

Amazigh-Tamazight Debate Abierto



EDITOR
VICENTE MOGA

LA LENGUA BEREBER

Para *EL TELEGRAMA DEL RIF*

Las tres cuartas partes de la población del Imperio de Marruecos, son de raza berebere, correspondiendo el resto a las gentes de origen árabe, y no solo es esto cierto, sino que puede afirmarse que en el Norte de Africa, desde el Sus hasta Túnez, tienen preponderancia las poblaciones bereberes, hasta el punto de que los *ezhuanas* (habitantes más allá de Argel), hablan casi lo mismo que los kabileños del Rif.

De aquí resulta la gran importancia que el estudio del *schelja* tiene para los españoles y el acierto del General Jordana al proponer que se organizase su enseñanza oficialmente.

El berebere o *schelja* ofrece varios dialectos y el que hablan nuestros convecinos es el *tamasigt*, palabra derivada de *madeguis*, nombre de uno de los fundadores de las poblaciones bereberes de estos territorios.

Los moros no escriben el *schelja*, pero para su enseñanza convendrá transcribir sus voces al español o al árabe, pues con ambas lenguas pueden expresarse fácilmente sus sonidos, fuertemente guturales y aspirados.

Su arquitectura gramatical, aunque no sea muy complicada, no deja de ofrecer dificultades y sobre todo la presenta para el europeo la pronunciación que requiere prolongados ejercicios y práctica continuada.

En esta región, el *schelja* ha recibido en su diccionario no pocas palabras árabes, donde con más pureza se habla es en el Sus, pues allí no se manifiesta la influencia de otras lenguas.

Fotografía de Cubierta

Niña de Mazuza

Francisco Moreno Martín, 1990



***Amazigh-Tamazight
Debate Abierto***

A L D A B A n° 19

***Amazigh–Tamazight
Debate Abierto***

Dirección
JOSE MEGIAS AZNAR

Consejo de Redacción
**VICENTE MOGA ROMERO, ANTONIO BRAVO
NIETO, PALOMA MORATINOS BERNARDI,
MOISES SALAMA BENARROCH, TERESA RIZO
GUTIERREZ, CELIA GARCIA MARFIL, TERESA
SERRANO DARDER.**

Consejo Editorial de este número
VICENTE MOGA ROMERO, RACHID AHMED RAHA

Edita y distribuye
SERVICIO DE PUBLICACIONES DEL CENTRO UNED - MELILLA
C/ Lope de Vega, 1. Apdo.121
Teléfonos 268 10 80 y 268 34 47. Fax 268 14 68

Imprime
LA GIOCONDA
Melchor Almagro 16 Granada

Depósito legal 526/1893
I.S.S.N.: 0213 - 7925
Granada

Í N D I C E

AMAZIGH - TAMAZIGHT DEBATE ABIERTO

LA IDENTIDAD TAMAZIGHT: DEBATE ABIERTO 9

por Vicente Moga Romero

LA CULTURA TAMAZIGHT: UN TABÚ INCOMPREENSIBLE 18

por Rachid Ahmed Raha

LA LENGUA TAMAZIGHT: PRESENTE Y FUTURO 29

por Mohamed Chtatou, Saib el Jilali, Cadi Kaddour

NOTAS EN TORNO A LA PROBLEMÁTICA ACTUAL DE LA LENGUA TAMAZIGHT 39

por Ahmed Boukous

DATOS DE GRAMÁTICA CONTRASTIVA RIFEÑO-ESPAÑOLA 48

por Naima Moufra

EL DICCIONARIO ESPAÑOL-RIFEÑO DE ESTEBAN IBÁÑEZ: SUS APORTACIONES A LA LEXICOGRAFÍA RIFEÑA 78

por Mimunt Chaloukh

**UNA ORIENTACIÓN PROPEDEÚTICA AL MÁSIGT
HABLADO EN MELILLA** **91**

*por José Antonio Valverde Martín, Halifa Kaddur Mohamed,
Yamila Mohamed Maanán*

LA FAMILIA RIFEÑA Y EL ESPACIO **117**

por Abdeluahab Hammouti

**LA MUJER RIFEÑA: UN EJERCICIO DE LA
EVOLUCIÓN DE LA SOCIEDAD BEREBER** **125**

por El-Hassan Douhou

**TRADICIÓN, CONTINUIDAD Y MODERNIDAD
EN EL DERECHO CONSUECUDINARIO ISLÁMICO:
EJEMPLOS DEL MARRUECOS BEREBER Y DE LAS
AGENCIAS TRIBALES PUJTUNES DE PAKISTÁN** **133**

por David M. Hart

CULTURA Y SOCIEDAD: EL EJEMPLO DE KABILIA **151**

por Tassadit Yacine

**CONTRIBUCIÓN AL ESTUDIO DE LA EMIGRACIÓN
RIFEÑA A ARGELIA, 1852-1956** **165**

por Mimun Ahmed Aziza

**MELILLA Y LA FIEBRE MINERA EN EL PRIMER
CUARTO DEL SIGLO XX** **183**

por María Rosa de Madariaga

**AMAZIGH 98: POR LA CREACIÓN DEL CENTRO
DE ESTUDIOS AMAZIGH** **203**

por Hussein Bouzalmate

La identidad tamazight: debate abierto

Vicente Moga Romero _____

9

Desde 1983, año de la aparición de ALDABA, hasta la cercana actualidad de la primera década de nuestra publicación periódica, hemos estado interesados en mostrar especialmente aquellas aristas poco conocidas de la historia de nuestra ciudad. Los números monográficos que se han ido editando sobre la historia de Melilla han sido amplio cauce dispuesto a acoger los prometedores aportes que número a número van conformando un nuevo y sincero rfo de nuestra propia historia. Pero, el historiador, y, en general, el artista, el hombre de letras, el científico, etc., han de sostener una posición explícita de los nuevos derroteros de la historia, incluso de aquellos de cuyas sendas aún no hay páginas escritas, desdiciendo el conocido adagio islámico de “que todo está escrito”, para sostener lo adverso en un nuevo axioma que podría decir así: “todo está por escribir”, y, en todo caso, cada persona, cada clan, cada pueblo, escribe su propio devenir histórico. Mas hay pueblos que no conservan el “testamento escrito” de su historia, como si a lo largo de los siglos en que han pervivido no hubieran hallado fedatarios de sus altibajos vitales. Puede ser que haya faltado el cálamo, o, tal vez, el pergamino, para que el pueblo amazigh contemple hoy -en las cancelas del siglo XXI cristiano, o del siglo XIV islámico- la oralidad de sus gentes como la fuente viva esencial y casi única del sostén de su memoria histórica. Parafraseando a Gabriel Camps, podremos decir que los imazighen parecen haber quedado “al margen de la historia”.

“Memorias o identidades”, señas de una identidad de un pueblo -amazigh, bereber- que proclamó su conciencia unitaria -que no uniforme-precisamente bajo la opresión colonial que en el Magreb adoptó la concepción jurídica y administrativa de los Protectorados, y que ahora, sigue buscando esa identidad transformada por los avatares de la historia, pero reconocible en un poso común de amplios colectivos de pueblos del norte de Africa, desde Mauritania a Egipto y desde el Mediterráneo hasta el Sahara. Y en uno de esos epicentros de la cultura tamazight, surge Melilla, la “Tmrirt” orillada en el Mediterráneo, con la etiqueta, ya tópica, pero certera, del mestizaje cultural que pueden propiciar, cada vez en mayor medida, sus diversas comunidades, y especialmente la tamazightparlante, muestrario de una riqueza cultural apenas conocida. De ahí, que una publicación como ALDABA muestre en su páginas, en este especial monográfico dedicado a la civilización tamazight, su dedicación preferente a las peculiaridades melillenses. Como historador, y como melillense, pienso que no debe acudir a etiquetar a las colectividades humanas con tejuelos que las hagan parecer compartimentos estancos, porque de muchas formas, conscientes o no, las etiquetas se fracturan a través de los flujos diarios, en los ámbitos sociales, económicos, de ocio, e incluso religiosos, flujos propios de pueblos genetizados en religiones que tienen por estandartes libros sacralizados con el principio básico de la tolerancia.

Otra cuestión es que tratemos de “balizar” los vértices históricos de la civilización tamazight para describir su riqueza cultural y sus aportaciones ecuménicas. Posiblemente para los historiadores occidentales (aunque estamos en otro desafortunado tópico, pues: qué significa entonces Magreb”) la cultura tamazight sea una cultura escasamente conocida, sobre todo para los historiadores del ámbito hispano. Curiosamente no es la literatura española parca en la descripción y la pintura de lo bereber, al menos durante un periodo de continuidad que abarcaría la primera mitad del siglo. Algunas de las aportaciones españolas al enriquecimiento del acervo cultural amazigh son estudiadas en esta ALDABA, pero la segunda mitad del siglo XX muestra una enorme laguna, con una gran descompensación respecto a lo realizado en el mismo periodo por franceses, ingleses y norteamericanos. No es el momento de analizar las razones, sino más bien de apoyar una nueva corriente de interés hacia el mundo amazight en el ámbito hispano que puede estar surgiendo con fuerza en los próximos años. Por otra parte, los

propios bereberes tampoco han podido mantener hasta ahora una continuidad en sus posibilidades culturales por muchas razones, que también surgen en las páginas de esta revista.

Así encontramos que desde nuestra propia ciudad se ha producido un importante impulso en torno al estudio y la divulgación de la civilización tamazight, como consecuencia de la celebración de las "Jornadas Abiertas de la Cultura Tamazight". La primera Jornada, desarrollada los días 23 y 24 de abril de 1991, fue cubierta por las conferencias de David M. Hart y de Rachid A. Raha, que se recogen en este número de *Aldaba*. La segunda Jornada se desarrolló durante los días 20 a 24 de abril de 1992, con la participación de Emilio Molina López: *La participación bereber en la España musulmana*; Manuel Suárez Rosales: *La primavera de Tizzi-Ouzu y su impacto en las Islas Canarias*; Rachid A. Raha: *Algunos aspectos de la arabización de los imazighen*; Gabriel Camps, que había anunciado su participación, no pudo asistir a esta Jornada, leyéndose su comunicación: *Mito o permanencia bereber*.

Housseim Bouzalmate cerró esta Jornada con la conferencia que publicamos en estas páginas.

Complementando esta Segunda Jornada, fueron organizadas exposiciones de pintura (del pintor rifeño Aissati) y de cerámica y joyería bereber. Las Jornadas, con subvención del municipio melillense, estuvieron organizadas por las asociaciones locales Averroes, Neópolis y Al Qalam.

Igualmente parece "despertar" un mayor interés por los temas tendentes a determinar los parámetros de la *bereberidad*, definida como característica genérica de los pueblos de lengua y cultura bereberes. Citemos la publicación de un especial sobre "Africanismo y Orientalismo Español", de la revista *Awraq: estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo* (Madrid, Anejo al volumen XI, 1990), o las celebraciones de encuentros internacionales como: XI Coloquio Internacional de Estudios Norteafricanos, organizado por *Maghreb Review* (Madrid, 8-9 junio 1991), bajo el lema "Percepciones del Occidente en el Magreb"; el Congreso Mediterráneo de Etnología Histórica, resultado de la creación en la Universidad de Lisboa del "Instituto Mediterráneo de Etnología Histórica", celebrado en Lisboa del 4 al 8 de noviembre de 1991. Y, en fin, incluso las nuevas motivaciones políticas de finales del año 1991 que llevaron al Consejo de Europa al proyecto de una "Carta Europea" defensora de las lenguas minoritarias, que obligará a los Estados firmantes a

un compromiso de reconocimiento y respeto de las lenguas minoritarias. Sin duda esto podrá repercutir en Melilla, ya que supondrá una posibilidad de mayor respaldo y difusión para la lengua tamazight, en la actualidad la segunda lengua de la ciudad, pero, de hecho, sin reconocimiento administrativo. Curiosamente la ciudad de Melilla vivió, sobre todo en su clase política dirigente, y particularmente la de "izquierdas", un momento de "excitación" en la defensa de la peculiaridad lingüística de la comunidad tamazightparlante de Melilla. Ello ocurrió con ocasión de una mesa redonda organizada por la asociación Averroes, bajo el lema "Tamazight y Autonomía" en un momento en que los grupos políticos de Ceuta y de Melilla, culminaban un proyecto de dotación política de la pretendida Comunidad Autónoma de Melilla. La prensa local tituló en primera página "La confusión caracterizó la mesa sobre Tamazijt (sic) y Autonomía" (Melilla Hoy, 13 de noviembre de 1991), indicando el "diálogo de sordos" entonado por los partidos locales (PSOE: Partido Socialista Obrero Español; PP: Partido Popular; PNM: Partido Nacionalista de Melilla; UPM: Unión del Pueblo Melillense; CDS: Centro Democrático y Social), aunque ciertamente constituyó el acto una gran demostración de la habilidad innata de muchos políticos españoles de "dialogar" sobre temas que desconocen absolutamente.

12

La preocupación por la cultura tamazight gozaba ya de una cierta experiencia en Melilla. Baste reseñar la *Aproximación a las culturas mediterráneas del Norte de Africa (conclusiones de las Primeras Jornadas de Cultura Hispano-Bereber)*, en: *Publicaciones de la Escuela Universitaria del Profesorado de EGB de Melilla* (A. III, mayo 1983, anexo nº 1); *España y el Norte de Africa: bases históricas de una relación fundamental (Aportaciones sobre Melilla): Actas del Primer Congreso Hispano-Africano de las Culturas Mediterráneas "Fernando de los Ríos Urruti" (11 al 16 de junio de 1984)*, Granada, 1987, 2 v.; *Las Comunidades Europeas y el Norte de Africa (Actas del Primer Simposium-Debate sobre Melilla (Melilla 23 a 28 de marzo, y, 6 a 9 de abril de 1987) Actas del Primer Encuentro de Escritores y Artistas del Mediterráneo (Melilla 30 de marzo a 4 de abril de 1987)*, Melilla, 1989. A ello hay que añadir las dos convocatorias realizadas por el Seminario Nacional "Presencia Española en el Norte de Africa", con dos ediciones (18 a 20 de junio de 1991, y, 23 a 25 de junio de 1992) y una periodicidad anual. Igualmente la serie de los Congresos Internacionales sobre el Estrecho de Gibraltar, el primero celebrado en Ceuta en noviembre de 1987 (publica-

das las *Actas*, en Madrid, 1988, 4 v.), y el segundo, también en Ceuta, en noviembre de 1990 (*Actas*, en prensa).

Además, hay que añadir la inauguración de la Universidad de Verano del Mediterráneo, en Melilla, dependiente de la Universidad de Granada, y subvencionada por el Ayuntamiento de Melilla, que en agosto de 1992 ha inaugurado cursos como la "Iniciación a las Culturas Mediterráneas", exponente de las nuevas inquietudes existentes.

La mediterraneidad ha dado un poso común a culturas como la Tamazight. Desde una óptica española esto se ha reseñado en ocasiones, como en la publicación "Sobre el Mediterráneo", especial salida de la revista *Canelobre: revista del Instituto de Estudios Juan Gil-Albert*, de Alicante, nº 12/13, primavera/verano de 1988. Pero también la bereberidad encuentra un eje fructífero tanto en sus relaciones Magreb-Europa (a este respecto es de destacar el papel que pueda jugar la nueva publicación *Revue Maroc-Europe: Histoire, Economie, Sociétés*, Rabat, nº 1, 1991), como en el eje Sur Magreb-Africa, y en este sentido aún falta una conciencia investigadora de la unidad cultural afroberber. A ello puede ayudar inmensamente la *Historia General de Africa*, actualmente en curso de publicación la traducción española, realizada por iniciativa del Comité científico internacional para la redacción de una Historia Gral de Africa, de la UNESCO, Madrid, 1985.

Publicaciones como la mencionada *Awraq* y otras como *Al-Qantara*, ya tradicionales, sirven de cauce de expresión de las nuevas expectativas, entre las que incluimos nuestra *Aldaba*.

Por ello, hay que reseñar que en esta pequeña ciudad -a las puertas de la mar y del desierto, tan braudelianos- y merced a las posibilidades que ofrece su población, hemos tenido la oportunidad de ofrecer al amable lector estas paginas llenas de ilusión. Posiblemente para un lector no avezado el primer encuentro con el complejo mundo amazigh sea un tanto confuso, debido a la complejidad no sólo lingüística sino ante la sorpresa de una riqueza histórica y cultural hasta ahora escasamente percibida. De ahí que conscientemente hayamos huído de uniformizar términos y grafías, que aparecen con distintos tratamientos según los autores, que expresan así libremente sus ideas sobre el tema. También conscientemente estas páginas se muestran a si mismas como páginas de debate científico abierto, que no son mas que espejos de la realidad que hoy se vive dentro y fuera de los claustros universitarios vecinos, como Fez, Uxda, Orán, Argel, etc., pero que ya también se

muestran como "objetos del deseo científico" en universidades españolas, como Granada*, Madrid, etc., por no mencionar a las francesas -que están produciendo obras de la envergadura de la de la *Encyclopédie berbère*, en Aix-en-Provence- británicas, americanas, etc., y que, sobre todo, son páginas de un debate que afecta a un pueblo enraizado en la historia del Mediterráneo desde épocas pretéritas.

Queda finalmente agradecer a todos aquellos que han depositado su confianza en nosotros con sus aportaciones y con los apoyos que nos han dado en todo momento. Somos conscientes de que este humilde número de *Aldaba* va a formar parte indisoluble de la historia de las comunidades mediterráneas y de que debe ser sólo el inicio de una intensa y creativa vinculación con la identidad tamazight, de la que la ciudad de Melilla puede ser un ejemplo.

Finalmente agradecer al Centro de la UNED de Melilla por su completa entrega y colaboración, sin las cuales esta revista difícilmente podría mostrarse, y a la Asociación Cultural Averroes de Melilla, organizadora de las dos ediciones ya realizadas de las "Jornadas Abiertas de la Cultura Tamazight", en las que se han inspirado muchas de las páginas que siguen.

* Estando ya en imprenta esta revista se conoció la convocatoria de unas Jornadas sobre la *Cultura Maghrebo-Amazigh (Bereber)*, a celebrar en Granada, del 7 al 9 de octubre de 1992, en el marco del Salón Internacional del Estudiante (SIE 92), con el siguiente programa de conferencias: Rachid Ahmed Raha: *El tabú de la identidad tamazight*; Mustapha Arbib: *El Rif entre 1909 y 1912*; Vicente Moga Romero: *La identidad tamazight en la frontera entre Oriente y Occidente*; Tassadit Yacine: *La problemática de la identidad beréber: el caso de Kabília en Argelia*; David M. Hart: *La organización social de los bereberes marroquíes*; Hussein Bouzalmate: *Homenaje a Jacinto Bosch de Vilá, un amazigh mas*.

Estas Jornadas cuentan con la colaboración de la AEM (Asociación de Estudiantes Marroquíes) de Granada.

La cultura tamazight: un tabú incomprensible

Rachid Ahmed Raha

Resumen

15

La década de los años ochenta se manifestó por el despertar de las culturas del Tercer Mundo y por la afirmación de las distintas identidades, de las minorías y de las nacionalidades tanto en Europa Occidental como en la Oriental. Y la identidad bereber que en su término autóctono se denominó Tamazight no tiene excepción: la cuestión Tamazight surge con demasiada elocuencia tanto en Francia como en el Magreb. La reconstrucción de dicha cultura no deja de suscitar indefinidas polémicas e irreductibles problemas.

Este artículo no es un estudio exhaustivo de la cuestión ni un ensayo puramente académico, sino simplemente una introducción de los grandes rasgos definidores de esta cultura, demasiado desconocida, a pesar de ser un notable patrimonio de la histórica ciudad de Melilla. De una forma general valoraremos los dominios antropológicos, geográficos, histórico, la evolución socio-económica y el campo lingüístico. Y todo esto partiendo de nuestra época.

1. Introducción

Una obvia advertencia a los lectores: precisar que este trabajo se inscribe en el ámbito cultural, fruto de un largo estudio del tema,

con el único fin de dar una visión más científica de la cuestión Tamazight.

Como relató Claudio A. Barrio en su interesante artículo "En busca de la identidad bereber. Los seis ciclos históricos", publicado en el libro *Las comunidades europeas, el Mediterráneo y el Norte de Africa*, Melilla, 1989, Melilla siempre fue testimonio de la presencia bereber durante las épocas de su evolución histórica.

Nuestra primera observación, parte de la presencia en Melilla de una comunidad demográficamente significativa denominada por el término de "musulmana", que en 1986-1987 fue motivo de vivos y polémicos debates políticos. Melilla tomó conciencia de una comunidad demasiado desfavorecida económicamente. En ese sentido fueron tomadas medidas urgentes por las autoridades para mejorar sus condiciones económicas, tras solventar primeramente su situación documental. Aparte del factor económico, todavía dicha comunidad sigue mostrando una notable deficiencia cultural. Esta carencia cultural se observa fácilmente en los centros escolares, donde los altos índices de fracaso escolar, en general, se encuentran entre los niños musulmanes.

16 Esto no sólo en los centros escolares públicos melillenses, sujetos a un "ideario" netamente español, sino incluso en centros como la "Residencia de Estudiantes Marroquíes-Musulmanes", con un planteamiento educativo de "ideario" arabo-musulmán, donde el abandono escolar antes de cumplir la enseñanza básica es frecuente. Estos masivos fracasos y abandonos escolares tienen como origen la ignorancia y la marginación de su cultura. La cultura Tamazight está siempre ligada a la tradición, al folklore y, en resumidas cuentas a la religión islámica.

El hecho de asociar las comunidades a términos religiosos deja sobreentender una falta de permeabilidad y una cierta incompatibilidad de las dos mayoritarias comunidades que componen la población melillense. Como si ocurriera que cruzadas e inquisiciones, fanatismos y enemistades, inconveniencias e intolerancias fueran escenas diarias de la realidad melillense. Todo esto, por supuesto, dentro del plano inconsciente e ideológico, en general, de la persona. Cosa que no ocurre en la realidad, aunque hay que reconocer que existe una falta de comprensión mutua de los diferentes conjuntos culturales. En este artículo utilizaré o definiré a la comunidad musulmana desde el punto de vista étnico.

Concluyo mi introducción con la siguiente cita de María Angeles Antelo y Francisco Javier Núñez, realizada en el "Congreso Hispano Africano de las Culturas Mediterráneas", celebrado en Melilla

en 1984: "Creemos que un mayor conocimiento del pueblo musulmán, su cultura, su religión, su historia, sus tradiciones, en suma su civilización, favorecerían la integración entre ambos grupos sociales, así como la amplitud y profundidad de las relaciones entre ellos".

Como es sabido, la entidad bereber no se resume únicamente en el lenguaje hablado sino que reúne distintos criterios que la investigación científica nos está dando a conocer cada vez más donde se encuentra arraigada esta cultura.

2. Antropología y repartición geográfica de los imazighen

Cada vez que se habla de los bereberes, la primera pregunta que suele plantearse es la de sus misteriosos orígenes. Y siempre suelen atribuirle orígenes ajenos y existencia en épocas antiguas y preislámicas. No voy a detallar las numerosas teorías ni a relatar las distintas épocas paleolíticas y neolíticas, quisiera sólo añadir a este respecto, la interpretación de las pinturas rupestres descubiertas en la famosa región de Tassili-n- Aijjer, al sur de Tamanrasset, en Argelia.

Estas muestras pictóricas reflejan un alto grado de desarrollo de la vida social de nuestros ancestros bereberes: aparte de pintar toros, vacas y caballos, dibujaron escenas pastoriles, escenas de caza colectiva con perros domesticados, escenas familiares con las mujeres cerca de las aldeas, y por último carros de combate con dos ruedas. Para no extenderme en este tema antropológico es preciso que comente de una manera objetiva un poco la última teoría de la antropología moderna. Esta se basa en la distancia de Hiernaux que toma en consideración determinados factores que pueden ser reflejo de una distancia genética. Si el hombre de Mechta-el Arbi y de la cueva de Taforalt se ha revelado de origen autóctono; antropológicamente el ochenta por ciento —según Gabriel Camps— de la población magrebí actual pertenece al tipo mediterráneo, idéntico a los iberos y a los italianos del Sur.

Así, partiendo de los recientes estudios de antropología, basados en la distancia antropológica aplicada a los diferentes grupos sociales de los imazighen actuales tuvo concluyentes resultados. Por ejemplo, la comparación de los argelinos donde los bereberes no sobrepasan el treinta por ciento de la población, tuvo como resultado lo siguiente: un árabe de las llanuras occidentales u orientales tiene más parentesco con un kabiliano bereber que un mozabita, o uno natural de Chawia, todos ellos bereberes.

Esto nos afirma que en Argelia la mayoría de los grupos sociales pertenecen a la etnia bereber. Los mismos resultados antropológicos fueron observados entre los marroquíes, y los libios. Todos estos estudios convergen en la conclusión general: en el Magreb, la mayoría de su población pertenece a la etnia bereber, donde el elemento árabe ha ejercido, a excepción de los tunecinos, poca influencia desde el punto de vista de la antropología física. Sólo existen bereberes: bereberófonos y bereberes arabófonos o arabizados. Los que se autodenominan árabes, sólo pueden ser considerados así desde el punto de vista cultural y lingüístico, identificándose con la unidad arabo-islámica. Como subraya Gabriel Camps "es una extraña historia la transformación etno-sociológica de una población de muchos millones de bereberes por unas docenas de miles de beduinos árabes".

Si la lengua tamazight se hablaba ya antes de la conquista árabe, desde Egipto occidental a Marruecos, y desde las costas mediterráneas del Norte de Africa hasta los contornos del Gran Sahara, en la actualidad se ha reducido enormemente a limitadas áreas geográficas más o menos densas, repartidas entre una docena de países.

18

Marruecos, donde no existen datos demográficos de la bereberofonía, es el país que cuenta con la mayoría de sujetos. Aún careciendo de estadísticas fiables podemos afirmar que de un cincuenta a sesenta por ciento de la población son bereberófonos, repartidos en tres grandes áreas geográficas: en las montañas del Rif donde se habla el *Tarifit*, en el Medio-Atlas y en una parte del Alto Atlas donde predomina el *Tamazight*, y, por último, en la parte Sur, el Alto Atlas, el Anti-Atlas, y la zona Sur que pertenecen al dominio *Tashelhit*.

En Argelia un treinta por ciento de la población es bereberófona y está concentrada en la pequeña y grande Kabilia, en Aurés y en Mzab. Los tuaregs ocupan el Sur sahariano en Ahagar y Aijjer. Estos últimos se hallan también en Níger, Malí, en Djebel Nefoussa de Libia y en Mauritania. Existen otros bereberófonos en Djerba de Tunicia, en Siwa, de Egipto, y, por último, testimonialmente, en las Islas Canarias donde los guanches no han desaparecido del todo, sin olvidar las colonias de inmigrantes de la Europa industrial.

3. El papel histórico

La historia junto a la lingüística, son los grandes pilares que

definen la entidad bereber. Si las versiones oficiales siempre asignan un papel pasivo en el teatro de la historia de los bereberes, con las siguientes líneas vamos a intentar desenmascarar estos prejuicios y estas falsas afirmaciones de la "memoria del pueblo". No vamos a mencionar los capítulos referentes a los reyes bereberes en la época preislámica ni vamos a relatar la conquista de Al-Andalus por las tribus bereberes, ni los logros de las dinastías almorávides, almohades y merinidas. Nos vamos a ceñir a una época más reciente, a nuestro siglo. Como dice Gabriel Camps "interrogaremos no a los cementerios sino a la época contemporánea".

Fueron las tribus imazighen las que se opusieron rotunda y violentamente a la expansión colonial de Europa. Desde la conquista de Argel en 1830 por las tropas francesas hasta 1934, tras la sumisión del último bastión de *Siba*; el Magreb fue durante todo un siglo de "pacificación europea", teatro de numerosas batallas. La Kabilia de Argelia fue la última región en someterse en 1857 volviendo a sublevarse con Mokranf en 1871. En Libia, el imperialismo italiano se enfrentaba contra las armas de los bereberes ibaditas dirigidos por un targuf, Soleimán el Baronni. En Marruecos, tropas coloniales luchaban contra la guerra santa del Hiba y de su padre Ma el Ainine en el Sur para someter a sus tribus nómadas y montañosas transhumantes. Al principio de los años veinte Moha ou Hammou organizaba sus tribus zayans. La "pacificación" francesa también fue dura en la "mancha de Taza" combatiendo con las tribus disidentes de Branés Tsoul, Rhiaba y Aït Ourain. La última resistencia fue llevada por las tribus de Aït Atta en las montañas de Yebel Sarho en las batallas de Bou Gafer en 1933. En el Norte de Marruecos destacamos la guerra santa del Sherife Amezian dirigiendo la sublevación de las tribus Guelayas y de Ait Sidel contra la penetración española en la primera década del siglo XX.

19

La insurrección rifeña bajo el liderazgo de Mohamed Ibn Abdelkrim merece una atención peculiar. Esta tuvo palpables consecuencias a corto y largo plazo. Las profundas consecuencias históricas nos obligan a decir algo de esta espléndida y cruel experiencia. Quién se figuraba en el año crucial de 1921, que una simple resistencia, quizás animada por una cierta desilusión del Protectorado español, se convirtiera, tras derrotar a las tropas avanzadas del general Silvestre, en la batalla de Annual, que sería incluso un modelo de las guerras de liberación del Tercer Mundo. Las tribus de Aït-Urriagel, Aït-Tenssaman, Aït-Tuzin y Bocoya tras las sucesivas batallas de Ben Tieb, de Yebel Arruit, de Seluán

y de Nador, ignoraban ser el motor directo del golpe de estado del General Primo de Rivera en 1923. Este último fue aclamado por su política de abandonar el Rif. Pero para la Francia de Lyautey, la revolución rifeña representaba ya un evidente peligro para su obra de "pacificación". La "marea rifeña" de 1925 condujo a movilizar todo el arsenal militar y a coordinar las operaciones militares de las dos potencias coloniales para aplastar la insurrección de los imazighen libres y obligar a rendirse a "ese jefe político que había extendido sus ambiciones hasta una idea nacional y aún más, al juego internacional", según el juicio de Jacques Berque.

El 27 de mayo de 1926 se desvanece el sueño de liberación del Rif, primera etapa de real-politik hacia la liberación de Marruecos. Y, más tarde, ya en el exilio, Abdelkrim el Jatabi presidiría el Comité de Liberación del Magreb, en el Cairo.

Las cenizas y crueldades de la guerra del Rif se desplazaron desgraciadamente después a la Península Ibérica, donde los vencedores, el ejército de Africa, y los vencidos, las tribus rifeñas, en una "paradójica compenetración" según palabras de Víctor Morales Lezcano, combatieron juntos para aplastar la rebelión de los mineros y metalúrgicos asturianos, en octubre de 1934, poniendo en peligro la Segunda República Española. Esta última, negando la reivindicación autonómica del Norte de Marruecos (1936), no pudo sobrevivir al pronunciamiento militar de Melilla (17 de julio de 1936) que acabó aplastando al Frente Popular armado. La guerra civil en España fue una de las más trágicas y fraticidas. Ni la sublevación de la marina, ni el juramento del ejército del Aire a la Segunda República Española impidieron el traslado de las tropas "rifeñas y del Tercio" al suelo ibérico. Como cita María Rosa de Madariaga en el coloquio de París sobre Abdelkrim: "El triunfo del ejército de Francisco Franco se debe en gran medida al reclutamiento de los miles de combatientes rifeños y por la falta total del conocimiento del problema colonial de los socialistas españoles: "...la lucha de la liberación nacional del pueblo marroquí estuvo estrechamente ligada a la lucha revolucionaria del proletariado español".

No es una pura coincidencia el final de la guerra del Rif con la gestación del nacionalismo magrebí. La lucha política tomaba el relevo por una conciencia política de los grandes temores de los movimientos nacionales del Magreb como los liderados por Abdeljalak Torres, Allal El Fassi y el prestigioso argelino Messali Hadj, fundador de *L'Etoile Nord Africaine*.

El famoso "Dahir Bereber" elaborado en mayo de 1930 no pudo borrar los esfuerzos de los imazighen condenándolos a callar a causa de una falsa colaboración con el colono francés. Un exagerado mito de los historiadores que no tuvo contundentes aplicaciones en la realidad tamazight. Las regiones bereberes siguieron siendo las más desfavorecidas. El desencanto social se fulminó en 1954 con la toma, una vez más, de las armas con el fin de liberar para siempre al gran Magreb. Después de la matanza de "Toussaint", Kabilia se alzó proporcionando grandes jefes políticos-militares del FLN y ALN argelinos, como Abane, Amirouche, Krim Belkasen y Hocine Ait Ahmed "sin relación con el peso demográfico". En el Rif Central y en el Medio Atlas las tribus siguieron el mismo camino histórico obligando a la Residencia de Rabat a precipitarse a dar una independencia formal para Marruecos y Túnez. Según Hart: "los seiscientos o setecientos guerrilleros del ALN quienes maniobraron en "el triángulo de la muerte" entre Aknoul, Boured y Tizi-Oussli pertenecían a las tribus de Gzenaïa, Ben Yahya, Mernissi y Beni-Snassen.

Con esta visión muy resumida de los últimos hechos históricos en el Magreb y España, los imazighen de Argelia siguen tomando como es propio de sus tradiciones un papel activo y trascendental en la historia contemporánea del Mediterráneo occidental.

21

4. La sociedad tamazight y su evolución socioeconómica

Según los escritos de Robert Montagne, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, el Magreb estuvo dividido en dos espacios: *bled el Majzen* bajo la autoridad central del sultanato, que reinaba sobre los centros urbanos; y *bled siba*, formado por las tribus disidentes del mundo rural. Se fingía en este extenso territorio rural un dominio del estado del desorden y de la anarquía social donde el colonialismo francés justificaba su mascarada política de "pacificación". Este sociólogo colonial se quedó sorprendido por la oculta organización social de estas coherentes tribus bereberes. Observó que estas organizaciones sociales eran el fundamental pilar de la supervivencia de la Berbería a través de los siglos, resistiendo a diversas penetraciones e imperios. Afirmaba que la sociedad bereber "oscilaba entre repúblicas o mejor dicho autonomías tribales democráticas, oligarquías y tiranías efímeras".

Por lo que respecta a la oposición al poder central, nos relata Ahmed Akouaou que “los bereberes sólo pretendieron verdaderamente una legitimidad defensiva (legitimidad histórica) un reconocimiento jamás explícitamente formulado. Son nada más que conflictos entre dos poderes políticos efectivos que no buscaron en la realidad nada más que ignorarse mutuamente. Es por esta razón fundamental que, para describir esta realidad, para ella nueva, la ciencia colonial prestó a la ideología central el concepto de *siba* (anarquía, desorden)”.

A fin de cuentas, siguiendo a Gabriel Camps, el mundo bereber conoció una diversidad y heterogeneidad al respecto de las organizaciones políticas y sociales. Por ejemplo en el Mzab, los bereberes ibaditas, muy arraigados en la fe musulmana se organizaban según *djemas* teocráticas donde el poder estaba concentrado en manos de un consejo de clérigos: “los *azzabs* y los *tolbas*”. Sus ciudades eran verdaderas fortalezas religiosas.

La sociedad targuía era de tipo aristocrática, muy jerarquizada, que conservaba los rasgos de la organización primitiva. El linaje es matrilineal, como los Imouhar o los Kel Rela, descendientes de Tin Hinan. *Amenokal* es descendiente de esta última y ocupa el poder como monarca feudal. Y lo curioso es que esta sociedad aún conserva el esclavismo.

Lo que era frecuente y repetitivo era la organización social de tipo segmentaria estudiada minuciosamente por profesores como David M. Hart, David Seddon y Ernest Gellner.

Según Hart, tanto los Ait Atta de Yebel Sarho, como los Ait Uariaguel del Rif Central, estaban divididos en cinco segmentos de linajes, cuyo nombre es el de *khoms*. Así los Ait Uariaguel estaban divididos en *Khams Khmas* (cinco quintos), de casi igual grandeza (Ait Abdellah, Ait Bou Ayyach, Ait Yousef W'-Ari, Ait Hadhifa, e Imrabdhen). Cada estructura estaba bajo el poder de un jefe temporal que llevaba el nombre de *Amghar*. Había diferentes niveles de agrupamiento social: una federación de tres o cuatro caseríos formaban la aldea, que, a su vez, agrupándose con otras aldeas formaba el cantón. Los cantones, a su vez, formaban la tribu. Así se podía organizar una confederación de tribus en el nivel más importante de la organización social. La familia tamazight era en este aspecto, patriarcal y agnaticia.

Paul Pascon describió la tribu como “una asociación política fundada sobre factores económicos-geográficos, relación entre el hombre y la tierra, de la energía humana y la riqueza ecológica en un nivel

tecnológico determinado". Los poderes municipal, judicial y ejecutivo pertenecían a una asamblea del pueblo, donde los hombres en estado de llevar las armas podían tomar la palabra. Pero en la práctica eran los nobles o los viejos los que tomaban las decisiones de la *Djemaa*.

Había instituciones de alianza (*leff* o *soff*) oligarquías de tribus que jugaron un papel primordial en el funcionamiento de la vida social de los bereberes.

La pacificación colonial consistió, a fin de cuentas, en demoler estos pilares de la organización social jamás conocida en la historia del pueblo amazigh. Causando por consiguiente un verdadero estado de caos y desorden social que solamente la emigración masiva hacia los centros urbanizados acabaron por tranquilizar. Una vez destruidas las bases de la economía tradicional, los bereberes sufrieron el éxodo rural y una emigración transmediterránea. Como dice Khatibi: "desposeídas las tribus de su fuerza militar, el Estado creó las condiciones de una apropiación del espacio y la economía". Las fuerzas físicas de este pueblo se revelaron de gran utilidad a las industrias europeas. Los que se quedaron formaron parte integrante de la clase obrera magrebí, convirtiéndose en asalariados. Si en las grandes ciudades europeas fueron marginados e introducidos en insalubres guetos, condenados a múltiples exclusiones, atormentados por la miseria afectiva y sexual, víctimas de xenofobias y racismos, los inmigrantes kabileños, susis y rifeños representan en la actualidad una importante fuente de ingresos, en divisas para sus países respectivos.

23

La cuestión sensible: la lengua tamazight

Quizás es la cuestión más sensible de la identidad bereber, el factor más discriminatorio y polémico. Posiblemente la identificación de los imazighen se basa más en el reconocimiento de su lengua que vive una fase histórica crítica: desaparecer o perdurar, ese es el problema. De todas formas, toda lengua es soporte de una civilización. Como dice Werner Vycichl: "un vocabulario bereber se presenta como un libro de historia donde aparece todo el pasado del pueblo; sus instituciones, sus creencias, los vestigios de la mitología lejana, aportaciones de civilizaciones extranjeras...". Así condenar una lengua es cometer un crimen a la civilización, en expresión de Roland Barthes. Si la lengua tamazight

actual encierra en su seno palabras latinas y árabes, este es reflejo de la estrecha relación histórico-comercial y la rica convivencia de los bereberes con el mundo romano y musulmán.

En la actualidad se plantean muchas preguntas en su entorno, no es casual el florecimiento de licenciaturas y tesis doctorales universitarias que abundan en las facultades universitarias de Francia, Marruecos, Argelia y otros países. Una broma de A. Khatitbi dice: "nosotros los magrebíes hemos estado aprendiendo durante siglos la lengua árabe, más de un siglo aprendiendo el francés y desde tiempos inmemoriales no hemos sabido escribir el bereber".

Como es sabido, la lengua castellana antes de ser lengua era un dialecto derivado del latín, y antes de pasar a la escritura, era de tradición oral. Lo mismo ocurre con la lengua catalana y el euskera. Pues bien, la lengua bereber primitiva que se hablaba en todo el Magreb comenzó a decrecer lenta y progresivamente desde la Edad Media. El proceso de arabización que surgió con la llegada de las tribus árabes hilalianas se reforzaba por una triple acción: la conversión unánime de los imazighen al islam extendiéndose hasta Andalucía por las grandes dinastías bereberes, la consiguiente valorización de la lengua árabe como lengua sagrada del Corán y el establecimiento de un nuevo poder urbano, que defendía la propagación de la lengua escrita. Los protectorados europeos facilitaron a su vez la arabización que se aceleró de una manera progresiva tras la independencia de los estados del Magreb. Estos últimos, ignorando la presencia lingüística tamazight embistieron con todas las instituciones contra ella: a través de la burocracia administrativa, los partidos políticos, y los nuevos medios de comunicación. Esta visión autoritaria de la unidad arabo-islámica convirtió esta cuestión en un tabú incomprensible y paradójico. Esta rotunda amenaza de erosión cultural ha conducido últimamente a los bereberes hacia una toma de conciencia efectiva. Sin contravenir la unidad de los Estados, ni la necesidad de aprender el árabe, las reivindicaciones irreductibles se desarrollan "de una forma unánime en lo cultural, en la identidad histórica, lingüística y escolar". Se planteó en Argelia la polémica con una cierta virulencia en abril de 1980, con la represión de las manifestaciones de Tizi-Ouzou, emprendidas al prohibir una conferencia de Mouloud Mammeri, el precursor de la lucha bereber, como se le atribuye. Lo que también defendió el Frente de las Fuerzas Socialistas, de Hocine Ait Ahmed, al incluir como objetivo primordial de su programa político el reconocimiento de

la tamazight como segunda lengua oficial de Argelia. El partido de Said Saidi siguió la misma trayectoria.

Igualmente, la apertura democrática en Argelia se debe a las organizaciones de derechos humanos donde los kabilianos jugaron un papel decisivo. En 1991 se ha reconocido la lengua tamazight en la Universidad de Tizi-Ouzou donde fue creado un departamento al respecto.

Ultimamente Marruecos es también terreno de un florecimiento cultural, destacando el importante trabajo de transcribir la lengua oral de Souss a la escritura.

Conclusión

Melilla que está compuesta de una comunidad tamazight bastante numerosa, tiene la obligación democrática de tomar en consideración a esta identidad que fue, es y será siempre parte integrante de su patrimonio cultural. El futuro de Melilla se presenta carente de este fabuloso bagaje cultural, vital para una verdadera comprensión mutua y para una duradera convivencia entre sus diferentes comunidades. La lengua tamazight es ya una realidad social de la vida cotidiana melillense. A este respecto, Melilla debe proporcionar centros de estudios e investigación para divulgar dicha cultura.

25

Si las dos culturas pudieron sobrevivir juntas en Andalucía, en la Edad Media, en Melilla se presenta ahora otra vez la oportunidad histórica que debe aceptar el reto de existir armoniosamente entre las diferentes culturas. Como dice el sociolingüista Salem Chaker: "Todos los magrebíes (y también los melillenses) tienen mucho que ganar asumiendo y enriqueciéndose de la cultura tamazight, aceptando su complejidad y diversidad".

BIBLIOGRAFIA

Abd el -Krim et la république du Rif (Actes du colloque international d'études historiques et sociologiques, 18-20 janvier, 1973). Paris, 1976.

Actualité de Robert Montagne, Regards sur le Maroc. Cheam, 1986.

Amazigh, revista marroquí de historia y de civilización. Rabat, 1981.

"Aproximación a las Culturas Mediterráneas del Norte de

Africa". En: *Publicaciones de la Escuela Universitaria del Profesorado de E.G.B.* Melilla, 1983.

BERQUE, Jacques. *Structures sociales de Haut-Atlas*. París, 1978. (2^a ed.).

"Berberes, une identité en construction". En: *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*. Aix-en Provence, 1987.

CAMPS, Gabriel. *Les berbères, mémoire et identité*. París, 1987 (2^a ed.).

CHAKER, Salem. *Berbères, aujourd'hui*. París, 1990

DESCOLA, Jean. *Ô Espagne*. París, 1976.

Encyclopédie Berbère. (Dirigida por G. Camps). Aix-en-Provence, 1984.

España y el Norte de Africa, bases históricas de una relación fundamental. (Actas del primer Congreso Hispano-Africano de las culturas mediterráneas). Melilla, 1984.

Etudes et documents Berbères. París, 1986.

GELLNER, E. and MICAUD, C. *Arabs and Berbers: From tribe to Nation in North Africa*. London, 1973.

GUERIN, Daniel. *Quand l'Algerie s'insurgeait (1954-1962)*. 1979.

HART, David M. *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif. An Ethnography and History*. Arizona, 1976.

HUGH, Thomas. *La guerra civil de España*. París, 1962.

JAMOUS, Raymond. *Honneur et Baraka*. París, 1981.

KHATIBI, Abdelkadir. *Maghreb pluriel*. París, 1983.

La Culture Populaire: spécifités locales et dimension nationale. (Asociación de la Universidad de Verano de Agadir). Okad, 1990.

Las Comunidades europeas y el Norte de Africa. Jaén, 1989.

MADARIAGA, M^a. Rosa de. *L'Espagne et le Rif: penetration coloniale et résistances locales (1909-1926)*. (Thèse doctorat sous le direction de Pierre Vilar). París, 1987.

MARTÍN, Miguel. *El colonialismo español en Marruecos (1860-1956)*. París, 1973.

M'BAREK, Zaki. *Resistance et Armée de liberation. Portée politique, liquidation 1953-1958*. Tánger, 1987.

MONTAGNE, Robert. *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*. Casablanca, 1989 (2^a. ed.).

MORALES LEZCANO, Víctor. *España y el Norte de África: el protectorado en Marruecos (1912-66)*. Madrid, 1981.

SERVIER, Jean. *Les Berbères*. Paris, 1990.

Tafsut: Etudes et débat. (Dirigida por Salem Chaker). Tizi-Ouzou/Aix-en-Provence, 1987.

WOOLMAN, David S. *Abdelkrim y la rebelión del Rif*. Barcelona, 1968.

La lengua tamazight: presente y futuro

Mohamed Chtatou; Saib Jilali; Cadi Kaddour _____

Resumen

La Universidad de Verano de Agadir, en Marruecos, conlleva una tradición universitaria en torno a la discusión científica de problemas de fondo que afectan a su propia esencia cultural. Durante la Semana Cultural organizada por esta Universidad, en el verano de 1991, se suscitó un tema ciertamente candente: la actualidad y las perspectivas de futuro de la lengua tamazight, mayoritaria en Marruecos y lengua histórica en el marco de los pueblos mediterráneos. En estas páginas se acogen algunas opiniones de científicos especializados en la lengua y cultura tamazight, nucleadas en torno a un debate, en lengua francesa, coordinado por Rachid A. Raha, quien junto a El Hamouti Asmaa, lo ha recogido y traducido especialmente para Aldaba.

29

El sábado 3 de agosto de 1991, dentro de las actividades de la Semana Cultural organizada por la Universidad de Verano de Agadir, se celebró un debate sobre la *lengua tamazight: su presente y sus perspectivas de futuro*, al que asistieron:

— El profesor Bowazzatti BenNasser, profesor de Filosofía, quien destacó la necesidad de trabajar en la racionalización científica, en el pluralismo cultural y la democracia política.

— El profesor Mohamed Chtatou, doctor por la Universidad de Londres en lingüística tamazight.

— El profesor Saib Jilali, doctor por la Universidad de los Angeles en lingüística inglesa, y especialista en tamazight.

— El profesor Cadi Kaddour, doctor por la Universidad de París en lingüística francesa y tesis sobre la lingüística tamazight.

• *Pregunta: ¿Cómo ven el presente y el futuro de la lengua tamazight?*

— Dr. Mohamed Chtatou:

La lengua bereber o tamazight está pasando por un período transitorio a causa de varios motivos. El primer motivo concierne a la presencia de muchas corrientes de reflexión en torno a la vuelta a las fuentes. Por ejemplo, observamos que ciertos jóvenes intentan volver al pasado en busca de las raíces, ya sea acerca de la escritura o bien acerca de la creación artística (artística en el sentido de la canción o de la renovación en la canción) o de la creatividad literaria: la poesía, el cuento, la novela, etc. Así, pues, estamos intentando plantear la pregunta sobre la escritura en general, es decir nos preguntamos si debemos escribir en árabe o bien con caracteres latinos. En lo que atañe a este planteamiento hay, claro está, muchos puntos de vista; están los que prefieren escribir en árabe, dado que pertenecemos a una cultura árabe y otros que prefieren volver a las fuentes y rehabilitar la escritura *tifinag*.

Hay gente que dice: si queremos acceder al siglo XX, es decir, al siglo de la comunicación, debemos utilizar el carácter latino, y dar el ejemplo de Ataturc, que hizo una transferencia del alfabeto árabe al alfabeto latino.

En lo que concierne a la renovación, lo más importante es la toma de conciencia tanto entre los jóvenes como entre los adultos. Esta toma de conciencia se efectúa quizás por mucha gente que no tuvo la posibilidad de aprender el "bereber" de una manera natural, es decir, como lengua materna e intentan aprenderla de una manera u otra o bien se preguntan: ¿por qué no hemos aprendido, o sea, por qué nuestros padres no nos enseñaron el bereber en casa?

