

---

## PRESENTACIÓN

***Quaderns de Ciències Socials*** es una publicación trimestral de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Valencia. Su objetivo es divulgar las investigaciones realizadas en el seno de las titulaciones que agrupa la mencionada Facultad y, consiguientemente, en sus diversas áreas de conocimiento -Sociología, Derecho del Trabajo y Seguridad Social, Economía Aplicada, Organización de Empresas y Trabajo Social-.

Esta publicación pretende dar a conocer y difundir los resultados de investigación mediante un doble proceso que conjugará, por una parte, la edición y, por otra, la discusión de dichos resultados. Para ello se seguirá el siguiente procedimiento:

Selección de los trabajos de investigación y **publicación del número de Quaderns.**

Convocatoria de un **seminario de trabajo** en la que se presentará y discutirá la investigación publicada. Esta reunión será convocada por el Consejo de Redacción y anunciada en el propio ejemplar de la publicación y a través de carteles. Generalmente, la sesión se celebrará en el plazo del mes siguiente a la publicación del cuaderno y su estructura será la de un seminario abierto, con una breve exposición inicial por parte de los autores publicados y el posterior debate. A estas reuniones se convocará a todos los miembros de la Facultad, aunque la invitación se hará extensiva a todos los interesados mediante su difusión en diferentes medios de comunicación.

***Quaderns de Ciències Socials*** aspira a convertirse en un medio idóneo para la publicación de los primeros resultados de proyectos de investigación recientemente concluidos o en curso de realización, así como de investigaciones vinculadas a Tesis Doctorales u otros trabajos de investigación en el marco del Tercer Ciclo. Confiamos en que esta línea de trabajo de ***Quaderns*** sea atractiva, recoja vuestra atención y pueda potenciar la transmisión de resultados de investigación entre diferentes áreas y afianzar la participación de todos.

---

---

---

---

## RESUMEN<sup>1</sup>

Los Ait Haddidou son un grupo étnico bereber de carácter tribal que habitan en el Valle del Assif Melloul, región ubicada en el Alto Atlas Oriental de Marruecos. Este área se ha caracterizado por el aislamiento en el que han permanecido durante largo tiempo sus habitantes. Los Ait Haddidou han conformado su identidad a lo largo de todo un proceso histórico, que fundamentalmente se ha caracterizado por su enfrentamiento al poder central del Estado (apoyado éste principalmente por los grupos de origen árabe que habitan en el país). El Estado ha empleado diversas estrategias para debilitar la unidad y fuerza de este grupo tribal con el fin de poder extender así mejor su dominio en la región, erosionando el sentimiento identitario bereber de estas poblaciones mediante, por ejemplo, la multiplicación del número de funcionarios de procedencia árabe en la región o del número de escuelas donde únicamente se enseñan los idiomas árabe y francés. Frente a ello, los Ait Haddidou han tratado de reforzar su adscripción étnica a través del rol otorgado a las mujeres de la tribu como depositarias de la identidad grupal, con el resultado de la notable segregación espacial y laboral que se da en esta sociedad entre hombres y mujeres.

El fuerte enfrentamiento que el grupo ha mantenido históricamente con el poder central del Estado ha conllevado también el empobrecimiento de la zona, debido a su abandono por parte de las políticas de inversión estatales durante largas décadas, lo que habría desembocado en las actuales deficiencias de infraestructuras básicas.

Este pueblo bereber ha basado tradicionalmente su economía en la ganadería extensiva y en una débil agricultura de autosubsistencia. Pero la aparición en las últimas décadas de fenómenos como la emigración, el turismo o el trabajo de las ONG por el desarrollo, han supuesto una transformación profunda tanto de su economía como de sus características socio-culturales.

**Palabras clave:** Identidad, desarrollo, bereberes, relaciones de poder.

---

<sup>1</sup> Este texto es un resumen de una parte del trabajo de investigación doctoral titulado “Mujer, identidad y poder en una sociedad bereber marroquí en transformación. El caso de los Ait Haddidou”. El trabajo es la antesala de lo que será la tesis doctoral en curso, dirigida por la profesora Josepa Cucó i Giner, centrada en el análisis de los efectos de la actividad turística en el desarrollo del grupo de los Ait Haddidou y las transformaciones socio-culturales que ésta genera. Para la elaboración de este trabajo hemos contado con el apoyo de una beca pre-doctoral de la Generalitat Valenciana.

---

---

## GLOSARIO

*Adoul*: Juez tradicional bereber.

*Amazigh*: Nombre que recibe el pueblo o la lengua bereber.

*Bled al-makhzen* : Tierras sumisas a la autoridad central del Estado.

*Bled al-siba*: Tierras de disidencia frente a la autoridad estatal.

*Caid*: Autoridad nombrada por el Estado que ejerce sus funciones a nivel local.

*Cheij* : Jefe local.

*Comuna local*: Institución política equivalente a un ayuntamiento.

*Douar*: Originalmente aglomeración temporal de tiendas dispuestas en círculo; por extensión, aldea o pequeño pueblo.

*Gîte d'étape*: Modalidad de alojamiento turístico en la que el turista se aloja en una casa familiar reconocida al efecto por el Estado.

*Jefe del círculo o super-caid*: Autoridad nombrada por el Estado que ejerce sus funciones por encima del caid a nivel territorial, generalmente sobre varias comunas locales.

*Jema'a*: Asamblea tradicional bereber, que reúne a un representante de cada linaje, para tomar decisiones