En la investigación hay una apertura a nivel de las universidades. Como es sabido hay muchos investigadores de origen bereber. Si hacemos estadísticas, encontraríamos que la mayoría de los lingüistas son generalmente, en el fondo, bereberófonos. Pues, estos se interesan mucho por el bereber, por la lengua tamazight e intentan escribir un poco de

gramática y desarrollar con ella una escritura, dado que, como estamos en una cultura puramente oral, intentamos salvaguardar esta memoria viviente, porque la mayoría de las personas que la tiene se están muriendo y con ello perdemos toda una cultura oral muy importante y, asimismo, tradiciones de mucha importancia. Así que, en un sentido, esto da la idea de lo que llamo *la renovación o el renacimiento de la Cultura Tamazight*. Esta Universidad de Verano (Agadir) entra en esta perspectiva. Como habéis visto había cada día centenares de jóvenes sedientos por la cultura y la demandan con la necesidad de crear. Como hemos visto, muchos poetas, muchos escritores y muchos jóvenes están inmensamente interesados por esta creación literaria. De modo que, se trata de un período transitorio, es decir, lo que va a suceder a continuación será un poco aclarar en comparación a lo que está sucediendo ahora.

A nivel nacional hay mucha coordinación entre diferentes zonas, es decir, la lengua *tarifit* de la región del Rif, donde encontramos una renovación importante; la región del Medio-Atlas y la del Sur. Hablamos, por ejemplo de la estandarización del habla, ya que muchos dicen que el habla deba ser normalizada para que la gente pueda entenderse entre sí —cuestión de inteligibilidad mutua—. Es verdad que entre las hablas del Norte y del Sur, hay, generalmente, diferencias de orden fonético o fonológico pero nunca de orden sintáctico. Pues tratamos de elaborar un habla común que todo el mundo pueda comprender, es decir, una especie de “lengua franca”; es sólo un pensamiento, y no sabemos si lograremos realizarlo o no. De tal modo, queda para saberlo el futuro. Pero lo que es sumamente importante es esa coordinación que se debe encontrar a nivel de la investigación.

Los pensadores, los políticos que quieren formar un frente común para afrontar el porvenir, sobre todo, ahora que hablamos de una apertura democrática, de la transparencia, de la “taglasnost” como podemos decirlo ahora en tamazight. Pues, quien habla de la democracia habla de la descentralización del poder y de la cultura. Y esta descentralización de la cultura va a rehabilitar ciertas costumbres y ciertos hábitos y sobre todo la *cultura tamazight* en general.

Así pues, ya sea a nivel local o bien a nivel nacional hay una concienciación, una sed de democracia cultural.

En lo que atañe a la perspectiva del futuro, yo veo que el “hecho cultural”, si podemos llamarlo así, va a manifestarse de una manera diferente: ya que existe esa toma de conciencia tanto entre jóvenes como

entre adultos. Por esta razón hay muchas responsabilidades con referencia a la cultura, lo que quiere decir un deseo para rehabilitarla y asimismo para rehabilitar la civilización bereber. Tanto los investigadores como los ciudadanos se dan cuenta que la supervivencia de la Cultura o de la *Civilización Tamazight* es su propia supervivencia. Por consiguiente, buscan poder expresarse como personas en un mundo democrático con estas señas de identidad cultural.

— Dr. Saib Jilali:

En lo que hace referencia al presente, la lengua tamazight se encuentra en una situación de lengua dominada con respecto al árabe, pese a que los bereberes parlantes son numerosos, en Marruecos. Esta situación que padece la lengua bereber es consecuencia del prestigio acordado a la lengua árabe ya sea a la estandarizada como a la dialectal. Hay varios factores tanto a nivel político, histórico como a nivel de la planificación lingüística adoptada por Marruecos después de la independencia que dieron lugar a esta situación. A pesar de que este árabe no sea un árabe dialectal, sin embargo, este último goza de una parte de prestigio en relación a la lengua clásica. Otro factor de la política oficial del país, es que el árabe se enseña en la escuela mientras que la lengua tamazight no. Sí se enseñaba en la época colonial (escuela de Azrou). En los institutos superiores se impartía la enseñanza de la lengua bereber. Pero después de 1965, el gobierno prohibió su enseñanza con la finalidad de anularla. Debido a estas circunstancias, la mayor parte de los bereberes se sintieron obligados a ser bilingüistas, es decir, aprender árabe aparte de su lengua materna. De tal modo que el bilingüismo ha reforzado el prestigio del árabe dialectal, lo que contribuyó al retroceso de la lengua tamazight.

Hay diversas actitudes psicosociológicas y presiones de orden psicológico que se ejercen sobre los bereberes parlantes nativos y que les hacen sentirse avergonzados de ser bereberes. Por esta razón la mayoría de ellos evita dialogar en tamazight. De hecho, esta última se está perdiendo paulatinamente.

Actualmente el retroceso de la lengua tamazight no es homogéneo por todo el país de habla marroquí. En la región del Sur y del Rif se ha mantenido el bereber debido al hecho de que la gente nativa de

estas regiones suele casarse entre sí y hablar a sus hijos el bereber allí donde se encuentren. Esto también contribuye, claro está, al mantenimiento y a la conservación del tamazight. No obstante, cabe señalar que la región del Medio Atlas, donde nació, padece de un gran retroceso del tamazight a causa de muchas razones. En primer lugar tenemos la cohabitación entre la gente de esta región y los arabófonos y en segundo lugar, la inconsciencia de los nativos en su creencia de la no necesidad de dialogar en bereber. En tercer lugar, las mujeres del Medio Atlas se casan con hombres arabófonos: aunque la madre es bereber, habla a sus hijos en árabe dialectal.

Con referencia a las perspectivas del porvenir, dependen generalmente de la tolerancia. De todos modos se observa que muchas investigaciones y estudios académicos se hicieron sobre la lengua bereber en general. En las facultades universitarias de Marruecos varios estudiantes de los cursos superiores escriben sus memorias de licenciatura sobre su dialecto natal. Se nota también una cierta apertura que se orienta oficialmente para dar más libertad a los bereberes parlantes para que se ocupen de su cultura y de sus lenguas. Pues, si esta orientación continúa y si la toma de conciencia de jóvenes imazighen aprenden que tienen una lengua con una gramática asistírfamos, sin duda, al mantenimiento de la lengua bereber, en las regiones de habla bereber, sobre todo en el Medio Atlas, en el Rif y en el Sur. Pero si esta apertura se hizo como demagogia y no por convicción, podría causar una actitud conflictiva entre los defensores del mantenimiento de la lengua bereber y la gente que está en contra de ello bajo el pretexto de que este mantenimiento podría tener como consecuencia el fraccionamiento de la gente y el quebrantamiento de la unión nacional.

Hay muchos factores que deben ser operados. A este nivel operacional, el Estado debe ocuparse en su enseñanza a nivel de las escuelas primarias y secundarias con el fin de facilitar la socialización de los niños del mundo rural y para responder a sus necesidades de identidad. El Estado debe tener actitudes más liberales hacia los programas de televisión y de la radio que se ocupen de la lengua y de la cultura Tamazight. Debe ayudar a estos últimos a su introducción en la enseñanza universitaria, al estudio y a la investigación. Hay que volver al proyecto adoptado por el parlamento marroquí de crear el *Instituto para el estudio y las investigaciones de las lenguas bereberes*. Si esto se realiza, asistiremos al mantenimiento de la lengua tamazight: es un patrimonio que no debe

derrocharse ni perderse sino que debemos guardarlo celosamente y desarrollarlo.

— Dr. Cadi Kaddour:

Como amazigh y también como lingüista debo decir que la lengua tamazight pasa por una situación crítica de parte del juego que le es subyacente y de él depende su porvenir.

En el presente, la lengua y la cultura tamazight conocen una mutación profunda a nivel sistemático, es decir, las relaciones entre los tres dialectos, como a nivel de relación lengua-sociedad, lengua-institución, lengua-ideología. Es seguro que esta mutación va a hacer renacer problemas del tipo: ¿qué será de la lengua tamazight en lo que respecta al conjunto de los paisajes lingüísticos marroquíes? En este paisaje, diríamos que la toma de conciencia de los hablantes bereberes relativa por supuesto, el interés que suscita hacia instituciones políticas y asociaciones culturales, pone en cuestión sus relaciones tradicionales. Porque como la lengua materna, es muy difícil salvaguardarla sin darle espacios de ejercicios, ya sea de manera oficial o sea de manera informal. La lengua tamazight, que es esencialmente oral, conoce también el paso de la escritura. En este caso, el problema conoce algunas dificultades técnicas. La resolución no es difícil, no importa la forma gráfica adoptada, pero esto va una vez más con el análisis científico de los diferentes sistemas en presencia. Además no vamos en el sentido de la uniformización. De todas formas, es necesario escribir la lengua tamazight y de esto depende su supervivencia y su porvenir. Lo que suscita esta lengua no es enteramente lingüístico. Esto sobrepasa lo lingüístico y el problema fundamental es encontrar una posibilidad sistematizada o una solución propuesta y hacer de ella un proyecto fiable y darle los soportes institucionales e individuales también para poder reproducir esta lengua y esta cultura con el máximo de situaciones sociales.

• *Pregunta: ¿Cuáles son los factores que determinan la regresión de la lengua tamazight?*

— Dr. Cadi Kaddour:

Los factores son conocidos históricamente. Es una larga

marginación de la institución: su estado de lengua oral y de lengua inferior desde el punto de vista de los valores sociales actuales respecto a las lenguas dominantes. Yo no sé si hay verdaderamente regresión, pero seguramente está perdiendo terreno. No tenemos datos estadísticos. Actualmente, aunque parece darse un renacimiento o una toma de conciencia, sin embargo sobre el plano objetivo, todos los indicios están a favor de la pérdida de terreno. Existen medios de reducir esta regresión y de frenarla. Hay que salvaguardar lo que es salvable, visto que la lengua tamazight como identidad cultural del Magreb y de Marruecos debe salvaguardar el equilibrio interno.

• *Pregunta: ¿Es necesaria la normalización de la lengua tamazight?*

— Dr. Cadi Kaddour:

Creo que sí. Porque la lengua sinó está normalizada, está amenazada de dispersión, vista la disgregación de los soportes de tipo tradicional, rural y comunitario: la familia, la mujer, las actividades rurales. La normalización es obligatoria para poder facilitar la comunicación entre los diferentes dialectos hasta la escala del Magreb subsahariano y de dominio tuareg.

35

Esta cuestión de normalización es muy delicada. Supone un procedimiento científico objetivo, con dos maneras de proceder. Primero es producir las normas explícitas y después una “metanorma” que reúna el conjunto de las normas locales. A esto hay que sumar además razones extra lingüísticas que constituyen un obstáculo, son las razones geopolíticas ligadas a la noción de Estado-Nación: Marruecos, Argelia, Mali, Túnez, Níger, Mauritania y Burkina-Faso. De todas maneras, desde el punto de vista técnico la normalización es realizable: se necesita ver todas las variedades y determinar el sistema subyacente al conjunto de los dialectos y así poder funcionar como norma a todos los niveles de análisis lingüístico.

• *Pregunta: ¿Qué puede decir de la experiencia de los kabilios argelinos?*

— Dr. Cadi Kaddour:

La experiencia de los habitantes de Kabilia argelina concernientes a la escritura y a la normalización está todavía en sus comienzos. Para el aspecto escritura-normalización están todavía reflexionando. La diferencia es que ellos tienen un cuadro constitucional ya existente, oficial en Tizi-Ouzou, centro de investigaciones, de las reflexiones sobre la elección del sistema gráfico, del análisis de las diferentes graffas y de la consulta de los tamazighparlantes.

En el plano asociativo, reivindicativo por supuesto, han hecho progresos. Seguro que trabajan mucho y han avanzado: han producido y publicado textos que circulan entre los tamazightófonos kabilios, y otros de Mzab y del Aurés.

• *Pregunta: ¿Cuál es el papel desempeñado por la Universidad de Verano de Agadir y la experiencia tomada por los Susis?*

— Dr. Cadi Kaddour:

36 La Universidad de Agadir comenzó sus trabajos a partir de 1981 y ha hecho muchos progresos desde entonces. Su programa de acción cultural es bastante ambicioso. Acabamos de ver que muchas cosas se realizan bien. Tienen acceso a sus investigaciones sobre las producciones internas y práctica de la lengua en *tashelhit*: creo que una dimensión extremadamente importante sería escribir en tamazight textos poéticos, novelas y otros. También han intentado crear un aparato crítico de análisis de estos textos literarios. Han comprendido el juego: el paso a la escritura y la producción. En este plano, han acumulado un cierto número de productos culturales que intentan analizar con un arsenal terminológico bereber, amazight. Pero hay efectos perversos concernientes a la neología: un exceso de celo en la producción del aparato crítico. Quizás debe irse lentamente respetando en la creación lexical, en la neología, las reglas estrictas de la lengua o bien invadir el mercado: producir sea lo que sea para decir que la lengua tamazight es capaz de funcionar como una lengua de análisis ("metalengua").

• *Pregunta: ¿Cómo podemos pasar a la enseñanza del tamazight en las condiciones actuales?*

— Dr. Cadi Kaddour:

El paso a la enseñanza no es una cosa cómoda. Ante todo, debe producirse un arsenal pedagógico necesario a esta operación. Y para eso hay que comenzar por concebirlo y realizarlo. Esto no puede hacerse nada más que dentro del cuadro de una institución, de un centro de investigación o un grupo organizado de manera formal. Estos trabajos deberían inscribirse dentro de un cuadro de un programa general para una ulterior toma en consideración del tamazight dentro de un cuadro institucional. La primera etapa es de reflexión o de concepción. Una vez los manuales realizados será posible emprender una reflexión en este momento y paralelamente a una enseñanza universitaria.

Hay dos maneras de proceder a la enseñanza: introducirla al nivel de las universidades y, después, paso a paso, seguir un movimiento encadenado para pasar a la enseñanza en los institutos, y, después, a la enseñanza primaria (básica). Aquí hay una dificultad real, objetiva, según las regiones y los dialectos. Pero podemos hacer proyecciones en el porvenir con el deber de respetar las especificidades regionales. Puede ser bueno en el primer plano, de manera no sistemática, proceder a una experiencia piloto, pero no es fácil pasar directamente a una enseñanza sistemática del tamazight a escala del bachillerato y de la enseñanza básica.

37

— Dr. Mohamed Chtatou:

Para hablar de la enseñanza del tamazight se debe absolutamente —e insisto en este punto— cambiar las mentalidades. Debe existir una estructura política capaz de aceptar una cultura o una civilización tamazight. Mientras que no haya voluntad política no habrá enseñanza de ésta. Lo que se hace ahora es la investigación en el nivel universitario y un trabajo reivindicativo en el nivel asociativo.

En el Gran Magreb —como lo llamábamos antes y no en el Magreb Árabe que sobreentiende una sola cultura— existen suficientes investigadores (intelectuales, lingüistas, antropólogos) y docentes que pueden pasar a la enseñanza del bereber. Existió la experiencia del instituto Tarik Ibn Ziad (Azrou) durante el Protectorado. Antes de pasar a la enseñanza se debe tener en consideración los libros realizados, pero debemos pensar en un material pedagógico de nuestro tiempo. Debemos también escribir manuales que tomen en consideración las necesidades lingüísticas inmediatas, sobre lo que la gente querría aprender en primer

lugar. Después concebiríamos libros de lectura, de gramática, etc. Pero, y vuelvo siempre al mismo punto, esto es un deseo piadoso y necesita una voluntad democrática basada en la representatividad de la gente que puede defender estos requisitos. El sueño de todo bereberófono es ver un día los institutos marroquíes enseñando esta lengua a sus hijos. Y creo que todo padre que crea en la cultura y en la civilización tamazight intentará enseñarla a sus hijos: la primera escuela es la casa...

Es imperativo crear un centro de investigación y de estudios del tamazight. Dicho centro intentará elaborar la estrategia pedagógica que se debería emprender para la enseñanza.

Notas en torno a la problemática actual de la lengua tamazight*

Ahmed Boukous _____

Resumen

Partiendo del análisis de la realidad actual, social, y lingüística, de la lengua tamazight, lengua viva pero marginada, y continuando con la observación de que lo tamazight constituye de hecho hoy un sistema de signos lingüísticos, de carácter vocal, articulado en monemas y en fonemas, es decir, es una lengua en sentido estricto, se llega a concluir en una serie de propuestas tendentes a la creación de un Instituto de Estudios y de Investigaciones Especializado en Tamaright

39

Realidad sociolingüística

Hay testimonios de la lengua tamazight desde hace cinco mil años en un área inmensa que abarca casi cinco millones de Km² y que la extiende de Este a Oeste: desde la frontera de Egipto-Libia hasta las Islas Canarias; y de Norte a Sur: de la orilla meridional del Mediterráneo hasta

(*) Estas *Notas* se integran también en el contexto del coloquio celebrado durante el año 1991 en la Universidad de Verano de Agadir, ya que constituyen las respuestas por escrito a preguntas planteadas en el mismo.

Mali y Níger. En este espacio geográfico, los *imazighen* están integrados en grupos sociales considerados de hecho comunidades lingüísticas minoritarias. En realidad, en ninguno de estos países, salvo Níger y Mali, la lengua tamazight es reconocida oficialmente como lengua nacional. La comunidad tamazightófona más importante es la de Marruecos, que representa, sin duda, más de la mitad de la población global.

En Marruecos, la situación sociolingüística del tamazight es la de una lengua vernácula que los practicantes utilizan fundamentalmente como medio de comunicación en situaciones marcadas por la intimidad, la familiaridad, la no formalidad y, en general, en relaciones de tipo personal. A pesar de la incipiente aparición de una literatura escrita de expresión tamazight, su uso predominante está marcado en los límites de su oralidad.

En la situación lingüística que prevalece en Marruecos, la lengua tamazight presenta características sociolingüísticas que la distinguen de otras variedades también presentes en el país:

1. No está codificada. En la medida en que la norma de su uso no es explícita por ninguna instancia.
2. Es histórica. Se ha probado este testimonio en la región desde hace por lo menos cinco mil años.
3. Es autónoma respecto a la lengua árabe porque pertenece al grupo de lenguas camíticas y no semíticas.
4. Es vital, en el sentido que constituye el idioma materno de muchos millones de marroquíes que la utilizan como medio de comunicación en sus vidas cotidianas.
5. Tiene un valor simbólico en el imaginario de sus usuarios que la perciben fundamentalmente como medio de expresión de la etnicidad e identidad tamazight.
6. Es el vector de la *amazighidad* en el proyecto cultural del movimiento asociativo y de investigación y en el proyecto de creación literario y artístico, lo que constituye la base de la conciencia cultural amazigh.

Tamazight, ¿lengua o dialecto?

El tamazight es una lengua en sentido estricto si le damos a este concepto su sentido técnico, es decir, un sistema de signos lingüísticos

de carácter vocal y articulado en monemas o palabras teniendo un sentido, y en fonemas o sonidos distintivos. Como toda lengua, el tamazight tiene su gramática propia cuyas reglas de funcionamiento están implícitas e interiorizadas por los usuarios nativos. Estas reglas pueden ser explícitas con un esfuerzo de normalización de la lengua, y al igual que otras lenguas, el tamazight común no puede ser considerado como un dialecto a causa de las siguientes razones:

1. No existe una lengua oficial, común, central, que sea una realización regional, como es el caso del árabe clásico en sus relaciones con los dialectos árabes.

2. No existe como lengua que funcione con variedad social, como es el caso de las formas lingüísticas específicas de las clases sociales o de las categorías socio-profesionales en las sociedades fuertemente estratificadas.

3. No existe como lengua que sea el producto de la evolución histórica como es el caso de las lenguas romances respecto del latín.

Sin embargo los usos social e ideológico dominantes toman al tamazight como un dialecto. Esto se debe fundamentalmente al hecho de que se trata de una lengua nacional marginada por los diferentes aparatos ideológicos del Estado.

41

Unidad y diversidad del tamazight

Todos los observadores están de acuerdo en afirmar que a pesar de la inmensidad del espacio donde es utilizado el tamazight, las estructuras fundamentales de la gramática son las mismas. En efecto, la unidad del tamazight aparece en los niveles de la fonología, de la morfología nominal y verbal, y de la sintaxis. El léxico es prácticamente común de un extremo a otro del dominio amazigh.

Sin embargo es innegable que la inteligibilidad entre los hablantes que pertenecen a comunidades alejadas unas de otras no se produce de una manera fácil. No puede ser de otro modo en la situación sociolingüística y política que vive el tamazight y que podemos esquemáticamente describir así:

1. Los hablantes del tamazight están diseminados a través de un inmenso espacio e integrados en estados-naciones de "inspiración jacobina" que no reconocen su estatuto de lengua nacional, menos aún el

de la lengua oficial, salvo Níger y Mali.

2. Además, la quiebra de la economía tradicional en las regiones rurales tamazightparlantes y el desarrollo de las emigraciones interna y externa de los imazighen en dirección a las aglomeraciones urbanas donde son minoritarias o asimilados.

3. El tamazight no se beneficia, salvo Níger y Mali, de ninguna medida estatal susceptible de promoverla.

Estos son los principales factores que conducen objetivamente a la desestructuración de las bases materiales y simbólicas del uso del tamazight, creando así, por vías de consecuencia, las condiciones de una supervivencia hipotética.

Perspectivas de la lengua tamazight

Es sabido que la lengua tamazight:

1. Es una permanencia de la historicidad de la tierra africana desde milenios.

2. Forma parte integrante del patrimonio cultural de Marruecos.

3. Es la lengua de nuestra primera identidad.

4. Representa un elemento constitutivo que no se puede separar de nuestra identidad colectiva.

5. Es un dato de base de nuestro ecosistema. En consecuencia, no podemos hacer nada más que denunciar la situación a que está sometida esta lengua que ha resistido durante miles de años y que atraviesa una situación precaria y difícil que la pone en peligro en este final del siglo XX. Su supervivencia es una necesidad para toda la comunidad nacional, por eso es imperativo que sean tomadas medidas para su promoción.

De esas medidas, las más urgentes son aquellas que tienen por objetivos:

1. La elaboración de un sistema gráfico adecuado

2. La normalización de la lengua por la confección de manuales de gramática y de libros de lectura, de diccionarios de la lengua y de léxicos especializados.

3. La enseñanza de la lengua y de la cultura tamazight. Esta

enseñanza debería intervenir, en primer lugar, al nivel de la enseñanza superior (universitaria) con el fin de formar los docentes susceptibles de encuadrar los ciclos inferiores de la enseñanza.

Estas son las tareas fundamentales que debería realizar un *Instituto de Estudios y de Investigaciones Especializado en Tamazight*.

Datos de gramática contrastiva rifeña-española*

Naima Moufra _____

Resumen

45

Aunque de forma parca, la literatura colonial española presenta algunos estudios filológicos de envergadura. Así, sirve de base a este estudio de gramática comparativa, la obra de P. Sarronaindía. Gramática de la lengua rifeña, editada en Tánger, en 1905, que junto a otros trabajos, como los de Ginés Peregrín, Esteban Ibáñez, etc., se constituyen en los exponentes referenciales de las visiones culturales e ideológicas de determinados grupos sociales (misioneros, militares, comerciantes, etc.) respecto al enfoque de la implantación del Protectorado español en Marruecos.

Creo que todos formamos una grey y que en el fondo somos iguales. Pero como la personalidad humana ha evolucionado de forma que existen varias maneras de vida, o sea culturas, constantemente nos interpretamos mal los unos a los otros. Si hacemos caso omiso de las diferencias culturales, a la

(*) Este estudio es un resumen de la Monografía de Licenciatura, presentada por la autora en 1990, bajo el asesoramiento de Mohamed Khallaf, en la Universidad Mohamed Ben Abdellah, de Fez.

fuerza juzgaremos mal a nuestros vecinos de cultura distinta, pues una costumbre que para ello tiene cierto significado puede para nosotros tener otro. Y si no nos damos cuenta de la diferencia de sentido, les atribuiremos las mismas intenciones a nuestros vecinos que atribuiríamos a personas de nuestra propia cultura. En realidad esto es lo que hacemos actualmente en la mayoría de los casos.

Si por el contrario sabemos que cierta costumbre o manera de actuar tiene un sentido diferente en la otra cultura, la comprenderemos. Además tendremos la oportunidad de entendernos mejor a nosotros mismos. Podremos implantar hábitos de verdadera tolerancia, en vez de una actitud de ingenua amabilidad, que se viene abajo la primera vez que nuestro vecino actúa de una manera completamente normal y corriente en su cultura, pero que en la nuestra es rara o equívoca. Al visitar un país extranjero, podremos materialmente compartir la vida del país, además de comprender y ser comprendidos.

Robert Lado. *Lingüística contrastiva, lenguas y culturas*. Madrid, 1973, p. 8.

46

I. El mundo bereber

Partiendo de la cita de Robert Lado creemos muy conveniente realizar un resumen de los principales caracteres de los rifeños, que se ven en los bereberes en general. Empezamos por conocer el reparto de la población bereber en Marruecos para después, y ateniéndonos a la idea de R. Lado, pasar a lo más importante: la psicología de los bereberes; y, el interés de su lengua, según las descripciones de P. Sarrionandía en su *Gramática de las lenguas rifeñas*, publicado en Tánger en 1905 y a cuyo prólogo nos atenemos en las siguientes líneas.

1. La delimitación y reparto de los bereberes en Marruecos

La delimitación y reparto de las regiones bereberoparlantes y araboparlantes de Marruecos, puede hacerse atendiendo a diferentes puntos de vista. He aquí una forma de delimitación que se impone por sí misma: siempre ha existido y se ha manifestado una pronunciada oposi-

ción entre árabes y bereberes. Frente al *Bled el Majzen* ha estado el *Bled es-Siba*. El primero, era el país sometido al poder del sultán. El segundo, por el contrario, era un conjunto de regiones o tribus que no reconocía la autoridad del sultán y se negaba a pagar impuestos y rehúsa alistarse en el servicio militar. Tal era la situación marroquí antes de los Protectorados francés y español que se establecieron en Marruecos de 1912 a 1956.

Los bereberes parecen descender históricamente de tres grandes y principales familias: los *Masmuda*, que son los más antiguos y los más estables; los *Zenetas*, bereberes judaizados, venidos de la Cirenaica al Magreb hacia el siglo V; y finalmente los *Senhaya*, hermanos de los *Tuaregs*, siempre en marcha hacia el Norte y lanzados a la conquista de Marruecos, a las órdenes de los Almorávides en el siglo XI. Sin embargo, este reparto es sólo una indicación para un estudio de conjunto. Podríamos decir que la unidad bereber es más regional que étnica:

a) El Norte de Marruecos bereber. El Rif ¹

Por la extensión indebida dada a la palabra, existe hoy una tendencia a designar con el nombre de Rif a toda la parte del Norte marroquí, que se extiende a lo largo de todo el Mediterráneo, desde Tánger hasta el río Muluya, y que baja al Sur, hasta Uarga y el Corredor de Taza según el mapa de los colonizadores.

“El Rif —dice Biamay— cuenta con una treintena de tribus. Todos son de origen bereber; algunas de ellas situadas en las fronteras del Este y del Sur, se presentan más o menos arabizados; las del Este se creen emparentadas con los Zenetas, cuyo lenguaje hablan, las del Centro y las del Oeste pretenden tener un origen Gomara; algunas otras, situadas en el corazón de las montañas del Rif o en las vertientes de los Ybala, se tienen por Senhaya”. ²

Añade Basset: “Los habitantes del Rif y del Ybel no forman una población aparte. Se trata de bereberes arabizados o no arabizados, si exceptuamos algunas particularidades que se dan entre los habitantes

(1) C. Justinard, *Manuel de berbère marocain (Dialecte rifain)*. París, 1926, p. 168.

(2) S. Biamay, *Études sur les dialectes berbères du Rif*. París, 1917, p. X.

de cada tribu y región, tropezamos con las mismas instituciones, con el mismo género de vida..."³.

b) Centro de Marruecos bereber: el Medio Atlas

Resulta difícil fijar los límites fronterizos de esta agrupación del centro marroquí. La región de los "beraber", que se llaman *Imaziren*, suele hacerse partir del Sur, desde Demnate, por donde se atraviesa el Gran Atlas, hasta los Ait-Atta. Al Oeste es necesario remontar el Um-er-Rebia hasta los Zaian. Al Norte de los Zaian, algunas tribus independientes no quisieron jamás formar parte de la confederación de aquéllos, tales son los *Ait Umalu* que por doquier estuvieron en lucha con ellos y entre sí mismos. Descendiendo por el río Muluya, encontramos, a la derecha, hacia Missur, a los *Ait ben-Meryem*, y a la izquierda, a los *Marmucha*; luego otra fracción de los *Ait Seghruchen* y, finalmente las tribus arabilizadas en dirección de Debdú hasta la frontera argelina.

c) Sur de Marruecos bereber: el Gran Atlas, el Sus

48

Toda la parte Sur de Marruecos constituye lo que se ha convenido en llamar el bloque bereber, cuyos límites lo forman en términos generales, el Ued Teçaut, afluente del Um er-Rebia, hasta el Dra, y el Atlántico, hasta las arenas del desierto. Pero el centro vital, la capital de este bloque *Cheloh*, es Marrakech, lugar de cita de todos los habitantes del Sur. Allí acudían bereberes de todas partes para tratar sus negocios. Llegan del Sus, del Anti-Atlas, y de Tafilelt.

"La situación de Marrakech, al pie del Atlas, ha sido comparada más de una vez con la de Milán. Por ello, no es extraño que en Marrakech se respire, en cierto sentido, un aire que no es puramente marroquí, menos impregnado de influencias mediterráneas y arábigas."⁴ El Sus que toma su nombre del río que lo riega, es totalmente *Cheloh*.

He aquí consideradas rápida y sencillamente las tres regiones bereberes marroquíes, las cuales a pesar de los medios geográficos distintos, se armonizan en ese fermento de libertad individual.

2. Psicología de los bereberes

(3) H. Basset. *La vie sociale, en "Rif et Jbala"*. París, 1936, p. 56.

(4) M. Zimmermann *Paysages et villes du Maroc*. Lyon, 1723, p. 67.

Lo que predomina en el bereber es el buen sentido adquirido por la experiencia de las cosas y de los acontecimientos de la vida y una especie de sabiduría innata que se acrecienta en el tiempo. El sentimiento es generalmente el principal móvil de sus actos. Difícilmente cede en la conversación: por fuerza cree tener razón; no ve otra cosa que su idea. Considerando esta psicología de la masa bereber, se llega a la conclusión, comprobada en etnografía, de que el sentimiento patriótico, lejos de hallarse enraizado íntimamente en el territorio de un país, está más profundamente unido al clan, a la familia; en una palabra, depende más de la persona humana que del suelo.

La psicología del bereber evoluciona hacia lo concreto. Lo que más cuenta para él es lo que puede ser situado en el tiempo y en el espacio. La vida del espíritu consiste sobre todo en el trabajo de la imaginación, de la sensibilidad y de la memoria, dirigidas por el buen sentido. Espontaneidad e intuición en sus costumbres, al no poder refrenar sus deseos: se los ve incapaces de soportar una contrariedad o una oposición, aunque tienen un fondo doctrinal democrático.

No se puede deducir, sin embargo, que la inteligencia de los bereberes sea anticuada y que están dotados de una voluntad poco libre. Señala Foucauld: "La inteligencia de los bereberes es poderosa, tiene muchos recursos, son naturalmente curiosos, ávidos de aprender y enriquecer su memoria". ⁵

Debemos entender por lo tanto que la voluntad de los bereberes se admira en su trabajo, en sus luchas, y a lo largo de toda su historia.

3. El interés de su lengua

En 1855, al estudiar el general Daumas las costumbres, instituciones y vida social de los Kabyla, comprobó el espíritu étnico y tradicional de los cheloh. En su trabajo hace resaltar, en efecto, el apego que tienen a su cultura:

"Ese respeto inquebrantable que el bereber siente por su idioma nativo, que ha conservado a través de las diferentes épocas de penetración extranjera, nos descubre su espíritu racial. La lengua bereber

(5) C. de Foucauld. *Reconnaissance au Maroc*. Paris, 1883, p. 52.

conserva sus propias flexiones gramaticales, completamente distintas de las de otros idiomas extranjeros. Existe regularmente la misma unión y dependencia de términos, es decir, la misma morfología y la misma sintaxis. No cabe duda que la gramática bereber ha debido sufrir una fuerte influencia de la gramática árabe".⁶

La lengua que se habla actualmente en el Rif, llamada por los naturales *Zemâçijz*, la Amaçiga, (los orientales se sirven del género femenino para denominar las lenguas; así dicen la árabe, la amaçiga, la rifeña, la chelha y no el árabe, el amaçiga, el rifeño, el chelha como dicen los españoles), como nombre de etnia y de nación. La lengua rifeña es uno de los innumerables dialectos en que se ha transformado con el transcurso de los siglos un vasto idioma que desde lo más remotos tiempos se viene hablando en todo el Norte de Africa, desde las fronteras de Egipto, Abisinia, hasta el Océano Atlántico, y desde el Mar Mediterráneo hasta las orillas del Senegal y del Níger, en los confines del Sudán.

Este antiquísimo y dilatado idioma, afirma Sarrionandía, es conocido entre los europeos con diferentes nombres: "el bereber, el cheloh o chelha, el tamaçigt etc, pero su verdadero nombre parece ser el último, que, según sea el dialecto, se dice tamaçigt, tamachek, la amaçiga, palabras de que se sirven generalmente los bereberes de las diversas comarcas para designar la lengua que hablan; así se dan a sí mismos los nombres de Imúchak, Imúçagh o Imaççighen. Todos los demás nombres atribuidos a la etnia llamada bereber y a su lengua parecen ser nombres particulares del lugar habitado por algunas fracciones de esta nación, o bien mote puesto a los mismos por los árabes, de quienes los españoles han adquirido las escasas nociones que tienen de los amaçigas o bereberes.

En lejanos tiempos la lengua amaçiga debió hablarse exclusivamente en todo el vasto territorio donde aún se encuentra en uso, como lo prueba el hecho de existir aún en las comarcas en que no se habla ya dicha lengua numerosos nombres de lugares, ríos, montes, ciudades y pueblos pertenecientes a la misma. Pero debido a los grandes trastornos políticos que ha sufrido el país con las invasiones extranjeras, y sobre todo con la dominación árabe, la nación bereber se encuentra desde hace muchos siglos fraccionada y aislada, resultando de este ais-

(6) Daumas. *Moeurs et coutumes d'Algérie*. Paris, 1855, p. 160.

lamiento en que viven sensibles divergencias hasta en el lenguaje de los mismos, que, como es lógico, ha ido transformándose poco a poco cada uno en diferente sentido, según la cultura de los naturales, según el idioma de los pueblos vecinos y el mayor o menor contacto con ellos; de donde provienen los dialectos actuales, que más bien son las variaciones locales de la lengua primitiva, o principal, que ha ido perdiéndose por no tener un código gráfico.

Sin duda, prosigue Sarrionandía, lo que "más ha contribuido a las variaciones de estos dialectos bereberes ha sido la dominación árabe; que, obligando a sus subyugados a profesar la religión mahometana, ha sido causa de que muchas fracciones del pueblo bereber hayan abandonado su propia lengua para abrazar el idioma del Alcorán".

Sin embargo, es cierto que el árabe pertenece al grupo de lenguas semíticas, y que a su vez, el bereber engrosa, el número de lenguas que forman la gran familia camítica, ambas lenguas tienen un origen distinto y una modalidad peculiar en su trazado gramatical y en su léxico. No obstante, nos dice nuestro autor, los bereberes al adoptar muchos vocablos, los acomodan de tal manera a sus reglas gramaticales, que los hacen ininteligibles a aquellos que desconocen su propio y nativo lenguaje, resultando así más o menos contagiados de voces extranjeras y sobre todo árabes, presentan todos una misma gramática y son idénticos en todos sus rasgos característicos; en los pronombres, en la flexión del verbo: personas, géneros y números verbales, conjugación y formas derivadas de los verbos; en la formación de las diversas clases de nombres y en sus accidentes gramaticales: género, número y casos, y, finalmente en las partículas, sobre todo, en las preposiciones.

Por lo tanto Sarrionandía señala que entre esos tres dialectos existen tan marcadas diferencias, que ni los *rifeños* se entienden con los *susis* o *chéloh*, ni éstos con los bereberes, aunque como es lógico siempre se comprenden algunas palabras y frases aisladas.

El dialecto rifeño, según el franciscano español es hablado en las siguientes kabilas:

• Kábilas de la Costa:

Denominación rifeña	Denominación árabe
Ibukóien	Bukóia
Aiz Itteft	Beni Itteft
Aiz Uariághel	Beni Uariághel

Zemsáman
Az Esáidh
Ikeláien
Ixebdánen

Temsáman
Beni Sáid
Kelaia
Quebdána

• Kábilas del Interior

Denominación rifeña

Aiz Aámmmerz
Ait Túnçin
Igçannáien
Az Ulichex
Ibedhálsen
Az bu Iéjhii
Az Içnásen

Denominación árabe

Beni Aámmert
Beni Túnzin
Gueçennáia
Beni Ulíchech
Lemtálsa
Beni bu Iéjhii
Beni Içnásen

Aunque, concluye Sarrionandía, en el mismo dialecto rifeño existen algunas variaciones locales, que, vienen a ser las mismas que se observan entre distintos dialectos; pero no tan marcadas como entre éstos, pues los rifeños de las referidas kábilas se entienden perfectamente entre sí cuando hablan en su lengua, pero cada kábila tiene su pronunciación, acento, voces y giros particulares.

3.1 Presentación de la lengua rifeña

Los rifeños, en palabras de Sarrionandía, "no conocen ningún sistema gráfico propio" hasta ahora. Sin embargo ciertas personas suelen escribirla con caracteres árabes, pero empleándolos cada uno a su manera.

Los Susis y Cheloh se valen también de los mismos caracteres para escribir su dialecto y el uso de la escritura se halla entre ellos mucho más extendido que entre los rifeños.

En el dialecto *amaçiga* de los *Tuareg* se conserva, y todavía está en uso un antiquísimo sistema de escritura, que tal vez perteneció a todo el idioma bereber; pero dicha escritura llamada *tifinagh*, consta de consonantes solas, sin ningún otro signo accesorio para indicar las vocales y distinguir las palabras, las oraciones y los distintos juegos tónicos.

Para representar, pues, por escrito la lengua rifeña, es necesario según Sarrionandía, ante todo adoptar un alfabeto convencional.

Así, los españoles han preferido servirse de los caracteres más conocidos, los latinos. Muchos de esos signos tienen equivalentes exactos en castellano y se representan en el alfabeto rifeño convencional por las mismas letras con que se escriben en la lengua española; otros son muy parecidos a las articulaciones castellanas, más no deben confundirse enteramente con ellas, pues se distinguen en matices. También algunas articulaciones rifeñas son desconocidas en el idioma español, siendo precisa oírlas y aprenderlas de viva voz. Estas articulaciones o sonidos extraños a la lengua castellana suelen representarse en su transcripción fonética por aquellas letras más aproximadas del alfabeto español. Pero una correspondencia de sonidos, es decir fonética, como es lógico, es imposible. El acento es totalmente distinto, concluye nuestro autor.

3.2 Dificultades que ofrece en la práctica el estudio de la lengua rifeña

Para Sarrionandía, una de las mayores dificultades consiste, sin duda, en las leyes fonéticas y fonológicas por las que se rige esta lengua, en virtud de las cuales ciertas letras del alfabeto sufren modificaciones debidas al encuentro casual de las mismas en la formación de las palabras y de las oraciones. Dichas modificaciones obedecen generalmente a que las vocales cambian de valor fónico según la naturaleza de las consonantes que las acompañan, y a que las consonantes afines permutan entre sí en conformidad con la índole eufónica de la lengua rifeña. Debido a estas anomalías, nos dice el autor de la *Gramática*, algunas palabras se hallarán escritas, ya con una vocal, ya con otra, unas veces con una consonante, otras con otra que pide eufonía en cada caso particular.

Los españoles se han desviado de la pronunciación exacta para distinguir las reglas gramaticales de la lengua. Por otro lado, contando con lo que los españoles o los extranjeros dedicados al mundo rifeño han escrito desde su punto de vista, sobre los rifeños o los bereberes en general, diríamos que se trata de un modo de ver e interpretar al rifeño, bastante personal. Es decir que estos estudios, de misioneros sobre todo, han captado los caracteres, la psicología, la lengua de bereberes como ellos han entendido, o como las circunstancias les han venido indicando.

Desde una perspectiva rifeña quizás serían totalmente distin-

tas estas observaciones, puesto que el pueblo bereber, como sabemos por la historia, a la larga ha sabido sobreponerse a todas las civilizaciones y a los lenguajes que les han impuesto los demás pueblos. Ellos cedían a la civilización y la lengua de aquellos conquistadores, pero pasada la invasión, de nuevo volvían a sus primitivas tradiciones, no quedando casi recuerdo ni lingüístico, ni folklórico, de la estancia de los pueblos invasores.

Aparte pues de los factores políticos y el espíritu que anima a los bereberes, se puede afirmar que "la mujer bereber es una de las razones principales -como dice Ghirelli- de la vitalidad del idioma bereber, es la fidelidad de las mujeres a su viejo lenguaje. Las mujeres desde el punto de vista etnográfico representan una importante fuerza conservadora, cimentada, por lo que se refiere al idioma, por las circunstancias. En las regiones de habla bereber, la mayor parte, sino la totalidad de las mujeres, no conocen otro idioma que éste, y como es lógico, al estar ellas encargadas de la educación de los niños, es natural que éstos aprendan antes que nada el idioma de su madre".⁷

54

Pero esto no significa que la educación de estas madres a sus hijos sea del cien por cien por aprender la lengua rifeña y hacer que no se pierda, puesto que en zonas actuales como en Melilla por ejemplo, las nuevas generaciones apenas conocen el rifeño, o sólo lo entienden pero no saben hablarlo, porque sus familias no lo usan en casa con ellos. Además hay una gran diferencia entre el rifeño que hablan nuestros abuelos y el que hablamos nosotros; el nuestro está más "carcomido" por el español, es decir, mezclamos muchas palabras españolas con el rifeño. Nuestros abuelos lo hablan más perfectamente, es más rico en vocabulario, aunque de vez en cuando surge alguna que otra palabra de la época colonial.

Por último sólo cabe decir que la lengua *tamazight* posee una riqueza lingüística y cultural que se debe observar. Sus estructuras sintáctica y léxica nos ponen ante un campo de investigación muy amplio.

II. Gramática contrastiva rifeño-española

1. Algunos autores españoles de gramáticas rifeñas

(7) A. Ghirelli. *El Norte de Marruecos*. Melilla, 1926, p. 81.

Los españoles durante la época colonial tuvieron deseos de expansión comercial en Marruecos, de ahí la gran importancia que para los colonizadores tuvo el acceso al conocimiento de los idiomas que se hablan en Marruecos, principal requisito para poder ejercer en él alguna influencia, condición indispensable para mantener y estrechar sus relaciones con los indígenas, medio absolutamente necesario para introducir y extender en el continente africano los productos de la industria nacional y el impacto de su cultura. Para los españoles esta forma de penetración en Marruecos suponía una llave maestra para abrir las puertas de sus vecinos, tan misteriosos al principio, como Sarrionandía expone claramente en el "Prólogo" de su *Gramática*.

Como es lógico, este carácter del rifeño y de cualquier pueblo colonizado, de cerrarse en sí mismo y considerar su lengua como fuerte lazo de unión y comprensión en la vida social de su grupo, no permitió a los españoles una fácil comunicación con ellos. Pero a pesar de todas las oposiciones, los historiadores y sobre todo los misioneros pudieron recoger en sus escritos numerosas manifestaciones de la lengua rifeña, que después han tratado en forma de gramáticas. De algunas de estas gramáticas y de los misioneros que han escrito sobre ellas es de lo que vamos a tratar. Como se sabe, según Sarrionandía, los principales idiomas hablados en Marruecos y en el Norte de Africa son el árabe y el *amaçiga* (amaziga) que algunos autores tratan con el nombre de bereber; el primero introducido en el país por la conquista y el segundo usado entre los indígenas desde los más remotos tiempos. Para el estudio del árabe vulgar de Marruecos es muy útil la gramática del misionero Lerchundi: *Rudimentos del árabe vulgar que se habla en el Imperio de Marruecos* publicada por el autor por vez primera en 1872. En esta obra se recoge el habla árabe de los naturales, tal como lo oían los españoles⁸.

Sarrionandía confiesa deber al mismo padre Lerchundi, antes de su muerte el estudio e interés por la lengua rifeña, que después otros en momentos libres de su ministerio han aprendido sin más libros que la conversación con los naturales.

Otra característica que alegan estos misioneros, es que los deberes del estado religioso y las atenciones que reclamaban de ellos las colonias cristianas que tenían a su cargo, no les han permitido disponer

(8) Véase: Ginés Peregrín Peregrín. *Rudimentos de bereber rifeño*. Tetuán, 1944.

de todo el tiempo necesario para mejorar los conocimientos adquiridos, redactarlos bajo un cierto método y expresarlos con claridad, precisión y la corrección que requiere este tipo de trabajos

Además de los autores anteriormente citados, también el franciscano Esteban Ibáñez escribió sobre la lengua rifeña publicando sus diccionarios ⁹, precedidos de importantes prólogos, a cargo de Ramón Menéndez Pidal (1944) y de Julio Casares (1949), mostrándose el autor como un consumado bereberista. Pero lo que nos interesa aquí es tratar de aspectos puramente gramaticales, como la obra del franciscano Sarrionandía, *Gramática de la lengua rifeña*, que podemos ver como la obra capital y fundamental de la lingüística colonial española y que coloca a su autor a la cabeza de los berberistas españoles. *Gramática* fue editada en Tánger, en 1905 reeditándose en 1925, y sirve aún de guía a cuantos tratan de llegar al conocimiento de este dialecto.

La obra de Sarrionandía queda realizada por la escasez de estudios en el ámbito colonial español, mucho más pobre que los estudios producidos por franceses e, incluso, ingleses. En la actualidad existe, en el Centro de Estudios Marroquíes de Tetuán, una cátedra de rifeño que lleva una vida completamente lánguida. También en Melilla existieron Academias de Árabe y de rifeño, con un buen desarrollo en las primeras etapas coloniales, luego desaparecidas.

Otros bereberistas, ya no españoles, como el también franciscano A. Koller ¹⁰ destacan las diferencias existentes entre árabes y bereberes y los grandes intereses de la lengua *chelja* o bereber. Esa obra de A. Keller es muy conocida en los medios culturales y políticos de Suiza, Francia y Marruecos principalmente.

Koller era suizo, nacido en Bourignon en 1896 y publicó, entre otros trabajos colaboraciones en diversas revistas: *Le Maroc Catholique*; *Missions franciscaines* y *Revue géographique commerciale de Paris*.

"El bereber -escribe Edmundo Doutté- ha dejado de ser la lengua usada en Marrakech, tan sólo desde hace unos siglos, y por los escritores de la antigüedad sabemos que la lengua casi exclusivamente allí hablada en el siglo XV, era el bereber. Ha sido el majzen o autoridad

(9) Esteban Ibáñez. *Diccionario español-rifeño*. Madrid, 1944; *Diccionario rifeño-español*. (Etimológico). Madrid, 1949.

(10) Angel Koller. *Los bereberes marroquíes (estudio etnográfico)*. Tetuán, 1952.

del sultán, el que ha ido haciéndola desaparecer poco a poco, debiendo atribuirse ese retroceso del bereber, frente a la lengua sagrada del Corán y del Profeta, no a la presencia de la civilización francesa, sino más bien a la civilización musulmana".¹¹

Otros autores, señalan que la lengua bereber ha sufrido demasiadas variaciones, éstas se deben, sobre todo, a los sucesivos préstamos provenientes de otras ocupaciones. Al respecto, Basset hace resaltar juiciosamente,¹² que esos préstamos (términos griegos, romanos, árabes, turcos, europeos en general que han sido todos bereberizados) provenientes de todas las ocupaciones, ponen en claro la aparente plasticidad de esta lengua. Por ejemplo durante la época romana los bereberes llaman *asnus* al burro; en épocas recientes le llamaron *taburricut* pero ha sobrevivido el antiguo vocablo *aghiul* que sigue siendo el usado con preferencia. Estos vocablos importados son expulsados con la misma facilidad con que fueron admitidos.

Kampfmeyer, dedicado al estudio de los dialectos en Marruecos, ha demostrado que los dialectos árabes marroquíes han sufrido un contragolpe por parte de las hablas bereberes. Así también estas hablas bereberes a los que él llama dialectos, varían unos de otros, no hasta el punto de ser totalmente diferentes, pero las variaciones hacen que el sentido de las palabras cambien. Veamos algunos ejemplos¹³:

57

<u>Español</u>	<u>Rifeño</u>	<u>Bereber</u>	<u>Chelha</u>
Pan	elkouss	aghroum	aghroum
Cabeza	okhsâss	okhsâss	agâïou
Ojos	tetaouin	tetâouin	allen
Huevos	aimdjârin	timelâlin	tighieit
Pollos	iazidden	iazidden	tafouloust
Perro	âïdi	aherdoun	âïdi
Rey	ajeddîd	ajechedîd	aklid
Ladrón	akhenach	akhouan	inûker

Los *chelohs* ofrecen alguna diferencia con los *rifeños*, aun-

(11) Edmund Doutté. "Missions au Maroc". En: *Tribu*. Paris, 1914, p. 21.

(12) E. Basset. "Note de lexicographie berbère. I: Dialecte du Rif". En *Journal Asiatique*, 1883, p. 17.

(13) Citado por S. Biarnay. *Etudes sur les dialectes berbères du Rif*. Paris 1917, XV p. 105.

que las características son algo semejantes, pero los primeros se diferencian del Rif por su forma de ser, sobre todo los del Valle del Sus. Esto influye también en la lengua llamada *Tachiklhaït*. El dialecto bereber es hablado por un pueblo campesino y montañés. Viene a ser así el idioma rural, de ahí que ha sufrido muchos cambios.

2. Anotaciones al concepto de gramática rifeña

Se ha dicho que la gramática, en su sentido más general, estudia lo sistemático del lenguaje. Lo gramatical de una lengua sería pues, lo que ésta tiene de sistema, de orden. De momento la gramática se identifica, con la morfología y sintaxis tradicionales, y trata de las formas generales que descubre el análisis de una lengua, con su contenido significativo. Dichas formas no son ni los sonidos o fonemas, ni las palabras, sino determinadas categorías que, descubre el análisis del funcionamiento de una lengua. Por ejemplo:

- Español - No tenemos tortas.
- Rifeño - *Uar ghárnegh ziâdúdin. (wár gharn gh θlâdudin)*

58

Es evidente que el análisis descubre en ella diversas unidades fónicas que expresan las palabras. Por otra parte, cada una de las palabras que forman la frase tiene su propia y particular significación, pero con independencia de este hecho, cada palabra pertenece, también, a ciertas categorías, determinadas por el sistema que constituye la lengua: adjetivo, sustantivo, verbo y adverbio. Además "tortas" es un sustantivo que pertenece al género femenino y está en plural, etc. Así, pues, la gramática es el estudio de las formas fundamentales de una lengua, con un sentido significativo.

Antes se daba mucha importancia al aprendizaje memorístico de las reglas gramaticales de una lengua, y esto venía a ser el objetivo principal del aprendizaje de lenguas. Contra este punto de vista ha surgido una reacción que rechaza todo estudio gramatical. En vista de estos modos de ver contradictorios es necesario clarificar lo que se entiende por "estructura gramatical", que desde luego no es una colección de definiciones o términos gramaticales en el sentido tradicional. Se puede entender por ésta toda la gramática. En cierto sentido es verdad. Pero la gramática, muchas veces, se refiere a las definiciones tradicionales de los

elementos del habla, definiciones que no siempre dan cuenta de muchos hechos de lengua.

Entonces, quiere decir “estructura gramatical” el uso, es decir lo que la gente dice en realidad frente a lo que, según algunas gramáticas debiera decir. La estructura gramatical se ocupa de lo que la gente dice, pero hace algo más que el simple registro de ejemplos del uso corriente.

Así decimos, que del modo que se han escrito las gramáticas referidas a la lengua rifeña, sobre todo por los españoles, serían una adaptación de una gramática a otra, y no una gramática propiamente rifeña, puesto que como tal no se tiene aún ninguna, aunque muchos estudiantes han tratado en su tesis de licenciatura, o de doctorado algunos aspectos de la gramática rifeña. Así, tenemos los ejemplos de Kaddour Cadi, que ha tratado el tema en *Le verbe tarifit (maroc-Nord), formes, structures et valences*, bajo la dirección de L. Galand. Mizian Cadi, hermano del anterior, también abordó la cuestión verbal en su tesis de licenciatura.

3. Alfabeto rifeño

Como sabemos la lengua rifeña tiene en estos momentos un sistema gráfico de representación, pero todavía no se ha adoptado, ya que es conocido por muy pocos rifeños. Por su parte, observamos que los españoles, como hizo Sarrionandía, han partido de la carencia absoluta de un alfabeto y han creado un alfabeto convencional, es decir, se trata de un alfabeto adaptado al español, con los caracteres latinos. De esta manera, aquellos sonidos rifeños que existen en castellano se escriben como en la lengua castellana; y los que no tienen equivalentes exactos se expresan por aquellas letras más aproximadas del alfabeto con signos diacríticos. A veces se ha añadido una “h” muda a la letra que mejor representa el sonido, o se apunta con letras dobles. Resulta así un alfabeto puramente convencional, compuesto de treinta letras que corresponden a 30 fonemas según Sarrionandía:

a, â, b, c, c, ch, d, dh, e, f, g, gh, h, i, j, jh, k, lm m, n, o, p, q, r, s, t, u, x, y, z.

Sarrionandía estructuraba así las letras:

1º. Las quince letras siguientes: a, b, e, f, i, j, m, n, o, p, r,

s, t, u, z, tienen para Sarrionandía el mismo valor que en el idioma español y se pronuncian como en castellano.

habas: *ibáuen* (*ibáw n*)

pozo: *ánu* (*ánu*)

2º. La *â*, marcada con acento circunflejo, representa una consonante gutural propia de las lenguas orientales, que se articula con esfuerzo en la garganta.

alfombra: *ââran* (*θaâráut*)

pobre: *âmesâi* (*âm sâi*)

3º. Las dos letras *c* y *q* expresan un mismo sonido, que es el de la "q" o "c" fuerte españolas. Se emplea *q* con la *u* líquida como en castellano, cuando le sigue *e* o *i*; y en los demás casos, *c*:

perdiz: *zaseccorz* (*θasakk rθ*)

hormiga: *záquettufz* (*θakattúft*)

4º. La *ç* equivale a la "z" francesa. Este sonido es conocido en algunos dialectos españoles.

mosca: *içi* (*íçi*)

higos: *záçarz* (*θáça θ*)

5º. La *c* se pronuncia generalmente como en francés, aunque en algunas excepciones suena como en castellano:

tú (femenino): *chem* (*čám*)

gato: *much ó âmchich* (*múč*)

6º. Las dos letras *d* y *dh* representan análogos sonidos, aunque uno más fuerte que otro. La primera se articula fuerte, como en la palabra castellana "*donde*"; y la segunda, más suave como en "*ciudad*".

cebada: *ûmendi* (*îm*) (*îmandi*)

cara: *ûdhem* (*údam*)

7º. La *g* siempre es suave, como en la palabra "gato, gusto"; y otras como en "género", cuyo sonido se expresa por la *x* en la transcripción rifeña. Cuando le sigue *e* o *i* se escribe *gu*, como en español:

hizo: *iggá* (*iggá*)

hombre: *argaç* (*árjaç*)

En algunas kábilas la *g* se cambia en *i*, en vez de decir (*árjaç*) dicen (*árjaç*).

Para la *g* suave, los españoles han aceptado por convencionalismo la letra doble *gh*, que es gutural. Por ejemplo:

leche: *ághi* (*ághi*)

pan: *ághrom* (*ághrum*)

8º. La *h* tiene una aspiración muy suave, parecida a la “h” de los andaluces.

grueso: *amíchor*

capa: *áselham* (*ásarham*)

El grupo consonántico *jh*, otra creación propia de los españoles, suena como una “j” pero articulada en la garganta:

niño: *ajhércmuch* (*ahármuč*)

rebaños: *zihimriuín* (*θihmriwin*)

9º. La *k* se diferencia de la *q* o *c* en que es gutural, y como la *gh*, se articula más bien en la garganta:

boca: *akemmun*

mata: *inekk*

10º. La *l* se pronuncia como en español, a veces como *r* suave, otras como *l* en palabras de origen árabe:

corazón: *ul ó ur* (*úr*)

peces: *íselman* (*ísarman*)

11º. La *ll*, en las kábilas que conservan el sonido de la *l*, pronuncian la *ll* como en latín (como dos *l* separadas). A veces se pronuncia como los andaluces o como la “j” francesa:

huevos: *zimellálin* (*θim^dlárin*)

hay: *illá* (*i^dláj*)

Como vemos se trata de un alfabeto que los gramáticos españoles de lengua rifeña, han adoptado, más desde el punto de vista de la pronunciación de las palabras, haciéndolo corresponder al alfabeto castellano. Sin embargo, un rifeño trataría de buscar otra pronunciación que no tendría nada que ver con esta.

4. Reglas fónicas de las vocales

Las vocales de la lengua rifeña se dividen para Sarrionandía “en características y auxiliares. Las primeras tienen valor propio e influyen en los accidentes gramaticales de las palabras. Las segundas dependen de las consonantes a las que acompañan, y no ejercen ninguna función gramatical”. En estos ejemplos se muestra ello:

“Huerta” que se dice *órzu* en vez de *úrzu* (*órθo*); o en “se cansó”, que se dice *iojhel*, y no *iujhel* (*ióh[´]r*)

Estos cambios fónicos obedecen a una contracción de vocales. Pues a las consonantes guturales y aspiradas acompañan por su naturaleza

el sonido de una breve, de cuya combinación con la *i* y *u* resultan respectivamente los sonidos intermedios de *e* abierta y *o* larga.

Otras veces se suprime una de las dos vocales que se encuentran, “¿Va a venir?”, se escribirá *¿ma ádias?* y se leerá *¿m-ádias* (*mádjas*).

No obstante, estos cambios de pronunciación de una lengua a otra obedecen a la diferencia entre la lengua en sí y el habla.

El lingüista suizo Ferdinand de Saussure distinguió en lo que llamamos lenguaje dos aspectos fundamentales: la lengua y el habla.

La lengua es un modelo general y constante que existe en la conciencia de todos los miembros de una comunidad lingüística determinada. El habla es la realización concreta de la lengua en un momento y en un lugar determinados en cada uno de los miembros de esa comunidad lingüística.

La lengua, por lo tanto, es un fenómeno social, mientras que el habla es individual. Cuando dos individuos hablan, comunicándose sus pensamientos, sus ideas, comprendiéndose entre sí, es porque existe algo común entre ellos y que está en un plano superior a ellos mismos; es decir, se entienden porque existe la lengua, el modelo lingüístico común a los dos, el sistema que establece ciertas reglas a las que se someten cuando hablan, materializando la lengua en cada uno de ellos, están practicando un acto de habla.

62

5. Particularidades contrastivas de las lenguas rifeña y española

Vamos a empezar por unas consideraciones previas sobre las partes de la oración, para luego señalar los puntos en que contrastan cada una de estas partes.

No hay que olvidar, que existen entre los llamados elementos de la oración (sujeto, predicado, etc.), que son los que podrían ser considerados como partes de la oración, pero estos nos someten a una confusión, así, se han buscado otras denominaciones, por ejemplo, clases de palabras. Sin embargo, éstas pueden clasificarse desde otros puntos de vista.

Es evidente que las categorías funcionales o partes de la oración que ofrecen las diversas lenguas no obedecen a un patrón único. Y por otra parte, dentro de una misma lengua, no hallamos tampoco una clara correspondencia con determinadas categorías de la realidad o del

pensamiento. Así por ejemplo, no todas las acciones son verbos, ni todas las cualidades adjetivos, etc.

5.1. El verbo

Se dice habitualmente en las gramáticas que el verbo es una parte de la oración que expresa acción, pasión o estado. El verbo, es pues, una palabra fundamentalmente predicativa. Es muy diferente hablar de las características del verbo en general o de las que ofrece en una lengua determinada. No es oportuno discutir la posibilidad de que existan lenguas sin verbo. Es evidente que algunas no poseen un verdadero verbo o carecen de morfología, como el chino. Este no es el caso de la lengua rifeña, posee verbo, con las siguientes peculiaridades como señalamos en la siguiente tabla de conjugaciones del verbo querer.

Verbo: Querer

Indicativo presente.

- Singular:

Persona	Género	Prefijo	Sufijo	Rifeño	(Transcripción)	Español
1ª	neutro	—	- gh	ejségh	(xságh)	quiero
2ª	neutro	—	- z	zejsédh	(θaxsád)	quieres
3ª	masc.	i -		iejs	(jexs)	quiere
3ª	fem.	z -		zejs	(θéxs)	quiere

- Plural:

1ª	neutro	n-	—	néjs	(náxs)	queremos
2ª	masc.	z -	- m	zéjsem	(θáxsam)	queréis
2ª	fem.	z -	- nt	zejsent	(θaxsent)	queréis
3ª	masc.	—	- n	éjsén	(exsán)	quieren
3ª	fem.	—	- nt	éjsent	(exsánt)	quieren

Indicativo impersonal o participio

Es común a todas las personas: Prefijo: i-. Sufijo: - n. Así por ejemplo: *uen iéjsen* (wén jéxsan): el que quiere.

Imperativo

- Singular:

Persona	Género	Prefijo	Sufijo	Rifeño (Transcripción)	Español
2ª	neutro	—	—	ejs (éxs)	quiere (tú)

- Plural:

2ª	masc.	—	- m	éjsem (éxsam)	quered (vosotros)
2ª	fem.	—	- nt	éjsent (exsant)	quered (vosotras)

Continuando con las particularidades propias de los verbos rifeños, podemos señalar:

1. El verbo rifeño tiene una sola y sencilla conjugación o flexión verbal, que consiste en distinguir las diferentes personas verbales en sus dos géneros y números.

2. Consta de dos modos: indicativo e imperativo. El primero es personal, distingue las personas, y es impersonal cuando es común a todas ellas, puede, esta forma impersonal corresponder al participio. El imperativo no lleva regularmente más que las segundas personas; pero la del plural distingue dos géneros.

3. La radical o base de la conjugación es la 2ª persona del singular del imperativo, y por ella se enuncian los verbos en rifeño. Por ejemplo en el verbo matar, la 2ª persona del imperativo que sería en castellano: mata tú, en rifeño es *negh* (*n gh*) que sería en español el infinitivo matar para designar la conjugación.

Sarrionandía en su *Gramática*, sólo compuso la conjugación verbal del modo que él la entendió, sobre todo, para un aprendizaje del rifeño para comunicarse con los naturales, pero en realidad no tuvo en cuenta aspectos de la conjugación, el tiempo y otros muchos en los que los franceses han profundizado muchísimo. De ahí que un hablante de rifeño pueda pronunciar de un modo totalmente distinto esas terminaciones verbales. Siempre dependiendo de la edad, el sexo, la cultura, etc. Por ejemplo, cuando hablamos de la pronunciación tal como la han representado los españoles es distinta a como lo hace un rifeño:

Español: Queréis huevos

Pronunciación española: *Lejsém zimellálin*

Pronunciación rifeña: *Zejssem zimellárin*

Lo que queremos decir con este ejemplo es que las terminaciones de los verbos pueden variar incluso de un hablante a otro. Se trata entonces de una forma convencional que los misioneros adaptaron a la lengua española.

5.2 . *El nombre o sustantivo*

Se ha considerado tradicionalmente al sustantivo como el nombre que damos a las cosas u objetos y para conocer a las personas y animales. Presenta las siguientes características:

1. Presenta una vocal inicial, que normalmente es *a* para el singular, *i*, *l*, para el plural:

	<i>Singular</i>	<i>Plural</i>
Español:	chico	chicos
Rifeño:	<i>aaçri (aâçri)</i>	<i>iâçrien (îâcrjen)</i>

El número en rifeño como vemos se antepone al nombre.

Fem. singular: chica. *-zaharmucht (θáharmust)*.

Fem. Plural: chicas. *-ziharmuchin (θiharmusin)*.

Sin embargo, presentan muchas variedades, no hay unas reglas fijas o normas para el número:

casa: *zad-darz (θadd+θ)*.

casas: *zud-drin (θúdrin)*.

2. El nombre lo divide Sarrionandía en simple y compuesto. Se refiere el gramático español, al nombre propio.

Simple: *Ali, Ahmed*

Compuesto: *Abd-el-Selam*

3. Otra clase de nombre, es el nombre verbal. Como su nom-

bre indica, es aquel que deriva de verbos. Presenta varias formas que sirven para los géneros y números. Ejemplo:

Verbo: Decir: *Ini (íni)*

Nombre verbal: Dicho: *zimenna (θím nna)*

4. Una variante del nombre, según Sarrionandía, es el nombre-adjetivo: éste se sirve de formas verbales para expresar la cualidad de un nombre o pronombre. También existen algunos nombres que se emplean como adjetivos y se colocan después del sustantivo anteponiéndose la partícula *dh* en la mayoría de los casos. Por ejemplo:

-El niño bueno: *Afroh dhsebanhan*

-Dientes blancos: *zighemas dhichemelalen (Oígmás Oísamlalen)*

Se trata de un adjetivo y un sustantivo:

zighemas: sustantivo.

dhichemelalen: adjetivo.

66

Sin embargo, sabemos que esta particularidad no existe en español, tampoco en rifeño puesto que está muy claro que se trata de dos partes distintas y no como lo llama Sarrionandía nombre-adjetivo. Una cualidad de los dientes.

5.3. *Los pronombres*

Al igual que en castellano sirven para substituir al nombre. En la frase: "Yussef come", Yussef puede substituirse por el pronombre *netta*. Los pronombres se dividen en: personales, demostrativos, posesivos, relativos e indeterminados, según recoge la *Gramática de la lengua rifeña*.

Pronombres personales

Los pronombres personales son los que designan las personas gramaticales, que intervienen en la oración:

Singular			Plural		
Yo:	Nech	(náš)	Nosotros:	Nechnin	(nášin)
Tú:	Chec	(šák)	Vosotros:	Quennin	(kánniu)
Tú (fem):	Chem	(šeám)	Vosotras:	Quennint	(kannint)
El:	Netta	(nátta)	Ellos:	Neznin	(niθni)
Ella:	Netta	(Netta)	Ellas:	Neznint	(níθnta)

En primer lugar, se puede criticar a Sarrionandía el llamarles personales que sólo está parcialmente acertado, pues existen formas que no designan necesariamente a personas o seres personificados. Así, en español, vemos como las dos primeras personas son realmente personales, pero la tercera puede designar también seres no personales. Se basan en las personas que pueden intervenir en el coloquio, que son por lo menos tres: la que habla, aquella a quien se habla, y aquella de quien se habla, y sus respectivos plurales.

Tanto Sarrionandía, como Ginés Peregrín, han partido de las formas tradicionales de los pronombres personales en español. Sin embargo, la tercera persona en la lengua rifeña, jamás puede emplazarse para sustituir otra cosa que no sea una persona, también sucede con los demás pronombres pero en menor grado.

Si decimos *Netta icka* (*ntta icka*) : él estudia, el pronombre personal "él" equivale a *Netta*. Pero si se sustituye *Netta* por "el perro" sería tratar al perro como persona.

Pronombres demostrativos

Los pronombres demostrativos, afirma nuestro autor, se caracterizan por la función deíctica o mostrativa que les es esencial. Pueden ser aislados o afijos. Son aislados cuando acompañan a un verbo y afijos cuando van con un nombre. Como señala Alarcos ¹⁴ este carácter deíctico consiste en apuntar hacia un objeto sin nombrarlo.

Este:	Uá	(wá)	Ese:	Uén	(wán)	Aquel:	Uin	(wín)
Esta:	Za	(θá)	Esa:	Zen	(θín)	Aquella:	Zin	(θín)
Esto	Aia	(ajá)	Eso:	Aien		Aquello:	Aiin	
Estos:	Ina	(ína)	Esos:	Inen	(inan)	Aquellos:	Inin	(ínin)
Estas:	Zina	(θina)	Esas:	Zinen	(θínin)	Aquellas:	Zinin	(θínin)

(14) E. Alarcos. *Gramática estructural*. Madrid, 1969, p. 155

Pero si analizamos estos demostrativos no tienen correspondencia con los españoles. Cuando señalamos a alguien en rifeño, decimos:

Afroh, o, *aharmuch a*: este niño

Afroh, o, *aharmuch in*: ese niño

Zaharmucht ta (*Øarhamust ta*): esta niña

Pronombres posesivos

El término posesivo con que se designan estos pronombres no debe entenderse como una posesión en el sentido estricto de la palabra, sino en el mismo. En ambos casos se trata de personas, cosas, ideas que se hallan en una relación especialmente estrecha con el poseedor.

En rifeño indican posesión o pertenencia:

Mío: inu	(inú)	Nuestro: enneg	(anáǵ)
Tuyo: inech	(anáś)	Vuestro: encum	(ankúm)
Tuya: inem	(anáǵm)	Vuestra: enkent	(ankánt)
Suyo: inés	(anáś)	Suyos: ensen	(ansán)
Suya: inés	(anáś)	Suyas: ensent	(ansant)

68

Pronombres relativos

Son los que guardan relación entre sí.

Qué (interrogativo):	main	(máin)
Cuál:	manuen	(mánwan)
Cuál (fem.):	manten	(mantan)
Cuáles:	manien	(manjen)
Cuáles (fem.):	mana zinen	(mána Øinin)
Quién (ambos géneros):	ui	

Vemos que en los relativos rifeños, la función anafórica del relativo ofrece gran afinidad con la deictica o mostrativa del demostrativo.

Pronombres indefinidos

Designan al objeto de un modo indefinido, por lo tanto sin

precisar. Sus formas no suelen ofrecerse de un modo tan claro como las demás categorías pronominales. Designan de un modo vago, las personas o cosas a que se refieren.

Alguien: cha o chi (ša)
Nadie: ualo (wálo)
Ni uno: ula diyyen (ula dilan)
Ninguno: cha (ša)
Cada: cul, mencul (kúl, mankúl)
Todo, toda (os, as): kâa, marra (mára)
Otro, otra (os, as): enniden (ennidan)
Mismo, misma (os, as): enniz (anníθ)

Pero el modo vago o indefinido de los pronombres que estamos estudiando, puede ser, como sabemos, necesariamente así o bien dicha vaguedad es voluntaria. Existe una oposición, por una parte, entre el carácter afirmativo de "alguien" y el negativo de "nadie", y por otra, entre el carácter totalmente inclusivo de "todos" y el totalmente exclusivo de "nadie" o "ninguno".

5.4. El artículo

69

Sólo se emplea para determinar ciertas palabras de procedencia árabe, ya que los nombres verdaderamente rifeños no llevan artículo. Así, por ejemplo: El mozo: *aâçri* (*aâçri*) (Nombre netamente rifeño) Sin embargo, el interventor: *er morákib* (nombre de procedencia árabe).

5.5. Los numerales: cardinales y ordinales

Los numerales "uno" y "una" son los únicos que se conservan del idioma bereber. Los demás son tomados de la numeración árabe.

1 - iyy
2 - zenain (θnájan)
22 - zenain o aicherin (θnájan)

De los ordinales, se conservan pocos:

Primero: ameçcuar (ámaçwar)
Primera: zameçuart (θámaçwart)

Último: anneggar (ánnaggar)
 Última: zaneggart (ðanaggart)

Aunque estos no son los únicos, también se emplean los demás con los cardinales y anteponiéndoles: *us, uis, uen, zis, zen*.

Us, uís, y uen para el masculino. *Zis y zen* para el femenino. Así, por ejemplo: *Uis zenain*: Segundo

Desde nuestro punto de vista, podemos enunciar que la anteposición de *uis* es la más indicada, las demás formas en el habla rifeña no existen.

5.6. Las conjunciones

Sirven para enlazar ideas o palabras unas con otras. Así tenemos *d*, y, *ucha*: la conjugación rifeña *d* sirve para unir nombres y pronombres. Por ejemplo:

70

Tu y yo sabemos mucho: *nech d-echec nesen attás (n'â d âák nasán attás)*.

El perro y el gato se pelean: *aidi d-umuch teméngan (aidi dumŷs tmángan)*.

La conjunción *ucha* puede ir sola o uniendo verbos. Así:

Me dolía la cabeza y no vine: *Tuga itekesái uçedif ucha uar uçig (túga itaksái uçai uçadlif ušá wár uçig)*.

5.7. La frase rifeña: su ordenación

Conviene, en primer lugar, distinguir entre frase y oración. La frase es una unidad de comunicación y puede estar formada por una sola palabra; la segunda se compone de una serie coherente de dos o más palabras y no siempre tiene valor oracional. Por otra parte, la oración es la expresión de un juicio y consta de dos partes: sujeto y predicado. Estos son los dos elementos indispensables para la existencia de una oración.

La frase rifeña tiene usualmente la siguiente construcción: normalmente comienza por el verbo, que es la base de la oración gramatical; pero si intervienen en ella partículas interrogativas como:

¿ui?: ¿quién?; ¿manuen? (mánwan) ¿cuál?; ¿melmi? (málmi): ¿cuándo?; ¿main? (máin) ¿qué?; ¿manis? (mánis): ¿de dónde?.

También partículas conjuntivas como:

ula: aunque; uami (wámi): cuando, que afectan al valor temporal del verbo. Estas partículas se colocan antes del verbo.

6. Partes de la oración

Desde nuestro parecer, el estudio del orden de las palabras es uno de los más difíciles de la sintaxis y de la gramática en general. El orden tiene, pues, una importancia gramatical, cuando se exige una determinada modalidad para ciertos tipos de expresión, ya sea desde el punto de vista funcional o de la norma, de modo que si no se tiene en cuenta, la expresión no puede entenderse en su sentido completo.

Hay que tener en cuenta que ciertas modalidades de orden que en el lenguaje habitual nos parecen, hasta cierto punto, anormales en una lengua, pueden ser normales y corrientes en otra.

6.1. Sujeto y predicado:

71

El sujeto y el predicado son los dos elementos indispensables para la existencia del tipo más perfecto e independiente de oración, al que algunos autores llaman preposición.

Sujeto: es, de acuerdo con la concepción tradicional, la palabra o conjunto de palabras que expresan un concepto, del cual se predica, o sea, se afirma o se niega algo. Esta afirmación o negación constituye el predicado. Jespersen ¹⁵ llama "nexus" a toda unión de un sujeto y un predicado. El sujeto sigue al verbo, aunque puede también ponerse delante. Esta aclaración de orden no es totalmente cierta. Así, en el ejemplo:

- *Nich tetteg agrom (nâs tatag agrum)*: yo como pan.

Tenemos, como en español: Sujeto (*Nich*) + Verbo (*Tetteg*).

Como añade Jespersen ¹⁶ el sujeto, es más bien lo que forma la base de un ulterior desarrollo, que es el predicado. Jespersen combate también la definición según la cual el predicado es algo nuevo que se añade al sujeto: La contestación a la pregunta:

(15) O. Jespersen. *Lenguaje, naturaleza, desarrollo y origen*. London, 1959, p. 21.

(16) *Ibid.*, p. 53.

-¿Quién dice esto?: *¿Ui inán amu? (oinán ammu)*

-Pedro lo dice: *Yussef iz inán (júsaf iðjanán)*

La respuesta no contiene ninguna novedad sino un Pedro, que es el sujeto. Tampoco puede decirse que el predicado viene a modificar o especificar al sujeto, pues esta función es propia, de los llamados adjuntos.

6.2. Los complementos

Vienen después del sujeto. Sin embargo cuando estos complementos son pronombres afijos, se colocan inmediatamente después del verbo en las oraciones afirmativas; y antes de él, en las confirmativas y aseverativas, como si formaran una sola palabra con el verbo.

Los complementos directos, indirectos y circunstanciales vienen después del sujeto por su orden. Así por ejemplo:

Cuando nuestro padre salió de casa, cogió dos bueyes y los unió para arar con ellos: *Uami babaznegh i difigh i za-darz ittef zenáin ifundásen ikkenizen ajáfsen ixerz.*

72

Los complementos directos, indirectos y circunstanciales pueden colocarse antes del verbo, al principio de la oración; entonces se representan con los pronombres afijos, acompañados de la preposición correspondiente. Por ejemplo:

No creo eso: *zameslaizu, urt unínegh (ðamaslaiðu urtumínag)*

A este hombre lo conozco: *argá, essenéjz (aryáça snaxθ)*

De esta manera podemos afirmar que el orden de las palabras en la oración puede variar, dentro de ciertos límites, sin que desaparezca la posibilidad de entendernos; que es el objetivo primordial de una lengua. Desde luego, esta es una forma escueta de anotar como se presentan el orden de las palabras en la frase rifeña.

III. Algunas aclaraciones

El alfabeto rifeño así planteado por Sarrionandía sólo es una adaptación del castellano. Sin embargo existen letras del alfabeto rifeño que aún no han sido integradas en los medios culturales, ni en la enseñanza, y por ello no tienen ninguna difusión. Veamos las letras siguientes:

do una perfecta transcripción fonética, ya que los fonemas varían sin tener correspondencia para transcribirlos.

En suma, estos estudios plantean la necesidad de nuevas perspectivas de investigación que profundicen sobre el tema, valorando también los escritos que ya existían con el fin de que esta lengua no pierda la importancia y vitalidad que por el gran número de hablantes que posee, se merece.

El Diccionario Español- Rifeño de Esteban Ibáñez; sus aportaciones a la lexicografía rifeña *

Mimunt Chaloukh _____

Resumen

75

La situación de los bereberes, como la de cualquier colectivo integrado en una sociedad, padece de graves problemas con profundas resonancias éticas y sociales. Así señalaremos como el principal el de la identidad. A través de este trabajo se pretende mostrar la presencia milenaria de una lengua viva, propia del Norte de Africa, hoy en convivencia con la lengua árabe y con las lenguas coloniales, española y francesa, que puede ser considerada el eje de una civilización bereber, necesitada de apoyo y divulgación.

La contribución de Esteban Ibáñez, a través de su Diccionario Español-Rifeño, publicado en Madrid, en 1949, aparece como una de las principales aportaciones españolas al estudio y divulgación de la lengua bereber.

Gentes in una lingua plunimas novimus. San Agustín

(*) Este estudio, es un resumen de la Monografía de Licenciatura, presentada por la autora en 1990, bajo el asesoramiento de Mohamed Khallaf, en la Universidad Mohamed Ben Abdellah, de Fez.

Introducción: el bereber, ¿lengua o dialecto?

Según Saussure, es difícil decir en qué consiste la diferencia entre una lengua y un dialecto. A menudo un dialecto lleva el nombre de lengua porque él ha producido una literatura ¹. Estas dificultades de trazar fronteras entre lengua y dialecto deriva de la naturaleza arbitraria y heterogénea de los parámetros sobre los cuales se basa la lingüística para definir estos dos conceptos.

Parece que la noción de dialecto tiene un sentido esencialmente relativo y que depende de factores extralingüísticos como la geografía, historia, cultura, política e ideología.

Por otra parte, una de las principales dificultades que ofrece el estudio y el aprendizaje de la lengua bereber, es indiscutiblemente su variada gama de dialectos y su multiplicidad de hablas. Debido a los grandes trastornos políticos que ha sufrido este pueblo con las invasiones extranjeras y, sobre todo, con la dominación árabe, se encuentra desde hace muchos siglos fraccionado en multitud de pequeños estados independientes. Así, dentro de su unidad lingüística existen diversos dialectos que han dado origen a la formación de la dialectología bereber.

Con el correr de los años, el bereber ha ido perdiendo su pureza original y los mismos dialectos han ido cediendo terreno a las lenguas de los pueblos invasores y "protectores". Los lingüistas franceses han clasificado varias ramas, pero dentro de estas pueden considerarse tres grupos o dialectos importantes: *rifeño*, *susi*, *tamazight*.

El dialecto *rifeño* se habla en la costa del Mediterráneo, desde las kábilas de Bukoia y Benittez, frente a Alhucemas, hasta el río Kis en la frontera argelina. El *susi* se usa en la costa atlántica desde Marrakech hasta los confines del Anti-Atlas en la entrada del desierto. Y, por último, el *tamazight* se extiende por las cordilleras del Atlas y por las ciudades de Fez y Mequinez.

El comandante francés Justinard clasificó también los dialectos bereberes en tres grandes grupos señalando que "rifeños, bereberes y chelohs constituyen las tres grandes agrupaciones de bereberes marroquíes. Los primeros y los segundos se llaman entre sí Imaziren y hablan

(1) F. de Saussure: *Cours de Linguistique générale*. París, 1967. (Versión española: *Curso de lingüística general*. Buenos Aires, 1969).

Zamazgit, mientras que los chelohs se dicen Ichelhain y hablan Zachalhait".²

El lingüista francés Basset señala una serie de divergencias importantes que existen entre los tres dialectos³:

1. En un dialecto se emplean distintas palabras que en otro para expresar la misma idea o designar los mismos objetos.

2. En unos dialectos hay más vocales y son más marcadas que en otros.

3. El valor fónico de algunas letras del alfabeto varía según los dialectos.

4. La entonación no es igual en todas las partes.

5. La misma palabra puede tener en cada dialecto diferente acepción.

Aparte de estos tres dialectos importantes que se han señalado, existen otros de menor interés que se hallan repartidos en las diversas regiones norteafricanas. Entre los principales citaremos:

– *Senhayi* que se habla en la confederación de Senhaya;

– *Kabyliya* que a la vez se divide en tres: *Chauia*, *Zenta* y *Benimenacer*, que se habla en casi toda la región argelina;

– *Tamaxeck* hablado en el Sahara; y,

– *Choviah* hablado en ciertos puntos de la región tunecina.

77

Todos estos dialectos y subdialectos bereberes se rigen por unas mismas leyes gramaticales y léxicas aunque con algunas diferencias que no afectan a la esencia del lenguaje, pues son meramente accidentales ya que se refieren a la fonética.

Por lo general se puede concluir que en el bereber en Marruecos existen tres grandes agrupaciones dialectales las cuales tienen sus dominios territoriales respectivamente en la zona oriental del antiguo Protectorado español; en el gran macizo del Atlas; y en la región del Sur.

El Diccionario Español-Rifeño, de Esteban Ibáñez

La palabra *diccionario* significa en su acepción más corrien-

(2) C. Justinard. *Manuel de Berbère Marocain (dialecte rifain)*. Paris, 1933, p. 9.

(3) H. Basset. *Essai sur la littérature orale des Bérber*. Paris, 1920, p. 353.

te una colección de voces de un idioma, dialecto o materia; dispuesta en un orden determinado. Se emplea como sinónimo de las voces vocabulario, glosario y léxico. La palabra *vocabulario* significa colección de palabras sin explicación. La palabra *léxico* significa palabra que se aplica al catálogo de voces empleadas en una obra o por un autor. Y el *glosario* es el conjunto de voces poco conocidas, desusadas o bárbaras.

La definición que señalaremos a continuación es de las más aceptadas actualmente: "Libro en que por orden comúnmente alfabético se contienen y explican todos los diccionarios de uno o más idiomas a las de una ciencia, facultad o materia determinada. Catálogo, número de noticias importantes de un mismo género ordenado alfabéticamente como diccionario bibliográfico, biográfico geográfico, etc." ⁴.

Esta definición conviene a todos los repertorios de voces que tenemos a nuestro alcance. Así para merecer dicho nombre, todas las lenguas deben poseer un método basado en la recopilación de vocablos por orden alfabético. Existen lenguas como la "china" que es un ejemplo casi perfecto de escritura morfológica en donde cada símbolo, llamado carácter representa un morfema. La mayoría de los morfemas son monosilábicos y cada carácter corresponde a una sílaba. Esta lengua posee un sistema basado en la representación ideográfica dentro de la cual no se concibe el criterio alfabético.

Cualesquiera que sean los procedimientos seguidos en su catalogación, un diccionario debe ser un repertorio de voces sistemáticamente ordenado, que concreta y fija las palabras; que reúne y conserva la tarea inmensa y entrañable que es la lengua de un país.

En la actualidad todos los países tienen diccionarios de su lengua propia y diccionarios especializados destinados a fines determinados. etimológicos; de sinónimos; biográficos; bibliográficos; mitológicos; de música; de pintura; de filosofía; de filología; de psicología; de política; de economía; de mecánica, de matemáticas; etc.

Pero entre todos los mencionados y los que faltan por mencionar, los que nos interesan, son los diccionarios bilingües y, dentro de éstos, específicamente el *Diccionario Español-Rifeño*, obra del franciscano Esteban Ibáñez Robledo, publicado en Madrid, en 1944 y prologado

(4) J. Casares. *Diccionario ideológico de la Lengua Española*. Barcelona, 1959, p. 38.

por Ramón Menéndez Pidal. Esta obra continúa la de Pedro Sarrionandía, *Gramática de la lengua rifeña*, publicada en 1905, en Tánger, residencia de la misión franciscana española en Marruecos.

Entre los precursores de diccionarios de lengua bereber, contamos con un pequeño libro, con unas cientos treinta palabras recogidas por Domingo Badía Leblich, más conocido como Ali Bey ⁵. Este era un aventurero al que le gustaba todo lo relacionado con Marruecos y en concreto, con los bereberes. Recopiló de éstos las palabras más comunes e importantes con el fin de llegar a conocerlos con profundidad, durante un viaje por Marruecos a inicios del siglo XIX, publicándose su obra en París en 1814, y posteriormente en Barcelona en 1892.

Ya en el primer tercio de este siglo hubo en Tánger un misionero franciscano llamado fray Pedro Martín del Rosario, intérprete del entonces Consulado General de España. Conocía el dialecto marroquí como si fuese su idioma nativo. Reunió los materiales necesarios para formar una gramática perfecta y un diccionario completo de aquel dialecto, mas por desgracia nunca llegó a publicarse y lo que fue peor, desaparecieron todos sus apuntes y manuscritos.

Otro personaje de la orden franciscana fue el Padre Angel Koller ⁶, quien fue ordenado como vicario de la parroquia catedral de la capital de Protectorado Francés. Ejerció su acción de misionero en Mequinez y Casablanca, y allí es donde aprendió el árabe vulgar. Su sueño era vivir en contacto directo con los bereberes y de ahí que una vez que fue destinado a la zona de Midelt, se sintiera satisfecho porque su sueño se había hecho realidad. Fue considerado como uno de los hombres que mejor conocía todos los problemas sociales y religiosos del pueblo bereber.

Creó en Fez el Hogar de Amistad Marroquí, que era una especie de círculo cultural.

Para el estudio del árabe vulgar en Marruecos está el trabajo extraordinario del Padre Lerchundi ⁷, el cual señalaba en su obra que la lengua árabe era la forma más conveniente de satisfacer las necesidades

(5) Ali Bey. *Viajes por Marruecos*. Madrid, 1984, p. 318-323.

(6) A. Koller. *Los beréberes marroquíes*. Tetuán, 1952.

(7) J. M^a. Lerchundi. *Rudimentos del árabe vulgar que se habla en el imperio de Marruecos*. Tetuán, 1872.

españolas y sus intereses en Marruecos. Aprendió el dialecto bereber que se habla en el Rif sin más libros que la conversación con los rifeños.

En 1905 apareció en Tánger la obra ya citada del Padre Sarrionandía. Este fue el primero que reveló la existencia de un dialecto especial rifeño enclavado como islote lingüístico. En su útilísima *Gramática* reunió copiosas observaciones sobre la fonética, los accidentes del nombre y del verbo, los artículos y la sintaxis.

Así, llegamos a Esteban Ibáñez, otro fraile franciscano de las misiones católicas en Marruecos. Nació en el año 1914 en el pueblo de Arenillas del Río Pisuerga. Ingresó en el colegio de Regla. Recién ordenado sacerdote sus superiores lo enviaron en calidad de misionero a Marruecos y a Tierra Santa. El franciscano señaló sobre estas tierras lo siguiente: "Desde sus primeros latidos miró con envidia el Africa y se definió en su ideal. De entonces para siempre fue misionero y lo fue en alma y en espíritu hasta su confirmación física. Alto, moreno de ojos brillantes, habla de evocaciones norteafricanas y de ascendencias árabes allá por su tierra de Burgos, donde nació el Cid y buscó la conquista de España musulmana" ⁸.

80

Rabat y Tánger fueron los campos donde inició de un modo directo el contacto con el ambiente marroquí. Al tiempo que cursaba las disciplinas filosóficas y teológicas de su carrera eclesiástica, empezó el aprendizaje de la lengua árabe. De este modo, despertó su vocación por las lenguas del Magreb. Al mismo tiempo que desempeñaba el cargo de profesor de los alumnos musulmanes en las Escuelas de Alfonso XIII, aprovechaba los ratos libres para el estudio del árabe vulgar con el profesor de árabe del centro, Sidi Mohatar el Guzuli. Se trasladó a la villa de Nador en 1938, en pleno Rif, con el fin de imponer el dialecto rifeño. Allí tuvo que enfrentarse con la enfática lengua rifeña que había que aprenderla forzosamente casi de viva voz. Su gufa favorito fue Sarrionandía. El padre Ibáñez no contento con este sistema de clases y ardiendo en deseos de progresar más y más, aprovechaba todas las ocasiones propicias para penetrar en el lenguaje bereber. Frecuentaba los cafetines, se adentraba en los zocos, se mezclaba con los naturales, entablaba conversación con el fin de conocerlo profundamente lo cual le llevó finalmente a dominar el dialecto. Junto a esta labor, se dispuso a

(8) *Ibidem*, p. 103.

emprender la realización de su sueño dorado y a dar forma real a lo que con tanto cariño aclaraba en su mente, la preparación del *Diccionario Español-Rifeño*, donde el autor, además de su profunda preparación y conocimiento de lingüística, unió la experiencia obtenida durante largos años en la enseñanza. Igualmente, completó las fichas que legara el Padre Sarrionandía con la recogida de vocablos concretos. Así, con una paciencia verdaderamente benedictina, por no decir franciscana, llegó a ver coronados sus afanes con la preparación de dicho diccionario.

En 1941 trasladóse a la Misión Católica de Tetuán, se asesoró con los rifeños y revisó de nuevo con toda escrupulosidad ficha por ficha el numeroso léxico del *Diccionario*.

Ultimados sus trabajos, sus superiores le trasladarán en calidad de redactor de la revista científica *Verdad y Vida de San Francisco*, de Granada. Tan pronto como llegó a Madrid, y enterado el Ministerio de Asuntos Exteriores, Sección de Relaciones Culturales, se ofreció galantemente a patrocinar la publicación de tan meritoria obra. Así transcurre la carrera lingüística del Padre Ibáñez y de esta forma tan sencilla y humilde llevóse a cabo la preparación del primer *Diccionario Español-Rifeño*, que puede denominarse como tal.

El vocabulario aportado por el padre Ibáñez prestará grandes servicios al fin práctico a que estaba destinado. Así, la obra es de suponer que contribuyó a fomentar entre los españoles del Protectorado el aprendizaje de la lengua rifeña y además será muy útil en el campo de la lingüística por ser más rico en artículos comunes. El Padre Ibáñez señaló que esta lengua se trataba de una lengua hablada por tribus sumamente incultas, limitadas a una vida de gran actividad y sin relación apenas unas con otras; y la difusión entre ellos de vocabulario dependía de las condiciones de mayor o menor aislamiento en que se encontraban.

En el léxico se introdujeron numerosas voces, sobre todo, árabes para lograr su fin (que según el autor) era la de completar la obra de su hermano franciscano, Sarrionandía. Y las treinta mil voces de que consta parecían suficientes para satisfacer esa necesidad a la cual iba destinada el *Diccionario*.

El *Diccionario Español-Rifeño* del Padre Ibáñez es el primer trabajo serio sobre la lexicografía rifeña. El profesor Antonio Tovar señala: "la obra del Padre Ibáñez es un trabajo amplio que puede ponerse al lado de los primeros trabajos de los berberistas franciscanos, es más

copioso que el de otros Diccionarios afines y constituye hasta ahora lo mejor de la lingüística "hispano-bereber" ⁹.

La obra contiene una interesante introducción, en la que el autor se considera berberista al estudiar el problema de la lingüística bereber; he aquí los títulos de las partes de que consta:

Algo de historia; Idioma bereber en la actualidad; El dialecto Rifeño; Extensión geográfica; Sistema de transcripción; Explicación del alfabeto rifeño; Nuestro Diccionario.

El texto va acompañado de un curioso e interesante mapa en el que vienen indicadas las distintas zonas árabo-bereberófonas del Marruecos español. El autor del prólogo de la obra es el filólogo e historiador español Ramón Menéndez Pidal, quien afirma que la obra es de una gran perfección y demuestra un profundo conocimiento del tema.

Dentro de la estructuración de los diccionarios bilingües, el *Diccionario Español-Rifeño* no obedece a las normas generales de cualquier diccionario, porque contiene un número específico de voces seleccionadas por el autor cuidadosamente. Dicho de otra manera, que el autor, dentro del extenso vocabulario rifeño que poseía (adquirido por su relación y convivencia con los rifeños), sólo escogió los vocablos que le interesaban, ya que iban a ser destinados a un público específico y determinado. De ahí que, después de analizar el libro y compararlo con otros, se puede comprobar que existe una gran diferencia, sobre todo, en cuanto a las explicaciones de las voces. Por ejemplo, en el diccionario bilingüe hispano-francés encontramos en él dos partes: una referida del español al francés y otra del francés al español. Y en cuanto al contenido, cada vocablo tiene su correspondiente semejante en la otra lengua, incluso hay veces que a un vocablo le corresponden varios.

Y así en cuanto al contenido del *Diccionario Español-Rifeño*, diremos que posee sólo vocablos españoles (seleccionados por el autor) con sus correspondientes vocablos rifeños. El libro consta de treinta mil voces en total. Dentro del *Diccionario*, en cuanto a la primera letra del abecedario, hay unas mil trescientas, las cuales fueron seleccionadas por el autor ya que sólo tratan temas de los ámbitos: económico, cultural y religioso. Así señalaremos unos ejemplos de los ámbitos religioso y económico.

(9) A. Tovar. *Expedición al Rif. Su importancia, necesidad y conveniencia*. Madrid, 1958, p. 94.

a) Ámbito religioso:

- ameggran*: abad
zameçyida: abadía
awi: acarrear
aâbed: adorar
errahmez: aliviar
eqqzefavxz: alumbrar.
ezaâsar: azar (3ª oración del día)
aâçç: apiadar
raâsa: axa (5ª oración del día)
erâsur: axura (fiesta religiosa que se celebra el día 10 del mes musulmán *Recheb*).
ermuâawanez: ayuda
alifat: abecedario
zimbessarz: abejorro
zaresigz: abertura de la casa
zaresigz: ventana
auman: alborbote (gritos que expresan alegría)
zicebiryin: alfombra
erhnni: alhena
zauwdawin: aljofaina (recipiente para lavarse las manos)
erhaix: almelaja (traje que cubre todo el cuerpo)
ermesek: almizcle
edderarez: almoneda (zoco, subasta)
ermenarz: alnuciar
haxaçedad: alquicel
erebiad: alquitrán
zaçuwda: attamia (plato de barro)
suded: amamantar
zimiyyawin: angina
retam: antifaz (velo para taparse el rostro la mujer rifeña)
aâjar: aojar (mal de ojo)
ermuhendis: arquitecto
erârem: astrólogo
zaâmarixz: armario (especie de caja donde los musulmanes llevan encerrada a la novia desde la casa paterna a la del novio)

b) Ámbito económico:

edweer zamorz ennes: vuelve a tu tierra
ebanet: tienda de comestible
dy zemorga inxaâ: abunda el trigo en este país
açemmar: olivo silvestre
zaçitunt: aceituna
esserk: acelga
zamyera nimena ticcar zemyera nirden: la cosecha de la
 cebada se adelanta a la del trigo
ziron: albóndiga
zeruwçixz: almendra
zaceribz: aprisco
asqar: arado
erâarâar: arar
errim: arenque
ennâama: avestruz
eççabar: azahar
aceku: aliga
erjosef: alcachofa
esserk: acelga
arruç: arroz

84

El autor además como conocía muy bien las costumbres de los rifeños en todos los aspectos, señalaba que este pueblo no era cobarde sino todo lo contrario, ya que poseía una gran fuerza de voluntad la cual hacía a sus integrantes capaces de entregar sus vidas por su familia y por su pueblo. Además, decía, les gustaba trabajar para vivir sin molestar a nadie, ni que nadie les molestase. Los hombres se dedicaban al campo y a las mujeres a los quehaceres del hogar. Estas mismas fabricaban objetos de artesanía como vasijas, platos, etc. Aparte de ser un pueblo trabajador, era un pueblo muy religioso, cumplidor del Corán. Así, por ejemplo, la vestimenta de la mujer consistía en ir toda cubierta y sólo se le permitía que enseñara las manos y el rostro de la cara; sobre todo, si era mujer casada. El hombre era considerado como jefe religioso, social y económico de la casa. Alude E. Ibáñez también a que se trataba de un pueblo supersticioso, que incluso para cualquier enfermedad recurrían como solución a las plantas medicinales, lo que nos lleva a pensar que

conocían muy bien los elementos naturales; y así, sabían cuando iba a llover y cuando no, lo cual les interesaba para poder trabajar la tierra.

El autor en el momento de escribir esta obra, la concibió para una amplia variedad de lectores y no para una clase determinada, es decir para todos aquellos que querían aprender la lengua y de paso conocer el mundo bereber con sus costumbres, ideología, cultura y religión. Así señaló que su objetivo con esta obra fue la de acercar dos mundos hermanos que se han ofrecido mutuas aportaciones a lo largo de la Historia. Así, dentro de las aportaciones del elemento bereber en el ámbito hispano, tal como nos señala el historiador Julián Rivera ¹⁰, la importancia que tiene el elemento bereber y su huella lingüística, dentro del mundo histórico español, a veces es conveniente recordarla. Otros historiadores españoles han llamado la atención acerca, no solamente de la importancia histórica del elemento bereber en la conquista de la España visigoda, sino también en el orden lingüístico, utilizando con frecuencia el término de "Berberización". Isidro de las Cagigas ¹¹ nos habla de la aportación bereber en el campo lingüístico, observando en todos los estudios realizados sobre la historia de la Península Ibérica en la Alta Edad Media, que afirma que fue islámica, andaluza pero, sobre todo, bereber.

El componente bereber en el seno de la sociedad y de la población de Al-Andalus tuvo efectos muy complejos, no sólo de tipo político, sino también antropológico, lingüístico y cultural.

Jaime Oliver Asín ¹² afirma que uno de los campos que han influenciado mucho en España y que es abundante, es el de la toponimia. Por ejemplo, el prefijo *Beni*, que se refiere al origen del nombre de la familia.

Glosario de voces árabes y bereberes

Este glosario ha sido seleccionado, como una muestra representativa, de un pequeño número de voces recogidas en el libro de A. Koller. *Los bereberes marroquíes. Tetuán, 1952*

(10) J. Rivera. *Influencias berberiscas en el Reino de Valencia*. Madrid, 1963, p. 169.

(11) I. de las Cagigas López. "Berberización en España". En: *Cuadernos de Estudios Africanos*, Madrid, 1946, p. 113-131.

(12) J. Oliver Asín. *En torno a los orígenes de Castilla*. Madrid, 1950, p. 319.

Abid: esclavo
Abrid: camino
Achur: diezmo, primer año musulmán
Addima: legislación musulmana
Adul: notario, escribano
Agunam: santón, personaje religioso
Aid kbir: Pascua grande o del carnero
Aid Sghir: Pascua pequeña, que se celebra después del ayuno del Ramadán
Allah: Dios
Amazir: Nativo del país, hombre libre
Amin: Jefe de una corporación, comisario
Anaya: honor, protección
Andalus: relativo a la España musulmana
Aorf: costumbre
Arubia: árabes del campo
Ashab: amigo
Baraka: bendición
Barud: pólvora
Beduin: campesino
Bennayo: buen año
Brebes: bereber
Caid: juez, alcalde
Cuscus: pasta de harina o sémola
Chehada: profesión de fe musulmana
Chergui: viento caliente
Chems: sol
Chitan: demonio
Chijet: cantoras profesionales
Dahir: decreto
Diffa: recepción
Duâa: promesa
Dum: palmito
Fagih: letrado musulmán, teólogo
Fellah: labrador
Fetrat: limosna
Fondaq especie de mesón
Frissa: comida de carnero asado

- Gandura*: especie de camisa
Guitun: tienda pequeña de campaña
Gurbi: cabaña
Haic: vestidura de ambos sexos
Haidus: festejos de baile y canto
Harka: agrupación militar en forma de guerrilla
Iger: campo
Ighem: castillo
Imán: personaje religioso de una mezquita que preside el culto
Imdiazen: cantores ambulantes
Imsuguen: gente que va al zoco
Inechadhen: trovadores
Islan: poesía gestas de amor
Jotba: predicación en las mezquitas
Kesra: pan caliente
Kif: espiga de cáñamo usada para fumar
Kohol: sulfuro de antimonio utilizado para pintarse los ojos
Ksuri: sedentario
Lbbi: Dios
Lebba: tapiz de fieltro para sentarse y rezar
Leff: partido, alianza entre familias
Litham: velo para cubrirse el rostro
Mahdi: caudillo, reformados
Marabut: personaje religioso
Mate: nombre de una ceremonia campestre
Malem: maestro
Mezalla: lugar de oración
Mechui: carne asada
Medersa: escuela
Mufti: letrado
Mulud: fiesta del nacimiento de Mahoma
Mussem: Romería religiosa
Mzud: escuela coránica
Nabi: Profeta
Nisan: Período bendito del año
Orf: costumbre
Orzu: huerta

Qanun: canon, regla
Ramadan: mes de ayuno
Rumi: cristiano
Sagena: cárcel
Sirocco: viento caliente
Suna: interpretación del Corán
Sug: saco, mercado
Tabia: tierra apisonada
Taddart: casa
Tafgirt: bruja
Tagurramt: santona
Taifa: cofradía, hermandad
Taimat: alianza
Taleb: estudiante
Tamadinr: ciudad
Terranya: ceremonia para atraer la lluvia
Tinubga: hospitalidad
Ue: río
Ulema: sabios
Yellaba: chilaba
Yemâ: Asamblea de ancianos
Yenun: espíritus
Yu-yu: gritos especiales de alegría entre los musulmanes
Zellig: azulejo
Zetter: protector

88

Conclusión

No está lejano el día en que poseer más de un idioma será tan elemental como lo es en el presente saber leer y escribir. Cada hombre, cada colectividad, clase social y edad, usan de hecho un vocabulario que por numeroso que sea, es siempre incomparablemente inferior al inventario léxico de su idioma. El hombre fue creado para vivir en sociedad, no puede permanecer indiferente ante sus semejantes y de ahí que uno se impone el deber de sobreempujar a los demás en su valía intelectual, dignidad moral y progreso material.

La civilización bereber se trata de una civilización noble, de cultura recta y pacífica, basada en el respeto a la naturaleza humana, en

los derechos y en los deberes individuales, familiares y sociales; en una palabra en el verdadero amor a su patria. Se equivocan de pleno quienes cegados por no sé qué utopías, confían en una próxima extinción del idioma bereber en los territorios norteafricanos. Nosotros, los bereberófonos nos sentimos orgullosos cuando nos enteramos de que nuestra lengua es objeto de estudios científicos de numerosos investigadores extranjeros. En la actualidad muchos bereberes incluida quien esto escribe, han empezado a tener conciencia de nuestra identidad y de ahí esas ansias por saber y por conocer sobre nuestro mundo, aun recurriendo a fuentes bibliográficas extranjeras.

Podemos señalar que actualmente el mejor léxico es aquel que se encuentra en labios de los campesinos, en éstos particularmente, por ser los menos ignorantes ya que sin saber leer o sabiendo apenas, conservan constantemente sus tradiciones a falta de otra herencia más tangible y lucrativa.

Los bereberes queremos que nos consideren como una cultura viviente, ya que poseemos nuestras propias costumbres, filosofía, ideología y lengua; y que a la hora de cualquier estudio histórico universal se nos atienda en un capítulo. Lejos, sin embargo, estoy de creer que esta obra sea algo más que una primera piedra de un edificio tan complejo y tan difícil de llevar a un feliz término. Con la fe, ilusionada de mi deseo, pongo hoy este trabajo en manos de un público de habla hispana esperando que le ofrezca una valiosa ayuda para el conocimiento del pueblo bereber, es decir, ser una guía segura y eficaz de ese mundo multiforme y maravilloso que es el mundo bereber.

Una orientación propedéutica al másigt hablado en Melilla

*José Antonio Valverde Martín, Halifa Kaddur Mohamed,
Yamila Mohamed Maanan* _____

Este artículo recoge uno de los muchos esquemas posibles para la iniciación en el conocimiento del másigt hablado en Melilla, un idioma que constituye una de las entidades culturales fundamentales de nuestra ciudad. Este esquema adopta un objetivo meramente propedéutico en dos sentidos: a) su ciclicidad, esto es, partiendo de unos presupuestos gramaticales y de un vocabulario mínimo se sientan unas bases (lo más adaptadas posibles al español en cuanto a escritura) para ampliarse cuantitativamente y cualitativamente; b) su orientación fundamental que alude a la ciclicidad pretendida en función de la oralidad y la reflexión a realizar por el lector.

91

1. Advertencia preliminar

Lector, vamos a ofrecerte un esquema de aprendizaje del *másigt*. Se trata de proporcionarte —e insistimos en esto— una estrategia para iniciarte en el estudio de esta lengua, vecina y desconocida del mundo español, y otro esquema para que tú desarrolles una labor de confeccionar, practicar y ampliar tus conocimientos del *másigt*. Para este segundo fin te ofrecemos un sistema de escritura y un modo de catalogar y componer verbos, oraciones, etc. Por tanto, si tú, lector, buscas una obra de gran profundidad gramatical por grandes conocimientos, vanidad

o exceso de escrúpulo, no leas esto. Quizás sabes —o crees saber— demasiado. Esto es un esquema básico para aprender másigt. Si buscas un gran vocabulario en este modestísimo trabajo, entonces no lo leas, pero debes saber que si utilizas tus conocimientos de másigt para despreciar este trabajo estás levantando una barrera más (y ya son millones) entre nuestras dos culturas.

¿Realmente hay alguien cabal que piense que este modesto trabajo es un tratado másigt comparable a la gran obra del Padre Sarrionandía o los tratados de Laoust o Peregrín?

A ti, que no sabes el másigt y necesitas un primer paso para comenzar el camino de su conocimiento te ofrecemos este esquema de aprendizaje. Léelo y practícalo. Y cuando lo domines, lánzate sin miedo, para, usando los esquemas básicos gramaticales que te ofrecemos, ampliar, contextualizar y, en definitiva, aprender significativamente el másigt en un proceso empático y continuo, a tu ritmo y para tu uso. Así podremos conocernos, comprendernos y caminar juntos en un proyecto de vida común.

2. Introducción

92

Parece obvio que lo primero que hemos de plantearnos en este trabajo es el por qué hablar y comprender el másigt. Dos razones proponemos, razones que por otra parte nos han movido a la realización de este artículo:

a) Lenguaje y cultura son dos términos interactuantes, uno no puede entenderse sin el otro. Así pues, adquirir una base de conocimiento sobre el lenguaje másigt nos va a posibilitar comprender la cultura bereber del Norte de Africa y concretamente la más próxima a nosotros, la de la Guelala; comprensión provocada por la necesidad inequívoca de pensar en másigt para hablarlo. Para esto, lector te ofrecemos una base para que, como educador y/o autoeducador, des el primer paso para entender y hablar la masigta, llegando así a dominarla.

b) Realmente resulta del todo innegable la presencia de la comunidad rifeña en nuestra ciudad. Debemos realizar ante esto un esfuerzo por comprender y colaborar para la mejora en todos los aspectos personales y colectivos de nuestra ciudad.

Es esta una oportunidad única para que las culturas española

y la masigta se comprendan y colaboren en un marco único donde convivimos culturas tan distintas como la hindú, la cristiana, la musulmana y la judía.

En este artículo ofrecemos un trampolín (valga el símil) a partir del cual puedas zambullirte en la cultura masigta de Melilla. Este trabajo trata de servir al educador y al no educador a formarse y formar a otros dentro de un marco de educación multicultural en el que no se trata de buscar la asimilación de la cultura rifeña por la española, sino de buscar y lograr la integración de la primera en la segunda y enriquecerse mutuamente.

En este trabajo puedes encontrar, lector, unos esquemas gramaticales, fonéticos y sintácticos del másigt que se habla en Melilla y la zona que la circunda. Queremos insistir en esto porque el másigt que vas a comenzar a aprender es una de las otras lenguas derivadas del Bereber que puede encontrarse en Marruecos, Argelia y otros países africanos; un másigt que ha ido cambiando con los años, a veces de forma vertiginosa, debido a que no se escribe y, por tanto, ni se conserva, ni su gramática está sistematizada. Ante esta contrariedad hemos optado por utilizar caracteres latinos, aunque bien podrían haberse utilizado los árabes.

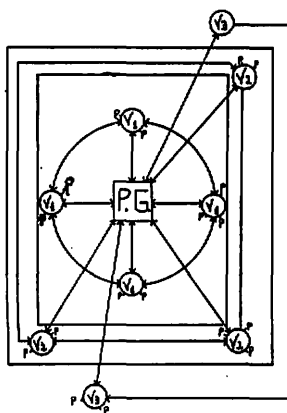
A nivel gramatical vamos a ofrecerte un esquema que contiene los siguientes puntos: formación del femenino; del plural; el adjetivo; el orden de la oración; el verbo; los pronombres personales y posesivos; las oraciones interrogativa y exclamativa; la negativa; el presente activo; los numerales y cardinales; y los adverbios. Es necesario decir desde un principio que estas reglas se cumplen en la generalidad del másigt, aunque existen multitud de excepciones propias de una lengua no escrita y, por tanto, no sistematizada.

A nivel fonético explicamos cómo deben leerse determinados caracteres y sonidos que no existen en el español y aclaramos las reglas de acentuación.

A continuación ofrecemos un vocabulario mínimo dispuesto en función de un esquema de aprendizaje en el que partiendo de verbos de uso cotidiano que actúan de centro de palabras referidas a ellos, se alcanzan verbos menos cotidianos, también como centros de otras palabras a partir de las que se hacen combinaciones más complejas.

El esquema se conforma y ejecuta siguiendo el modelo que a continuación proponemos, las características de quien aprende y sus conocimientos previos.

El esquema por tanto es el siguiente:



V1: verbos de uso cotidiano.

V2: verbos de uso poco cotidiano.

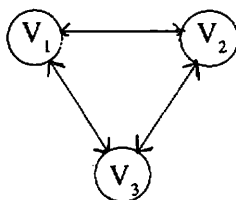
V3: verbos de uso apenas cotidiano.

P: palabras relacionadas con los verbos.

PG: principios gramaticales básicos.

Partiendo de los Pg podemos ir a los verbos y/o viceversa.

Existe una interacción constante entre tipos de verbos:



Este esquema está reflejado en la forma de disponer el vocabulario mínimo en el apartado cuarto.

El educador deberá, lógicamente, ajustarse a las peculiaridades de los educandos, personalizando en función de las evaluaciones inicial y formativa realizadas y considerar la edad y el momento psicoevolutivo del alumno de cara al proceso de enseñanza-aprendizaje, tomando en cuenta siempre que en la enseñanza-aprendizaje de toda lengua (y más en la masigta, lengua que actualmente no se escribe y está

repleta de excepciones) hay que partir de la oralidad para después pasar a la escritura para, finalmente, cuando el educando haya alcanzado plenamente el periodo de las operaciones concretas iniciar unas líneas gramaticales muy elementales y relacionadas con la oralidad practicada y lógicamente, el contexto.

A nivel de autoenseñanza es necesario considerar los pasos propuestos en el esquema y la práctica continuada a nivel de oralidad.

Para terminar esta introducción es necesario aclarar de modo breve si el másigt es lengua o dialecto. Nosotros optamos por considerarlo lengua, ya que sus estructuras gramaticales y una parte de su vocabulario proceden de la antigua lengua bereber, aunque otra parte muy considerable (cuantitativa y cualitativamente hablando) de su vocabulario está contaminada por el árabe y el español. Por tanto el másigt no es una derivación de otra lengua (dialecto), sino una lengua que ha fundido elementos de otras lenguas.

3. Aspectos gramaticales y fonéticos del másigt de Melilla

Antes de comenzar tenemos que insistir en el carácter introductorio de esta gramática debido a las numerosas excepciones del másigt. Es necesario, por tanto, partiendo de la base gramatical y del vocabulario que proponemos, ajustar con la práctica oral lo aquí expuesto y ampliarlo cuantitativamente y cualitativamente.

95

I. Aspectos gramaticales:

A- Abecedario: señalamos aquí el abecedario que vamos a utilizar. Se explicará con más detenimiento en el aspecto fonético.

a, â, b, c, d, dh, e, f, g, gh, i, j, jh, k, l, lh, m, n, o, p, q, r, s, sh, ç, t, th, u, x, y, z.

B- Formación del femenino: Se realiza de dos formas:

1) *Za* + palabra.

Ejemplo: *âharant* = niño; *zâharant* = niña

2) *Za* + palabra + *shr*: suele utilizarse cuando la palabra en masculino termina en vocal.

Ejemplo: *arume* = cristiano; *zarúmesht* = cristiana.

3) Hay conceptos para los que se utiliza una palabra en femenino y otra en masculino.

Ejemplo: *Ariaç* = hombre; *Zámegarth* = mujer

4) Hay palabras que no varían en cuanto al género: Ejemplo: *Ueihere* = feo/a o malo/a.

C- Formación del plural:

1) Para nombres masculinos se forma añadiendo a la palabra el prefijo *i* y el sufijo *en*.

Ejemplo: *Ariaç* = hombre; *i* + *áriaç* + *en* - *iáriaçen* = hombres

Arume = cristiano; *i* + *arume* + *en* = *airumen* = cristianos

Muchas veces el prefijo *i*-absorbe la primera sílaba de la palabra si ésta es vocal.

2) Para nombres femeninos se forma cambiando la sílaba *za* inicial por *zi* y añadiendo a la palabra el sufijo *en*.

Ejemplo: *Zámegarth* = mujer = *Zá-megarth*

Zi-megar + *th-en* = *Zimegarthen* = mujeres

D) El adjetivo:

1) Se coloca siempre detrás del sustantivo.

Ejemplo: *Ariaç ámkram* = gran hombre

2) Existe una excepción en los adjetivos “un, uno, una” que se colocan delante del sustantivo:

Ejemplo: *Ixen áriac* = un hombre, *ixet zámegarth* = una mujer

E- El orden de la oración:

El orden es siempre: sujeto (a veces se omite) + verbo + complementos.

Ejemplos: *Nesh ghari ids* = Yo tengo sueño.

F) El verbo:

1) Normalmente en el másigt existen tres tiempos. Hay en el verbo dos formas, una para el presente, otra para el pasado. El futuro se forma añadiendo el prefijo *ad-* a la forma del presente. Su traducción es equivalente tanto a “voy a” mas infinitivo, como a nuestro futuro. Las terminaciones son:

Ejemplo: *Snó* = saber, conocer

Presente

Prefijo-Verbo-Sufijo

Singular

1)	1ª persona	-j	1)	<i>Snoj</i>
2)	2ª persona	-d	2)	<i>Snod</i>
3.1)	3ª persona (masc.)	<i>i-</i>	3.1.)	<i>Isnó</i>
3.2.)	3ª persona (fem.)	<i>-th</i>	3.2.)	<i>Thsnó</i>

97

Plural

4)	1ª persona	<i>ne-</i>	4)	<i>Nesnó</i>
5.1)	2ª persona (masc.)	<i>i-</i>	5.1)	<i>Isnóem</i>
5.2.)	2ª persona (fem.)	<i>th-</i>	5.2.)	<i>Thsnóent</i>
6.1.)	3ª persona (masc.)	<i>-em</i>	6.1.)	<i>Snóem</i>
6.2.)	3ª persona (fem.)	<i>-ent</i>	6.2.)	<i>Snóent</i>

Pasado

En el pasado se utilizan las mismas terminaciones, pero la raíz cambia. Si no se conoce la forma del pretérito se puede añadir a la raíz del presente el prefijo *togha-*.

- 1) *Togha-sno-j* = *toghasnoj*
- 2) *Togha-sno-d* = *toghasnod*
- 3.1.) *Togha-i-snó* = *toghaisnó*

- 3.2.) *Togha-th-snó = toghathsnó*
- 4) *Togha-ne-snó = toghanesno*
- 5.1.) *Togha-i-snó-em = toghaisnoem*
- 5.2.) *Togha-th-snó-ent = toghatsnoent*
- 6.1.) *Togha-snó-em = toghasnoem*
- 6.2.) *Togha-snó-ent = toghasnoent*

Futuro: Para el futuro añadimos el prefijo *ad-*

- | | |
|---------------------------------|---|
| 1) <i>Ad-sno-j = Adsnoj</i> | 4) <i>Ad-ne-snó = Adnesno</i> |
| 2) <i>Ad-sno-d = Adsno</i> | 5.1.) <i>Ad-i-snó-em = Adisnoem</i> |
| 3.1.) <i>Ad-i-snó = Adisno</i> | 5.2.) <i>Ad-th-snó-ent = Adinsnoent</i> |
| 3-2) <i>Ad-th-snó = Adthsnó</i> | 6.1.) <i>Ad-snó-em = Adsnoem</i> |
| | 6.2.) <i>Ad-snó-ent = Adsnoent</i> |

2) El participio se forma de la siguiente forma

Masculino: Singular: <i>i + verbo</i>	Plural: <i>i + verbo + en</i>
Femenino: Singular: <i>th + verbo</i>	Plural: <i>th + verbo + en</i>

98

Masculino Singular: <i>isno</i>	Plural: <i>isnoen</i>
Femenino sing: <i>thsnó</i>	Plural: <i>thsnnoen</i>

3) Infinitivo: Usamos la forma del presente

Infinitivo = *Snó*

4) Imperativo:

Se forma con los sufijos: *Snó, Snóem, Snóemt*

5) Cuando aprendas verbos por tu cuenta puedes preguntarlos por la primera persona, así sabrás sacar la raíz y conjugarlo entero.

6) Como regla general podemos decir que los verbos en másigt acaban en vocal breve (o-e) (ver aspectos fonéticos).

7) Verbos irregulares: Los dos más importantes son *ghari* (tener) y *ackate* (estar).

a) *Ghari* = tener

Presente

- | | |
|-----------------|-------------------|
| 1) <i>Ghari</i> | 4) <i>Gharna</i> |
| 2) <i>Ighac</i> | 5) <i>Gharsen</i> |
| 3) <i>Ghas</i> | 6) <i>Gharsen</i> |

El pasado y el futuro se forman con *togha* y *ad* respectivamente.

b) *Ackaie* = estar

Presente

- | | |
|-------------------|----------------------|
| 1) <i>Ackaie</i> | 5.1.) <i>Ackáum</i> |
| 2) <i>Ackash</i> | 5.2.) <i>Ackáunt</i> |
| 3) <i>Ackad</i> | 6.1.) <i>Ackain</i> |
| 4) <i>Ackanog</i> | 6.2.) <i>Ackáint</i> |

El futuro se forma añadiendo *ad-* a la forma del presente.

c) El verbo “ser” no existe ni en presente ni en futuro. Para el pasado se utiliza el pasado del verbo *ackaie*.

99

G) La oración negativa:

1) Se utiliza el esquema *ua* + verbo + *sha*
Ejemplo: *Ua ghari sha* = *uagharishá* = no tengo

2) Cuando el verbo en negativo va seguido de complemento directo se omite *sha*.

Ejemplo: *Ua ghari ids* = *uaghari ids* = no tengo sueño.

3) Si el verbo está en pasado (con *togha-*) o en futuro, el prefijo se coloca antes de la partícula de negación *ua*

Ejemplo:

toghaghari = tenía

togha-ua-ghari = *toghauaghari* = no tenía.

adaármoj = avisaré

ad-ua-aármoj = *aduaármoj* = no avisaré.

4) La negación de los adverbios se realiza según el esquema:

uashib + adverbio

Ejemplo: *uashib + droçt = uashibdroçt = no poco.*

I) La oración interrogativa.

1) Toda oración interrogativa sigue el esquema *mint* + verbo.

Ejemplo: *egued = haces; ¿mintegued? = ¿qué haces?*

J) La oración exclamativa

1) La entonación y el uso de signos sin equivalentes a los españoles.

Ejemplo: *¡árajhe dda! = ¡ven aquí!*

2) La exclamación ¡oh! se usa mucho en másigt (*¡A!*), delante del sujeto.

Ejemplo: *¡A Mojhémméd!, ¿Mámesh zétyid? = ¡eh, Mohamed!, ¿cómo estás?*

100

K) Presente activo:

1) Variedad del verbo que en español puede traducirse por estar mas gerundio. El esquema es:

akat + verbo

Ejemplo: *Nesh + thittoj = yo como; nesh akatthittoj = yo estoy comiendo.*

L) Pronombres personales:

Nesh = yo

Neshén = nosotros

Schec = tú (masculino)

Quinnen = vosotros

Shem = tú (femenino)

Quinnit = vosotras

Nittá = él

Nihni = ellos

Nittaz = ella

Nihntin = ellas

M) Pronombres y adjetivos posesivos:

Inú = mío

Dahná = nuestro

Nesh = tuyo

Nesh = vuestro

Çen = suyo

Çen = suyo

N) Preposiciones más usadas:

1) *I* = para

2) *Çaci* = al lado de, delante de
ejemplo: *çaci záddarz* = al lado de la casa.

3) *Ardúfag* = detrás
ejemplo: *ardúfag fus* = detrás de la mano.

4) *Zighua* = sobre, encima de
ejemplo: *Zighua misa* = encima de la mesa

5) *Sueddei* = debajo de
ejemplo: *sueddei zaská* = debajo del techo

6) *En* = de
ejemplo: *túmobi en Ahmed* = el coche de Ahmed

7) “Con” sólo existe en las siguientes formas:

Aquídec = conmigo

Aquídes = contigo

Aquídes = consigo, con él

Aquidna = con nosotros

Aquidsen = con vosotros

Aquidsen = con ellos

8) *Dhi* = en

Ejemplo: *dhi zámorz* = en el suelo, o, en la patria

9) *Adágher* = dentro de

Ejemplo: *adágher áfarran* = dentro del horno

10) *Barra* = fuera

ejemplo: *¡rohe barra!* = ¡vete fuera!

11) *Ar* = a, hacia

Ejemplo: *ar Mrisht o ar Zamrisht* = hacia Melilla

12) *Bra* = sin

Ejemplo: *ushei atai bra nagna* = deme un té sin hierbabuena

13) *Çi* = de, desde

Ejemplo: *¡Rohe çi túmobi!* = ¡Sal del coche!

Ñ) Conjunciones:

1) La más usada es *de* que significa “y”

ejemplo: *Shec de nesh* = tú (masculino) y yo

O) El artículo: en másigt no existe el artículo.

P) Adjetivos demostrativos: Se suelen usar los siguientes:

1) Este / esta = *ua*

Ejemplo: *Ariaçua* = este hombre

Záharantua = esta niña

2) Ese / esa / aquel / aquella = *uín*

Ejemplo: *shíjed uín* = ese / aquel papel

zámçida uín = esa / aquella mezquita, o, ese / aquel colegio

Q) Pronombres Relativos:

1) *unni* = el que

2) *ínni* = los que

3) *zanni* = la que

4) *zinni* = las que

5) *lo que* = *jhuéix*

Ejemplo: *Shem eggued jhéix shem ejhsed* = tú (fem.) haces lo que quieres

R) Pronombres demostrativos:

1) *Ua* = éste

2) *ía* = estos

3) *za* = ésta

4) *zina* = éstas

5) *uín* = ése

6) *inni* = ésos

7) *zanni* = ésa

8) *zinni* = ésas

9) *jhuéix* = esto

Ejemplo: *¿Uími ijhsed aghe?*. *Zanni* = ¿Quién quiere leche?. Esa

S) Pronombres personales como objeto directo:

1) Me: *i*, *inú*

Ejemplo: *Ushei* = *ushe* - *i* = Dame

2) Te: *c*, *mo* o más frecuentemente *shec* o *shem*

3) Le: *nittá* (masc), *nittaz* (femenino)

Ejemplo: *ushe nittá* = dale (a él)

4) Nos: *dahná*, *neshén*

5) Vos: *Quinnen* (masc.), *quinnit* (femenino)

6) Les = *sent* (masc.), *izsent* (fem.), o, *nihni* (masc.), *nihentin* (femenino)

7) Ahora bien, si pretendemos decir “te voy a” el “te” se integra en el prefijo *ash* (masculino) o *ara* (femenino)

Ejemplo: *ash* - *aármoj* = *ashaármoj* = te voy a avisar

103

T) Números:

una - *ixet*

uno - *ixen*, *uajhed*

dos - *nain*

tres - *threta*

cuatro - *arba*

cinco - *jhamstá*

seis - *setta*

siete - *sebaa*

ocho - *zíminia*

nueve - *tsâa*

diez - *âshira*

once - *jhedash*

doce - *zenash*

trece - *thretash*

catorce - *ârbatash*

quince - *jhamstash*
dieciséis - *settash*
diecisiete - *sebaataash*
dieciocho - *zimintash*
diecinueve - *tsâataash*
veinte - *âshirin*
veintiuno - *uajhed uâshirid*
treinta - *threzîn*
cuarenta - *arbaîn*
cincuenta - *jhamssîn*
sesenta - *settîn*
setenta - *sebaîn*
ochenta - *zimmiaîn*
noventa - *tsâin*
cien - *mia*
cientouno - *mia u uajhed*
cientodós - *mia u zenain*
cientodiez - *mia dâshira*
cientoveintiuno - *mia uajhed âshirin*
cientoveintidós - *mia zenain u âshirin*
doscientos - *mitâin*
trescientos - *thrétamia*
cuatrocientos - *ârbamia*
quinientos - *jhâmessmia*
seiscientos - *séttemia*
setecientos - *sebamia*
ochocientos - *zîmninia*
novecientos - *tsâamia*
mil - *alef*
mil uno - *alefuajhed*, o, *alef dixen*
mil dos - *alef deznain*
dos mil - *alefain*
tres mil - *threta alef*
cuatro mil - *arba alef*
cinco mil - *jhamssalef*
un millón - *meliu* (en plural: *melain*)

U) Ordinales: en másigt se emplean para los adjetivos

ordinales, en general, las mismas palabras que designan los números, excepto:

- 1) Primero = *ámeçuar*
- 2) Primera = *zámeçuar*

II. Aspectos fonéticos:

Hasta ahora, lector, has podido leer un esquema gramatical que memorizarás con la práctica oral que te va a posibilitar el vocabulario que al final te ofrecemos. Ahora, antes de la práctica, conoce los aspectos fonéticos del másigt, necesarios para la práctica oral.

1) “A, a”. Se trata de una “a” normal. Ejemplo: *áriaç* = hombre.

2) “Â, â”. Es una “a” gutural, que se pronuncia diciendo “ga” y suavizando la “g” hasta que casi desaparezca. Es una vocal sonora palatal. Ejemplo: *aâd* = aún.

3) “B, b”. Como la “b” española, es una consonante bilabial oclusiva sonora. Ejemplo: *barra* = fuera.

4) “C, c”. Se emplea igual que la “c” española. Puede ser velar oclusiva sorda (como en casa) o fricativa interdental sonora (como en cera). Ejemplo: *Shec* = tú (masculino).

5) “D, d”. Como la “d” española, se trata de una consonante dental oclusiva sonora. Ejemplo: *dlen* = allí.

6) “Dh, dh”. Se pronuncia como una “d” seguida de una “z”, es interdental fricativa sonora. Ejemplo: *Afradh* = basura.

7) “E, e” Vocal sonora palatal semi cerrada. Ejemplo: *¡Érnat!* = juramos

8) “F, f”. Como la “f” española, es una consonante labiodental fricativa sorda. Ejemplo: *Áfarran* = horno.

9) "G, g". Como la "g" española puede ser velar fricativa (Jorge) o velar oclutiva sonora (garra). Ejemplo: *Zeguri* = estudios

10) "Gh, gh". Se pronuncia como "g" en garra seguida de una "j". Es velar fricativa sonora. Ejemplo: *aghe* = leche

11) "H, h". Se trata de una hache aspirada como en el inglés "home" o en el andaluz "jarra" que se transforma en "harra", siendo esa h una "j" suavemente pronunciada. Es velar sorda. Ejemplo: *¡árahad!* = ¡ven!

12) "I, i". Vocal sonora palatal. Ejemplo: *úlmi* = quien.

13) "J, j". Se pronuncia igual que en el español. Se trata de una consonante velar fricativa sorda. Ejemplo: *çtmmej* = puedo.

14) "Jh, jh". Se trata de una hache aspirada pero más fuerte. Es el resultado de pronunciar una hache aspirada con el doble de intensidad. Ejemplo: *ajhuri* = carnero, gafe.

106

15) "K, k". No es como la "k" española. Se trata de un sonido resultante de pronunciar una "k" seguida de una "j" resultando un sonido velar africado sordo. Ejemplo: *çuk* = zoco.

16) "L, l". Al igual que nuestra "l", se trata de un sonido alveolar lateral sonoro. Es raro encontrarla sola, suele ir compuesta.

17) "Ll, ll". No es nuestro sonido "ll", se trata de pronunciar dos "l" seguidas (1 + 1) como en el italiano "Caracalla". Ejemplo: *Allah* = Alá, el nombre de Dios.

18) "Lh, lh". Se trata de nuestra "ll", es decir, un sonido palatal lateral sonoro. Ejemplo: *alhorred* = arrastras.

19) "M, m". Consonante alveolar nasal sonora. Ejemplo: *meni* = donde.

20) "N, n". Consonante alveolar nasal sonora. Ejemplo: *anu* = pozo.

21) “O, o”. Vocal sonora velar semicerrada. Ejemplo: *nokeb* = agujero.

22) “P, p”. Igual que nuestra “p” es un sonido raro en másigt y suele localizarse en palabras españolas. Se trata de un sonido bilabial oclusivo sordo. Ejemplo: *ekampo* = el campo.

23) “Q, q”. Sonido velar oclusivo sordo, se emplea exactamente igual que en español. Ejemplo: *quinneu* = vosotros.

24) “R, r”. Esta “r” se emplea como si la pronunciásemos en medio de una palabra española como, por ejemplo, pera. Siempre se pronuncia así. Es un sonido alveolar vibrante sonoro. Si queremos realizar un sonido vibrante múltiple (“rr” en español en perro), escribiremos una doble “rr” (“rr”). Ejemplos: *raxe* = espera, *áfarran* = horno.

25) “S, s”. Al igual que en el español, se trata de un sonido alveolar fricativo sordo. Ejemplo: *fus* = mano.

26) “Sh, sh”. Se trata de una “ch” suave, como “shore” en inglés, o “coche” con acento andaluz. Se trata de un sonido palatal fricativo sordo. Ejemplo: *jshof!* = atiende

27) “Ç, ç”. Es una “s” muy suave, como en francés “poison”. Ejemplo: *açi* = mitad.

28) “T, t”. Como en español, se trata de un sonido dental oclusivo sordo. Ejemplo: *toghai* = era, estaba.

29) “Th, th”. Es un sonido resultante de pronunciar una “t” seguida de una “z”. Es un sonido interdental oclusivo sordo. Ejemplo: *themâçight* = bereber, másigt.

30) “U, u”. Vocal sonora velar cerrada. Ejemplo: *ualo* = nada.

31) “X, x”. No es como nuestra “x”. Es el resultado de pronunciar el sonido “sh” seguido de la “y” española en yunque. Es un sonido palatal fricativo sonoro. Ejemplo: *axarre* = borrego.

32) “Y, y”. Se pronuncia como nuestra “y” en yunque, es decir, es un sonido palatal fricativo sonoro. Es poco frecuente en la masigta. Ejemplo: *yetshe* = jura.

33) “Z, z”. Igual que nuestra “z”, es un sonido interdental fricativo sordo. Se emplea y escribe igual que en el español, Ejemplo: *zámçida* = mezquita, colegio.

Las vocales “e” y “o” son siempre breves. Para que comprendas que es una vocal breve, realiza este sencillo ejercicio: en la palabra “cesa” pronuncia lentamente la primera sílaba (ce) y la segunda después (sa). Posteriormente repite normalmente la primera sílaba y lentamente la segunda. Finalmente pronuncia en la primera sílaba normalmente la “c”, rápido la “e”, y pronuncia la segunda sílaba de forma normal. Te habrás dado cuenta de que la “e” (vocal breve) apenas se pronuncia.

Las reglas de acentuación serán las mismas que en el español.

108

La diéresis la utilizaremos cuando la “h” vaya precedida de una letra con la cual forme un sonido determinado.

Ejemplo: Si escribimos *áthedhmed* la “th” la leeremos según lo explicado en el punto 29 de la fonética. Pero si queremos leer una “e” aspirada detrás de la “t” escribiremos: *áthedhmed* = destruyes. Igual ocurre en *eshed* = grueso, gordo.

4. Vocabulario mínimo propuesto

Antes de comenzar debemos aclarar que con una llamada están marcados los verbos y palabras irregulares.

a) *Ghari* = Tener. (Ver 3.F.7)

Túmobi = coche

Zasaat = reloj

Mashina = máquina

Crid = casi

Sabon = jabón

Shan marrez = a veces

Nuáddar = gafas

Erhémmedh = pañuelo

Shlágam = bigote
Lahia = barba
Acthar = más
Quell = menos
Ualo = nada

Erháshzet = cosa
Jhuéix = cosa, juguete
Akdojh = cachorro
Marra = todo

b) *Esh** = comer

Aghrum = pan
Bátata = patata
Tifeh = manzana
Banan = plátano
Cúcar = azúcar
Firash = pera
Leshen = naranja
Tómatesh = tomate
Leimon = limón
Frisa = fresa
Dírlah = sandía
Zímyaren = huevos
Zaçarth = higo
Axarre = borrego
Ajhuri = carnero
Isermen = pescado
Arbih = hierba
Arâds = lentejas
Lúdiz = habichuela
Erhéimoç = garbanzo
Zámarrajt = puré de guisantes
Ibâun = haba
Aisun = carne
Miçid = duce
Çumbe = maíz

Zaguenyasht = cuchara
Tepçig = plato
Ashcud = tenedor
Ermoç = cuchillo
Zafúnesht = vaca
Dheghat = cabra
Arroç = arroz
Líshuga = lechuga
Rubçer = cebolla
Zínifiz = chícharos
Zibbi = acelga
Ahabidh = plato típico rifeño de arroz con leche
Imendi = cebolla
Pippa = pipas
Masshá = alimentos
Maccla = plato de cocina, comida
Nefdar = comida
Aiek = desayuno
Néhmedh = almuerzo
Zahándesht = chumbo
Ermushro = cena
Jiço = zanahoria
Nagna = hierbabuena
Damyah = salado

(*) *Esh* es irregular. El presente se forma con *thittó*, el pasado con *shitó* y el infinitivo e imperativo con *esh*.

c) *Kem** = sentarse

<i>Dda</i> = aquí	<i>Díen</i> = allí
<i>Ammu</i> = así	<i>Iudesz</i> = cerca
<i>Iucqush</i> = lejos	<i>Afusí</i> = derecha
<i>Dáserma</i> = izquierda	<i>Ardúfag</i> = detrás
<i>Çaci</i> = delante, al lado de,	<i>Monem</i> = juntos
junto a	

d) *Ehse* (presente), *Ehsite* (pasado) = querer, amar

<i>Ajçín</i> = perro	<i>Attás</i> = mucho
<i>Droçt</i> = poco	<i>Shuei</i> = poco
<i>Zactof</i> = hormiga	<i>Isbah</i> = bueno, buena
<i>Esbajhod</i> = guapo, guapa	<i>Içi</i> = mosca
<i>Çiçua</i> = avispa	<i>Ibaâsh</i> = bicho
<i>Mush</i> = gato	<i>Elhob</i> = amor

e) *Çuó* (presente), *çue* (pasado) = beber.

<i>Çumo</i> = zumo	<i>Emen</i> = agua
<i>Ercahuá</i> = café	<i>Atai</i> = té
<i>Aghe</i> = leche	<i>Shrá</i> = alcohol (de bebida)
<i>Çish</i> = aceite	<i>Erqueç</i> = vaso

f) *Adremde* (presente), *dremdé* (pasado) = aprender.

<i>Themáçight</i> = Másigt	<i>Aspaniu</i> = español
<i>Âuer</i> = palabra	<i>Zámçida</i> = colegio, mezquita
<i>Ighuén</i> = fácil	<i>Iughâar</i> = difícil
<i>Mojhállem</i> = profesor,	<i>Amhadar</i> = alumno, discípulo
maestro	<i>Lemtiham</i> = examen

g) *Snó* = saber, conocer

<i>Mámesh</i> = cómo, como	<i>Mermi</i> = cuándo, cuando
----------------------------	-------------------------------

(*) *Ken* es imperativo, "séntate". se suele usar sólo de esta forma.

Mághar = por qué, porque *Meni* = dónde, donde
Marhan = cuánto, cuanto *Shahar* = cuánto cuesta

h) *Dhaçmó* = cerrar, *bille* (presente), *blâe* (pasado)

Zámorz = puerta *Nábira* = nevera
Ercuaçe = ventana

i) *Siauario* = hablar

Dejáa = rápido *Sráquer* = lento
Eljarix = extranjero *Errif* = Rif
Arrifí = rifleño

j) *Amné* = creer (tener fe en)

<i>Arbi</i> = Dios	<i>Sidarbi</i> = El Señor
<i>Allah</i> = Dios	<i>Sidnálsa</i> = Jesucristo
<i>Mojhémmed</i> = Mahoma	<i>Nebi</i> = el Profeta (Mahoma)
<i>Sohabi</i> = profetas que estuvieron junto a Mahoma	<i>Musa</i> = Moisés
<i>Erjhámmem</i> = baño turco	<i>Zámçida</i> = mezquita, colegio
<i>Imsermen</i> = musulmanes	<i>Arume</i> = cristiano
<i>Tárib</i> = almuedano	<i>Haram</i> = pecado
<i>Erhix</i> = la Meca	<i>Efquif</i> = almuédano
	<i>Sheshterhix</i> = solideo

III

k) *Ezçré* = oír, escuchar

Musica = música *Ghanshó* = cantar
Açfar = silbido

l) *Etçré* = ver, mirar

<i>Zefusht</i> = sol	<i>Ior</i> = luna
<i>Shénnez</i> = cielo	<i>Izren</i> = estrellas
<i>Faut</i> = luz	<i>Etram</i> = oscuridad
<i>Ighsar</i> = río	<i>Ebbehar</i> = mar
<i>Agharrabud</i> = barco	<i>Zágharrabud</i> = barca

m) *Çimme* = poder

Imhed = fuerte

Xa = fuerza

Iarhó = débil

Iuâr = violento

Içah = musculoso, recio

n) *Atsghó* = comprar, *açinçó* = vender

Zimnia = dinero

Zahant = tienda

Iarheç = barato

Ighrá = caro

ñ) *Gaâe* = subir

Escalera = escalera

Tsanén = cuesta

o) *Ushé* = dar

Çuden = beso

Shuei = poco

Sha = algo

p) Verbos impersonales:

Adfer = nieva

Ançar = llueve

Asino = hay nubes

Enharisbah = hace buen tiempo

Enharueihere = hace mal
tiempo

Açmed = hace viento

Arhamó = hace calor

Eçmod = hace frío

Dinne = hay

q) *Arre* = oler

Mlih = bien

Ueihere = mal, malo, feo

Açarred = pedo, ventosidad

Içé = peer

r) *Sharhó* = odiar

Damshun = golfo

Ueihere = malo

Yejha = "chorizo", ladrón

Aghuan = ladrón

Ajhuri = gafe

s) *Tejheddmé* = trabajar

Adhbib = médico

Abhari = campesino,
labrador

Mojhállem = profesor, maestro

Adisharçe = labrar

Adiçó = sembrar

t) *Tucguó* = usar, llevar puesto

Nuáddar = gafas

Jersi = jersey

Ziçira = calzado

Harcuç = zapato

Zahádent = anillo

Ixib = bolsillo

Sáruar = pantalones

Zájmixat = camisa

Erbot = bota

Zamquieçt = pulsera

Funara = pañuelo de cabeza,
foulard

u) *Itecsaie* = doler*

Asdif = cabeza

Zimmiuen = cejas

Zibiriuen = pestañas

Thitt = ojo**

Ança = nariz

Ajmon = boca

Zániaz = frente

Aghumbu = rostro

Dheça = hígado

Acclau = pene

Ur = corazón

Irç = lengua

Çumbe = estreñimiento

Eddua = medicina

Içuran = venas

Fus = mano****

Ajhsho = vagina

Táhena = nalgas

Endar = pie

Dan = pierna

Ighatshen = brazos

Dad = dedo***

Zosoz = tos

Agdiç = barriga

Estúmaghu = estómago

Abrur = pene

Igheç = hueso

Idemen = pecho

Rouxa = diarrea

Eddua zaçmod = curandería

Uhárar = espalda

Fudh = rodilla

(*) Este verbo sólo se usa en esta forma y se traduce por: "me duele".

(**) El plural de *thitt* es *thittauen*.

(***) El plural de *dad* es *idubdan*.

(****) El plural de *fus* es *ifasen*.

v) *Care* = decir

Acçar = broma

Shof = exclamación que se traduce por ¡mira! en un claro préstamo del árabe.

w) *Eddare* = vivir

Zaddarz = casa

Corçe = silla

Ercuaçe = ventana

Macra = sartén

Púrtal = portal

Meftá = llave

Zaská = techo

Mrisht, o, Zamrisht = Melilla

Naddur = Nador

Zahania = techo

Amtárbadh = especie de sofá
sin respaldo

Remrah = patio

Misa = mesa

Záuorz = puerta

Erhrid = pared

Nábira = nevera

Axar = vecino

Akbush = jarra

Foque = azotea

Aspania = España

Áfarran = horno

Sufa = sofá

Çif = toalla

Bretermá = cuarto de baño

Anu = pozo

x) *Ittao* = volar

Ashdidh = pájaro

Zádbash = avecilla

Shénnez = cielo

y) *Samhae* = perdonar

acsar = broma

Sidi = señor

z) *Uâró* = estar cansado

¡Eshfá! = ¡Ya basta!

Ibsred = pesado, lerdo

¡Ska! = ¡silencio!

Rojhod = ahora

z') *Farhé* = alegrarse

5. Algunas expresiones

Munana, Allah munana = por amor de Dios

Tira mâina = sigue adelante

Barc Allah fic = muchas gracias

Asselam âlicom = la paz sea contigo (con nosotros)

Esbarjher = buenos días

Miserjher = buenas tardes

¿Mámesh zétyid? = ¿como estás?

Xei tránker = déjame tranquilo

In shae Allah = si Dios quiere

Ua = sí

L-lá = no

Bibliografía consultada

IBAÑEZ, Esteban. *Diccionario español-rifeño*. Madrid, 1944.

LAOUST, E. "Le dialecte berbère du rif". En: *Hespèris*, T. VII, 2º trimestre, Rabat, 1927.

OUARIACHI, Kais-Marzouk. "Eléments pour la compréhension de la problématique tamazight". En: *Awal: Cahiers d'études berbères*, N. 4. París 1988.

PEREGRÍN PEREGRÍN, Ginés. *Rudimentos de bereber rifeño*. Tetuán 1944.

SARRIONANDÍA, Pedro. *Gramática de la lengua rifeña*, Tánger, 1905.

TAIFI, Miloud. "Problèmes méthodologiques relatifs à la confection d'un dictionnaire du tamazight". En: *Awal: Cahiers d'études berbères*, N. 4, París, 1988.

Tasafut, N. 1 Rabat, 1991.

La familia rifeña y el espacio

Abdeluahab Hammouti _____

Resumen

Las transformaciones acaecidas en el Rif Oriental desde la irrupción colonial española hasta la actualidad, han generado una nueva dinámica de las estructuras sociales, económicas e ideológicas. En este sentido, los pilares de la sociedad rifeña tradicional, preurbana y solidariamente organizada en torno a la familia extensa, han ido desapareciendo gradualmente, para dar paso a una novedosa configuración donde los aspectos tradicionales quedan incluidos en los nuevos parámetros impuestos por las sociedades urbanas, que en nuestro caso, contempla como principal agente dinamizador, la espectacular transformación urbanística de la ciudad de Nador.

117

1. La institución familiar

En el estado actual de nuestras investigaciones¹ podemos afirmar la total inexistencia de las instituciones clásicas relacionadas con

(1) Este artículo es la traducción española de un extracto de la tesis presentada en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de Fez, en el Departamento de Sociología Urbana, bajo el título: *Las transformaciones urbanas en el Rif Oriental: Nador como modelo*, redactada en árabe.

la *kábila* (tribu). La nueva estructura de la sociedad marroquí ha alcanzado este estadio después de haber conocido un régimen estatal rígido. Es decir, un estado moderno cuyas instituciones difieren de las antiguas.

Es cierto que las instituciones clásicas (económicas, sociales, políticas, etc.) organizaban la sociedad rifeña ordenándola segmentariamente en *kábilas*, *jemaas*, *d'chares* y, por último, los individuos. Las instituciones nuevas, por el contrario, organizan al individuo respecto a la sociedad. En definitiva, las primeras instituciones se interesan por el grupo y las segundas por el individuo.

A pesar de la negación de las *kábilas*, los rasgos de los kabileños permanecen en lo que podemos llamar tribalismo que es, según nuestra visión, un conjunto de ideas o de opiniones que producía la *kábila* para organizarse, imponer su identidad, identificarse y para reproducirse.

La alusión a lo kabileño, hoy en día, se ha convertido, claramente, en una ideología política apologética cuyo fin es defender unas actitudes de partido o de clases sociales. Por ejemplo, hay discursos políticos que insisten sobre la "*thwiza*"², sobre el trabajo colectivo, o sobre la noción de *jemmaa* (colectividad o comunidad), particularmente cuando se trata de las elecciones comunales o parlamentarias. Muchos entonces efectúan pocas diferencias entre la noción de *jemmaa* de *kábila* (comunidad tribal) y la noción de comunidad actual. Igualmente muchos mezclan las nociones del kaid de *kábila* y del kaid en su nuevo aspecto en la actual estructura de la sociedad marroquí.

Creemos que la situación a que está sometida la sociedad marroquí rompe totalmente con la etapa anterior, es decir, con la etapa preurbana. La continuación de lo kabileño (tribalismo) sólo interesa a algunas esferas muy determinadas, como la esfera política (elecciones, partidos, etc.). Esto se aclara cuando observamos algunos comportamientos de determinadas clases de individuos, ancianos especialmente. Estos últimos, aun saturados de razonamientos antiguos pertenecientes a la *jemmaa* o *kábila*, encuentran grandes dificultades para adaptarse a la nueva situación. Por lo que hoy en día podemos afirmar la disfunción del razonamiento kabileño, ya que se ha convertido en una ideología política. Podemos añadir, también, que a esta tendencia política calificada de frágil,

(2) La *thwiza* es el trabajo colectivo que solía marcar la actividad cotidiana u ocasional de los rifeños en el pasado kabileño.

no le queda ninguna base material concreta para subsistir.

Teniendo en cuenta esto, podemos concluir que la zona del Rif Oriental no se limita a unos simples conjuntos de kábilas sino que es una "provincia" según el vocabulario del estado moderno y las instituciones que la articulan y organizan no son diferentes a las instituciones de otras provincias del país.

Las instituciones del nuevo estado encuentran a través de las ciudades³ sus itinerarios hacia cada familia y cada individuo, particularmente para controlar su comportamiento, forjar sus ideas, formar su lengua, seguir su estado de salud mental o corporal, vigilar sus tendencias políticas y sentimentales. Todo ello, para integrarlo y dominarlo. El fin de estas instituciones actuales es producir y reproducir la sociedad y lo social continuamente.

Sin duda, la zona del Rif Oriental ha conocido un desarrollo social que ha instaurado una ruptura con el pasado kabileño o con lo tradicional. El desarrollo mencionado es consecuencia del fenómeno urbanístico al que está relacionado con las instituciones que organizan la zona. Así, las instituciones educativas, de enseñanza pública, las sanitarias, cooperativas agrícolas o inmobiliarias, las sociedades financieras o bancarias, etc., no pertenecen a un pasado kabileño de la zona, caracterizado por un preurbanismo, sino que pertenecen a un presente urbanístico muy significativo.

119

Acabamos de exponer la imagen estructural de la nueva sociedad que ha elegido la ciudad o lo urbano como espacio específico para sus múltiples y nuevas instituciones.

En este apartado tratamos de analizar una institución social fundamental: la familia rifeña, y ello por muchas razones. En primer lugar, porque esta institución no es totalmente nueva sino antigua. Ciertamente la kábila ha conocido dicha institución, pero nadie contesta ahora la sumisión de la familia rifeña a los mecanismos de la renovación y del cambio. Sus funciones, por ejemplo, han sido transformadas hasta el punto de ser contradictorias con las del pasado kabileño. En segundo término, porque la familia como estructura social representa un espacio

(3) La ciudad no se reduce a un espacio topográfico o geográfico sobre el cual se dispersan los individuos, sino, según nuestra visión, se conforma, en primer lugar, en un espacio social institucional. Un espacio controlado, dirigido por medios represivos, que determinan una autoridad sistematizada sin precedentes.

social específico en el cual podemos leer los mecanismos del poder, de la producción y reproducción, de la orientación, de la represión, etc. Y por último, porque la familia como producción social será el espacio elemental que nos ayude a entender los procesos de la integración.

2. De la familia extensa a la familia unitaria

El acontecimiento más grandioso que ha marcado la historia de la institución familiar en el Rif Oriental ha sido la transformación que ha afectado a su estructura. Antes era una familia extensa, ahora lo es unitaria o nuclear. Esta transformación fue el resultado de los cambios de las estructuras socioeconómicas.

La sociedad urbana, al igual que la economía urbana, ha generado unas nuevas relaciones, culturales y políticas que han determinado la naturaleza de la familia rifeña moderna. Esta condición es igual y afecta a toda la sociedad marroquí en vías de una urbanización constante. La aparición de las ciudades y el desarrollo de las estructuras urbanas modernas imponen, efectivamente, unas formas nuevas de relaciones sociales. En este contexto podemos comprender por qué la familia rifeña actual no difiere de las demás familias marroquíes. Según nuestra hipótesis es una institución sometida al cuadro de las relaciones urbanas actuales, a los factores múltiples de índole económico-social, al proceso de la modernización, etc. Por tanto, la familia rifeña es un producto socioeconómico a través del cual se propagan los poderes, las ideologías, y los diferentes comportamientos: morales, religiosos o de valores.

120

3. La familia rifeña tradicional

Antiguamente, la familia rifeña era extensa ya que la formaban varios elementos: los abuelos, los hijos casados y los sobrinos. Estos elementos estaban ordenados jerárquicamente de arriba a abajo: abuelo, hijo casado, sobrino. La relación que los ordenaba es la del poder expresado por la autoridad del tutor, del padre, del abuelo o del primogénito (los "mayores" de la familia). Estas relaciones del poder detentaban su legalidad por medio de las relaciones parentales y, en general, por medio de las relaciones sociales kabileñas existentes. El jefe de la familia rifeña —generalmente se trataba de un hombre— era su representante simbólico o personal en los consejos de las jemaas. Era el responsable de

todos sus elementos y el destino de éstos dependía de él. Por ejemplo, el jefe de familia intervenía en el matrimonio de los hijos o hijas y asimismo en su vida futura, dirigía los trabajos del campo, transmitía las ideas, las informaciones y las sugerencias de la jemaa o del consejo de la kábila a su hogar y viceversa. En suma, el jefe de familia, se preocupaba de lo exterior al hogar, organizando las relaciones mutuas entre su familia y la jemaa.

En cuanto a la mujer (madre, abuela o hija), su tarea estaba muy ligada a la casa. Por ejemplo, se preocupaba de la cocina, del agua, de los animales domésticos, etc. Pero no estaba subordinada al hombre, no estaba sometida a la explotación sexual o económica, a pesar de la división del trabajo observado entre ella y el hombre.

Había un cierto intercambio de las ideas que incluían una democracia en las decisiones que interesaban al hogar, los niños, las normas del campo y de la agricultura o del zoco, etc.

La mujer rifeña no demostraba una carencia de personalidad o una mala reputación en el dominio de las relaciones kabileñas. Al contrario, era un miembro que gozaba de todos los derechos materiales e inmateriales. A veces, por lo que respecta al honor de su descendencia, sus hijos e hijas podían afiliarse nominalmente a ella.

121

Además de extensa, la familia rifeña estaba unida. Las relaciones parentales o consanguíneas solidificaban esa unión tal como lo hace la circulación de los bienes económicos sometidos al modo de producción tribal. La propiedad de la tierra, con respecto a ese modo de producción, era colectiva. Los productos eran destinados al consumo colectivo. La idea de comercializarlos estaba poco admitida. Por encima, intervienen en este juego, los sistemas morales y culturales para reforzar esa unión y perpetuar el nombre de la kábila, guardar su honor y su linaje.

Por otra parte, la familia rifeña vivía bajo el mismo techo: la vivienda rifeña era una construcción de forma cuadrada o rectangular, muy amplia. Sus ventanas y puertas se abrían sobre espacioso patio. La función de este patio es interpretada de la manera siguiente: el rifeño sale de su cuarto directamente al patio para encontrar el cielo o Dios. Nosotros interpretamos que el patio era un lugar para ejercer la vida común o unida. Es decir, un lugar para los encuentros diarios u ocasionales de los elementos de la familia extensa. La vivienda extensa implica lógicamente, la amplitud de la familia.

La familia rifeña tradicional era extensa, unida y solidaria. Este estado lo reflejan los espacios como las viviendas, las jemaas, las confederaciones kabileñas, etc. Pero la colonización cambió esta estructura familiar radicalmente. La familia rifeña fue el blanco primordial del colonialismo español que propagó muchos medios para desestructurarla y romper las relaciones parentales existentes entre sus muchos elementos. Esta tarea estaba incluida en las estrategias de la dominación y de la producción de una nueva sociedad que convenía más a la condición colonial. Insistimos sobre el hecho de que la colonización española en el Rif Oriental no veía su estabilidad, su enraizamiento, sino sólo a través de las nuevas instituciones económicas, sociales, urbanas, lingüísticas, militares, administrativas, etc. Era una necesidad primordial el que estas instituciones reemplazaran a las instituciones kabileñas tradicionales porque la kábila, básicamente, procede de una lógica de violencia y de enfrentamiento directo, es decir, que las negociaciones frías o políticas no cuentan en su estrategia. Es el ejemplo de las guerras del Rif de 1921 a 1926.

122

Entre los medios que emplearon los españoles para reestructurar la familia rifeña y en consecuencia las jemaas y las kábilas, se observa, entre otros el de la monetarización. Se sabe, por ejemplo, que los españoles crearon varias empresas y medios de trabajo (como la construcción del puerto de Melilla, los lavaderos de mineral en el norte de Nador, las minas del Rif, etc.). Todo ello, para transformar a los rifeños en obreros remunerados y sometidos a la concurrencia, entre ellos, por los puestos de trabajo y la búsqueda de un buen sueldo. Esta nueva condición ha cambiado, en el plano económico, muchos conceptos como el de trabajo colectivo (thwiza) y ha introducido otros nuevos como la repartición del tiempo y la búsqueda de beneficios. Así, los españoles sembraron las primeras semillas de una sociedad que tiende ahora hacia el capitalismo.

En el plano social surgió la explotación de los individuos. El hombre y, particularmente, la mujer rifeña han dejado la familia extensa en busca de trabajo en los centros urbanizados. Aquí no ignoramos la aparición de una capa de beneficiarios de la condición colonial.

En efecto, es difícil tratar el tema de la desestructuración de la familia rifeña en el periodo colonial porque faltan los datos y los documentos resultan inaccesibles por muchas razones. Respecto a este tema se plantea un obstáculo frente a la escritura objetiva de la historia social o de la sociología de la zona del Rif Oriental.

4. La familia rifeña moderna

La familia rifeña actual es una familia nuclear constituida por los siguientes elementos: padre, madre e hijos. En esto se diferencia de la familia rifeña tradicional, pudiendo confirmarse una ruptura entre ambos modelos. En efecto, la familia rifeña moderna es una institución nueva que se mueve en un espacio institucional nuevo que ha roto con la sociedad kabileña preurbana. Se observa en este contexto que las instituciones marroquíes actuales obedecen a una lógica homogénea por lo que resulta insólita la discusión sobre las instituciones kabileñas que conservan aún sus funcionamientos tradicionales.

Las familias rifeñas actuales tienden a concentrarse en el espacio urbano, en Nador o en los centros periféricos. La emigración ha acentuado esta atracción. Más de 12.000 personas se instalaron en Nador entre 1960 y 1970. Teóricamente no se puede entender la emigración como un simple desplazamiento en el espacio geográfico sino como un desplazamiento de primera categoría, es decir, como una transición de una estructura a otra: de las kábilas a las ciudades y centros urbanos. Este desplazamiento hacia las ciudades es temporal y su persistencia está limitada porque depende de la ausencia de las infraestructuras urbanas en el mundo rural como las escuelas, transportes, aguas, electricidad, carreteras, etc.

123

Generalmente la familia rifeña actual, ya sea en su forma o en su función, se encuentra regularizada sistemáticamente por el mecanismo urbanístico.

Por lo que concierne a la forma, la familia rifeña está reducida a unos elementos espaciales limitados. Padre, madre e hijos conviven en unas construcciones que les convienen: los apartamentos. Estos últimos pueden ser diferentes respecto al número de habitaciones pero no lo son en cuanto a la ausencia de los patios. Lo que afirma, que las construcciones de Nador, ordinariamente de forma cúbica, están destinadas a un solo fin que es el de dormir. Por eso se observa la ausencia de los patios en los apartamentos y por otra parte, la presencia de las calles, las plazas públicas, los diferentes centros sociales (cafés, clubs, centros deportivos, salas de fiestas, salas de conferencias, etc.) inexistentes en el ámbito rural antiguo.

Por lo que se refiere a la función, la familia rifeña se ha convertido en una institución que reproduce las relaciones de producción

actualmente existentes. Es semejante a una empresa que crea individuos y los dota de sus ideas (función biológica y función ideológica o educativa). A veces, la familia puede limitarse a la primera función (biológica) y las otras instituciones como la escuela, la calle, el idioma, etc., se preocupan del aspecto funcional ideológico, educativo o autoritario.

Aquí el poder del padre puede ser neutralizado porque el sistema del poder personal del jefe de familia ha perdido su estado tradicional y ha pasado de los individuos a las instituciones modernas. Es decir, hay una transición del poder personal directo de las familias rifeñas clásicas al poder simbólico, impersonal, de las actuales.

La mujer rifeña: un ejercicio de la evolución social bereber*

El-Hassan Douhou _____

Resumen

125

La consideración social de la mujer rifeña, desde finales del siglo XIX hasta la actualidad, ha sufrido drásticas evoluciones siempre en relación a los lazos nucleares de la tierra y la jerarquización oligárquica basada en la indiscutible autoridad de los hombres. Pese a todo, históricamente se han manifestado diversas vías de escape para la mujer rifeña, valorada especialmente como nutridora de hombres guerreros para la tribu, y, en muchos casos, como ostentadora del honor/deshonor del propio clan.

La irrupción colonial, junto a la presión demográfica y la pobreza de la tierra del Rif, motivaron procesos históricos tales como la emigración de los rifeños a las tierras argelinas y la participación masiva de soldados rifeños en el ejército franquista durante la guerra civil española. Procesos que afectaron profundamente a las bases de la familia y, consecuentemente, al papel detentado en ella por la mujer rifeña.

(*) Este artículo es un extracto de la conferencia dada en Nador, en mayo de 1990, en la Asociación Democrática de las Mujeres Marroquíes de Nador. La traducción del original francés ha sido realizada por Rachid A. Raha, siendo revisada por Vicente Moga Romero.

El origen de mi interés sobre el tema arriba enunciado proviene fundamentalmente de mis investigaciones sobre la propiedad de la tierra en la región del Rif. Parece ser que el rifeño considera la sociedad, en la que cohabita con la mujer, como una pieza principal de su marco tribal, donde podría considerarse a la tierra como la cara de la moneda, y a la mujer, como el reverso.

En realidad, los dos tabúes se conjugan para finalmente expresar la riqueza, el honor, la gloria y la decadencia, aunque la idea original da la primacía a la mujer, marcando con su imagen la conciencia bereber lo que se traduce en las connotaciones matriarcales que refleja el hablar rifeño. Así, los hijos se identifican más con sus madres que con sus padres como indican las palabras rifeñas *emmi*: mi hijo (de la madre), y, *uma*: mi hermano (o el hijo de mi madre).

Esta pertenencia se traduce simbólicamente por manifestaciones al nivel de la sociedad tribal, lo que no impide, sin embargo, reflejar que la mujer rifeña ha sido la que ha sufrido más en su contexto social. En efecto, si la mujer marroquí, en general, se encuentra en una situación muy crítica, su hermana del Rif no tiene nada que envidiarle, más aún cuando su propia evolución se ha efectuado en el seno de una sociedad en crisis.

La vida de la mujer marroquí en el Rif, durante el periodo colonial, no se realizó en el exterior del hogar. En cuanto a la autoridad, ejercida por los hombres, se debe más al poder de la tribu que a la tutela del derecho musulmán sobre las personas. Por otro lado, seguir la evolución de la mujer rifeña en una sociedad que no ha legado los documentos necesarios no es una tarea fácil. Por ello, la fuente principal que nos queda es, sin duda, la memoria popular, que testimonia sobre el honor, el deshonor, el amor y la democracia de la mujer.

Con frecuencia nos hemos preguntado por qué la mujer rifeña no encarna el heroísmo a pesar de las páginas gloriosas de la historia del Rif. Ninguna heroína ha sido celebrada en la memoria histórica del Rif, mientras que sí encontramos heroínas en otras regiones bereberes, como es el caso de *Lalla Fadhma N'Soummar*, símbolo de la batalla de *Ikheridene*, desarrollada en la región argelina de Kabilia durante los años 1852 a 1857.

Si la mujer rifeña ha preservado su papel en el interior del hogar, los éxodos explican muchas veces la regresión de sus libertades. En efecto, el espacio permitió a la mujer una expansión en su dominio

de acción que es el refinamiento directo de su casa, llamado localmente *azzarj*. La mujer podía en este caso irse libremente a los campos preservando su derecho de promiscuidad y visitando los *morabos*.

También, es en el Rif central donde encontramos los "zocos de mujeres", como el de *arbía* de *Beni Bu-Ayyach*, donde las mujeres pueden hacer sus compras exclusivamente a otras mujeres vendedoras. Pero, lo más extraño en estas comarcas bereberes son las visitas efectuadas para el baño, realizadas durante el día que tiene lugar el zoco semanal, ¡cuando los hombres están ausentes!

Al igual que el hombre, la mujer rifeña, según Miksell¹, utiliza la seda para sus prendas de vestir. Su vestido es, en general, una túnica larga, con cuello y con un cinturón al nivel del vientre. El uso de la seda fue introducido, en primer momento, en su forma natural, para pasar más tarde a ser confeccionada por las mujeres, sobre todo en las regiones de Jbala, Gomara y Sanhadja. En la llanura el color preferido es el blanco, mientras que la montaña (el Rif profundo) lo son los colores rojo y negro.

También el vestido bereber en el Rif ha sufrido varias influencias, relativamente positivas, sobre todo derivadas de la existencia del gran mercado de Melilla que ha drenado una gran parte de prendas de vestir femeninas de origen inglés.

127

Por supuesto, es la mujer la que hace posible el nacimiento, la alimentación y el vestido de los hombres de la tribu, pero son los hombres los que hacen las leyes según una lógica racional y la fuerza de las circunstancias. Escogeremos un ejemplo clave como es el caso de la herencia. Aquí encontramos que el reparto de las posesiones hereditarias está dictado por la *sharia* (la ley islámica), pero existen comarcas donde la propiedad es indivisible. Esto obedece a la necesidad de preservar las sucesivas transmisiones en el seno de las familias donde el esposo ha muerto y que obliga a la mujer a quedarse en la familia del difunto para salvaguardar el patrimonio del peligro de las reparticiones. Ha sido la escasez de terrenos de cultivo la que ha determinado este tipo de reparto del patrimonio, fundamentalmente de la propiedad de la tierra.

Según Mouliéras², algunas de cuyas informaciones he veri-

(1) Marvin Miksell. *Northern Morocco: a cultural geography*. Berkley, 1961, p. 10-11.

(2) Auguste Moulieras. *Le Maroc inconnu, exploration du Rif*. Paris; Argel, 1895

ficado en mis propias investigaciones sobre el terreno en torno a los testimonios de ancianos informantes, la mujer no llegó nunca a alcanzar el grado de servidumbre que algunos autores occidentales le han señalado. Su papel en la célula social era escaso frente a la notoriedad masculina a causa de la jerarquización de las instituciones bereberes. En efecto, la hegemonía de los jefes tribales (*amghar*) en el seno de la asamblea bereber (*ayraw*), deja creer en una oligarquía más que en la sumisión de la mujer por el hombre. En cambio, no había iniciativa individual que estimulara una primacía en la esfera social de las mujeres, ya que sus márgenes de maniobra eran muy estrechos. Tomemos, por ejemplo, la repartición del trabajo, que aunque modesta engendraba la confiscación del gran jefe. La preeminencia de la edad tiene igualmente prioridad en el seno de la familia: los grandes o los jefes de familia mandan sobre todas las actividades de los miembros de la tribu. Además, son los jefes de las tribus los que anuncian las campañas agrícolas, dividen las tierras y el agua, y arbitran los conflictos surgidos de estas decisiones.

Es en las fiestas de ostentación (esponsales, bodas...), donde la relación hombre-mujer es directa y la tutela del primero sobre la segunda es clara, pues la mujer debe someterse, a la vez, a la ley de la religión, y al machismo tribal. La mujer debe someterse al marido, a los abuelos, a los hermanos y a los primos hermanos.

Es evidente que la etnia de los *irifiyen* se asienta en un marco tribal organizado por el hombre y no por la mujer. Así, la asamblea rifeña excluye la participación de las mujeres en los debates políticos, al igual que excluye a los *imadyazen* (cantantes) y a los *imziren* (herrerros). De todas formas, el origen de la importancia de la mujer con respecto a los hombres guerreros está, ante todo, vinculado al clan: queda constancia del hecho de que las mujeres nutren a la tribu de guerreros capaces de empuñar las armas y defender la tierra y el honor.

A finales del siglo XIX, todos los autores estaban de acuerdo en afirmar la independencia de las tribus rifeñas. La fuerza de las fricciones de las dos confederaciones (*ikarfiyen* e *ishabdanen*) descansaban sobre el número de fusiles que tenía cada parte. Las desigualdades de población y de armas posibilitaron el desencadenamiento de los conflictos en los límites territoriales, lo que marcó el inicio de los enfrentamientos intestinos (intertribales), tema que hemos tocado en mayor profundidad en nuestra tesis sobre la propiedad territorial, presentada en la Universidad de Brest, y actualmente en prensa.

La tierra había ocultado otro aspecto de esta sociedad, tan importante como la fuerza invertida en la lucha contra los extranjeros en defensa del honor. Este formaba parte crucial de todo conflicto, como han puesto de manifiesto los estudios de David M. Hart sobre la tribu de los *Ait Wariaghel*, y de Raymond Jamous sobre la fracción de los *Ait Sidel*, en el Rif Oriental.

Según Auguste Moulieras³ el conflicto que oponía a los *Beni Said* y a los *Beni Bu Yahi*, estaba causado por la humillación sufrida por las mujeres de la segunda tribu en su visita al morabo de *Sidi Aissa*, que se encuentra en el territorio de la primera. Los conflictos de honor se activaron en las cuestiones que hacían alusión a las mujeres sin escrúpulos, pero sobre todo venían ligados a la perversidad de los hombres. Así, en caso de adulterio, la familia castigaba al culpable y a la víctima, llegando incluso hasta el destierro. Los principios eran muy claros para los *ikar'iyen*: la vecindad y la proximidad de las casas hacían que la mujer fuese la primera víctima a señalar.

Al nivel social, el hombre (marido, padre y hermanos) es considerado como tutor de la mujer. En caso de ausencia de los tutores, doce personas próximas podían tomar a la mujer a su cargo en caso de matrimonio. Esto, según la *sharia* islámica, forma la denominada *lafif*⁴.

La evolución demográfica y la pobreza del espacio de producción creó desequilibrios entre los recursos y la población, lo que empujó a una parte de los hombres a emigrar a Argelia desde 1930. La ausencia de los hombres del *duar* durante todo el año provocaba una crisis en el nivel social, aunque no tenía aspectos visibles salvo en el nivel de las tareas agrícolas, donde eran los niños, los ancianos y las mujeres, los que se ocupaban del espacio ingrato del *duar*.

A finales de los años treinta la escasez de lluvias fue notoria en las regiones de *Kelaya* y de Melilla, acentuando las necesidades migratorias. Más tarde, en 1936, la guerra civil española se constituirá en el fenómeno migratorio de mayor envergadura. En efecto, antes del 18 de julio de 1936, fecha del alzamiento de las tropas franquistas, había unos nueve mil hombres en las tropas regulares de las fuerzas coloniales españolas y otros ocho mil en fuerzas auxiliares. Estos miles de rifeños

(3) *Ibid.*

(4) Véase el documento jurídico del derecho de la mujer respecto al hombre: *Muduanat al ahwal al chakhsiat*.

verían incrementado extraordinariamente su número a más de veinticinco mil hombres, que formarían una parte crucial del ejército de Franco durante la guerra civil (1936-1939). El número de estas reclutas alcanzó en la primavera de 1937, la cifra de treinta y cinco mil ochenta y nueve hombres. El número global de los rifeños que participaron en la guerra civil española, ascendería a unos setenta mil hombres según algunos autores⁵.

Muchos soldados rifeños murieron en esta lejana guerra. Atraídos sobre todo por la promesa de mejores salarios, los marroquíes acudieron en gran número a enrolarse en el ejército franquista. Las malas cosechas de los años precedentes hicieron fácil el reclutamiento de estos hombres a los *caides*. Pero, será sobre todo, en el Rif Oriental, y concretamente en la región de *Kelaya*, que rodea a Melilla, donde los reclutamientos eran ya tradicionales, donde estos serán, en esta ocasión, masivos⁶.

Una extensa literatura celebra los aspectos psíquicos de la emigración, la poesía forma parte primordial de este acervo literario y está inspirada en los sufrimientos. Una poetisa desconocida de la tribu de *Tensaman-kiuch*, dirigió a su marido emigrante en Argelia el poema siguiente⁷:

130

*Vuelve joh Moh mío!
abandona ese trabajo penoso
todo el mundo ha vuelto de allí con los bolsillos llenos
y tú, ni un duro
tu hogar está a merced de los vagabundos
y tu tierra repartida entre los herederos*

La ausencia de los hombres, de sus hogares, durante algún tiempo, quebrantó las familias sobre todo, por lo que se conoce, en la región de *Tensaman*, ya que sus hombres permanecían, como obreros estacionales, de tres o cuatro años, fuera de sus familias. Además, pocos

(5) María Rosa de Madariaga. "L'image et le retour du maure dans le memoire collective du peuple espagnol et la guerre civile de 1936". In: *Revue internationale de recherche et de synthèse en sciences sociales*, Paris, 1988, n° 90, p. 74.

(6) S. Biarnay. *Etudes sur les dialectes berbères du Rif*. Paris, 1917

(7) María Rosa de Madariaga. *Art. cit.*, p. 75.

rifeños pudieron establecerse definitivamente en ciudades argelinas como Orán y Dahra⁸.

(8) Luis Milliot. "L'exode saisonnier des rifains vers l'Algérie". In: *Bulletin Economique des Maroc*, Rabat, 1934, I, nº 5-6, p. 141.

Tradición, continuidad y modernidad en el derecho consuetudinario islámico: ejemplos del Marruecos bereber y de las agencias tribales pujtunes de Pakistán

133

David M. Hart _____

Resumen

El derecho consuetudinario bereber, nucleado en torno a un corpus de tradición oral, tiene, sin embargo, importantes manifestaciones escritas —en lengua árabe— en al menos tres sociedades bereberófonas —los rifeños del Norte de Marruecos, los ishilhayen o swasa del Alto Atlas occidental/Sus/Anti-Atlas, y, los kabylios de Argelia— caracterizadas por una base social de agricultores sedentarios. Estos auténticos archivos locales custodian los documentos llamados qanun-es, testimonios de las vicisitudes de las interrelaciones sociales en todos los ámbitos.

En el marco de los impactos desde los puntos de vista de la tradición, la continuidad y la modernidad, la visión de la antropología social, testimoniada por los trabajos de campo, realza especialmente el

papel jugado desde la época precolonial por los vínculos generados por el derecho consuetudinario, ahora considerado en un cuadro comparativo que engloba a las relaciones jurídicas en el antiguo espacio de las agencias tribales de la frontera Noroeste de la India Británica, el actual estado de Pakistán.

Un área bastante interesante en el campo de las investigaciones norteafricanas y medio-orientales, en la cual la tradición y la continuidad han jugado ambas roles mayores, y que se mostraría adaptable y abierta a la modernidad hasta nuestros días, es aquella del derecho consuetudinario local, no importa que sea designado, por ejemplo, como *qa'ida* o *urf*, en árabe, o como *izirf* o *abrid* (lit. "camino"), en bereber, o como *riway* o aún *pujtunwali* o *nanqwali*, en pajtu, por no decir nada de formas cognaticias en el turco, en el persa o en el kurdo. Tal derecho consuetudinario localizado, sobre todo en su interacción o diálogo con la shari'a, la ley revelada, religiosa y divina del islam, encarnizada en *al Qur'an*, ha provisto mucho tiempo —o aún siempre— el eje de las relaciones jurídicas en la mayor parte del mundo rural y tribal del islam, del islam del campo, de las montañas y de los desiertos por detrás de la siempre creciente franja urbana.

Es quizás natural que debido principalmente a la política colonial francesa en Marruecos con el infame "Dahir Bereber" de 1930, el estudio del derecho consuetudinario en aquel país, quizás más aún que en el resto del Maghrib, ha entrado en un periodo de declive mayor, y aun eclipse, en la época poscolonial (desde 1956). Pero aparte de la tendencia lamentable de muchas autoridades coloniales sobre el tema o bien para ordenar bloques diferentes regionales de derecho consuetudinario bereber en tipologías pseudo-evolucionarias totalmente arbitrarias, o bien para compararlos con los viejos sistemas legales francos o germánicos fuera del contexto jurídico islámico, el ocaso del estudio del derecho consuetudinario nos parece singularmente funesto: porque el hecho es que no hubo ni hay ahora ningún conflicto verdadero entre la shari'a y el derecho consuetudinario. Más bien es que ambos modos, complementarios el uno al otro y formado, por así decirlo, los dos lados de una sola moneda, operaron no solamente a niveles diferentes de efectividad y experiencia sino también pueden ser últimamente considerados como modos diferentes de la misma cosa, cada uno apoyando y reforzando al

otro. Así, para invocar la noción de Redfield, la costumbre en un sentido *de facto* representa la “Pequeña Tradición” local o regional, mientras que la shari‘a representa la “Gran Tradición” generalizada y supranacional del islam.

Este es el primer punto. El segundo es que el derecho consuetudinario, como ha sido notado por la mayoría de investigadores que se han especializado en la materia, es o fue un rasgo tan central de la organización política rural o tribal entre los arabófonos como lo es o lo fue entre aquellos campesinos o cabileños (o sea, hombres de tribu) musulmanes en las dos regiones del Maghrib y del Mashriq cuyos idiomas nativos son o fueron idiomas distintos del árabe. Este hecho queda establecido con abundante claridad en un compendio excelente de Chelhod (1971) sobre el derecho consuetudinario beduino. Así, por ejemplo, la tendencia de las mujeres de no heredar en un sentido *de facto* (la cual fue expresada de manera explícita en el notorio *qanun* kabylio en Argelia de 1748 de J.C./1162 H. confirmando las barreras contra la herencia por mujeres) sino de ver su parte del patrimonio de su difunto padre recuperado por sus hermanos —cuando por las regulaciones de la shari‘a deberían recibir la mitad de lo que reciben estos mismos hermanos. Tal tendencia puede demostrarse como un rasgo tan integral del derecho consuetudinario bereber en Marruecos y Argelia o del *riway* pujtun (o “patan”) en Pakistán y Afghanistan. Estas dos alas, por así decirlo, del Oriente Medio forman también las dos áreas geográficas de concentración de este artículo, porque sencillamente son en las cuales el autor ha hecho sus trabajos e investigaciones de campo como antropólogo social y que son por tanto las que conoce mejor. Además, las materias aquí presentadas no están orientadas para ofrecer un examen sistemático de la cuestión del derecho consuetudinario, ni en el espacio ni en el tiempo, sino solamente para enfocarlas sobre ciertos problemas específicos, o sea, los que tratan de la tradición, la continuidad y la modernidad.

El tercer punto, y quizás para nuestro propósito aquí el más importante, es que aunque el derecho consuetudinario es generalmente y correctamente percibido como no escrito y como formando un cuerpo significativo de la tradición oral, queda el hecho que en por los menos tres sociedades bereberófonas, los rifeños de Marruecos del Norte, los ishilhayen o swasa del Alto Atlas Occidental/Sus/Anti-Atlas, y los kabylios de Argelia —sociedades todas, además, constituidas tradicionalmente por agricultores sedentarios—, existen no obstante bastante documentos de

derecho consuetudinario escritos en árabe por el *fqih* o maestro *qur'ánico* local y basados sobre las decisiones del consejo de la comunidad local o de la sección tribal; y tales documentos suelen ser producidos todavía para la inspección científica, después de mimos considerables, por los notables locales que los poseen. Estos documentos son los famosos *qanun-es*, los cuales cubren teóricamente toda clase de asuntos desde escrituras de compraventa de terreno hasta los contratos matrimoniales y aún hasta listas de multas impuestas por el consejo tribal para heridas y homicidios, sobre todo si aquellos son cometidos en el zoco y en el día del zoco, en estas sociedades en donde en la época precolonial no existió ningún control efectivo por el estado y en donde, como consecuencia, la violencia tuvo que ser castigada y la ley tuvo que ser impuesta por medios puramente locales.

Pero antes de investigar el contenido y el valor histórico de estos *qanun-es* (porque muchos de ellos están fechados), tenemos que decir algunas palabras sobre su forma, que también tiene algún interés. Como Berque y, más recientemente y póstumamente, Pascon han indicado, estos archivos locales, por lo menos en las regiones especificadas, son de hecho bastante numerosos. En casi cada casa, al fondo de un cajón bien cerrado con llave se encuentran piezas de cáñamo de bambú que contienen papeles de grano pesado, cuidadosamente enrollados, cada uno conteniendo —en el Rif, por lo menos— una declaración de cualquier incidente que necesitó su archivo para la posteridad; y esta declaración, generalmente precedida por una larga invocación a Dios y una lista de los miembros de la *yama'a* que estuvieron presentes, y seguido por una homologación, igualmente larga, de parte del *fqih* o del *qadi* que lo escribió, se encuentra generalmente enterrado en medio del texto. El lenguaje empleado es apretado, arcaico y difícil, y muchas veces salpicado de términos bereberes en los sitios en donde el *fqih* no pudo pensar enseguida en sus equivalentes árabes. Normalmente este lenguaje no se puede descifrar sin la ayuda de un especialista local, el cual es, generalmente, y otra vez, el *fqih* actual de la comunidad y no el difunto cuyo nombre figura al final del documento, en general justamente después de su fecha, la cual, si la hay, está siempre datada según el calendario lunar islámico. Si su dueño permite al investigador que emplee el documento —y hay muy poca duda de que tales documentos proveerán una base mayor para la historiografía futura del Maghrib—, debe ser fotografiado, que es lo ideal, sino fotocopiado, antes de que se comience con su traducción.

Sin embargo, el punto en el cual nuestras propias materias rifeñas tienen que alejarse de las encontradas por Berque y otros en el Atlas Occidental es, en primer lugar, sobre la cuestión de fecha y, en segundo lugar, sobre la de longitud. Berque (1974) nos informa que los documentos más antiguos que encontró entre los Seksawa se fecharon a fines del siglo XV, mientras que Jacques-Meunie (1964) nos da una fecha más antigua aún, la de 1405 de J.C./807-808 H. (con un codicilo subsiguiente de 1563/970-971) para la Carta del *agadir* o almacén colectivo de Ayarif en el Anti-Atlas, y sus sanciones para el asesinato. Esta representa una profundidad temporal bastante apreciable. Pero desgraciadamente nosotros no podemos hacer la misma alegación de antigüedad para nuestros propios documentos rifeños, el más antiguo de los cuales es una escritura de venta (de ganados y terreno) en la sección montañosa de los aith Turirth de la tribu de los aith Waryaghar (bni Waryaghal), que se remonta únicamente a la fecha de 1724/1136. Además, la mayoría de los *qanun-es* rifeños más importantes registrados por el Coronel Emilio Izaga en su libro *La Ley Rifeña: Los Cánones Rifeños Comentados* (1939), que fue más tarde recogido y traducido por nosotros en un compendio de la obra rifeña del mismo Blanco (Hart/Blanco, 2 tomos, 1975), no se remontan más allá de la primera o aún la segunda mitad del siglo XIX, mientras que otros más caen dentro del periodo 1900-1920, o sea, durante las dos décadas de la llamada *Ripublik* rifeña que precedió al advenimiento de Muhammad bin^o Abd al-Krim y la Guerra Rifeña (1921-1926). Hay también otros muchos *qanun-es* del Anti-Atlas y de las regiones colindantes que caen dentro de este periodo más reciente (Llord O'Lawlor, 1950, Aspinion, 1954).

137

El otro punto, por si acaso tiene interés, es que como todos los *qanun-es* de Kabylia originalmente compilados y comentados por Hanoteau y Letourneux (2^a ed., 3 tomos, 1893), los del Anti-Atlas suelen ser considerablemente más largos y detallados en términos de su contenido que los *qanun-es* rifeños, los cuales por regla general no suelen sobrepasar unas quinientas palabras. El *luh* (lit. "tableta", pero empleado aquí también en el sentido de *qanun*) de los id aw-Gnidif como queda presentado por Aspinion es un buen ejemplo, además del hecho de que mientras que el original está fechado en 1875/1292, tiene adendas fechadas en 1883/1301, 1898/1316, 1918/1337 y 1938/1357, respectivamente. Sin embargo, este *luh* o *qanun*, por lo menos, está fechado, mientras que otro, largo y detallado, con su punto de origen más al Este, entre los ait

‘Atta del yebl Saghrú, traducido y publicado por nosotros mismos (Hart, 1966, con la traducción del texto del *qanun* republicado en Hart, 1981: 219-229), está total, y desgraciadamente, sin fecha alguna. Este último documento es probablemente una copia, y no un documento original, mientras que el hecho de que estuvo inscrito en un cuaderno que contuvo neologismos como *Maruk* para indicar “Marruecos” atestigua por los menos que la copia es de fecha bastante reciente. Quizás el original, si lo hubo, estaba fechado, pero nunca lo sabremos. En cualquier caso, Dadda ‘Atta, el antepasado epónimo de los ait ‘Atta, se remonta solamente hasta mediados del siglo XVI; aquí, en este caso, no hay duda de un nombre que se remonta virtualmente hasta los comienzos del islan en Marruecos, como en los casos de los aith Waryaghar o bni Waryaghal, de los Thimsaman y de los igzinnayen o gzinnaya o gzinnaya del Rif, si los informes de al-Bakri en su relación del siglo XI son ciertos.

Nuestros informadores ait ‘Atta aludieron continuamente también a un grupo de documentos que llamaron *sh-shrut n-jamsa jmas n-ait ‘Atta*, los “costumbres o contratos de los ‘cinco quintos’ de los ait ‘Atta, los cuales, según ellos, fueron escritos sobre pieles de camello y guardados por los *igurramen* o santos del linaje de los ait Mawlay ‘Abdallah bin Hsayn en el Saghrú. Pero a pesar de esfuerzos repetidos de nuestra parte para ver estos documentos, no tuvimos ningún éxito, y durante nuestra búsqueda en 1961 aún encontramos un informador de 130 años de edad que dijo tener toda la materia relevante ¡dentro de su cabeza! (De todos modos, estaba un poco senil y la mayoría de sus informes fueron confusos y sin posibilidad de verificar.). Este hecho, claro está, nos lleva, una vez más, a la naturaleza esencialmente oral del *izirf* o costumbre de los ait ‘Atta, quienes en su gran mayoría tampoco son agricultores sedentarios sino trashumantes ovejeros. Lo importante aquí es que entre tribus trashumantes o nómadas, el papel, como comodidad perecedora, no se guarda fácilmente, así que el *qanun* en cuestión de los ait ‘Atta es probablemente un caso excepcional que confirma la regla. Aún entre los swasa y los rifeños, se puede decir que la costumbre estuvo (y está) generalmente vista como si fuera oral —otra vez, en contradicción a la shari‘a. Y entre las tribus pujtunes de Pakistán y Afganistán la costumbre es, según nuestro conocimiento, completamente oral, y completamente conforme con el *pujtunwali*, el código de honor y de comportamiento seguido por todas aquellas tribus (Steul, 1981, Hart, 1985).

Como ya hemos considerado ciertos rasgos de la forma del

derecho consuetudinario, y particularmente de sus *qanun-es*, podremos ver ahora la cuestión de su contenido. Aquí la lona debe necesariamente hacerse más ancha, porque los documentos escritos que en la mayoría de los casos describen acontecimientos particulares y específicos tienen que ser fundidos en el campo total del derecho consuetudinario, lo que queda generalmente no escrito, y así en el de la tradición oral. Aquí otra vez no tenemos ninguna pretensión de ser exhaustivos.

Se pueden considerar dos hechos como axiomáticos, para el período inmediatamente precolonial: en primer lugar, que en las áreas geográficas del derecho consuetudinario un sistema de consejos representativos sobrepuestos prevaleció de manera general, bien que fuese conocido por el nombre de *aitharbi* 'in como en el Rif y en el Sus, o como *aymu*^c o *yama*^c a como en el Alto Atlas central y en otras partes de Marruecos, o como *yirqa*, como en la frontera Noroeste de Pakistán y en Afghanistan, y que este consejo existió y pudo ser convocado a todos los niveles relevantes desde la comunidad local, pasando por la sección, hasta la tribu; y, en segundo lugar, que el castigo o la multa decretados por cualquier crimen o infracción fue directamente proporcional a la gravedad de la ofensa en cuestión. Así cayó generalmente dentro de la jurisdicción del consejo de la comunidad local tratar los robos de ganado, mientras que los casos de adulterio, herida u homicidio fueron asuntos de la competencia de la sección o de la tribu entera. En otras palabras, la *qa*^c *ida* de cualquier grupo tribal se cuidó primordialmente de asuntos que solamente podían clasificarse como penales.

139

Aquí, en el contexto del derecho consuetudinario penal, daremos la prioridad más alta al homicidio, como la hacen tres *qanun-es* de sección, por lo menos, de los que nos ha legado Emilio Blanco, de los *aith* Waryaghar del Rif: el de la sección de los *aith*^c Abdallah, fechado 1917/1335, el de la sección de los *aith*^c Adhiya, fechado 1914/1332 y el de la sección llanera de los *aith* Jattab (la misma que produjo bin ^c Abd al-Krim), fechado 1907/1325. La preocupación principal de los tres es la posibilidad, siempre presente y además muy fuerte, de homicidio cometido en el sitio más público de todos, el *suq* o zoco. Los tres tratan de esta posibilidad, además, de una manera excepcionalmente severa y dura, particularmente el de los *aith*^c Abdallah. En este último, cualquier individuo que mata a su semejante dentro del recinto del zoco y que es cogido en el acto de hacerlo será fusilado en seguida por los *imgharen* o miembros del consejo; y si fallan estos de capturarlo o si ha huido a

otra tribu en exilio, una multa o *haqq* de 2.000 duros hasani será impuesta sobre el y sus hermanos o agnados de linaje y se quemará su casa hasta sus cimientos. La misma multa será aplicada no solamente al homicidio cometido en cualquiera de los senderos que conducen al zoco, sino también al homicidio dentro del territorio de toda la sección de los aith ° Abdallah sobre el martes, el día del zoco. En este último caso, el homicida debe pagar esta multa si cometió el hecho sólo; pero si varios lo cometieron juntos, cada uno de ellos debe pagar 2.000 duros a los *imgharen*. Cualquier individuo que hiera a otro pagará 1.000 duros, y cualquiera que tire a otro aunque erre, o que la bala no lo toque, debe pagar 500 duros. Así se penaliza la intención de matar tanto como el mismo acto, y según una escala graduada. Desde aquí el *qanun* desciende a multas de mucha menor cantidad: 50 duros para cualquiera que toma la justicia por su propia mano (por pegar o dar palizas a otra persona) o que agrede a su semejante en un sendero al zoco; una multa de 10 duros para cualquiera que provoque un incidente en el zoco o que pegue a otro en la cabeza con un bastón, causándole un derrame de sangre; 5 duros para cualquiera que empiece a desestuchar un cuchillo o que hiera a otro en la cabeza con una piedra, o para cualquiera que en todas estas circunstancias vaya a la ayuda de sus agnados. No habrá ninguna petición de perdón, ni ninguna conmutación de multas; y para todo lo que queda mencionado arriba, el martes, el día del zoco, empieza al amanecer y termina al crepúsculo en cuanto a lo que se refiere a todos los aith° Abdallah. Para forasteros de otras secciones vecinas, se considera que el día del zoco dura tres días —el lunes, el mismo martes y el miércoles— para que puedan ir apaciblemente al zoco y regresar salvos y sanos a sus casas. Por último, en el caso de que no exista prueba suficiente de cualquiera de estos crímenes contra un individuo sospechoso, éste debe prestar juramento con sus hermanos para ser absuelto. Y así tenemos el *qanun* de los aith° Abdallah, pero la gran mayoría de los asuntos levantados por su contenido son también centrales en los de los aith ° Adhiya y de los aith Jattab.

Dejamos ya los *qanun-es* y el sistema de multas estilo *haqq* de los aith Waryaghar aquí, con tan sólo la admiración de que durante el curso del estado de emergencia y de guerra que pronto estalló contra España y Francia después de 1921, el reformista rifeño bin ° Abd al-Krim —el cual, muy significadamente, era *qadi*— ya cambió todo lo que queda dicho arriba de manera altamente profunda. Para la región del Sus y del

Anti-Atlas, Aspinion (1954) nos señaló también en el *qanun* de los Id aw-Gnidif del año 1875/1292 que el homicidio en el zoco era multado al doble de su importe en otra parte del territorio tribal, exactamente como en el *qanun* que nos proporcionó Blanco sobre los aith^c Adhiya de los aith Waryaghar, mientras que Surdon (1928, 1938) mostró también y para la misma región no solamente que el consejo tribal imponía una multa muy fuerte sobre cualquier individuo que tentaba cometer un asesinato en el zoco, sino que sus miembros también le quemaban la casa luego si no podía pagar. (Es quizás de interés especial que entre los pujtunes Afridi de la agencia tribal Jaybar de la frontera Noroeste de Pakistán —la mayor de siete agencias y hogar además del famoso Paso de Jaybar—, nosotros mismos hemos encontrado exactamente el mismo fenómeno, y todavía en vigor en 1977 (Hart 1985: 68), aunque en este último caso el hecho de que se efectuara, o no el incendio de la casa si la multa ha sido pagada, dependió del decreto de la *yirqa* o consejo). De todos modos, la idea de Surdon (1929: 189) de que el incendio de la vivienda en estas circunstancias estuviese basado en la shari'a es manifiestamente incierta: casi no se podría encontrar un ejemplo más puro (o más drástico) del *'urf* o de la *qa'ida* (Hart 1976: 285).

De todos modos, hay que añadir aquí la reserva de que en el Rif, en general, la regla fue que si el homicida y sus hermanos o agnados pagaron la multa *haqq*, su(s) casa(s) y su(s) propiedad(es) no fueron tocadas; pero igualmente, si no fue apoyado fuertemente por su familia y parientes, tuvo generalmente que huir de la ira de los hermanos o agnados de su víctima, para exiliarse en otra sección o aún en otra tribu, una que no fuera la suya, al menos por un año entero, y algunas veces por toda su vida. Podía volver a su casa solamente en aquel momento en que los miembros del linaje de su víctima estuvieran preparados para aceptar la compensación de sangre o *diyith*, la cual casi nunca se pagó en el Rif, con el resultado que casi siempre se siguió la venganza, mientras que el importe de esta compensación fue generalmente mucho más pequeño y conceptualmente muy diferente de la multa *haqq*. Podríamos añadir parentéticamente que encontramos exactamente la misma situación entre los pujtunes de la frontera afgano-pakistaní: casi nunca se acepta el *saz* o compensación de sangre, porque es siempre preferido seguir con la venganza (*badal*, de la raíz árabe significando "cambiar"), mientras que la multa *nagha* impuesta por el consejo *yirqa* sobre malhechores es enorme.

142 Siguiendo una línea semejante de pensamiento, Llord O'Lawlor (1950: 117-118) dice de los ait Ba^cAmran de Ifni que el objetivo de los miembros de su consejo (*inflas* o *aitarbi'in*) no fue necesariamente el de quemar la casa de un asesino, sino el de "comérsela". Su *qanun* general de 1934/1352 estipula que un homicida debe pagar 400 *mithgal-es* como *insaf* o multa (el mismo vocablo que los rifeños orientales emplean para designar la multa que los aith Waryaghar llaman *haqq*) a la *taqbilt* o tribu (o sea, a los miembros de su consejo) tanto como 24 cabezas de ganado ovino o caprino, 2 medidas de dátiles y 2 de mantequilla y que "dará a la tribu de comer en cantidad suficiente". Nota Llord O'Lawlor que los mismos sentimientos están expresados en los otros *qanun-es* de las varias secciones de los ait Ba^cAmran: no hay ley de talión estipulada como tal ni persiguen los agnados de la víctima al crimen ni reciben la compensación o deuda de sangre (*diya*, en bereber *diyit*). Al contrario es la colectividad la que persigue y la que se beneficia de las multas y que se beneficia igualmente de "comer hasta hartarse". Expresado así este castigo no nos suena como muy duro, pero de la manera en que afecta a un homicida y a sus agnados podría ser enorme, porque para dar de comer a toda la *taqbilt*, tiene que vender todo lo que posee. Llord O'Lawlor concluye su exposición para decir que en Ifni este proceso se llama gráficamente "comerse a una persona" (cf. también Hart 1973).

Como indica Llord O'Lawlor nuevamente sobre el *qanun* fechado 1871-1872/1290, de una de las secciones de los ait Ba^cAmran, los ait Baha u-Yihya, y otra vez con respecto al homicidio, un rasgo que comparten ellos integralmente con los ait^cAtta y con la mayoría de las tribus bereberes del Alto Atlas central es la caza ritual del homicida y sus *air'ashra* (lit. "gente de diez"), sus nueve agnados más próximos, al límite del territorio tribal por los *air'ashra* de su propia víctima: "quien mata a un musulmán (o 'hermano de religión') será perseguido hasta su muerte por doce hombres del linaje del muerto, y si no tiene agnados, podrían ser adquiridos de otra *taqbilt* o sección mediante el degüello de una res: y perseguirán al asesino hasta su muerte". En esta instancia añade Llord O'Lawlor que no ve esta táctica como muy eficaz, a causa de las dificultades de encontrar doce agnados o de sacrificar para otros, porque durante toda esta actividad el mismo asesino habría escapado (Llord O'Lawlor 1950: 117).

Esto sí es verdad; pero Llord O'Lawlor faltó a recoger aquí

un punto de mayor importancia, el cual es que entre todos los grupos bereberes del Atlas, los *aiřashra* de una persona constituyen no solamente sus agnados o miembros de su linaje y así también su grupo de venganza, sino además su grupo de conjuradores, sus *imqillan*, en el caso de que el procedimiento legal de decisión conocido por el nombre de juramento colectivo, el que Gellner (1969: 122) llamó “la continuación de la venganza por otros medios”, tiene que emplearse para resolver un crimen sospechado. Aquí no entramos en las modalidades varias de esta institución, como lo hemos hecho largamente en otra parte (Hart, 1981: 134-179), aparte de citar el proverbio ait “Atta que dice *tigulla qqant izuwran n-l-qařida*, “los juramentos son las raíces de la costumbre” (*ibíd.*: 158) y aparte de notar que estamos de acuerdo con Marcy (1939, 1954) y con Gellner (1969: 104) que el juramento colectivo es (o fue) la piedra angular y el rasgo más interesante del derecho consuetudinario bereber. El número de co-juradores, desde cinco o diez hasta cuarenta, varió con la gravedad de la ofensa: y la mayor diferencia entre los rifeños y las tribus del Atlas central a este respecto es que mientras que los primeros juraron antiguamente en la mezquita el día viernes sobre un ejemplar del *Qur'an* (como hicieran y como hacen hoy en día los pujtunes), los segundos lo hicieron invariablemente en la tumba de un santo, un *salih* o *siyyid* (en bereber, *aqurram*), en donde el *Qur'an* no jugó ningún papel en el juramento, el cual fue asunto entre el acusado y los que le apoyaron, el demandante que le obligó jurar, y el santo en cuyo nombre se prestó el juramento. Al mismo tiempo vale la pena notar que aunque los juramentos rifeños fueron también colectivos, con seis agnados necesarios para un caso de robo sospechado y doce para uno de homicidio sospechoso, en contraposición a diez y el máximo de cuarenta para dichos asuntos en el Atlas central, la noción de *aiřashra* como tal no existió en el Rif: solamente el mismo homicida huyó en exilio a otra tribu, sin ser acompañado por sus agnados, a menos que se sintiera bastante fuerte para quedarse en casa y sufrir las consecuencias, como ocurrió también muy corrientemente entre los pujtunes.

El *qanun* de los ait“Atta del Saghru mencionado arriba y sin fecha (Hart 1966 y 1981, Apéndice 1: 219-227) detalla de manera considerable el juramento colectivo como se practicó entre ellos, como además, e incidentalmente, establece la Tafrawt n-Igharm Amazdar, nombre que se refiere a aquella parte del Saghru en la cual está situada la capital tribal de Igharm Amazdar (lit. “granero de abajo”), como un sitio de

*hur*m, un lugar de paz en el cual estuvo altamente prohibido el acto de llevar fusiles o de pegar tiros, bajo una multa de ocho ovejas. Parece claro que esta cantidad pudiera ser una indicación de la antigüedad relativa del *qanun*, porque nuestros propios informadores citaron la cifra enormemente crecida de cien ovejas para exactamente la misma ofensa en la época inmediata precolonial (Hart 1966: 103, n. 44). El otro punto que hay que tener en cuenta es que este *qanun* no habla en detalles sistemáticos del procedimiento interesantísimo de juramento con otro de deliberación que se desarrolló en el *istinaf*, el tribunal supremo tribal de apelación a Igharm Amazdar, al cual vinieron hombres de todos los lugares del territorio tribal grandísimo de los ait [°]Atta, para el juicio de casos que no pudieron resolver en sus propias comunidades. En Ighram Amazdar, seis miembros de la sección residente de los ait [°]Aisa, todos ellos especialistas en el derecho consuetudinario, fueron elegidos, cada vez sucesivamente, como *ti[°]aqqidin* (guardianes o administradores de la costumbre) o *ait l-haqq* (lit. "gente de la verdad") para deliberar cada pleito que se les aportó. Además, el rasgo más interesante de este juicio fue el siguiente: si en cualquier pleito el voto de los *ti[°]aqqidin* estaba empatado, tres contra tres, estos eran despedidos y entonces entraba un nuevo grupo de seis deliberadores. Si el voto de estos últimos estaba empatado otra vez, se elegía un tercer grupo de seis deliberadores, resultando dieciocho en total. Al fin, si el voto estaba todavía empatado a nueve contra nueve, el mismo jefe de la sección o *amghar n-tmazirt n-ait [°]Aisa* daba el voto decisivo para que el asunto se resolviera en diez votos contra nueve, creando así una mayoría de un voto (para un análisis más detallado, cfr. Hart 1981: 168-172).

En resumen, esta fue la situación en la cual los franceses encontraron el derecho consuetudinario de los ait [°]Atta después de la resistencia heroica de éstos últimos (el término francés fue "pacificación") en la batalla de Bu Gafr en 1933. Aunque todos los aspectos penales más importantes del derecho consuetudinario —y precisamente a los que hemos dado atención especial aquí— fueron ahora subsumidos por la administración francesa en su papel de elemento "pacificador-unificador" del país, todos sus rasgos de menor importancia no fueron solamente retenidos íntegramente sino además estilizados y congelados por medio de tentativas demasiado celosas de parte de los oficiales de los *Affaires Indigenes* de codificarlos, sobre todo en el Atlas. Aquí el aspecto congelado-frigorífico del derecho consuetudinario quedó hasta la independen-

cia de Marruecos en 1956, cuando el "Dahir Bereber" de 1930 fue abruptamente rescindido y el derecho consuetudinario y su jurisdicción fueron abolidos de golpe por una administración marroquí nuevamente independiente. Para esta administración todo el concepto de derecho consuetudinario se convirtió en un asunto completamente insoportable, en la ola del nacionalismo árabe de la década de los 1950, y aún la misma noción de "bereber" fue mirada como altamente viciada por el colonialismo.

En el Rif las cosas marcharon de manera bastante diferente. En la mayor parte del mundo islámico se mira a un *qadi* por regla general como una figura tradicional; pero bin^oAbd al-Krim, que no fue necesariamente el primer *qadi* rifeño pero ciertamente el primero de fama mundial, antes de que se convirtiera en *muyahid* (Hart 1976: 369-381), debe ser mirado, por lo menos en la esfera legal-religiosa, si no necesariamente en la esfera política, como reformista y modernizador: en cinco cortos años (1921-1926) él mismo cambió mucho más del derecho consuetudinario rifeño que la administración colonial española pudo hacer durante las tres décadas siguientes (1926-1956), especialmente por su abolición de la deuda de sangre y de la venganza, las cuales han sido crónicas y aun rasgos institucionales diagnósticos en la región hasta su llegada sobre la escena, y por su descolectivización de juramentos, los cuales desde aquel momento en adelante pudieron ser prestados solamente por el individuo acusado, sin agnados, y según los preceptos *qur'ánicos*.

De todos modos no nos parece exagerado decir que los españoles, a pesar de las inclinaciones de algunos de ellos de seguir el ejemplo francés y de revertir a un status semejante en su zona al del "Dahir Bereber", tomaron conciencia de que después de bin^oAbd al-Krim esto fue manifiestamente imposible; y así tuvieron que tomar el relevo en donde él mismo lo dejó —cuando se rindió a los franceses. En este sentido el protectorado español se convirtió en una clase de operación de tenencia: porque el ímpetu de la misma guerra rifeña, sobre dos frentes y contra España y Francia, ha sido un factor mayor en la unificación total del Rif (y no como la resistencia bereber a los franceses en el Atlas) y en la promoción de cambios socio-legales en la dirección de normas y objetivos percibidas, sobre todo, como islámicas.

En las agencias tribales de la frontera Noroeste de la India Británica, la cual después de 1947 se convirtió en una provincia con el mismo nombre de la nueva nación de Pakistán, nunca se ha establecido

ningún protectorado; y aunque aquí tenemos la culpa de sobresimplificar el asunto, la política británica hacia las tribus pujtunes había sido, o había sido vista, esencialmente, como de contención: cada una de las cinco (y desde 1973, siete) agencias tribales, aunque casi totalmente independientes en un sentido *de facto*, fue administrada por un agente político británico que fue responsable no tanto ante el gobernador de la Provincia de la Frontera Noroeste (la cual fue creada en 1901 por el entonces virrey, Lord Curzon), sino ante el mismo virrey directamente, en Nueva Delhi. A pesar de esto, y para cortar una historia muy larga, aunque las últimas luchas de la tribu de los Afridi contra los ingleses fueron en 1930, hubo posteriormente más resistencia contra ellos, en las dos agencias de Waziristán del Norte y Waziristán del Sur, una resistencia que fue especialmente fuerte como consecuencia de la tercera guerra anglo-afghana, en 1919-1922, y que se elevó a su nueva cumbre y apogeo bajo la dirección de Mirza^cAli Jan, el faqir de Ipi, en 1936-1939, exactamente en la misma época que la Guerra Civil Española. El mismo faqir continuó su resistencia aún hasta el punto de nunca conformarse con la creación del nuevo estado de Pakistán, una situación que persistió hasta su muerte en la oscuridad de sus montañas en 1960. Podríamos añadir parentéticamente que aquel mismo año de 1960 fue en el que murió también ^cAssu u-Ba Slam, el amo de la resistencia de los ait^cAtta del Saghrú durante la batalla de Bu Gafr (cf. Hart 1977 y 1984: 176-191); y las muertes de ambos fueron seguidas por la de bin^cAbd al-Krim en El Cairo en 1963. Pero ^cAssu u-Ba Slam y el faqir de Ipi fueron los dos muy conservadores y tradicionalistas en el sentido más amplio de estos conceptos, mientras que bin^cAbd al-Krim, aunque tradicionalmente en el sentido político, fue, como queda notado, modernizador en las esferas religiosa y legal.

De todos modos, dadas estas circunstancias, había muy poco que pudieran hacer los ingleses para influenciar las reuniones de *yirqa-s* pujtunes o para orientar el *riway* o el *pujtunwali* hacia sus propios intereses. Y en un Pakistán independiente esta situación ha quedado esencialmente igual. La tradición, y su continuación, son los puntos claves del derecho consuetudinario pujtun: el tribalismo, la condición tribal y su organización, además de sus concomitantes institucionales de parentesco agnático, hospitalidad y la deuda de sangre, parecen estar allí para quedarse, al menos por el momento. Mas aún: como resultado de la década de guerra soviética-afghana, 1979-1989, y del influjo de más de tres

millones de refugiados afghanos, en su gran mayoría pujtunes también, del mismo idioma y de la misma cultura, en Pakistán, se ha agravado todo aquello de manera alarmante, con la profusión de armamento automático que ha reemplazado a sus rifles antiguos Enfield, hechos en sus propias factorías en la agencia Afridi, y con la fabricación todavía más alarmante de heroína, ya que su exportación por los Afridi conlleva hasta la fecha batallas y emboscadas constantes con la policía pakistani.

La modernidad, sin embargo, es buscada también de otras formas, formas igualmente económicas pero mucho menos dañinas: por medio (hasta 1990, y la crisis y Guerra del Golfo) de la emigración tipo golondrina, o bien a la Arabia Saudí, o bien a los emiratos del Golfo, exactamente como la mano de obra marroquí, dado el ímpetu rifeño después de 1950 (y dada, también, la tradición rifeña ya precolonial de emigración tipo golondrina a la Argelia francesa, la cual remonta a mediados del siglo XIX pero que se paró bruscamente con la independencia de Argelia en 1962), ya durante más de dos décadas ha inundado los países occidentales europeos del Mercado Común, y ha empezado ya a mostrar indicios de un verdadero desarrollo económico. Y los pujtunes tribales, además, muestran su desarrollo de otras maneras también: el control no solamente de mucha propiedad y bienes inmuebles urbanos en la ciudad de Peshawar, sino también de la totalidad de la industria interna de transporte (es decir, camiones y autobuses) dentro de Pakistán. Pero aquí también los ait Atta han empezado a seguir, a su vez, el ejemplo de lo que fue originalmente rifeño, pero ahora marroquí generalizado, en emigración tipo golondrina a Europa occidental; y desde 1986, parece que algunas de sus numerosas y vocíferas reclamaciones contra la obliteración marroquí de su derecho consuetudinario ha empezado al fin a tener resultados.

A pesar de los desarrollos en Argelia durante la última década, con el centro nacionalista bereber kabylio desde 1970 fuera del país y en París, parece que Marruecos, muy gradualmente, pero poco a poco más abiertamente, está ganando conciencia de su base y pasado bereberes, y hoy en día existen indicaciones que hacen que no sólo todas las oficinas (*bureaux*) o puestos administrativos en el Atlas que estuvieron bajo la jurisdicción del *droit coutumier* durante el protectorado francés, sino todas las oficinas rurales en Marruecos, que estén bien en regiones arabófonas o en regiones bereberófonas, de un lado del país a otro, tienen ahora *qadi*-s especiales que no tratan de la shari'a sino de la *qa'ida*, en

las personas de los consejeros comunales de las comunas rurales, los cuales tienen su propio enlace al Ministerio del Interior independiente de el de los *qa'id-es* modernos. Estos consejeros, que son siempre hombres locales con conocimientos locales, son verdaderos *qadi-s* de derecho consuetudinario. (Dos de ellos que conocemos personalmente fueron antes *shuyuj* o *imgharen* al final del protectorado francés o a comienzos de la independencia). Aunque la creación de esta posición duró aproximadamente una década en gestación, 1975-1976 hasta 1985-1986, es interesante notar que hoy en día el derecho consuetudinario ya empieza otra vez en el punto en donde la jurisdicción antigua de la shari'a y del *qadi sh-shra'*, como estos conceptos quedan entendidos en Marruecos, se terminó tradicionalmente: con cuestiones de terreno, matrimonio y divorcio. Tradición, continuidad y modernidad: el derecho consuetudinario en el islam contiene elementos de las tres.

BIBLIOGRAFIA

148

AHMED, Akbar S., *Social and Economic Change in the Tribal Areas, 1972-1976*, Karachi: Oxford University Press, 1977.

, *Pukhtun Economy and society*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1980.

AHMED, Akbar S., and HART, David M., *Islam in Tribal Societies: From the Atlas to the Indus*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1984.

ASPINION, Tte.-Col. Robert, "Un Lloun du Sous: Reglement Coutumier de Soug el Jemaa des Ida ou Gnidi", *Hesperis*, XLI, 3, 4, 1954: 395-409.

BERQUE, Jacques, "Le Maghreb Vu du Haut-Atlas", in idem, *Maghreb: Historie et Societes*, Argel: Societe Nationale d'Edition et de Documentation, y Gembloux: Duculot, 1974: 11-21.

, *Maghreb: Histoire et Societes*, Argel: SNED, y Gembloux: Duculot, 1974.

BLANCO IZAGA, Col. Emilio, *El Rif (2ª Parte: La Ley Rifeña), II: Los Canones Rifeños comentados*, Ceuta: Imprenta Imperio, 1939.

CHELHOD, Joseph, *Le Droit dans la Societe Bedouine:*

Recherches Ethnographiques sur le 'Orf ou Droit Coutumier des Bedouins, París: Marcel Riviere, 1971.

GELLNER, Ernest, *Saints of the Atlas*, Londres: Weidenfeld and Nicholson, 1969.

HANOTEAU, Gen. Adolphe, y LETOURNEUX, A., *La Kabylie et les Coutumes Kabyles*, 2ª ed., 3 tomos, París: Augustin Challamel, 1893.

HART, David M., "Emilio Blanco Izaga and the Berbers of the Central Rif", *Tamuda (Revista de Investigaciones Marroquies)*, VI, 2, 1958: 171-237.

, "A Customary Law Document from the ait 'Atta of the Jbil Saghrú", *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée (ROMM)*, I, 1, 1966: 90-112.

, "Segmentary Systems and the Role of 'Five Fifths' in Tribal Morocco", *ROMM*, III, 1, 1967: 65-95, republicado con adenda en AHMED y HART, Eds., *Islam in Tribal Societies*, 1984: 66-105.

, "The Ait Ba 'Amran of Ifni: An Ethnographic Survey", in *Melanges LeTourneau*, II, *ROMM*, XV-XVI, 2, 1973: 61-74.

, *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif: An Ethnography and History*, Viking Fund Publications in Anthropology, Nº 55, Tucson: University of Arizona Press, 1976.

, "Assu u-Ba Slam (1890-1960): De la Resistance a la 'Pacification' du Maroc (Essai d'Anthropologie Sociale)", en JULIEN, Charles-Andre, MORSY, Magali, COCQUERY-VIDROVITCH, Catherine, y PERSON, Yves, Eds., *Les Africains*, París: Editions Jeune Afrique, tomo V, 1977: 75-105.

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

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

, *Guardians of the Khaibar Pass: The Social Organization and History of the Afridis of Pakistan*, Lahore: Vanguard Books, 1985.

HART, David M., Ed., Trad., *Emilio Blanco Izaga: colonel in the Rif*, Ethnography Series MX3-001, HRAF lex Books, 2 tomos, New Haven: Human Relations Area Files, 1975.

JACQUES-MEUNIE, Mme. D., *Le Prix du Sang chez les*

Berberes de l'Atlas, Extrait des Memoires Presentees par Divers Savants a l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres, tomo XV (2ª Parte), París: Imprimerie Nationale, 1964.

LLORD O'LAWLOR, Manuel, "El Territorio de Ifni y su Derecho", *Boletín de la Sociedad Científica Hispano-Marroquí de Alcazarquivir*, 2, 1950: 101-127.

MARCY, Georges, "Le Probleme du Droit Coutumier Berbere", *La France Mediterraneenne et Africaine*, I, 1939: 7-70, republicado en *Revue Algerienne, Tunisienne et Marocaine de Legislation et de Jurisprudence*, 1954: 127-170.

PASCON, Paul, "Code Penal des Mejjat du Tazerwalt (Cafar 1176/Septembre 1762)", en idem. *30 Ans de Sociologie du Maroc: Textes Anciens et Inedits*, in *Bulletin Economique et Social du Maroc (BESM)*, número doble 155-156, Enero 1986: 97-102.

, "Traitement des Fonds d'Archives Familiales", en idem, *30 Ans de Sociologie du Maroc: Textes Anciens et Inedits*, en *BESM*, 155-156, 1986: 103-106.

, *30 Ans de Sociologie du Maroc: Textes Anciens et Inedits*, en *BESM*, 155-156, Rabat 1986.

STUEL, Willi, *Pashtunwali: Ein Ehrenkodex und seine rechtliche Relevanz*, Beitrage zur Suedasien-Forschung. Nº 54, Suedasien Institut, Universitaet Heidelberg, Wiesbaden: Franz Steiner, 1981.

SURDON, Georges, *Esquisse de Droit coutumier Berbere Marocain*, Rabat: Félix Moncho, 1928.

, *Institutions et Coutumes des Berberes du Maghreb*, Tanger y Fez: Les Editions Internationales, 1938.

Cultura y Sociedad: el ejemplo de Kabília*

Tassadit Yacine

Resumen

151

El surgimiento de una definitiva reivindicación cultural bereber a partir de la década de los ochenta, tiene un exponente esencial en la región argelina de Kabília. Los movimientos propiciados por los intelectuales (Mouloud Mammeri puede ser considerado como la personificación de esta corriente) y los sectores populares, ayudan a definir la bereberidad en su carácter genérico aglutinador de todos los pueblos de lengua y cultura bereberes.

Frente a esto, la barrera -¿infranqueable?- de las instituciones gubernamentales con instrumentos culturales mediatizadores vehiculados por lenguas, bien de prestigio religioso -como el árabe-, bien de prestigio colonial -como el francés- intentando la represión de las reivindicaciones culturales, y políticas, de una cultura ignorada y combatida durante siglos.

(*) Una primera versión de este texto fue publicada en *Les kabyles. Eléments pour la compréhension de l'identité berbère en Algérie*. París, GDM, 1992 (La traducción al español ha sido realizada por Rachid A. Raha, y revisada por Vicente Moga Romero).

Después de los grandes trabajos de investigación en lingüística (Basset, Galand), en literatura (Galand Pernet, Mouloud Mammeri), en antropología (Gellner, Berque, Bourdieu), es difícil hoy evocar la cultura bereber en su sentido global sin separarla en partes. Decir que existen culturas bereberes no significa reducir ni perjudicar a esta cultura. Quiero subrayar una riqueza, una diversidad en el interior de esta unidad atestiguada por la gramática, por el léxico (aunque los préstamos son numerosos en función de los grupos); permanece, aún la existencia de un fondo común que ha perdurado durante siglos. Si he elegido hablar de cultura tachelhit, tarifit, taqbaylit, tagourarit, tamzabit o tagengusit, es únicamente en el sentido de mostrar que -a pesar de este fondo común (cuentos, proverbios, adivinanzas)- hay también creaciones propias al genio de cada grupo.

Existiendo distancias, evoluciones que unos y otros han vivido, hay experiencias, hechos, que encontramos señalados en las producciones de cada grupo. Por eso, en el interior de esta unidad, cada grupo manifiesta un interés particular en preservar una identidad propia.

El grupo kabilio constituye un ejemplo que puede ilustrar esta evolución. Me limitaré, en este artículo, a dar algunas indicaciones sobre el nacimiento del movimiento cultural bereber que, como sabemos, ha dado mucho que hablar.

Lejos de extinguirse, la cultura argelina en su dimensión bereber renace hoy de sus cenizas. Importantes sucesos acaecidos en estos últimos tiempos, como los funerales de Mouloud Mammeri, en febrero de 1989; la marcha triunfal del movimiento asociativo bereber (Movimiento cultural bereber)¹ el 25 de enero de 1990; la conmemoración de los sucesos del 20 de abril de 1980 (ver más adelante); han mostrado cuánto los bereberófonos están ligados a su cultura, señal de su profunda identidad argelina. Para hacer inteligibles tanto las reacciones de las masas como las del poder argelino conocido por su autoritarismo, hay que intentar emplazar estos sucesos en sus contextos histórico y social. ¿Podemos, de antemano, hablar del problema kabilio sin intentar comprender las causas que lo han engendrado en una sociedad argelina en total desconcierto? El integrismo musulmán es tan revelador de este

(1) Para el reconocimiento constitucional de la dimensión amazigh como parte integrante e inajenable de la identidad del pueblo argelino y para reconocimiento constitucional de la lengua tamazight, es decir, su elevación al estatuto de lengua nacional y oficial.

malestar profundo de los grupos en el mal de existencia, en busca de equilibrio. Los kabilios, dominados desde siempre en tanto que bereberes, han percibido mejor el peligro de las ideologías niveladoras, de importación más o menos reciente... También han comprendido el peligro de algo sagrado vacío de toda sustancia. Colocado entre, de un lado, el islam y el árabe, y, del otro, las ideologías occidentales (sean socialistas o liberales) -en apariencia liberadoras, pero también alienantes-, el bereber ha escogido ser él mismo. ¿Ha encontrado su camino? ¿Puede pretender una síntesis de todas estas aportaciones donde hay tantos valores positivos como negativos? De todas maneras cualesquiera que sean las ideologías y las intenciones de los ideólogos, éstas son, seguro, generadoras de identidad. La reivindicación de una identidad (ocultada por un largo período colonial, y una guerra de liberación, también larga) no se produce sin contrariedades, en particular en un sistema totalitario. La primera causa que suscitó estas complejas situaciones, ampliamente conocidas, y que han evolucionado de la marginalidad hasta la exclusión pura y simple de la cultura, estuvo ligada a la poesía.

En efecto, no es solamente poco común para el régimen en ejercicio admitir que el pueblo pueda manifestar un apego real a una tradición cultural, sino también, y sobre todo, tener que reconocer y asumir su propia falta de conocimiento, su propia negación de todo un campo cultural. Se puede decir a grosso modo que fue la prohibición de la conferencia (el 10 de marzo de 1980) de Mouloud Mammeri sobre los poetas de los siglos XVI y XVII, lo que provocó una revolución cultural para unos y simplemente una revolución para otros. Esta detonación revela el grado de frustración de las masas y el carácter antidemocrático del sistema.

153

También se ha podido calcular la amplitud de alcance del verbo bereber, temido y peligroso. Constituye, por una parte, el estigma de la oralidad salvaje, del mundo rural y de sus valores paganos; de otra parte, es el signo de la supervivencia de la cultura de los orígenes. Por eso, el bereber marcado por la oralidad será considerado como lengua portadora de cultura y civilización por los bereberófonos, quienes sin embargo dudaban hace apenas unas décadas.

Este fenómeno está desgraciadamente lejos de ser específico del Norte de África. Numerosos países, en particular los del Tercer Mundo, se han encontrado, después de las independencias, confrontados al uso de una doble práctica cultural: las lenguas cultas, escritas, exógenas

y las lenguas del país, casi siempre marcadas por los estigmas ligados a la oralidad por consiguiente fuertemente connotadas y clasificadas por la ideología dominante entre las lenguas, menores. Esta clasificación terminó por ser adoptada por los autóctonos quienes, de golpe, interiorizaron esta visión peyorativa de su lengua y, más aún, de su propia identidad. El problema se expone desde entonces como un problema ligado al fenómeno minoritario hasta aquí desconocido de los autóctonos puesto que cada entidad constituía una especie de pequeña república. El problema de la centralización llevó a los Estados a imponer las lenguas dominantes para asegurar un orden, de hecho, para asentar una política. La cuestión cultural se había manifestado en tiempos de la colonización; ésta última queriendo revelar la existencia de la lengua de golpe, provocó un problema. En este caso, el efecto de la colonización fue doblemente negativo: primero, porque utilizando esporádicamente el hecho bereber como instrumento de acción política (el famoso "dividir para reinar" de los romanos), los poderes coloniales lo han comprometido en cierta medida; segundo, porque los poderes nacionales surgidos de la descolonización han adoptado la concepción jacobina de la unidad nacional tal y como fue elaborada en Europa desde el siglo XIX. De ahí, el resultado paradójico de los estados nacionales de África y Asia, tratando a sus minorías como lo hacían las autoridades coloniales para el conjunto del pueblo colonizado.

Para aprehender las principales líneas de esta crisis de identidad kabília, intentamos, de una manera breve, mostrar los criterios sobre los cuales se fundan los protagonistas en su reivindicación. La búsqueda de identidad encuentra su legitimidad en la historia (aún en la prehistoria: la civilización bereber es una de las más antiguas del Mediterráneo), en la cultura tradicional (una cultura oral desarrollada y "resistente") ...finalmente en una cultura sabia. Insistiremos más sobre este aspecto del problema pues la toma de conciencia popular no refleja más que en parte la de los intelectuales quienes la basan en un conocimiento real de la historia y de la cultura (aspectos sobre los que volveremos a incidir).

Los bereberes: un gran pueblo dividido

Desde antaño, la etnia bereber se encuentra extendida sobre un espacio muy amplio: entre el oasis de Siouah (antigua ciudad de Júpiter Ammon, en Egipto), punto extremo de la bereberofonía hacia el Este, y la costa atlántica hacia el Oeste, entre las orillas del Mediterráneo

y el Norte de Nigeria: las distancias son considerables. Pero en este espacio, los bereberófonos no constituyen nada más que islotes más o menos densos y casi siempre (salvo en Marruecos) aislados. Siouah en Egipto; el djebel Nefousa y algunos oasis como Ghadamés, Ghat, Sokna, Aoudjila y el puerto de Zouara en Libia; algunos pueblos del sur de Túnez y de la isla de Djerba; los tuaregs repartidos entre Argelia, Libia, Níger y Mali, comunidades restringidas en Mauritania; en Argelia, los kabilios, el monte de Chénoua, el Atlas de Blida, el Aurés, el Mzab y el Gourara; en Marruecos sobre todo los tres grandes conjuntos chleuh, bereber y rifeño.

Las minorías bereberófonas son importantes. Hay que entenderlo como minorías culturales y no demográficas. Encontramos grupos bereberófonos más o menos amplios en, al menos, ocho países de Africa: Marruecos, Argelia, Túnez, Libia, Egipto, Malí, Níger y Mauritania, a los cuales hay que añadir el país extremo de las Islas Canarias, donde el bereber desapareció ya en época histórica (siglo XV).

El término bereber es derivado, sin duda, del latín *Barbari* y vulgarizado por medio del árabe. Los bereberes se denominan entre sí como *imazighen* (singular: *amazigh*): hombres libres. Los bereberes no constituyen una "raza", hay solamente una cultura común a todos los grupos a pesar de encontrar una gran heterogeneidad evolucionando del gran nomadismo camellar de los tuaregs a la configuración medieval del Mzab, pasando por toda una serie de tipos de vidas intermedias: los transhumantes del Medio Atlas marroquí o del Aurés de Argelia; los pueblos de campesinos de Kabilia o del Gran Atlas; hasta los oasis saharianos (Gourara, Ouargla). Existe una certera unidad de civilización en el sentido amplio de la palabra. La lengua bereber está notablemente unida por sus estructuras en el conjunto de su dominio. El territorio de la Berbería (en sentido restringido Marruecos, Argelia, Túnez, Libia) no ha cesado prácticamente nunca de ser colonizado.

Desde el primer milenio antes de la era cristiana (Utica, la primera presencia fenicia en las costas bereberes, data del siglo XII) se sucedieron siete dominaciones extranjeras: Cartago, Roma, los vándalos, los bizantinos, los árabes, los turcos y por último los franceses. En ningún momento, aún cuando existían estados bereberes (reinos numidios de la Antigüedad, imperios musulmanes de la Edad Media, república rifeña de Abdelkrim), el bereber sirvió como lengua oficial o de civilización. Los escritores bereberes de la Antigüedad: Tertuliano, San Cipriano, San

Agustín, Fronton, Lactancio, Apulio, han escrito en latín. En la época actual, Jean Amrouche, Taos Amrouche, Mouloud Feraoun, Mouloud Mammeri, Nabile Farès, Tahar Djaout, Mohamed Kheir-Eddine, Driss Chraïbi, escriben en francés. Con la extensión de la escolarización en árabe, comenzamos a ver escritores en esta lengua: Tahar Ouettar.

La situación actual de los estados del Magreb, algunos liberados políticamente de Occidente pero lejos de estarlo culturalmente, no puede dejar de incidir sobre las lenguas y la cultura. En Argelia el hecho de que la lengua bereber ocupe una posición secundaria desde los comienzos de la historia justifica el estatuto de "no-lengua" que le es atribuido actualmente por las instancias políticas del país.

No se trata aquí de rehacer la historia cultural de Argelia, pero podemos decir que, desde la ocupación otomana, se ha exacerbado un nacionalismo árabe e islámico cuyo fin (querido o no) era el de borrar las especificidades locales. Árabe, para luchar contra el poder central otomano y así entretejer lazos de solidaridad con otros países del contorno mediterráneo (Egipto, Líbano...), islámico, desde el fin del siglo XV con los comienzos de la Reconquista. La reivindicación de un árabo-islamismo salvador encontró justificaciones en el momento de la colonización europea. Es también en esta lucha contra el colonizador que las minorías lingüísticas, por razones económicas (la montaña) y sociales (la voluntad de mostrar su existencia) van a jugar un gran papel. En Argelia son sobre todo los chaouias y los kabilios quienes abren el fuego en noviembre de 1954. Así, si su participación en la guerra será grande, también su exclusión será notoria (en cuanto que son bereberes) tras la independencia. Esto nos lleva a Kabilia. Una breve presentación permitirá sin duda mostrar la especificidad de esta región.

Presentación de Kabilia

El espacio

Antiguamente Kabilia ocupaba un gran espacio, se extendía de Collo (al Este) pasando por los montes de Babors, Bibans, Djurdjura, hasta Thénia, Boudouaou en Mitidja (en el centro). También es conocida por haber sido independiente desde la Antigüedad hasta la penetración francesa. Si tuviéramos que definir a Kabilia, diríamos que constituye un

mundo con leyes rígidas, aferrada a la tierra, modulada por el ritmo de las estaciones, completamente tributaria del clima y de las condiciones geográficas. Entre Dios y los hombres, entre los hombres y la naturaleza, sólo aquellos hombres imbuidos de la baraka ancestral (los morabitos) podían servir de intermediarios.

Las ciudades y las llanuras fueron ocupadas por las tropas francesas desde 1830, la montaña Kabília lo será solamente en 1857, lo que explica de un lado la supervivencia de los valores culturales que han quedado más o menos "intactos", y, de otro lado, la rápida confrontación a una civilización y una cultura extranjeras. Los franceses de la segunda mitad del siglo XIX encontraron una Kabília más "interesante" etnológicamente (pues las destrucciones aquí eran menos importantes) que las ciudades donde habían destruido la tradicional arquitectura escolar y cultural a la que habían sustituido más o menos por la suya².

La organización social

Las montañas kabílias son verdaderamente muy pobres, pero han sabido dar ese sentimiento de libertad y honor del que los kabílios creen ser todavía los depositarios. Estas son las razones que ellos creen tener para la conservación de su cultura y de su lengua, el kabílio; a pesar de que el árabe fue introducido relativamente pronto, siendo el instrumento de algunos morabos, pues estaba reservado a la transmisión del único saber religioso. El árabe no tenía la pretensión de cubrir el dominio profano. De aquí la coexistencia sin choques de dos instrumentos lingüísticos extensamente complementarios. Así, es la lengua (el kabílio) la que ha determinado y determina todavía la especificidad de Kabília. Pero el kabílio se reduce cada día más a causa de la modernidad y de la pobreza del suelo de la región.

Los kabílios eran esencialmente campesinos. Se alimentaban de cereales (trigo, cebada) y de hortalizas de sus huertas. Practicaban también una arboricultura común para numerosos países del Mediterráneo: olivos, higueras. Los higos y las aceitunas constituyen elementos básicos de su alimentación. Antigamente trigo, aceite, higos y aceitunas

(2) Y. Turín, 1971. *Affrontements culturels en Algérie. Ecoles, médecines, religion, 1830-1880*. París, Maspero, p. 50-62.

eran exportados hacia Europa. Pero las sucesivas dominaciones los han acantonado en un espacio restringido y muy pobre: la montaña. Lo que explica la emigración de los kabilios hacia Francia (y también a otros países de Europa) desde el fin de la primera guerra mundial.

La región de Kabilia tiene una densidad demográfica que es una de las mayores del mundo. En algunos pueblos se alcanza la cifra de 900 habitantes por km². Reducidos a la única producción del suelo (el subsuelo no encierra ningún mineral), los hombres son así empujados al éxodo hacia las grandes ciudades argelinas (Argel, Orán, Constantina, Annaba). Durante la guerra de liberación emigraron hacia Marruecos y Túnez (pero en número muy reducido). El tejido urbano ha absorbido, por otro lado, numerosos refugiados en busca de seguridad y empleo.

Los kabilios vivían antaño en los pueblos (*tuddar*) aferrados a las crestas de la montaña. Por razones estratégicas, los habitantes, muy solidarios para defenderse del enemigo, tenían sus signos distintivos. En el pueblo, se clasificaban en función de la pertenencia política (*ssof*). Había dos: el de arriba y el de abajo. El orden era mantenido por la transmisión de códigos orales donde los *amins* o *mezwar* eran los grandes defensores (consejeros municipales). Los kabilios tenían una asamblea donde acudían los hombres adultos para debatir cuestiones relativas al funcionamiento del pueblo. El *nnif* constituía ese código riguroso del honor del que reclamaban los hombres. El *nnif* consistía en particular en preservar la tierra y los valores de la tierra, pero también lo que confortaba la imagen del hombre: las mujeres de la familia y de la tribu.

Las mujeres kabilias, campesinas en su totalidad, ofrecían una imagen paradójica. Estando todas bajo la tutela de sus hombres, sin embargo, ellas poseían una libertad de movimientos que no tenían las de la ciudad. No llevaban velo y participaban activamente en la economía local (producción agrícola, artesanía). En algunos pueblos (que quedaron desiertos por la emigración o por la guerra), tenían voto en el capítulo sobre el conjunto de los asuntos de la familia o del grupo. Pero podemos decir que es quizás también un rasgo cultural antiguo —en vías de desaparición— en muchos grupos bereberes donde las mujeres disfrutaban de una libertad más grande que la de hoy³. La especificidad kabilia es,

(3) En la época romana, Herodoto se sorprendía de esta libertad que tenían las mujeres líbicas.

así, un género de vida, pero más que esto es ante todo lingüística y de identidad.

Los intelectuales y la búsqueda de la identidad

Desde los años cuarenta y sobre estas bases culturales, los kabilios fueron, conducidos a defender su identidad bereber que sentían amenazada. Pues, será sobre sus escritos literarios y científicos que los jóvenes van a basar su lucha en vísperas de la crisis. Intentamos comprender el lazo entre la investigación y los orígenes.

Aquí, en efecto, la investigación sobre la lengua y la civilización bereberes está ligada a la búsqueda de la identidad. Para comprender la génesis tenemos que remontarnos a las vísperas de los años cincuenta, en el seno del partido nacionalista. Ya, un grupo llamado bereber-materialista (1949) manifestaba el deseo de ver la emancipación de argelinos en tanto que argelinos y no bajo la identidad árabo-islámica, ciertamente valorizadora pero que no tenía, completamente en cuenta las realidades del país.

En vísperas de 1954, Mouloud Mammeri y Mouloud Feraoun después de Jean Amrouche, formados íntegramente en la escuela occidental, darán una imagen más positiva que la folklórica, deliberadamente valorada de Kabilia, que la que los autores de la colonización habían ofrecido hasta ese momento (salvo algunas raras excepciones). En 1937, Jean Amrouche publicaba sus *Chants berbères de Kabylie*. Una obra en apariencia destinada a mostrar al público los cantos que consideraba eran los de su madre. Pero más que esto, Jean Amrouche exponía lo que consideraba ser el canto del cisne; la muerte de la voz iluminada y cantante de su propia madre. Esto era el signo de la pérdida de su cultura maternal —aferrada al aliento de su madre— pero también ancestral. Después de hacer sonar la alarma con los *Chants*, Jean va todavía más allá, como si los antepasados tuvieran necesidad de una figura de otro modo más valorizadora y valorada, invencible, como la de Jugurtha. *Jugurtha l'Eternel* representa el emblema de la libertad absoluta, actualmente reivindicada por los jóvenes bereberes⁴.

Paralelamente a la publicación de *Chants*, Mammeri cuya edad

(4) *L'Eternel Jugurtha* fue publicado en 1943, Alger.

era de apenas veinte años, publicaba un artículo sobre la sociedad bereber, una sociedad que “persiste pero que no resiste”. ¿Persistencia o resistencia? ¡poco importa! Todos los intelectuales de esta generación, de manera consciente para algunos, inconsciente para otros, van alternativamente a cantar, llorar o lamentarse sobre el destino de una patria-identidad agonizante. Este miedo de morir en sí mismo es traducido por los títulos de las primeras novelas: *La Colline oubliée*, *La Terre et le Sang*, *Le Grain dans la meule...* Que los intelectuales sean bereberófonos o arabófonos, no importa, la cuestión de identidad está al menos presente: quema en *L'Incendie* de Dib, en *Redouble de férocité* de Kateb Yacine, o surge en *Village des Asphodèles* (Berrouaghia de *aberwaq*, en bereber) de Boumehdi. Que los caminos suban o bajen, que el grito sea libre o sofocado, no parece importar, los intelectuales expresan esta angustia puntual durante la guerra, pero... que llegaría a ser eterna bajo la capa del silencio impuesta por “los hermanos” independientes. En esta travesía del desierto querida y deseada, de Argelia independiente, un hombre de renombre intentará resistir a las penas y emboscadas que impone y supone una investigación científica, en realidad una búsqueda de identidad. Es precisamente lo que va a emprender Mammeri. El va a mostrar, demostrar y afirmar esta identidad. Se dirigirá a los detractores de la bereberidad y también a su propio pueblo en su propia voz. Mammeri resucitó a Si Mohand o Mhand, un poeta del siglo XIX ⁵. Más que al novelista, es entonces el investigador que devuelve al pueblo sus voces, marcando así las conciencias populares. Así, llegará a ser una de las más grandes figuras de la bereberidad, pues Mammeri ilustra esta generación para la que la investigación científica será también un medio de lucha para recuperar una identidad, una dignidad, tan eficaz como tomar las armas para liberar un territorio.

Se trató entonces para Mammeri —aunque su toma de conciencia se hizo antes— y algunos de su generación de llevar una lucha múltiple: existir culturalmente frente a la minoría de los investigadores europeos haciendo sacar la cultura de los museos (y del ghetto de la única etnología) y hacer tomar conciencia a los bereberófonos de que su lengua es también portadora de cultura y de civilización. Es evidente que muy pocas investigaciones salieron a la luz durante la colonización salvo

(5) Después de Boulifa y Feraoun.

algunos artículos de la *Revue africaine* y de los boletines locales como *Le Fichier de documentation bereber*. Hay que esperar algunos años después de la independencia para que los *Isefra de Si Mohand*, de Mammeri, después de Boulifa y Feraoun, salieran a la luz, seguidos de *Chants y poèmes de Kabylie*, de Malek Ouary (1972), y, *Grain magique* de Taos Amrouche (1976).

Será desde 1980 cuando el giro sea definitivamente tomado con la aparición de *Poèmes Kabyles anciens* (prohibidos en Argelia) de Mouloud Mammeri que van a servir de detonador y hacer estallar al gran día la contradicción. En efecto, es la primera vez en su historia que un gobierno en Argelia se ve confrontado a sus incoherencias ideológicas, en particular frente a las cuestiones de identidad y lingüística de la nación⁶. Es evidente que la investigación científica no constituye la mayor preocupación del conjunto de los bereberófonos. Esta última es una estrategia utilizada en primer lugar por una élite preocupada por saciar los intereses intelectuales pero sobre todo por restablecer una justicia social.

¿Pero cómo disociar aquí los intelectuales de los hombres del pueblo, cuando indistintamente todas las voces están sofocadas? ¿Cómo disociar la política de la cultura, cuando la cultura forma parte de las grandes orientaciones ideológicas del Estado? Así, cuando los intelectuales salen del estrecho cuadro de la ficción para alistarse en el combate político, vuelven a ser marginados, contra-revolucionarios y sus obras son eminentemente subversivas. En sanción de sus actos, se ven confinados en un ghetto, reducidos al silencio y al olvido las dos grandes figuras de la bereberidad —cuyos métodos son diferentes pero los objetivos son idénticos— Mouloud Mammeri y Kateb Yacine, que han marcado este fin de siglo. Si la expresión de Mouloud Mammeri aparecía muy serena

161

(6) Desde entonces, un núcleo de investigadores en su mayoría formados en el CRAPE (Centro de Investigaciones Antropológicas, Prehistóricas y Etnográficas) argelino (y para otros en el extranjero) intentarían culminar sus trabajos en literatura, antropología, historia y lingüística. En Francia serán el C.N.R.S. (París y Aix-En Provence), el I.N.A.L.C.O. y el E.P.H.E., y la Maison des Sciences de l'homme, las que van a servir de relevo. Mouloud Mammeri pudo continuar llevando a cabo sus investigaciones gracias a la ayuda de Pierre Bourdieu, en un momento en que era difícil para los intelectuales bereberófonos encontrar lugares de expresión. Señalamos también las diversas revistas fundadas desde 1965: *Bulletin d'Etudes Berbères*, de Vincennes; *Tisuraf*; y más reciente: *Tafsut, Awal, Etudes et Documents berbères*, que se proclaman científicas, al lado de pequeñas revistas locales (en Tazmalt, en Tizi-Ouzou).

aunque determinada, la de Yacine era en cambio más violenta. Para Kateb Yacine, la reivindicación de las culturas populares pasa por la lucha contra el arabo-islamismo triunfante de estos últimos decenios donde los gobiernos árabes son naturalmente cómplices, porque participan abiertamente en la alienación de su pueblo.

162 *¡La alienación más profunda, escribe Kateb, no es creerse francés, sino creerse árabe. Ahora bien, no hay una raza árabe ni una nación árabe. Hay una lengua sagrada, la lengua del Corán, de la que los dirigentes se sirven para camuflar al pueblo su propia identidad! Es así que se justifican diciendo que es importante dirigirse al "mundo árabe" en una lengua protocolaria y arcaica —aunque el pueblo no comprende nada; confiesan que prefieren dirigirse a una elite hipotética, en el Cairo o en Bagdad, en vez de recurrir a las lenguas populares, pues existe también, marginado como el tamazight (bereber), un árabe argelino que el pueblo comprende. Pero estos señores no quieren, por la buena razón de que quieren apartar las masas populares del debate político (...), he ahí como un gobierno se aísla de sí mismo, creyendo aislar un pueblo que se le escapa. Y como la ignorancia engendra el desprecio, muchos argelinos que se creen árabes —como algunos se habían creído franceses— reniegan de sus orígenes, hasta el punto de que el más grande poeta se convierte en extranjero⁷.*

La acción de estos dos grandes hombres se ha manifestado en estos últimos años, cuando se crearon en París la revista *Awal* y el Centro de Estudios Amazigh, que tienen por vocación hacer existir al menos simbólicamente esta cultura y estas lenguas marginadas. Mammeri y Kateb veían en esta publicación (militante) la posibilidad de devolver al pueblo argelino la palabra.

Paralelamente al combate de la élite reconocida, una creación importante más popular y más imbricada dentro de la cultura y la realidad social se expresa en bereber y en árabe popular. De los grandes poetas modernos Lounis Aït Menguellet es indudablemente el más fecundo y el más célebre. Se llenan sus espectáculos en cada una de sus apariciones sobre el escenario en Argelia y Francia. El también reivindica la

(7) Prefacio a Aït Menguellet chante... ver más adelante.

libertad de expresión. Lounis Aït Menguellet lo sabe bien porque ha pasado seis meses en prisión por expresarse libremente en público. Otros poetas menos conocidos, pero cuyas voces van más allá, son numerosos en Argelia y en Marruecos y hoy están movilizados para la defensa de su cultura y de la democracia: Ben Mohammed, Mohand Ou Yahia, Azaïko, Amouri M'barek, Akhiat, El Mestawi, Id Belkacem, Kerbach... Producen en su lengua popular pero quedan confinados en el marco restringido de la tribu porque su lengua todavía no tiene el estatuto que merece: ser una lengua nacional al mismo nivel que las otras. Esto en el nivel de las reivindicaciones cultural y de identidad. Queda ahora la reivindicación política que en sus comienzos no decía su nombre.

En resumen, los sucesos de 1980 han permitido violar (según la expresión popular) un régimen afianzado por su base política legítima, aún autolegitimada por prácticas que hacen pensar en los tristes métodos de algunos países autoritarios. El alzamiento de la juventud kabilia ha abierto la vía hacia la toma de conciencia no solamente cultural, sino también política. Los arrestos y otras formas de represión han llevado a la creación de organizaciones diversas, en particular la Liga de los Derechos del Hombre. La oposición tanto interna como externa, ha conducido al poder en sus momentos de desconcierto (octubre del 88, por ejemplo) a contar con este componente incontornable en adelante.

163

Que la reivindicación de una cultura reprimida desde hace siglos sea tomada en cuenta hoy por partidos políticos, no puede nada más que satisfacer a los fervientes de la libertad de expresión y de la libertad sin más. Sin embargo, ¿cómo considerar el desarrollo de una cultura en un país en plena derrota cultural y colocado frente a un porvenir político tomado incierto en particular por la ascensión vertiginosa del integrista? La experiencia muestra que las producciones culturales necesitan de un clima democrático para desarrollarse. Esto es cierto, tanto para los bereberófonos como para los arabófonos. Sin embargo, estos últimos mayoritarios (con raras excepciones), estiman que el árabe es superior por razón de su carácter de lengua sagrada y escrita, y hasta en sus aspiraciones democráticas se consideran partícipes de un estatuto privilegiado.

Contribución al estudio de la emigración rifeña a Argelia, 1852-1956

Mimun Ahmed Aziza _____

Resumen

El presente artículo trata de un aspecto muy importante de la historia contemporánea del Rif: el de la emigración de trabajadores rifeños a Argelia, fenómeno que marcó la memoria de los rifeños y su historia durante todo un siglo. Las primeras migraciones se remontan a la segunda mitad del siglo XIX y proseguirán hasta la independencia de Marruecos en 1956.

165

*Oh, Moha, palomo mío, tú que vas a Tasala a la siega,
Vuelve, vuelve, oh, hermano mío, basta para ti de miseria!
Ya los muchachos duermen en tu casa
Y los herederos se reparten tu tierra*

Canción popular rifeña

1. Las relaciones entre el nordeste de Marruecos y el Oranesado

El estudio de la emigración rifeña a Argelia, particularmente al Oranesado, nos lleva a evocar las importantes relaciones económicas y sociales que existían entre el Oranesado y el nordeste marroquí.

Hacia fines del siglo XIX, comerciantes y hombres de negocios de Orán y de Argel empezaron a interesarse por esta región que consideraban, desde el punto de vista geográfico, una prolongación natural de la Argelia francesa. En *Le Maroc inconnu*, A. Moulières da del Rif la imagen de un país muy rico y muy poblado al que Francia, antes que cualquier otra nación, tendría interés en ocupar.

Desde principios de este siglo, el *Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran* y el *Bulletin du Comité de l'Afrique française* publicaban varios estudios sobre la región "de influencia española", como se decía en la época¹.

Todos estos estudios insisten en la comunidad de intereses económicos entre estas dos regiones, la cual se veía reforzada por vínculos étnicos e históricos.

En 1916 E. Déchaud² afirmaba que durante más de mil años la frontera entre ambas regiones era imprecisa y que, con frecuencia, una parte del Oranesado pasó a formar parte de Marruecos e, inversamente, el Este marroquí pasó a pertenecer al Oranesado.

Las relaciones comerciales entre el Rif y el Oranesado se remontan a los tiempos más remotos. Durante siglos, Orán fue el puerto del gran mercado del Rif. La conquista francesa contribuyó a ampliar esas relaciones al facilitar los medios de comunicación y emplear todos los años, a cambio de un salario remunerador, de unos 20 a 30 mil rifeños³.

La colonización francesa puso también de manifiesto los vínculos existentes entre el Rif y el Oranesado cuando el emir Abd-el-Kader, jefe de la resistencia argelina, que era de ascendencia rifeña, tuvo que refugiarse en Marruecos y halló apoyo en las tribus del Rif.

(1) Señalo, en particular, el informe redactado por el ingeniero Manuel Becerra, que fue traducido al francés por G. Aucher y publicado con el título "La région des Guelaya (Rif) et le chemin de fer de Melilla aux mines des Beni Bou Ifrou", in *Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran*, junio de 1909, p. 368-391. También el artículo de J. Goulven: "La zone de Melilla", in *Renseignements coloniaux*, publicado por el Comité de l'Afrique française, febrero de 1929, y A. Bernard en *Les confins algero-marocains*, París, Armand Colin, 1911, así como otros estudios que conceden un interés especial a esta región.

(2) Ed. Déchaud: "Une mission commerciale au Maroc", in *Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran*, p. 31.

(3) Esta es la cifra que citan la mayoría de los autores de la época de que se trata: A. Moulières, J. Goulven, L. Milliot, H. Duveyrier, etc.

Al declarar a Melilla puerto franco en 1881, los españoles asestaron un golpe decisivo a la corriente comercial entre el Rif y el Oranesado. Sin embargo, los vínculos del Rif con Argelia no quedarán completamente cortados, ya que las hostilidades que estallaron entre los españoles y las tribus de Guelaya en 1893 tuvieron por resultado el cierre del mercado de Melilla y, más adelante, los rifeños seguirán acudiendo a Nemours, Marnia y Tremecén para comprar artículos de consumo necesarios como jabón, té, café, etc⁴.

La emigración de trabajadores rifeños a Argelia desempeñó un importante papel en la ampliación de las relaciones ya existentes entre la economía colonial francesa de Argelia y la economía del nordeste marroquí.

2. La emigración y la sociedad rifeña

El movimiento migratorio es un fenómeno muy antiguo en el Rif. Pese a que la sedentarización es muy antigua, una parte importante de la población rifeña se vio obligada a emigrar para buscar recursos complementarios ⁵. Este fenómeno refleja la diferencia entre la escasez de los recursos existentes y la alta densidad demográfica. El Rif conseguía a duras penas alimentar a sus habitantes. La abundante literatura rifeña a propósito de la emigración constituía una necesidad cuyas causas analizaremos más adelante.

167

Si el rifeño se encontraba ya durante una buena parte del año "inactivo", disponible para expatriarse, a ello hay que sumar las hambrunas que sufría el Rif periódicamente. A fines del siglo XIX, el marqués de Segonzac señalaba que en el Cabo de Tres Forcas, que él visitó, no había llovido aquel año en febrero y que la prosperidad era excepcional, pero que desde hacía seis años las lluvias eran muy escasas y, al no bastar ya las cosechas, los hombres jóvenes se veían obligados a emigrar ⁶.

La gran hambruna que tuvo lugar durante la segunda guerra mundial marcó profundamente la memoria de los viejos rifeños, ya que

(4) Ed. Déchaud, art. cit., p. 32.

(5) Según L. Milliot, en los años treinta una cuarta o quinta parte de la población total de algunas tribus rifeñas se veía obligada a desplazarse al exterior, sobre todo a Argelia, para poder subsistir.

(6) Segonzac (Marqués de), *Voyages au Maroc (1899-1901)*, París, 1911.

alcanzó dimensiones excepcionales, particularmente la del año de 1941, que los rifeños designaron "el año del hambre" ⁷. Esta provocó el éxodo masivo de los campesinos más pobres a Argelia, la región del Garb y la región de Yebala, sobre todo a las ciudades de Tánger y Tetuán. En 1957, D.M. Hart señalaba que en Tánger el número de rifeños podía estimarse de 25.000 a 30.000 personas, llegadas en su mayoría "a pie y medio muertas de hambre en 1945" ⁸.

3. Antigüedad de la emigración de trabajadores rifeños a Argelia

Esta emigración empezó a principios de la segunda mitad del siglo XIX, es decir, desde los primeros trabajos de puesta en explotación de tierras para la colonización en Argelia:

"El 18 de noviembre del año 1852, los españoles de Melilla se apoderaron, sin duda como represalia, de una barca mercante perteneciente a gente de Guelaya y que se dirigía a Orán donde los trabajadores de esta tribu vienen ahora cada vez más cada año a alquilar sus brazos a los colonos en la temporada de la siega" ⁹.

Apoyándose en documentos del Archivo Histórico Nacional de Madrid, D.M. Hart señala que la primera mención de relaciones de los Ait Waryaghar (Beni Uriaguel) con Argelia se remonta a 1856 ¹⁰.

En 1895, en *Le Maroc inconnu*, A. Moulières indicaba que más de 20.000 rifeños iban a trabajar todos los años a Argelia ¹¹.

L. Milliot ¹² señala hacia 1934 que esta emigración se re-

168

(7) "Aam na yua".

(8) D.M. Hart, "Notes on the Riffian Community of Tangier", *Middle East Journal*, 1957, nº 11, p. 153-162.

(9) H. Duveyrier, "La dernière partie inconnue du littoral de la Méditerranée: le Rif", in *Bull. Geogr. Hist. et Descr.*, publicado por el Ministerio francés de industria, París, t. II, p. 127-191.

(10) D.M. Hart, *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif. An Ethnography and History*. (Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research). The University of Arizona Press, 1976.

(11) A. Moulières, *Le Maroc inconnu*, vol. I, *Exploration du Rif*, París, 1895.

(12) L. Milliot, "L'exode saisonnier des Rifains vers l'Algérie", in *Bulletin Economique du Maroc*, 1933-1934, p. 313. En 1925, J. Du Taillis declaraba que "desde larga fecha, conocemos al rifeño, que sigue viniendo a Argelia para la siega y la vendimia, como a un trabajador laborioso, valiente y probo, sin duda uno de los colaboradores de la riqueza de

montaba tan lejos como los recuerdos de las generaciones de esos años, y que desde hacía por lo menos cincuenta años las labores de roturación y de siega eran realizadas por trabajadores rifeños.

Según las informaciones recogidas por R. Bossard ¹³ entre “ancianos” del Rif Oriental, las gentes del aduar de Lamsarate, de la comunidad rural de Dar Kebdani, iban a Argelia desde antes de la guerra de 1909 con los españoles. En Taurirt Abduna, en la misma comuna, la emigración a Argelia existía ya en la época del Rogui Bu Hamara, es decir, desde los primeros años del siglo. En el país de Tamsamán, la tradición de los aduares de Ijti y de Tizza, de la comuna de Budinar, indica que estos desplazamientos tenían lugar ya en la época de Mulay Hasán I hacia 1890.

En 1965, D. Noin efectuó entrevistas con dos hombres de Ait Wuriechik (Beni Ulichek) cuyos abuelos habían trabajado en Argelia antes del Protectorado español ¹⁴. Nuestras encuestas entre los antiguos obreros de las minas de Beni Bu Ifrur confirman la antigüedad de esta emigración.

Los primeros rifeños que emigraron a Argelia fueron los Guelaya, dada su proximidad a Melilla en donde se embarcaban para Orán.

169

Esta emigración que, como ya dijimos, se remonta a los primeros años de la segunda mitad del siglo XIX, adquirió mayor importancia en el último decenio del siglo pasado, cuando se estableció un enlace marítimo entre Melilla y Orán. Melilla no fue un verdadero puerto hasta después de 1892 ¹⁵, y a partir de entonces los barcos hacían la travesía entre este enclave y Argelia.

La emigración adquirirá mayor importancia con la colonización agrícola española que privó a muchos campesinos de sus tierras sin

nuestra hermosa colonia. Otras veces, demuestra ser un ferroviario inestimable, y muchos kilómetros de raíles de ferrocarril fueron instalados por él, sobre todo en el Oranesado”, in *Le nouveau Maroc, suivi d'un voyage dans le Rif*, p. 332.

(13) R. Bossard, *Un espace de migration: Les travailleurs du Rif oriental (Province de Nador) et l'Europe*, Universidad de Montpellier, p. 52.

(14) Citado por D.M. Hart, op. cit. p. 88.

(15) J.L. Miège, *Le Maroc et l'Europe*, París, Presses Universitaires de France, Tomo II, p. 391. “Hasta 1892-1893, Melilla no tenía puerto, sino un fondeadero abierto que, por el viento del Este, ofrecía grandes peligros”.

crear, a nivel local, un número importante de empleos de mano de obra agrícola. De la misma manera que el escaso volumen de los capitales invertidos y la pequeña talla de las empresas industriales no produjeron si no un empleo mediocre de la fuerza de trabajo. A título de ejemplo, el número de personas de la población activa empleadas en la industria en 1953 era sólo de 9.713, es decir, un 0,94% de la población total de la zona española ¹⁶. Las minas de Beni Bu Ifrur empleaban de 2.500 a 3.000 obreros en las mejores condiciones de explotación minera. Una empresa de crin vegetal daba empleo a un promedio de 100 a 150 obreros en el campo y de 20 a 30 en la empresa ¹⁷.

El número de los obreros en la pesca podía alcanzar la cifra de 3.000 en las temporadas de gran actividad pesquera ¹⁸.

En general, estos empleos no eran muy importantes en relación con las necesidades de la población. Por eso, el fenómeno migratorio reviste tanta importancia. La colonización española no realizó transformaciones de la base económica que proporcionaran a los campesinos proletarizados trabajo a nivel local mediante el desarrollo del sector agrícola y el establecimiento de una estructura industrial. Según A. Sakrouchi ¹⁹, la intervención colonial (española) se limitaba a controlar los circuitos de intercambio y de distribución y a ampliarlos a todo el espacio colonizado. Lo que acentuó localmente la masa disponible para la emigración.

Diferentes factores hacían que el número de emigrantes variase de un año a otro: las cosechas en el Rif, la competencia de las máquinas agrícolas más perfeccionadas, los sucesos políticos, las medidas administrativas y las crisis económicas, etc. Pero hasta 1956 la emigración no se interrumpió completamente. Incluso durante la guerra del Rif (1921-1926) gran número de rifeños de la zona española se encontraron aún en Argelia ²⁰.

(16) *Anuario Estadístico del Protectorado Español*, Madrid, 1953.

(17) Sierra Mola, *La industria en el Protectorado*, Tetuán, Imprenta Imperio, 1948, p. 43.

(18) V. Martorell y F. G. Figueras, *Acción de España e Marruecos. La obra material*, Tetuán, 1948, p. 461.

(19) A. Sakrouchi, *La logique économique paysanne et la logique du capital*, Tesis de doctorado de tercer ciclo, Universidad de Toulouse, 1982.

(20) J. Du Taillis, *La nouveau Maroc, suivi d'un voyage dans le Rif*, París, 1925, p. 332.

Esta emigración, al ser estacional, era designada por los españoles "golondrina".

4. Causas de la emigración

En un país como el Rif en donde las condiciones de vida son difíciles, las causas de la emigración no faltan: la dureza del clima y la insuficiencia de la producción agrícola son los factores fundamentales.

Según J.P. Canamas ²¹, las fuertes densidades de población en el Rif son antiguas, aunque la importancia actual sólo la hayan alcanzado últimamente. En el curso de su historia el Rif aportó a este problema diversos tipos de solución. Los rifeños tuvieron siempre que buscar recursos complementarios para evitar el hambre. R. Bossard afirma que las migraciones de trabajo aparecían, desde hacía 100 a 150 años por lo menos, indisociables de la historia de las poblaciones del Rif oriental y de su evolución económica.

El Rif oriental es desde hace mucho tiempo una región ocupada por campesinos sedentarios muy apegados a la tierra, símbolo de su identidad, aun cuando esa tierra no consiga alimentarlos convenientemente.

171

Antes del Protectorado español y durante éste, la agricultura fue siempre la base de la vida económica de los rifeños. La sociedad rifeña era una sociedad en la que predominaba el elemento campesino ²². La tierra constituía el origen de la rivalidad entre las capas sociales cuyos miembros no eran propietarios.

En estas condiciones de superpoblación, la propiedad estaba muy parcelada. Todas las parcelas cultivables, incluso las más pequeñas situadas en las pendientes de las colinas y en los valles estrechos, se explotaban, lo cual provocaba un desequilibrio entre el número de habitantes y la superficie cultivable.

Según B. Pérez ²³, esta superpoblación, que constituía un

(21) J. P. Canamas, *Les sources arabes de l'histoire du Rif préalmoravide*, Memoria de "maitrise" de historia, Burdeos, 1973, citado por R. Bossard, *op. cit.*

(22) María Rosa de Madariaga, in *Abd-el-krim et la République du Rif. Actas del Congreso internacional de estudios históricos y sociológicos*, 18-20 de enero de 1973, París, Maspero, 1976, p. 354.

(23) "El terreno es pobre en riego y lluvias, aunque la tierra es buena y el trabajo aceptable. Régimen de propiedad muy repartido también favorable. A pesar de estas

factor negativo insuperable, era la causa principal de la emigración de los rifeños a Argelia. A ello se sumaba la inestabilidad de la economía agrícola, la aridez del clima y la irregularidad de las precipitaciones, que representaban una amenaza permanente para la vida de los habitantes y los incitaba a emigrar.

Los años de sequía son los que registraron el mayor número de emigrantes. Tenemos dos grandes ejemplos en la historia del Rif: la hambruna de fines del siglo XIX, señalada por Segonzac ²⁴, y la que sufrió el Rif durante la segunda guerra mundial. Si se analizan las estadísticas reseñadas en los anuarios estadísticos de los años 40, comprobamos que esos años de sequía y de hambre registraron una fuerte emigración a Argelia.

Durante el periodo precolonial, la emigración afectaba a todas las capas sociales, pero eran sobre todo los pequeños propietarios y los campesinos sin tierra los que emigraban más, aunque también había comerciantes como era el caso del jerife Mohamed Amezian ²⁵. Las verdaderas causas de la emigración de obreros rifeños en la época residían pues en la pobreza de recursos de la región. Todos los escritos de viajeros franceses y españoles que visitaron el Rif a fines del siglo XIX y principios del XX, con excepción de los de A. Moulières, dan del Rif una imagen de país pobre, árido e incapaz de alimentar convenientemente a su población.

En la época colonial, la colonización privó, como ya dijimos, a muchos campesinos de sus tierras, lo cual contribuyó a aumentar la masa disponible para la emigración. Este fue el caso sobre todo de los Ulad Setut y los Beni Bu Yahi. Teniendo en cuenta que las posibilidades de empleo local por parte de los colonos españoles eran muy limitadas, los cabileños se veían obligados a emigrar a Argelia para alquilar sus brazos a los colonos franceses, o a alistarse en el ejército español.

condiciones positivas, la superpoblación crea un factor negativo insuperable", B. Pérez, "Trabajadores rifeños en Argelia", in *Conferencias desarrolladas en la Academia de Interventores, 1948-1949*, Tetuán, 1959, p. 5-17.

(24) Segonzac (Marqués de), *Voyages au Maroc (1899-1901)*, París, 1903. R. Bossard, en la obra ya citada, afirma que los ancianos de los aduare de Ijiti, en la comuna de Budinar, se acuerdan de las hambrunas anteriores al Protectorado y dicen que esperaban los socorros de los veleros españoles.

(25) B. Bagdad, *La pénétration espagnole dans le Rif: 1909-1921*, tesis de doctorado, Toulouse, 1989, p. 27.

En efecto, junto a la emigración, el alistamiento en el ejército atrajo a muchos campesinos rifeños en función del aumento y la regularidad de los sueldos que allí se cobraban en relación con los sueldos locales. Hacia los años de 1912-1914, un soldado ganaba entre 60 y 75 francos (de 12 a 15 duros) al mes, mientras que un jornalero agrícola no ganaba más que 45 francos (nueve duros) al mes ²⁶. En general, la población reclutada en el ejército español pertenecía a las capas sociales más pobres. Se componía sobre todo de campesinos sin tierra que se instalaron más tarde en pequeños pueblos. Como señala María Rosa de Madariaga, la insuficiencia de recursos y las malas cosechas que con frecuencia registraba el Rif impulsaban a muchos rifeños a alistarse en el ejército español:

“Los cuatro años anteriores a 1921 habían sido de malas cosechas y, por consiguiente, de hambre en el Rif, y muchos rifeños se alistaban en las fuerzas españolas para huir de la miseria” ²⁷.

Por estas mismas razones, decenas de miles de rifeños atravesaron el Mediterráneo para participar en la guerra civil española en las filas del ejército franquista ²⁸.

Las obras públicas y las minas atrajeron sobre todo a los habitantes de las cabilas en donde se desarrolló el trabajo, particularmente en las regiones mineras como la de Beni Bu Ifrur. En éstas últimas, la emigración era muy reducida. F.B. Pérez observa a este propósito: “Es necesario hacer notar que el bereber no es nómada y que si emigra, lo hace siempre impelido por la falta de recursos” ²⁹. Por esta razón, los que vivían cerca de lugares de trabajo, como las minas y las carreteras en construcción, preferían trabajar localmente de jornaleros aunque el suel-

173

(26) D. Seddon, *Moroccan peasants. A century of change in the eastern Rif 1870-1970*, Folkestone (Kent), Dawson, 1981, p. 152.

(27) María Rosa de Madariaga, “L'image et le retour du Maure dans la mémoire collective du peuple espagnol et la guerre civile de 1936”, in *L'homme et la Société*, n° 90, 1988, p. 73.

(28) La literatura oral rifeña relativa a la guerra civil española muestra claramente que la participación de los rifeños en ésta se debía, en primer lugar, a razones económicas. Esta cuestión ha sido bien estudiada en detalle por la historiadora española María Rosa de Madariaga en “La imagen del moro en la memoria colectiva del pueblo español y retorno del moro en la guerra civil de 1936”, in *Revista Internacional de Sociología*, C.S.I.C., Madrid, octubre-diciembre de 1988.

(29) F.B. Pérez, *art. cit.* en la nota 23.

do fuese inferior al que les ofrecían los colonos franceses en Argelia. Pero si no encontraban trabajo a nivel local, era entonces cuando no tenían más remedio que marcharse a Argelia.

En realidad, había un gran desequilibrio entre el número de habitantes disponible para el trabajo y la capacidad de trabajo en la región del Rif. La colonización agrícola era muy limitada. Consistía sobre todo en algunas explotaciones en las cercanías de Melilla, pertenecientes a la Compañía Española de Colonización, y en algunas granjas entre Monte Arruit y Azib el Midar. Las más prósperas parece que eran las situadas en la orilla izquierda del Muluya en las llanuras de Zebra y del Garet, las cuales, según L. Milliot ³⁰ pudieron aprovechar la experiencia de las explotaciones francesas situadas en la otra orilla.

Este factor interviene de manera importante en lo que respecta al origen tribal de los emigrantes. Las tres cuartas partes (76,7%) provienen de cuatro cabilas: Temsamán, Beni Said, Beni Tuzín y Tafersit. En estas regiones la emigración alcanza el 20 por ciento del total de los hombres de 15 a 50 años ³¹. Aquí escaseaban las oportunidades de trabajo.

174

En cambio, las tribus próximas a Melilla como Guelaya, Beni Bu Yahí, Beni Ulichek, Ulad Setut y Metalsa, pese a su proximidad a Argelia en relación con las anteriores, no representan más que 3,3 emigrantes por cien hombres en edad de trabajar ³².

Ello se debe a que las minas de Beni Bu Ifrur y los pueblos de los alrededores de Melilla proporcionaban a los habitantes numerosas jornadas de trabajo. Pero para el conjunto de la región, hay que decir que estas salidas eran ínfimas en relación con las necesidades de la población.

La penetración de la economía capitalista en el Rif, aunque revistiese características más modestas y menos acentuadas que en la zona del Protectorado francés, creó en el campesino rifeño la necesidad de un salario. La imposición del *tertib* ³³ por las autoridades españolas y los años de hambres y sequías hicieron que ese salario fuese aún más indispensable. Durante esos años, el rifeño se deja tentar por las facili-

(30) L. Milliot, *art. cit.*

(31) *Anuario Estadístico*, 1942, p. 303.

(32.) *Idem.*

(33) *Tertib*: Impuesto directo, cuya base tributaria eran los cultivos anuales, los árboles frutales y los animales. Este impuesto se estableció a partir de 1927, año de la publicación del primer presupuesto.

dades de crédito que se le ofrecían y pedía prestado, sobre todo mercancías, ya que se trataba, en primer lugar, de comer. Las tasas de interés eran, en general, muy elevadas: 15 duros que había que devolver por 10 prestados durante 3 meses, o tratándose de sémola, ocho medidas que había que devolver en verano por cinco recibidas en invierno ³⁴.

Estas altas tasas de interés y las dificultades de la agricultura incitaban al campesino rifeño a buscar un salario. A la necesidad de obtener medios de subsistencia complementarios de los que proporcionaba la explotación tradicional, se sumaba la ventaja de obtener moneda.

5. La atracción de Argelia

La colonización de Argelia y la implantación de viñedos en el Oranesado creó una necesidad importante de mano de obra. La roturación de una gran parte de las tierras de colonización del Oranesado se inició con mano de obra española, pero ésta no tardó en asentarse en propiedades adquiridas con su trabajo y dejó de suministrar contingentes suficientes para las labores del campo.

Por otra parte, la población autóctona argelina había sido desplazada y mostraba poco entusiasmo por trabajar en las explotaciones de los nuevos amos, lo que hacía que éstos la trataran de "perezosa" ³⁵.

Esta era otra de las razones que alentaba a los rifeños a buscar en la colonización francesa medios complementarios de subsistencia, efectuando los trabajos manuales más penosos. Según varios autores³⁶, los colonos franceses estaban muy satisfechos de los trabajos que efectuaban los obreros rifeños, consideraban a éstos excelentes trabajadores y los preferían a los argelinos, ya que podían efectuar cualquier trabajo que se les pidiese sin quejarse. El único fin que perseguían era el de trabajar duro y por mucho tiempo ³⁷.

175

(34) L. Milliot, *art. cit.*, p. 315.

(35) En 1933-1934, L. Milliot, con todos los prejuicios habituales de la colonización, escribía: "El elemento indígena local, a menudo rechazado por la oleada europea, era poco resistente en el trabajo y, no mostrando ningún ardor por él, prefería vivir perezosamente de los escasos recursos de su ganadería", véase *art. cit.* p. 313; en la nota 12.

(36) Especialmente, L. Milliot, Du Taillis y F.B. Pérez.

(37) F.B. Pérez nos describe detalladamente las cualidades de los trabajadores rifeños en Argelia.

6. Condiciones de salida de los obreros rifeños hacia Argelia

Las salidas tenían lugar durante todo el año, pero sobre todo en otoño, y los regresos en verano para poder efectuar por lo menos una parte de las faenas agrícolas en sus campos, particularmente las de la trilla (véase cuadro 1)

CUADRO N° 1: Clasificación del movimiento migratorio rifeño hacia Argelia, por meses, para los años 1948-1949.

AÑOS	ENTRADA		SALIDA	
	1948	1949	1948	1949
ENERO	797	836	251	357
FEBRERO	743	1.996	773	279
MARZO	577	934	355	480
ABRIL	472	1.113	320	621
MAYO	294	928	665	623
JUNIO	302	466	465	1.277
JULIO	321	434	657	984
AGOSTO	421	1.289	528	884
SEPT.	584	749	632	2.359
OCTUBRE	435	790	358	781
NOVIEM.	469	2.305	477	592
DICIEM.	579	2.388	262	1.575
TOTAL	5.994	14.228	5.743	10.812

FUENTE: *Anuario Estadístico de la zona de Protectorado Español en Marruecos 1948-1949*. Instituto Nacional de Estadística. Madrid, 1950.

Antes de abandonar el Rif, el obrero preparaba una comida especial a la que invitaba a todos los miembros de la familia y a los

vecinos. Según L. Milliot ³⁸, el obrero debía dirigirse a las oficinas de las intervenciones para obtener "un pasaporte" ³⁹, que se le expedía, sin excesivas formalidades, en una sola hoja sin timbre y sin fotografía a cambio de la módica cantidad de una peseta. La mayoría de las veces, los emigrantes estaban además en posesión de un tarjeta de identidad con fotografía y descripción.

Por lo que sabemos, y según nuestras propias encuestas entre obreros rifeños que habían trabajado en Argelia, eran raros los emigrantes que respetaban estas formalidades administrativas que menciona L. Milliot, sobre todo los que emigraban por vía terrestre y, en general, a pie.

M., un anciano del aduar de Laasara, cabila de Beni bu Ifrur, se acuerda aún de sus largos viajes a pie, en los años cuarenta, hasta la región oranesa en donde trabajaba de obrero (jornalero) en las granjas.

Para su transporte, el trabajador rifeño necesitaba cierto anticipo de dinero, cuando no lo poseía, y estaba obligado a pedir prestado o a marcharse a pie exponiéndose a los peligros del camino, como era el caso en los años de hambre en el Rif (1941-1944).

Los obreros que marchaban a pie por primera vez preferían viajar en compañía de antiguos emigrantes que conocían el camino por experiencia. Viajaban siguiendo itinerarios determinados por la experiencia y fijados por la costumbre. En general, había dos itinerarios principales: el que pasaba por Taurirt y llegaba a Uxda, que tomaban sobre todo los de Metalsa y los de Beni Bu Yahí; y el del bajo Muluya, que se atraviesa en el puente internacional de la carretera de Berkán o en los múltiples vados situados aguas arriba o aguas abajo. Una parte de estos emigrantes viajaba a pie y otra utilizaba los autocares que circulaban en la zona española y atravesaban el Marruecos oriental. Por ejemplo, había un autocar que efectuaba regularmente el trayecto Melilla-Uxda, cuyo precio era de 12 a 15 francos en 1931-1932.

Consultando los datos estadísticos que pudieron recogerse durante un año entero, el de 1931, en relación con uno de los lugares de paso de los emigrantes, cabe llegar a la conclusión de que las cabilas que registraban el mayor número de emigrantes por vía terrestre eran las de

(38) L. Milliot, *op. cit.*, p. 318-319.

(39.) Este tipo de pasaporte era conocido en los medios obreros rifeños como pasaporte "FAKAT" ("FAKAT" quiere decir "sólo"). Con ello se expresaba que dicho pasaporte "sólo" servía para entrar en Argelia.

Beni Tuzín, Metalsa y Beni Bu Yahí, seguidas de la de Beni Ulichek, Beni Uriaguel, Ulad Setut, y, por último, Kebdana (véase cuadro 2).

Las salidas de los aduare se efectuaban en general en grupos de dos, tres o más, con el fin de evitar los peligros del camino, ya que el viaje no era siempre seguro, sobre todo el regreso. Cualquiera que fuese la estación, gracias al vaivén incesante entre el Rif y Argelia, los interesados se encontraban siempre en número suficiente para proseguir el viaje. Ese movimiento en una y otra dirección les permitía, por otra parte, informarse progresivamente sobre el estado del mercado del trabajo y el desarrollo de la estación de las faenas agrícolas. Estas informaciones intercambiadas en el camino eran las que los guiaban hacia una u otra región argelina. No era al buen tuntún como los obreros rifeños se presentaban en Argelia, afirma L. Milliot ⁴⁰.

Además de los peligros que representaba el viaje a pié, éste no era ventajoso desde el punto de vista económico, ya que el obrero gastaba en tiempo y en comida el equivalente de lo que constaba el transporte en autocar. Sin embargo, la mitad de los emigrantes que seguían la vía terrestre viajaban a pié para evitar las formalidades de control administrativo establecidas para atravesar la zona francesa y penetrar en Argelia.

178

7. Impacto de la emigración a Argelia en la sociedad rifeña

Esta emigración puso a los rifeños en contacto directo con la economía capitalista. El trabajo con los colonos franceses en Argelia fue la primera forma de trabajo asalariado que conocieron los rifeños.

Los impactos social y económico de esta emigración eran importantes, ya que las sumas de dinero que se llevaban al Rif servían no sólo de complemento de los recursos sino también para la adquisición de parcelas de terreno y de mercancías importadas como el azúcar, el té, el jabón, etc.

L. Milliot estimaba en 1932 que las cantidades de dinero que se llevaban al Rif cada año ascendían a unos 50 millones de francos. En 1952, M. Counil ⁴¹ daba la cifra de mil millones. Gracias a estas sumas

(40) L. Milliot, *art. cit.*, p. 317.

(41) M. Counil, *Les travailleurs marocains e Algérie*, 1952, Documento de CHEAM.

CUADRO Nº 2

Cuadro detallado, por cabilas, del movimiento de entrada de rifeños en los autocares que tomaban el puente del Muluya y la carretera de Berkán, durante ocho meses en 1931

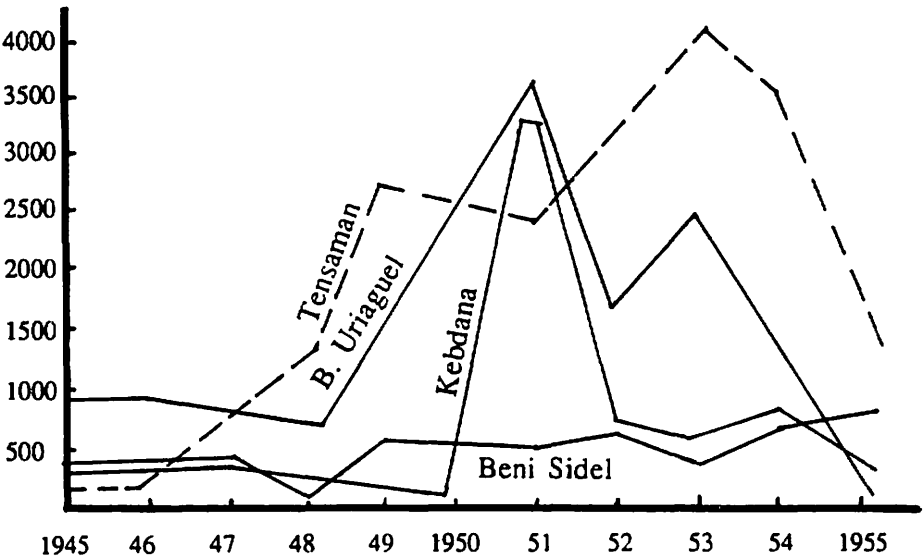
Meses	Rif Oriental												Rif Central		Total
	Beni Tuzín	Metalsa	Beni-Said	Ulad Setut	Bem-Bu-Yahi	Beni-Sidel	Beni Ulichek	Beni-Bu-Ifru	Quebdana	Temsamán	Beni-Sicar	Diversos	Beni-Uriaguel	Diversos	
Mayo	1.017	1.512	452	578	786	52	214	53	27	313	313	610	645	181	6.440
Junio	359	267	165	174	224	84	229	27	27	47	33	37	205	39	1.840
Julio	267	279	141	235	398	69	188	66	21	37	37	154	65	107	2.027
Agosto	510	540	236	499	490	322	453	335	312	306	306	63	269	193	4.834
Septiembre	138	163	202	165	81	212	244	122	144	138	152	:	82	4	1.847
Octubre	308	122	70	189	122	311	205	334	246	280	146	84	174	:	2.591
Noviembre	448	260	93	199	212	95	284	193	385	209	67	203	277	12	2.941
Diciembre	457	141	173	176	224	64	537	211	180	263	57	264	348	:	3.135
Total	3.544	3.284	1.532	2.215	2.537	1.213	2.354	1.341	1.315	1.573	761	1.415	2.065	536	25.705

Fuente: L. Milliot, *art. cit.*, p. 318

CUADRO N° 3: Variaciones anuales de la emigración estacional a Argelia en cuatro cabilas rifeñas, de 1946 a 1955

Años	1946	1947	1948	1949	1950	1951	1952	1953	1954	1955
Kebdana	354	343	232	285	?	3.458	889	625	836	255
Temsamán	93	529	1.412	2.950	?	2.264	3.375	4.114	3.026	1.805
B. Sidel	322	304	31	578	?	550	676	416	854	909
B. Uriagel	954	?	852	1.643	?	3.680	1.667	2.538	?	245

180



de dinero, el nivel de vida de la población aumentó sin duda progresivamente.

La vida en grupo que llevaban los obreros rifeños en Argelia les permitía ahorrar. Según varios testimonios, el rifeño gastaba la mitad de su sueldo en comida (en Argelia) y llevaba al Rif la otra mitad. M. Counil estima que la cantidad que cada obrero llevaba a su cabila ascendía en 1952 a 27.000 francos, tomando como base un sueldo medio de 300 francos al día durante un periodo de seis meses al año.

Aparte la comida, los obreros rifeños no hacían ninguna compra dentro del territorio argelino. Las primeras compras las hacían en Uxda.

En conclusión, gracias a la emigración estacional a Argelia, los habitantes del Rif entraron en contacto con la economía europea moderna.

En la década de los años 60, esa emigración se desvió hacia Europa, y algunos rifeños que continuaron yendo a Argelia, lo hacían sobre todo con el fin de obtener un pasaporte en el consulado de Marruecos en Orán, para poder después trasladarse a Europa. A partir de esos años, la emigración rifeña a Argelia no fue ya más que un recuerdo en la memoria de los viejos rifeños.

181

En 1976, la expulsión, por las autoridades argelinas, de decenas de miles de marroquíes que vivían en Argelia, reavivó los recuerdos, a veces lejanos, de la emigración.

Melilla y la fiebre minera en el primer cuarto del siglo xx *

María Rosa de Madariaga_____

Resumen

183

Desde finales del siglo XIX y, sobre todo, principios del XX, Melilla y sus alrededores viven un "síndrome" que no dudamos en calificar de "fiebre minera". Prospecciones, denuncias se suceden sin interrupción en una carrera desenfrenada por obtener concesiones de investigación o de explotación de yacimientos mineros.

Pero la situación legal de cada mina seguía estando mal definida hasta la promulgación de un reglamento minero cuya ausencia provocaba rivalidades entre grupos industriales y gobiernos.

(*) Este artículo es una refundición sintetizada (con algunos aditamentos para la ocasión) de los capítulos II y III, volumen II, de mi tesis de doctorado de historia *L'Espagne et le Rif. Pénétration coloniale et résistance locales (1909-1926)*, 2v.(414, 286 p.), Universidad de París I (Panthéon-Sorbonne). Tesis reproducida por el Taller Nacional de Reproducción de Tesis (Lille, Francia)

*¡Oh, hijo mío, oh, Yebel Haman!
¡Tú eres la causa de que no tengamos la paz!
¡Tus aguas son frescas,
hacen crecer árboles frondosos en tus flancos!*

Canción popular rifeña

1. Las potencias occidentales y la cuestión minera en Marruecos

184

Según el artículo 112 del Acta de Algeciras, un *firman* jerifiano fijaría las condiciones de concesión y explotación de las minas y canteras del Imperio de Marruecos. Aunque correspondía al Majcén elaborar el Reglamento Minero para Marruecos, éste debía, no obstante, inspirarse en las legislaciones extranjeras, lo que limitaba el poder del sultán para decidir en la materia. Cada una por su lado, dos potencias, Francia y Alemania, trataban por todos los medios de imponerse como inspiradoras de dicho Reglamento. Aunque en 1906, después de la Conferencia de Algeciras, todo hacía suponer que sería Alemania la que se impondría, fue Francia la que, gracias a un hábil y sutil juego de influencias con el Majcén, consiguió imponerse. El 23 de junio de 1908, el Sultán Abd-el-Aziz encargaba al ingeniero francés Porché la redacción del Reglamento Minero. Más adelante, el nuevo sultán, Mulay Hafid, ratificó la decisión de su hermano de confiar a Porché la redacción de dicho Reglamento, lo que Porché haría en abril-mayo de 1909.

Francia deseaba que el examen del Reglamento por el cuerpo diplomático de Tánger no fuese más que una cuestión de pura forma, y, con este fin, propuso una conferencia, que se celebraría en París, limitada a los cuatro estados que estimaba más calificados para elaborar el Reglamento minero definitivo, a saber, Francia, Alemania, España y Gran Bretaña. La conferencia inició sus trabajos el 3 de noviembre de 1909 y el 19 del mismo año y más se puso de acuerdo sobre un proyecto de Reglamento en 73 artículos, que retomaba lo esencial del proyecto Porché. Los trabajos de la Comisión terminaron el 7 de junio de 1910 con la firma de un Protocolo y de un proyecto de Reglamento que los gobiernos interesados aprobaron ulteriormente.

En virtud del *dahir* jalifiano del 20 de enero de 1914, el

Reglamento minero fue promulgado y, en conformidad con el artículo 3 de dicho *dahir*, se constituyó, para la zona española, la Comisión de Litigios Mineros de Marruecos compuesta de dos miembros permanentes: un árbitro representante del Jalifa y un superárbitro nombrado por el rey de Noruega; el tercer árbitro era designado por el gobierno del país demandante. Por otro lado, el ingeniero español de minas Gaytán de Ayala, jefe del Servicio de Minas del Protectorado, participaba asimismo en los trabajos de la Comisión como delegado del Jalifa, aunque sin derecho a voto.

La Comisión Arbitral inició sus trabajos en abril de 1914, pero a fines de julio del mismo año los suspendió a causa de la guerra, para reanudarlos en la primavera de 1919. La Comisión emitió sus primeras sentencias en noviembre de 1919. No obstante, durante el verano de 1914, el superárbitro concedió permisos provisionales de explotación a cuatro empresas: la Compañía Española de Minas del Rif (27 de julio de 1914), la Compañía Norte Africano (27 de julio de 1914), la compañía La Alicantina (27 de julio de 1914) y, por último, la Sociedad SETOLAZAR (23 de noviembre de 1914).

De las 497 peticiones presentadas a la Comisión Arbitral en 1914, se reconoció, previo examen, que 290 correspondían a la zona francesa, 203 a la zona española y 4 a la zona de Tánger. En lo que respecta a las 203 peticiones relativas a la zona española, se concedieron, entre la primavera de 1920 y la de 1922, 15 permisos de explotación (1 inglés y 14 españoles) y 27 permisos de investigación (2 ingleses, 18 españoles, 3 franceses y 4 neerlandeses).

Conviene señalar que el proyecto de Reglamento Minero redactado por Porché y aprobado, con ligeras enmiendas por las potencias interesadas, favorecía a los concesionarios en detrimento de los prospectores independientes, es decir de los que no trabajaban por cuenta de una gran sociedad. En efecto, desde el momento en que los concesionarios podían proceder a investigaciones en los perímetros concedidos, a los prospectores no les interesaba explorar zonas cuyos beneficiarios, en caso de descubrimiento de una mina, no serían ellos sino los concesionarios. Otras disposiciones favorecían asimismo a las grandes sociedades en detrimento de los pequeños prospectores. Si los gastos de prospección no eran muy elevados, sí lo era, en cambio, el canon de producción, de suerte que las grandes sociedades podían pasar mucho más fácilmente que los pequeños prospectores, que no disponían de capitales, de la fase de prospección a la de explotación.

2. Las riquezas mineras del Rif: mitos y realidades

“Dícese que en una montaña que en el interior se levanta existe una mina de oro de gran riqueza...”: con estas palabras el africanista español Gonzalo de Reparaz, haciéndose eco de un viejo mito rifeño, evocaba en su obra *Política de España en Africa*, publicada en 1907, las riquezas del Rif en general.

En lo que respecta a las “riquezas mineras” efectivas del Rif central, cuyo territorio seguía inexplorado y era, por consiguiente, mal conocido, las únicas informaciones de que se disponía a principios del siglo XX eran las divulgadas en Melilla por los propios habitantes de la región. Existía también una vieja tradición basada en geógrafos árabes de la Edad Media como El Bekri (muerto en 1094 de la era cristiana) y de autores del siglo XVI como León el Africano.

Este último en su obra *Description de Africa* se refiere, en efecto, en varias ocasiones, en la parte consagrada a “El Rif, región del reino de Fez”, a las riquezas mineras, particularmente de mineral de hierro. Así, en relación con Melilla (Melela), dice: “... Fue una ciudad muy próspera porque era la capital de la región y porque poseía un gran territorio de donde se sacaban grandes cantidades de hierro...”¹. Según León el Africano, también el territorio de los Beni Saíd encerraba riquezas mineras:

“Extraen del suelo gran cantidad de hierro... y cada maestro minero posee su propia casa cerca de la mina junto con su ganado y su taller en donde purifica el hierro. Los mercaderes transportan éste a Fez en forma de lingotes, ya que los mineros no saben transformarlo en barras. Lo que se vende sirve para

(1) León El Africano, *Description de l'Afrique*, París, Publication de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines N^o. LXI, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve, 1981, Vol. I, p. 289-290. León El Africano añade que también se sacaban grandes cantidades de miel, de donde, según él, se derivaba el nombre de Melela (Melilla), que significaba “miel” en lengua africana. A. Epaulard, traductor de esta obra a partir del italiano, y autor, junto con TH. Monod, H. Lhote y R. Mauny, de la edición crítica, aclara este punto como sigue: “Miel se dice *tament* en berebere; en realidad, Melilla es la transposición árabe de *tamelilt*, lugar escalonado en gradas; la ciudad estaba, en efecto, construida en una escarpadura rocosa”, *ibid.*, p. 290, nota 625.

fabricar herramientas tales como azadas, hachas, hoces y también armas para estos campesinos, porque de ese hierro no se puede obtener acero”².

Por último, León el Africano se refiere al gran mercado que se celebraba los sábados en Uardán, al que acudía una multitud de mercaderes de hierro y en el que los intercambios comerciales consistían principalmente en el trueque de arneses de caballería y aceite por hierro³.

Esta obra de León el Africano, escrita hacia mil quinientos veinte y tantos, atestigua pues no sólo la existencia de mineral de hierro en algunos territorios del Rif, sino también su explotación, aunque fuese con métodos rudimentarios, por los propios habitantes de la región a principios del siglo XVI. Esta explotación fue sin duda cesando con el tiempo hasta interrumpirse por completo, pero puede que entre los rifeños quedase memoria de esta vieja tradición que se fue transmitiendo de generación en generación. No mentían, pues, del todo los habitantes de la región cuando afirmaban que su territorio encerraba, por lo menos partes de él, riquezas mineras.

Pero junto a esta realidad innegable, coexistía inevitablemente el mito: grutas o cavernas que encerraban tesoros escondidos, montañas de oro o de plata. Así, respecto del territorio de los ait Waryaghar (beni Uriaguel), se contaba, según una vieja leyenda, que el yebel Hamam contenía oro. A esta montaña es a la que Gonzalo de Reparaz hace alusión en las palabras que hemos citado al principio de este artículo. Según otros autores, como E. Biarnay, el yebel Hamam era para los ait Waryaghar un bloque de plata maciza, codiciado por los europeos desde hacía más de cuatro siglos. A propósito de esta montaña se cantaba en el Rif un *izri* (plural *izran*), es decir, una canción, que hemos insertado encabezando este artículo, en la que, según E. Biarnay, se podía notar cierta inquietud o aprensión respecto del futuro⁴.

187

(2) *Ibid.*, p. 293.

(3) *Ibid.*, p. 294-295. En relación con este mercado, los autores de la edición crítica anotada suponen que quizás se tratase del suk es-sebt actual de los Tamsamán que sustituiría al de los Uardán al borde del río Amekrán, p. 295, nota 652.

(4) E. Biarnay, "Notes sur les chants populaires du Rif", *Archives Berbères*, 1915, vol. 1, p. 35.

Aún a finales del siglo XIX, viajeros como Moulières, autor de la famosa obra *Le Maroc inconnu*, para quien el Rif sería una especie de nuevo Perú o un El Dorado, suplían frecuentemente la falta de información con la leyenda y el mito. Así, en relación con el territorio de los ait Waryaghar, además de la leyenda sobre el yebel Hamam, se creía, todavía en 1917, que dicho territorio era de una riqueza extraordinaria y que en Alhucemas había minas de hierro ⁵. Fue esta leyenda sobre las riquezas mineras de los ait Waryaghar la que atrajo hacia Mohamed ben Abd-el-Krim El Jatabi a toda una serie de personas y de grupos, ávidos de obtener de él concesiones mineras, antes de 1921 y durante la guerra del Rif (1921-1926). Después de vencido el movimiento de resistencia rifeño y ocupado el Rif central, los estudios geológicos efectuados en el territorio de los ait Waryaghar, particularmente en el famoso Yebel Haman, demostraron que esas "riquezas mineras" no existían ⁶.

En cambio, los yacimientos mineros de Beni Bu Ifrur sí eran una realidad tan indiscutible como los importantes beneficios obtenidos por la Compañía Española de Minas del Rif (C.E.M.R.) a partir de 1915.

3. Bu Hamara y las minas de Beni Bu Ifrur

En los primeros años del siglo XX, la historia del Rif, particularmente la del Rif oriental, está estrechamente asociada a la presencia de un personaje, apodado ya sea El Rogui (el Pretendiente), ya sea Bu Hamara. Haciéndose pasar por Mulay Mohamed, hijo mayor del sultán Mulay Hasán I, ejerció su poder sobre las poblaciones de esta región hasta diciembre de 1908.

Este personaje, cuyo verdadero nombre era el de Yilali ben Mohamed El Yusfi Ez-zerhuni, era, como su nombre indica, oriundo de Zerhun. Efectuó sus estudios en Fez, según algunos biógrafos en la

(5) *Estudios relativos a la geología de Marruecos*, Instituto Geológico de España, Madrid, 1917, p. 21.

(6) "Por lo que se refiere a las investigaciones llevadas a cabo en la kabila de Beni Urriaguel y yebel Hamman, de las que tanto se esperaba, no se ha encontrado vestigio de mineral ni de rocas hipogénicas, base para la formación del mineral, y puede decirse que todo el territorio es antiguo y pizarroso", José Guillermo Sánchez, *Nuestro Protectorado-El Rif y Yebala*, Madrid, 1930, p. 67.

Madrasa de El Qarawiyin, donde aprendió los principios del derecho (*usul al-fiqh*), la gramática, la filosofía, etc., y adquirió asimismo conocimientos de matemáticas y geometría ⁷.

Después de terminados sus estudios, obtuvo, al parecer, un empleo oficial en el Majcén y fue secretario de Mulay Omar, gobernador de Fez ⁸, y *muhandis* (topógrafo del ejército) ⁹.

Por razones mal conocidas, Yilali Ez-zerhuni cayó en desgracia y hasta fue arrojado en prisión durante algún tiempo ¹⁰. En cualquier caso, abandonó la Corte y su país para dirigirse a Argelia en donde conoció en la zagüfa de Mostaganem al xej Sidi Abd-el-Kader ben Abba que pertenecía a la cofradía Derkaua y que lo inició en las prácticas de la magia ¹¹.

De regreso en Marruecos, viajó por varias regiones y participó en la campaña contra el *tertib* ¹². Ya durante el año de 1902, empezaron a circular en Fez noticias sobre la presencia de un hombre que, montado en una burra (de ahí el apodo de Bu Hamara, el hombre de la burra), recorría los zocos tratando de reconciliar a las tribus e invitándolas a unirse y oponerse a la reforma fiscal del *tertib* ¹³. Hábil orador, sabía como seducir a su auditorio en los zocos y en las mezquitas rurales.

Durante sus peregrinaciones, fue en las regiones de los Ghiata y de los Hiaina donde sus talentos de mago tuvieron al principio mayor

189

(7) Eduardo Maldonado, *El Rogui*, Tetuán, Instituto General Francisco Franco, 1949, p. 36.

(8) *Ibid.*, p. 37.

(9) Abdallah Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, París, François Maspero, 1980, p. 355.

(10) Eduardo Maldonado, *op. cit.*, p. 38.

(11) *Idem*. Véase también Abdallah Laroui, *op. cit.*, p. 355.

(12) El *tertib* era el impuesto que trató de introducir el sultán Mulay Abd-el Aziz, primero en 1901 y luego en 1903, conforme al cual el impuesto coránico como tal desaparecía y quedaba englobado en un impuesto único que estaban obligados a pagar por igual los súbditos extranjeros y protegidos y los marroquíes sin excepción. Esta reforma tributaria fue muy mal acogida por la población marroquí que veía con malos ojos la supresión del impuesto coránico y la equiparación fiscal de los musulmanes a los infieles. La palabra *tertib* significa reglamento, es decir que el impuesto tomó el nombre del texto destinado a promulgarlo. Véase a este propósito José Antonio Sangroniz, *Marruecos*, Madrid, 1926, 2ª. ed., p. 319-320, y Paul Bernard, *Les anciens impôts de l'Afrique du Nord*, 1925, p. 20-21.

(13) Eduardo Maldonado, *op. cit.*, p. 97.

influjo en las poblaciones ¹⁴. Su fama de hombre dotado de un poder de taumaturgo no tardó en difundirse.

Del discurso mesiánico pasó pronto al discurso político sobre el mal gobierno. Fue a partir de ese momento cuando Yilali Ezzerhuni empezó a hacerse pasar por el príncipe Moulay Mohamed que, habiendo escapado de la cárcel en donde su hermano el sultán Mulay Abd-el-Aziz lo tenía encerrado, recibió de Dios la misión de arrancar a Marruecos de la influencia de los cristianos, a quienes el sultán se había vendido ¹⁵.

En noviembre de 1902 fue proclamado sultán en Taza donde se pronunció la oración en su nombre. La mahalla compuesta de 15000 hombres, enviada por el sultán fue derrotada por los partidarios de Bu Hamara cuya victoria sobre las tropas del Majcén contribuyó a aumentar su prestigio entre las tribus de los alrededores de Taza que le prestaron juramento de fidelidad. Otra mahalla enviada por el sultán consiguió recuperar Taza el 29 de abril de 1903. Pero si Bu Hamara perdía esta ciudad, ocupaba el 14 de julio de 1903 Uxda, la cual, a su vez, recuperaron un mes más tarde las fuerzas del sultán, después de recurrir, como ya lo habían hecho en el caso de Taza, a la corrupción. Tras ocupar de nuevo Taza, Bu Hamara volvió a perderla al cabo de algunos meses y sus intentos de recuperar Uxda fallaron debido, en primer lugar, a la ayuda prestada por las autoridades francesas de Argelia a las tropas del Majcén y, luego, a la defección de algunas tribus que le retiraron su apoyo. No teniendo más remedio que levantar el sitio de Uxda, fue a instalarse en Seluán donde reinó como dueño absoluto hasta que las tribus, primero del Rif central, y luego de Guelaya, exasperadas por sus exacciones y poder tiránico, se sublevaron contra él obligándole a abandonar el Rif el 4 de diciembre de 1908.

La instalación de empresas mineras europeas en el Rif a principios del siglo XX está estrechamente relacionada con la persona de Bu Hamara quien, olvidando pronto sus exhortaciones a la lucha contra la penetración extranjera, de que se había valido para ganar a su causa a las tribus del Rif oriental, se convertía en uno de sus principales agentes.

(14) *Ibid.*, p. 62. Véase también Abdallah Laroui, *op. cit.* p. 355.

(15) Eduardo Maldonado, *op. cit.*, p. 97-98. Véase también Abdallah Laroui, *op. cit.* p. 355.

Tanto los rifeños que acudían todos los años a Argelia para efectuar faenas agrícolas en las granjas y viñedos de los colonos franceses, como los que acudían a Melilla, solían aportar muestras de pedruscos que hacían suponer la existencia de ricos yacimientos mineros en la región de Guelaya. Algunos franceses de Argelia empezaron a interesarse. Por su parte, Bu Hamara, perfectamente al corriente de la posible existencia de minas en el territorio que controlaba, vio en ello una hermosa ocasión de sacar provecho. Tratando de obtener dinero de donde fuera y sabiendo que había franceses que codiciaban las minas, entabló negociaciones con los hermanos Baille a quienes cedió a fines de 1904 la explotación de las minas de Beni Bu Ifrur por un periodo de 99 años ¹⁶. Cuando Bu Hamara se instaló definitivamente en Seluán en 1905, los hermanos Baille fueron a Melilla, al tiempo que pasaban largas temporadas en Seluán, pero careciendo de capitales para financiar la explotación de las minas, entablaron con Massenet, ingeniero y financiero francés protegido del duque de Wagram, negociaciones que llevaron a los primeros a retirarse en provecho de Massenet ¹⁷.

A principios de mayo de 1907, después de llegar a un acuerdo con el caíd Ben Chelal y con varios jeques de Beni Bu Ifrur, Bu Hamara acogió a Massenet con quien entabló negociaciones sobre la cesión y explotación de los yacimientos de Beni Bu Ifrur ¹⁸. Después de visitar algunos yacimientos, Massenet llegó el 8 de mayo de 1907 a un acuerdo con Bu Hamara, por el cual este último concedía a Massenet, a cambio de importantes sumas de dinero y la percepción de un canon sobre la explotación, un privilegio general de explotación de todos los minerales de plomo, cobre, oro y plata en las montañas de Guelaya. En virtud de este acuerdo, Massenet entregó a Bu Hamara, entre el 3 de junio y el 27 de noviembre de 1907, una suma total de 250.000 pe-setas ¹⁹.

Por su parte, un judío argelino llamado David Charbit, natural de Orán, de donde se decía que había huido tras una quiebra fraudulenta, no tardó en entrar en relación con Bu Hamara, cuyos principales jefes como Abd-el-Krim, amén de la aduana de Melilla, y el jerife Sidi

(16) Eduardo Maldonado, *op. cit.*, p. 295 y 346.

(17) *Ibid.*, p. 347.

(18) *Ibid.*, p. 348.

(19) *Boletín oficial de la zona de Protectorado español en Marruecos*, año VIII, 1920, p. 906.

El Hach Fadel En-nasiri, frecuentaban la tienda de Charbit en El Polígono. Informado de las riquezas mineras de Beni Bu Ifrur, este último consiguió interesar en los negocios mineros a un grupo financiero español y se propuso para servir de intermediario entre éste y Bu Hamara. Este grupo estaba constituido por el hombre de negocios Enrique McPherson, socio del ingeniero de minas Alfonso del Valle quien había efectuado ya entre 1905 y 1907 estudios geológicos de los yacimientos de Uixán ²⁰. A pesar de la concesión que había hecho a Massenet, Bu Hamara, con el pretexto de que este último no había entregado la totalidad de la suma convenida en el plazo de tres meses que se le había fijado, entabló negociaciones con McPherson y del Valle con el fin de hacer con ellos un nuevo trato. Tras llegar a un acuerdo, Bu Hamara cedió las minas de hierro de Beni Bu Ifrur a los dos españoles quienes habían constituido en mayo de 1907 el Sindicato Español de Minas del Rif.

Entretanto, McPherson había entablado negociaciones con Clemente Fernández, un comerciante de carne al por mayor, quien, por intermedio del Ministerio español de Estado (Ministerio de Asuntos Exteriores), había dirigido el 25 de mayo de 1907 al sultán de Marruecos una petición con el fin de obtener la autorización de explotar dos minas situadas en el territorio de la cabila de Beni Bu Ifrur, de una superficie de 3.000 hectáreas de plomo argentífero y de 5.400 hectáreas de hierro magnético, respectivamente, la última situada en el centro del Monte Uixán ²¹. Hay que señalar que las dos minas mencionadas por Fernández en su petición al Majcén eran las mismas que Bu Hamara había cedido a Massenet y que la segunda era la misma que había cedido a McPherson y del Valle.

Fernández, cuyo nombre está asociado a otras peticiones de concesiones mineras por cuenta de la Sociedad Madrileña Hispano-Marroquí ²², había tomado la precaución de dirigirse al Sultán, única auto-

(20) *Las Minas del Rif y de Setolazar*, fascículo multicopiado de la Sociedad Española de Minas del Rif, Uixán, marzo, 1964, p. 1.

(21) *Boletín oficial de la zona de Protectorado español en Marruecos*, año VIII, 1920, p. 245.

(22) Denuncia presentada el 4 de julio de 1907 por Clemente Fernández, en nombre de la Sociedad Hispano-Marroquí, de unas minas llamadas La Puntilla, situadas en la cabila de Beni Sicar, en la Península de Tres Forcas. Basándose en esta denuncia, la Compañía Española de Minas del Rif presentó más tarde a la Comisión Arbitral de Litigios Mineros en Marruecos una petición de concesión de un permiso de explotación de dichas minas, permiso

ridad legítima reconocida por las potencias signatarias del Acta de Algeciras. De ahí la importancia para McPherson de llegar a un acuerdo con él, dado que la concesión hecha por Bu Hamara dimanaba de un poder considerado ilegítimo. Pero por ilegítimo que fuera, ese poder era el único existente, sin cuyo acuerdo no era posible emprender nada en el Rif oriental. Por eso, paralelamente a su gestión con el Majcén, Fernández se dirigía asimismo a Bu Hamara quien el 9 de junio de 1907 concedía "al comerciante Clemente Fernández, representante de la compañía española (la autorización) con fines de explotación de las minas próximas a Melilla, tribu de Guelaya, en conformidad con el trato convenido" ²³. No se especificaba el nombre de la compañía española, pero cabe pensar que quizá se tratase de la Sociedad Madrileña Hispano-Marroquí, en provecho de la cual Fernández había hecho otras denuncias cuyos derechos cedería más tarde al Sindicato Español de Minas del Rif tras llegar a un acuerdo con McPherson y del Valle.

Pero otros grupos españoles se interesaban asimismo por los yacimientos del Rif. La Razón Minera G. y A. Figueroa, de la familia del conde de Romanones ²⁴, envió a Melilla a dos ingenieros de la firma, los cuales redactaron un informe en el que hacían constar la riqueza de los yacimientos de Uixán y la buena calidad del mineral. Según dicho informe, el mineral se encontraba en enormes canteras, que eran minas a cielo

193

que obtuvo por sentencia de dicha Comisión de fecha 6 de junio de 1921. La Sociedad Wm. H. Müller & Co., de nacionalidad neerlandesa, interpuso recurso contra dicha sentencia alegando, por una parte, que la prioridad del descubrimiento de las minas de la Península de Tres Forcas correspondía a Suárez Lorenzana, representante de la mencionada Sociedad, y, por otra parte, que la denuncia de Clemente Fernández había sido hecha en nombre de la Sociedad Hispano-Marroquí y no de la Compañía Española de Minas del Rif. Para todo lo relacionado con este litigio, véase Archivos del Ministerio español de Asuntos Exteriores (citados de ahora en adelante M.E.E., Ministerio de Estado de España), Marruecos, Sección política, H., vol. 2543) y *Boletín oficial de la zona de Protectorado Español en Marruecos*, año IX, 1921, p. 486-488 y 548-556, y año X, 1922, p. 303-311 y 346-348.

(23) *Boletín oficial de la zona de Protectorado español en Marruecos*, año VIII, 1920, p. 245.

(24) Las letras G. y A. corresponden respectivamente a las iniciales de Gonzalo y Alvaro de Figueroa y Torres, hijos de Ignacio de Figueroa y de Ana de Torres. G. y A. Figueroa, importante empresa financiera creada por Ignacio de Figueroa en 1889, pasó a ser sociedad anónima en 1900. Por otro lado, Alvaro de Figueroa y Torres, conde de Romanones, era una importante personalidad política como jefe del partido liberal. Después del asesinato de José Canalejas en 1912, fue presidente del Consejo de Ministros.

abierto, cerca de la costa, cuyo transporte y explotación eran fáciles ²⁵. La Sociedad G. y A. Figueroa trató entonces de convencer a Bu Hamara de que rompiese sus compromisos con Massenet y con el grupo representado por McPherson, del Valle y Fernández, para lo cual ofreció a Bu Hamara entregarle inmediatamente la cantidad de 250.000 pesetas que éste exigía. David Charbit, socio de McPherson, del Valle y Fernández, inició nuevas gestiones con Bu Hamara para impedir ese trato, mientras que el representante del nuevo grupo español interesado, es decir, la Sociedad G. y A. Figueroa, prometía a Bu Hamara cantidades de dinero que iban hasta un millón de pesetas ²⁶.

Tras una competencia encarnizada para obtener la concesión de las minas de Uixán, los dos grupos rivales llegaron a un acuerdo y se asociaron para fundar, en junio de 1908, la Compañía Española de Minas del Rif, que sucedía al Sindicato Español de Minas del Rif y que se constituyó como sociedad anónima con un capital inicial de cinco millones de pesetas en acciones liberadas ²⁷. La nueva compañía, producto de la fusión de los dos grupos capitalistas rivales, estaba formada por Enrique McPherson y Clemente Fernández, la Sociedad G. y A. Figueroa y la Casa Güell de Barcelona.

En cuanto al grupo francés representado por Massenet, aunque la concesión de Bu Hamara a este último comprendía todos los yacimientos de Beni Bu Ifrur, tuvo que contentarse con las minas de plomo de Afra. El 21 de agosto de 1907 Massenet constituyó la Compañía Norte Africano con capitales franceses, pero de nacionalidad española, cuyo primer presidente fue García Alix, antiguo ministro conservador y gobernador del Banco de España.

4. Prospectores y denuncias mineras

Si en la memoria de los españoles la expresión "minas del Rif" es sinónima de la empresa más importante que explotó los yacimientos mineros de Beni Bu Ifrur, es decir, la Compañía Española de Minas del Rif, hay que precisar que otras empresas menos importantes explotaron asimismo minas, particularmente en la región de Guelaya. Por su-

(25) Víctor Ruiz Albéniz, *El Rif*, 1912, p. 18.

(26) Eduardo Maldonado, *op. cit.*, p. 349.

(27) *Ibid.*, p. 406.

puesto, su número fue limitado o hasta insignificante en relación con las numerosas denuncias y peticiones de concesiones registradas desde el principio de nuestro siglo, que testimonian una verdadera fiebre minera, una especie de fascinación alimentada por los relatos tanto antiguos como recientes sobre las riquezas que el Rif encerraba.

Desde fines del siglo XIX, individuos más o menos aventureros recorrían la región en busca de pedruscos milagrosos, anunciadores de ricos yacimientos mineros.

Uno de los más representativos de esos individuos quizá fuese un ingeniero español llamado Alberto Suárez Lorenzana, a quien un autor describe como "algo fantástico y trapacero en su conducta" ²⁸, el cual declaraba haber descubierto en 1880 y, luego, en febrero de 1908, diversos minerales, particularmente de hierro, en el territorio de la cabila de Beni Sicar, en la Península de Tres Forcas ²⁹. Declaraba asimismo haber visitado en 1887 y 1888 las cabilas de Bocoya, Beni Bu Frah, Berni Iteft, Beni Uriaguel y Beni Mezdui, en el Rif central, y haber comprado terrenos en las tribus de Beni Sicar, Beni Uriaguel y Beni Tuzin, compras que el sultán Mulay Abd-el-Aziz había aprobado en una carta del 3 de julio de 1908 dirigida a los jefes de las cabilas mencionadas, y que otros documentos habían sancionado, particularmente una carta del ministro marroquí de Asuntos Exteriores del 11 de julio de 1908, así como una carta del propio Lorenzana al delegado del Majcén en Tánger, de fecha 31 de octubre de 1908, con respuesta de dicho delegado ³⁰. Estos descubrimientos se tradujeron en una lluvia de denuncias mineras, junto con compras de terrenos a los habitantes de los territorios en cuestión en los años de 1908, 1909 y 1910. Se atribuían a Lorenzana unas treinta denuncias mineras de sitios donde, pese a sus afirmaciones, "no había puesto el pie" ³¹.

En los archivos del Ministerio español de Asuntos Exteriores, sección Marruecos, hay decenas de documentos relativos a peticiones de concesiones mineras.

Los documentos más antiguos corresponden a 1908 y se refieren, entre otras, a las peticiones efectuadas por Clemente Fernández,

(28) *Ibid.*, p. 191.

(29) M.E.E., Marruecos, Sección política, H., vol. 2543.

(30) *Ibid.*

(31) Eduardo Maldonado, *op. cit.*, p. 191.

cuyo nombre está estrechamente relacionado con las minas de Beni Bu Ifrur, y por el financiero vasco Horacio Echevarrieta que desempeñaría más tarde un importante papel durante la guerra del Rif, particularmente en relación con la liberación en enero de 1923 de los prisioneros españoles retenidos por Mohamed ben Abd-el-Krim El Jatabi en Axdir, y, luego, como intermediario en las negociaciones de paz entre este último y el gobierno español en 1923 y 1925.

Para el año de 1909, no hemos encontrado más que tres peticiones de concesiones, ya que los sucesos de Melilla, cuya causa principal habían sido las obras de las compañías mineras, habían paralizado toda actividad en este sentido. Pero a partir de 1910 se reanudan, aunque sigan siendo poco numerosas. En 1911, el número aumenta ligeramente, y en 1912 y 1913, se registra un fuerte aumento. El establecimiento del Protectorado en 1912 no era sin duda ajeno a ello. Para el año de 1914, en la petición de concesión presentada por Francisco Fernández Sabasa relativa a las minas Atlaten y Gurugú, se especifica que dichas minas están situadas en los territorios de las cabilas de Beni Bu Ifrur, Beni Sicar y Mazuza. Para 1914, a pesar de que la Comisión Arbitral de Litigios Mineros en Marruecos se había establecido ese mismo año, hemos encontrado tres peticiones de concesiones presentadas al Ministerio español de Asuntos Exteriores por Carlos García Alonso. Por último, para 1919, año en que la Comisión Arbitral de Litigios Mineros en Marruecos reanudó sus trabajos interrumpidos durante la Primera Guerra Mundial, hemos encontrado una petición, dirigida de nuevo al Ministerio español de Asuntos Exteriores y presentada por Camila Hasán, viuda de Salama (Samuel), de Melilla, en representación de Pablo Vallesca, Isaac Benarroch y David Charbit ³². Esta petición es interesante por referirse a concesiones mineras en el yebel Hamam, en el territorio de los beni Uriaguel, el famoso yebel Hamam que según la leyenda encerraba oro o plata y para el que otras personas, particularmente Suárez Lorenzana, H. Letellier y Víctor Kiefe, éste último en representación de Camila Hasán y de los arriba mencionados, habían presentado asimismo peticiones de concesiones mineras a la Comisión Arbitral en 1914 ³³.

Todas estas peticiones exigen algunos comentarios por nuestra

(32) M.E.E., Marruecos, Sección política, H., vol. 2542.

(33) *Boletín oficial de la zona de influencia española en Marruecos*, año II, 1914.

parte. En primer lugar, entre las personas que presentaron peticiones vemos aparecer nombres que encontramos en otros lugares. Además de Clemente Fernández, al que ya hemos tenido ocasión de referirnos repetidas veces, la lista es larga y reveladora: Rodrigo de Figueroa y Torres, duque de Tovar, hermano del conde de Romanones; Juan Antonio Güell, sobrino del marqués de Comillas y uno de los principales accionistas de la Compañía Española de Colonización; Carlos Levinson, consejero de la Compañía Española de Minas del Rif y uno de los fundadores de la Compañía Española de Colonización; Camila Hasán, viuda de Salama, de la familia de José y Jacobo Salama, banqueros de Melilla y fundadores de la Compañía Española de Colonización; Pablo Vallescá, presidente de la Cámara de Comercio de Melilla y vicepresidente de la Compañía Española de Colonización; Isaac Benarroch, propietario y comerciante en Melilla y miembro del Comité de dirección de la Compañía Española de Colonización; David Charbit, cointeresado de Clemente Fernández y una de las personas que desempeñaron un papel capital en la concesión por Bu Hamara de las minas de Uixán al Sindicato Español de Minas del Rif; Francisco Setuafín y San Emeterio, Juan Olavarriaga y Félix Ortiz de Zárate, que constituirían más adelante la Compañía SETOLAZAR, anagrama de los tres nombres Setuafín, Olavarriaga y Zárate; y, por último, Kenneth Middleton, ingeniero del Morocco Minerals Syndicate Ltd., que había hecho peticiones de concesiones mineras y comprado terrenos en nombre de esta compañía de nacionalidad británica. Se puede comprobar que, con excepción de este último, y de David Charbit que tenía la nacionalidad francesa, todos los demás corresponden a personas de nacionalidad española, muchas de ellas estrechamente vinculadas a grandes intereses financieros.

Por otra parte, el número importante de peticiones para el año de 1908 prueba que las concesiones hechas por Bu Hamara a grupos capitalistas españoles y franceses alentaron a otros muchos a tratar de obtener concesiones mineras por los mismos medios. Es verdad que tanto los que esperaban obtener concesiones de Bu Hamara como los que ya los habían obtenido tomaban en general la precaución de dirigir una petición al Majcén por intermedio del Ministerio español de Asuntos Exteriores. Un ejemplo, el de Clemente Fernández, aunque éste, sin esperar la decisión del único poder habilitado para hacer ese tipo de concesiones, no tuviera entretanto el menor reparo en conseguir de Bu Hamara la misma concesión. Todos los que habían tratado de obtener concesiones

de Bu Hamara, una vez que éste perdió todo poder en el Rif, se apresuraron a producir documentos justificativos de sus peticiones al Majcén por intermedio del Ministerio español de Asuntos Exteriores, mientras que los que hicieron sus peticiones en los años siguientes siguieron el procedimiento normal, es decir, dirigirse al Ministerio español de Asuntos Exteriores para que éste transmitiese sus peticiones al Majcén.

Suárez Lorenzana, a quien ya nos hemos referido quizá por ser uno de los más pintorescos entre sus congéneres, nos da una imagen bastante viva de esos prospectores de minas que pululaban en Melilla a principios de nuestro siglo.

Melilla, que no contaba en 1900 más que con unos 4.000 habitantes, prácticamente parapetados tras las murallas de la vieja ciudadela, en la Alcazaba y en dos barrios exteriores que empezaban a desarrollarse con una población mixta compuesta de españoles, de israelitas y de marroquíes, había pasado a más de 21.000 habitantes en 1910 y los barrios exteriores alcanzaban los límites del territorio bajo soberanía española.

El crecimiento que la ciudad había experimentado después de la guerra de 1909 era el resultado de un aumento de los contingentes militares que se trasladaban acompañados generalmente de sus familias, contribuyendo así a un aumento de la población civil. Con las obras del puerto y las minas, otros elementos civiles empezaron asimismo a instalarse allí. El número de médicos, de abogados, de ingenieros no tardó en aumentar, así como el de comerciantes, obreros y artesanos. En 1920 la población ascendía a 40.564 habitantes; en 1925, a 52.488.

La ciudad que, por sus edificios, sus avenidas bordeadas de palmeras y sus jardines, se asemejaba a cualquier otra ciudad del Levante español o de Andalucfa, era, sin embargo, muy diferente por su población. Junto a los numerosos elementos militares y la población civil llegada de la Península, que se desarrollaba cada vez más, Melilla contaba asimismo con una numerosa comunidad israelita establecida desde larga fecha y que poseía en general la nacionalidad española. Muy activos, los judíos detentaban, en general, en sus manos una gran parte del comercio, la industria y la banca. Familias como los Benaroch, los Benchimol, los Hasán, los Salama, desempeñaron un importante papel en la vida económica de Melilla. A estas dos comunidades se sumaba la comunidad musulmana, compuesta principalmente de comerciantes instalados en El Mantelete, además de una población flotante de centenares de marroquíes

que acudían todos los días a Melilla para vender sus mercancías y, a su vez, abastecerse. Eran precisamente muchos de estos marroquíes, procedentes a veces de las cabilas del interior, los que propalaban en Melilla las noticias más extraordinarias sobre las riquezas mineras de su territorio.

Después del descubrimiento de los yacimientos mineros de Beni Bu Ifrur, aumentó la prisa en exhibir pedruscos, así como el número de los que trataban de descubrir otros yacimientos que harían su fortuna.

Fue una época desenfrenada de "descubrimientos", de denuncias, de peticiones de concesiones mineras. A menudo domiciliados en Melilla, algunos de los peticionarios de concesiones habitaban la Península, después de haber residido del otro lado del Estrecho en donde conservaban vínculos con personas que se habían establecido allí. En lo que respecta a sus profesiones, había un poco de todo: comerciantes o industriales como Arqueros Jerez, Teulón Bisso, Ferrer Gómez o Fernández Sabasa; industriales propietarios como Navarrete Díaz, o sencillamente propietarios como Ramos González; agentes de negocios como Ruiz Mira; ingenieros como Alzugaray Goicoechea y Sierra Bustamante; abogados como Tari Sánchez. Entre los peticionarios que se dirigieron a la Comisión Arbitral en 1914, había aún mecánicos como Perea Castro, obreros mineros como Fernández y Fernández e incluso capitanes de caballería como Hernández Regalado.

199

Muchos de los peticionarios no eran ellos mismos los inventores de la mina, sino sencillamente los beneficiarios de los derechos concedidos por los que la habían descubierto, es decir, los prospectores. Entre estos últimos, cabe mencionar a Ruiz Pastor, Llovio Gómez y Císcar Roselló, cuyos nombres figuraban ya en los documentos mineros relativos a Marruecos del Ministerio español de Asuntos Exteriores ³⁴.

En lo que respecta al primero, su hijo Ruiz Mira presentaba en 1914 a la Comisión Arbitral una petición destinada a obtener un permiso de investigación para un perímetro de 45.000 hectáreas, sobre la base de las prospecciones efectuadas por su padre durante un viaje que decía haber efectuado al territorio de Beni Bu Yahi, en donde había recogido muestras de mineral de hierro y de plomo ³⁵. La actividad de Ruiz Pastor como explorador de riquezas mineras en Marruecos había llevado, según

(34) M.E.E., Marruecos, sección política, H., vol. 2542.

(35) *Boletín oficial de la zona de Protectorado español en Marruecos*, año IX, 1921, p. 843.

su hijo, a varios descubrimientos de yacimientos en la zona española³⁶. En todo caso, Ruiz Pastor había presentado en 1908 peticiones de concesiones en representación de terceros, entre otros Horacio Echevarrieta³⁷.

En cuanto a Llovio Gómez, de quien se declaraba que había descubierto en 1910 yacimientos de hierro y de plomo en los territorios de las cabilas de Beni Sidel y Beni Bu Ifrur, cedió en diciembre de 1912 sus derechos a José María Hernández y Hernández³⁸.

Por último, Císcar Roselló había descubierto, entre otros, yacimientos de hierro en Bugarara (cabila de Beni Bu Ifrur) a fines de 1909 y fundado, con otros, en 1911 la sociedad civil La Valenciana, a la que sucedería en 1912 La Alicantina³⁹, una de las cuatro empresas que explotaban y exportaban más tarde minerales en la región del Rif oriental.

Cuando no actuaban por cuenta de otros, muchos de estos prospectores, al no disponer personalmente de capitales, buscaban socios para la futura explotación del yacimiento que habían descubierto. Se fueron constituyendo así empresas, algunas efímeras; otras, duraderas. Hemos mencionado el caso de Císcar Roselló que fundó, junto con otros, la sociedad La Alicantina; pero muy a menudo el inventor de la mina o la sociedad constituida por él y sus socios cedían sus derechos a otras empresas más poderosas. Este fue el caso de un prospector, Cintas Grimas, inventor de la mina Santa Beatriz (situada en la cabila de Beni Bu Ifrur), quien, después de haber formado con otros socios una compañía designada asimismo Santa Beatriz, terminó por ceder sus derechos sobre el perímetro en cuestión a la sociedad La Andaluza constituida el 16 de marzo de 1912⁴⁰.

A veces vemos cesiones de derechos en cadena. Este fue el caso del yacimiento llamado Gurugú y Atlaten, descubierto en 1910 por Ruiz Conesa, quien cedió más tarde los derechos que pudieran dimanar de este descubrimiento a Tebar Pujalte, el cual, a su vez, los cedió al conde de Peñaflorida. Este último, por su parte, cedió en 1914 sus derechos

(36) *Ibid.*, p. 844.

(37) Petición presentada por Ruiz Pastor, en representación de Horacio Echevarrieta, para las minas Cosme y Horacito. M.E.E., Marruecos, sección política, H., vol. 2542.

(38) *Boletín oficial de la zona de Protectorado español en Marruecos*, año VIII, 1920, p. 86.

(39) *Ibid.*, p. 903.

(40) *Ibid.*, p. 909.

a Fernández Sabasa, quien más tarde los cedería a la Compañía Española de Minas del Rif, sociedad que se presentó como demandante para el perímetro en cuestión en 1920 ⁴¹.

Entre otros ejemplos de cesiones de derechos en cadena, cuyo último beneficiario fue asimismo una compañía que explotaría más adelante yacimientos en el Rif Oriental, cabe mencionar las cesiones de que fue objeto la mina Navarrete, situada en el territorio de la tribu de Beni Bu Ifrur. Cándido Lobera y Girela, director del diario *El Telegrama del Rif*, había dirigido el 12 de febrero de 1912 al gobernador militar de Melilla una petición de concesión para esta mina, y constituido el 15 de febrero de 1910, junto con tres compatriotas. La sociedad Sindicato Minero de Melilla, la cual cedió más tarde 84 centésimas de sus derechos a Babin y Pignault, quien, a su vez, los cedió a Arthur Netter. Este último, que presentó en 1914, en nombre del Sindicato Minero de Melilla, una petición de concesión relativa a esta mina, cedió más tarde sus derechos a la Sociedad SETOLAZAR que se presentó como demandante para el perímetro en cuestión en 1920 ⁴².

201

Por último, mencionemos aún la cesión de derechos relativas a la mina María de la Asunción, situada en el territorio de la cabila de Beni Ulichek, para la que Rodríguez Jiménez había presentado en 1914 una petición de concesión en su nombre y como representante de Ecija y Morales y Palomares Maeso. Los dos primeros habían adquirido la parte perteneciente al último, fallecido, y más tarde, por acta de asociación notarial, de fecha de 11 de mayo de 1914, cedieron sus derechos a una sociedad civil Erby, domiciliada en Melilla, la cual los cedió, a su vez, por acta del 13 de mayo de 1920, a la Compañía Minera Hispano Africana ⁴³. Esta sociedad, que se presentó más adelante como demandante ante la Comisión Arbitral, había sido fundada con capitales del Banco Hispano-Africano (Madrid), la sociedad anónima Arnús-Garf (Barcelona), el Crédito de la Unión Minera (Bilbao) y la Compañía Española de Colonización.

(41) *Ibid.*, p. 898-899.

(42) *Ibid.*, p. 913-914.

(43) *Boletín oficial de la zona de Protectorado español en Marruecos*, año IX, 1921, 343.

Conclusión

Todos estos ejemplos de descubrimientos de yacimientos, denuncias mineras, peticiones de concesiones, constituciones de empresas, ilustran bien la intensa actividad minera que se desarrolló en la zona septentrional de Marruecos en el primer cuarto del siglo XX. Aunque no alcanzara las dimensiones de la "fiebre del oro" que vivió la California del siglo XIX, no es menos reveladora de toda una época de búsqueda desenfrenada, por parte de los países más desarrollados, de materias primas para su industria en regiones del mundo aún inexploradas, que se caracteriza por la transición del capitalismo a la etapa del imperialismo, con la consiguiente expansión colonial y reparto del mundo entre las potencias occidentales. A España, cuyo desarrollo capitalista no había alcanzado en esa etapa el nivel de otras potencias europeas como Inglaterra o Francia, sólo le tocaron en ese reparto —por obra y gracia de Inglaterra, para que Francia, su rival en la carrera colonial, no se instalara frente al Estrecho de Gibraltar— las migajas: una zona montañosa y pobre en el Norte de Africa, aunque, por ser aún mal conocida y permanecer inexplorada, de ella se contasen maravillas sobre las riquezas minerales que su subsuelo encerraba. Cuando la realidad se impuso al mito, se vio que de esas riquezas fabulosas sólo existía una mínima parte. Con todo, de la explotación de esa parte, por pequeña que fuese en relación con lo que la imaginación había forjado, algunos grupos capitalistas, sobre todo la Compañía Española de Minas del Rif, y en menor grado la Norte Africano, la SETOLAZAR y, por último, la Alicantina, sacaron beneficios considerables. Pero frente a estos grupos, decenas de prospectores, incansables buscadores de pedruscos por montes y valles del Rif, cuyos nombres permanecen hoy más o menos ignorados, no verían jamás realizados sus sueños de hacer fortuna.

Amazigh 92: por la creación del Centro de Estudios Amazigh *

Hussein Bouzalmate _____

Resumen

203

La ciudad de Melilla, ubicada espacialmente en la bisagra de dos continentes históricos, ligada a la noción secular de mediterraneidad, y cruzada en este final del siglo XX, por la impronta de sus peculiaridades pluriétnicas, aparece como el lugar idóneo para el establecimiento del Centro de Estudios Amazigh, que podría intentar acabar con la marginalidad histórica de una comunidad que a pesar de haber sido durante siglos protagonista de importantes capítulos de la historia humana, sigue caminando a la busca de sus señas de identidad.

Antes de empezar quisiera detenerme un poco para explicar las razones que me han inducido a elegir el título de *Amazigh 92*.

El título que tenía previsto, en un principio, es el que figura en el programa y el cual había comunicado a la coordinadora Mimona

(*) Conferencia pronunciada durante las II Jornadas de la Cultura Tamazigh, celebradas en Melilla, en abril de 1992.

Abdeslam —a quien de paso felicito por el esfuerzo realizado en la organización de este encuentro—, el tema lo merece. La razón del cambio fue debido a una serie de circunstancias personales, las que me llevaron a titular esta charla: *Amazigh 92*, con un marcado matiz reivindicativo que no quiero ocultar.

A continuación voy a referirme —de manera breve— al motivo del cambio —que en realidad es sólo formal— porque el contenido del trabajo no ha sufrido variación alguna.

En el transcurso de una conferencia que tuvo lugar en Madrid, el pasado mes de febrero en la Sociedad de Estudios Internacionales (S.E.I.), el conferenciante, que ese día era el señor Luis Yáñez-Barnuevo, Presidente de la Comisión y de la Sociedad Estatal del Quinto Centenario disertaba sobre *Labor de la Comisión y de la Sociedad Estatal del Quinto Centenario*.

Le planteé que dentro de los actos programados para la conmemoración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América no se había hecho nada por el colectivo bereber. Le argumenté que se trataba de una ausencia significativa habida cuenta del despilfarro que supone el 92 para las arcas del estado español. La respuesta del señor Yáñez no se hizo esperar, fue escueta y lacónica, diciendo —cito palabras textuales—: “Tomo nota”.

Espero que se tome realmente nota y se organicen actos sobre la cultura y civilización bereber que bien merecen ser sacadas a la luz.

Hecha esta breve aclaración, a continuación voy a referirme —de manera somera— a lo emblemático que es el año 1992 en cuya programación se viene trabajando desde hace una década, y en la que no figuramos como bien corresponde.

Todos somos conscientes de lo apretada que está la agenda oficial de la España del 92: no busco afán de protagonismo para los bereberes.

- La Exposición Universal de Sevilla (Expo 92) que abrió sus puertas el pasado lunes 20 de abril.
- La Olimpíada de Barcelona 92 cuya competición empezará el verano próximo (Barcelona 92), el día 25 de julio.
- Madrid, Capital Europea de la Cultura (Madrid 92).

Si todos los acontecimientos que acabo de mencionar tienen la particularidad de ser actos cuya celebración en España es accidental, no obstante los del Quinto Centenario son de obligada conmemoración

porque es una efemérides que marca un hito importante en la Historia Universal.

Mi propósito en la presente comunicación no es entrar en la valoración, ni tampoco voy a detenerme en la polémica que ha suscitado la conmemoración del Descubrimiento de América. Es sabido por todos que muchas plumas se han desatado, en algunos casos con bastante acritud, a ambas orillas del Atlántico, bien en pro o en contra (pienso en un escritor de la talla del colombiano Gabriel García Márquez) (el término Conquista tuvo también su polémica). Mi intención es resaltar la indiscutible trascendencia que tuvo el Descubrimiento del Nuevo Mundo y los grandes cambios que ha generado en el devenir de la Historia y de la Humanidad. Estos hechos son incuestionables.

Dentro de esta caja china que es el 92, aparte de las ya enumeradas, son varias las cosas que se conmemoran:

- Por una parte en 1992 se cumple el Quinto Centenario de la primera gramática de la lengua española elaborada por Antonio Nebrija. Este aniversario se ve plasmado con la creación del *Instituto Cervantes*. España emula lo que mucho antes hicieron Francia con la *Alliance Française*, Inglaterra con el *British Council* y Alemania con el *Goethe Institute*. La nueva política española va encaminada a potenciar la presencia de la lengua española en el mundo.

- 1492 es también el año en el que se decreta la expulsión de árabes y judíos, poniendo fin a la presencia de estas dos importantes comunidades en España.

Entre los actos programados para dicha conmemoración cabe destacar dos: *Sefarad 92*, un claro intento de recuperar el legado judío de España. Dentro de esta línea cabe mencionar que la exposición que tiene lugar en Toledo es un ejemplo de cómo reconciliar España con su pasado semita. Amén de otros actos que se van a celebrar en distintos puntos de la Península, sobre todo lo que atañe a *Sefarad 92*.

La otra conmemoración es *Al-Andalus 92*. La emblemática ciudad de Granada ha sido elegida como sede de una exposición permanente del legado árabe en España. Sobre esta última me voy a detener un poco porque fue el motivo de la interpelación que le hice al señor Yáñez.

Dentro de los actos oficiales que se van a celebrar bajo el rótulo de *Al-Andalus 92*, no hay ninguno que aborde el legado bereber en la Península (hago una excepción para romper una lanza en favor de los

organizadores de este encuentro). La injusticia y la negligencia a la que quedan relegados los bereberes en el marco de los programas conmemorativos, es a todas luces injustificable. Esto explica el título que le he dado a esta modesta comunicación.

No quiero que se entiendan estas palabras en tono provocativo; no es mi propósito levantar rencillas, sino simplemente dejar patente mi indignación y el afán reivindicativo que me anima. Con tristeza observo, que una vez más estamos pasando desapercibidos. Parece ser que nuestro sino ha sido y sigue siendo el de estar "al margen de la Historia".

En el marco de los actos que conmemoran la expulsión de 1492, sólo se hace referencia a árabes y judíos. No se menciona para nada a los bereberes que también sufrieron los mismos designios y la misma suerte: la expulsión de su tierra.

Sobre la óptica oficial se cierne una vez más la miopía histórica y la generalización sistemática. Se olvida que la invasión de la Península tuvo en la persona de Tarik su punta de lanza, también se olvida el rico legado bereber de Al-Andalus: arquitectura, arte marcial, etc.

206

Todo esto hace que el 92 sea una fecha clave para reivindicar la creación de un *Centro de Estudios Amazigh (C.E.A.)*.

Soy consciente de las susceptibilidades que pueda despertar la creación de un CEA tanto por parte de España como de Marruecos; estas tentativas siempre se han visto con recelo. Sin embargo, hay que aprovechar esta coyuntura histórica que se nos presenta ya que es un marco inmejorable para que se vaya abriendo paso y se haga realidad este anhelo, que desde hace algún tiempo me viene siguiendo. Creo que en el fuero interno de muchos de los aquí presentes late esta misma idea.

La experiencia me ha demostrado que no basta con decir las cosas una sola vez. Hay que insistir, y lo paradójico del caso es que en la insistencia reside el convencimiento y la firmeza de la causa por la que se combate. Parece ser que los responsables se olvidan de ello. No debemos desalentarnos si al principio nos parece que predicamos en el desierto.

Con toda honestidad, pienso que con la creación del CEA, se dará cuerpo a una realidad palpable. A las puertas del siglo XXI nos encontramos ante una comunidad que no tiene su verdadero reflejo en la sociedad, tanto en los niveles cultural como político (aun situándonos en la hipótesis de que este reflejo exista, no corresponde a la dimensión e

importancia que debe tener). Esto me recuerda un poco lo que Miguel de Unamuno llamaba la intra-historia, en réplica a la historia oficial.

Desgraciadamente todavía formamos parte de esa intrahistoria. Si hasta hace poco el problema era el de la documentación, ahora se trata de reivindicar una identidad.

Se me podrá objetar que en Melilla existen asociaciones culturales (e incluso se ha creado recientemente el Partido Hispano-Bereber). Aunque no conozco bien el tema porque vivo alejado de la ciudad, no obstante me voy a referir, aunque sea a vuelapluma, a dicha cuestión.

Si el derecho de asociación es un derecho muy respetable, no cabe la menor duda que cuando se trata de Cultura (con c mayúscula) tienen que primar otros parámetros que están por encima de nosotros. La cultura es un todo indivisible y nadie puede hacerse portavoz de ella para fines partidistas.

La proliferación de asociaciones se debe —y espero estar equivocado— a:

- 1º) intereses partidistas inmediatos;
- 2º) protagonismo personal; y,
- 3º) afán de lucro mediante las subvenciones a las asociaciones.

207

Se equivoca quien tome estas palabras como un ataque a las asociaciones. Digo esto con afán de que se mejoren las cosas.

La creación del CEA se impone por múltiples razones; y, en este contexto, Melilla reúne todas las condiciones para erigirse en su epicentro (otra batalla es incluir la temática bereber en la enseñanza).

En esta ciudad, convergen todos los ingredientes esenciales: población bereber, creciente interés por el tema; y algo muy importante como es la fuente oral, aspecto al que dedicaré más adelante algunas palabras.

Melilla reúne el objeto y el sujeto de la historia. Por consiguiente está destinada a jugar, en este terreno, el verdadero papel que le corresponde. La ciudad debe aprovechar su coyuntura histórica y no desperdiciar la oportunidad que se le presenta. Tiene que hacer gala de talante y demostrar que es bien merecedora de albergar el CEA. Su posición geoestratégica (punto de enlace entre España y Africa) y su condición pluriétnica (crisol de varias culturas) la convierten en el marco ideal.

Huelga decir que una empresa de esta envergadura es imposible llevarla a cabo de manera individual, requiere un esfuerzo colectivo. Hay que pegar en las puertas de organismos oficiales y privados, entidades culturales y personalidades, etc. Para la creación del CEA se debe recurrir a todo tipo de ayudas con tal de obtener su carta de naturaleza para ello, ahora me voy a detener para explicar, a grandes rasgos, las coordenadas que deben regir el Centro. Todo ello visto desde un marco teórico.

El primer requisito que quiero plantear, y que a mi juicio es capital, es que el Centro debe ser apolítico e independiente. Cuando hablo de apolítico, no me gustaría que se malinterpretara el concepto. En mi opinión no existe el grado cero en política. El ser humano, por naturaleza, es un ser político, en la medida en que vive de y en sociedad. La política está estrechamente ligada a su vida cotidiana. Cuando hablo de apolítico, me refiero a que debe ser apartidista e independiente.

El CEA no tiene porqué ser apolítico —pobre de él si lo es— sino apartidista; no permitiendo ningún tipo de manipulación porque lo que está en juego es algo que trasciende a todos nosotros. Creo que si no se ponen estas dos reglas como norma de conducta, difícilmente se puede augurar un horizonte al CEA.

208

El Centro ha de ser un foro abierto donde tengan eco todas las sensibilidades. Ha de incitar a estudiantes, profesores, intelectuales, y a todos aquellos que quieran emprender esta nueva singladura, a la investigación. El CEA será un punto de encuentro y de debate.

Otra de las tareas capitales que tendrá por misión el CEA es la de recopilar material bibliográfico sobre el mundo bereber. Por desgracia, todos los estudiosos que han trabajado sobre cuestiones africanas sea sobre el Magreb, el Sáhara (en toda su extensión), Sudán o el Nilo (regiones bereberes), han coincidido en recalcar la carencia de estudios serios y la falta de trabajos metódicos sobre el conjunto de la sociedad bereber. De ahí que urja la creación del CEA para que; en primer lugar, recopile el material disperso que existe sobre el mundo bereber; en segundo lugar, ser un foco de irradiación y difusión de la civilización bereber; y en tercer lugar, fomentar la creación de trabajos, desde diferentes perspectivas, tendentes a enriquecer nuestra cultura en todos los ámbitos.

Para ello se debe echar mano a las múltiples disciplinas humanísticas como antropología, sociología, etnología, historia, lingüística,

literatura, y un largo etcétera. Se hace imprescindible la colaboración entre las diferentes disciplinas, para que cada cual desde su óptica, aporte su granito de arena en aras de una mejor comprensión de nuestra cultura. El tema requiere estudios multidisciplinarios para así ir esbozando con rigor y espíritu científico los lindes de la identidad bereber.

Se tiene que hacer énfasis en los aspectos tanto históricos como actuales (desde la Prehistoria hasta la época actual). Un Centro como el que se pretende no debe encerrarse en el estudio del pasado sin tener ojos para ver la realidad presente. Hay que estar abiertos a nuestra época y al pulso de la sociedad en la que vivimos con el fin de rendirle un mejor servicio.

También merecen especial atención aspectos que pueden ir de la religión, al arte, la economía, la política, etc.

La artesanía tiene que tener un lugar preponderante, así como la economía tradicional, la astrología, las fiestas, la organización del espacio. Es decir, todo aquello que engloba lo que hoy llamamos etnología y geografía humanas. El Centro tendrá por misión resaltar la peculiaridad del pueblo bereber y su innegable mediterraneidad.

Otro aspecto importante a tener en cuenta es el lingüístico porque es el que identifica y refleja la idiosincrasia amazigh. Pero en este terreno hay que evitar disquisiciones o valoraciones de todo tipo y salir al paso a aquellos que piensan que el bereber no es una lengua sino un dialecto.

209

También están los que opinan que es una lengua sin escritura. Y yo me pregunto ¿acaso todas las lenguas que hoy día conocemos no fueron en su origen lenguas habladas?. Además, gracias a los avances de la lingüística durante el presente siglo se puede transcribir cualquier lengua. Sospecho que hay interés en que el bereber siga en su letargo. Hay que hacer valer el derecho de una "inmensa minoría" en el uso de su lengua, dándole los instrumentos necesarios para que lleve a buen término su labor.

Para hacer un poco de historia-ficción diré que si el Rif hubiese sido colonizado por Francia (aunque todo hecho colonial es deplorable), en la actualidad tendríamos una extensa bibliografía sobre nuestro legado cultural, similar al existente sobre Kabila argelina (digo esto independientemente de los intereses e ideología de estos escritos, no entro en juicios de valor). Si trasladamos la cuestión a Marruecos obtendremos el mismo resultado.

Dentro del CEA se podrá fomentar la creación de un archivo de fuentes orales, así como de videoteca y fonoteca. Este tipo de testimonio es de vital importancia porque nos permitirá recoger las distintas manifestaciones de nuestra cultura: bodas, nacimientos, romerías, duelos, o simplemente imágenes de la vida cotidiana.

No cabe duda de que es un proyecto ambicioso y apasionante al que todos están invitados. El afán de buscar la peculiaridad de nuestra cultura no está reñido con la convivencia y el diálogo. El respeto y la tolerancia deberán estar por encima de todo.

Pienso que con la creación del CEA se institucionalizará una realidad que pide a gritos su reconocimiento. En este sentido, no faltará quien piense que es una reivindicación oportunista. A éstos les digo, que el tema bereber no está de moda. Es una concepción de la vida, una condición secular de un pueblo que a lo largo de la historia ha tenido que forjar su identidad ante todo tipo de adversidades. Desde la antigüedad faraónica datan las referencias al mundo bereber. En el Antiguo Imperio, los egipcios mantuvieron relaciones, sea en tiempos de paz o en tiempos de guerra, con los bereberes. A pesar de la vicisitudes de la Historia: invasiones, conquistas, asimilaciones, etc., los bereberes siguen existiendo.

210

Hoy día se habla la lengua bereber en varios países del Norte de Africa: del Mediterráneo al Níger, y del Atlántico al Nilo. Aunque bien es cierto que no toda la región es bereberófona, el árabe es la lengua oficial y del estado (excepto Senegal y Tchad). En las constituciones de los países con población bereber, como Marruecos, Argelia o Túnez, por no citar mas que a los de mayor porcentaje, tampoco se recoge esta diversidad, que a fin de cuentas es su riqueza. Esta omisión tiene su aspecto más trágico: la guerra de los tuareg.

Pero no preciso decir que, para llevar a cabo esta empresa, la ética que debe marcar las pautas se puede resumir en: humildad, perseverancia y amor por lo que se hace. Todos estos requisitos son imprescindibles si queremos tener credibilidad. E, incluso, me atrevo a añadir la generosidad.

Quisiera acabar esta exposición diciendo que lo triste de nuestro sino es que seguimos estando marginados de las esferas oficiales. Pero no por ello vamos a mermar nuestros esfuerzos en dar a nuestra entidad el lugar que le corresponde.

Desde la antigua Grecia se distinguía con claridad entre ciudad y barbarie. Hoy día, salvando las diferencias de tiempo y espacio,

seguimos siendo un núcleo periférico. Pero una cultura y una sociedad determinadas se consideran vivas por los actores dinámicos que las integran. A nosotros nos toca —ya que el momento histórico nos llama a ello— demostrar la viveza de nuestra cultura. Hay que sacarla del letargo, pero sin sobresaltos, despertar conciencias, hablar de lo que hiere si es necesario, único remedio de salvar las adversidades. Es tiempo de que la expresión o el vocablo amazigh responda a su verdadera etimología que es la de: hombre libre.

Voy a terminar esta exposición diciendo que las ideas vertidas por mí, son reflexiones (un esbozo de proyecto) a las que estáis todos invitados. No pretendo ni aspiro a que se conviertan en una norma de conducta. Nadie es profeta en su tierra. Simplemente he querido abrir un debate para que todos reflexionemos en voz alta, y convengamos en la necesidad de crear el CEA, de lograrlo me daré por satisfecho. Muchas gracias.

Honrado con el nombramiento de profesor del *schelja* en la Academia Oficial de esta Plaza, he de procurar corresponder a la confianza que en mi se ha depositado, poniendo todos mis esfuerzos al servicio del fin que se persigue, o sea, que dentro de poco tiempo haya personas capaces de entenderse con los naturales.

Al venerable padre español Sarrionandía, de los Franciscanos, hombre cultísimo, corresponde la gloria de haber escrito una gramática muy completa del *schelja*, en cuya confección ha demostrado profundos conocimientos del idioma y yo en mi tarea de profesor, en la que ha de ayudarme como auxiliar Mohamed-Tah Tah, me propongo seguir su método de exposición y utilizar los temas y ejercicios que el libro contiene.

Los ejercicios diarios consistirán en escritura en las pizarras y traducción, y cuando ya los alumnos adquieran el grado necesario de adelanto, tendremos prácticas de conversación.

Mis anhelos son que todos cuantos figuran en las clases, militares o paisanos, lleguen a poseer un idioma tan necesario aquí y ruego a Dios que así sea.

Mohamed Ben-Abd-El-Krim

Profesor de la Academia de Schelja

El Telegrama del Rif

Melilla: Viernes 2 de Octubre de 1914

Mujer Tamazight

Del pintor rifeño Aissati, 1990

Maqueta y diseño: © R. Magog. 1992

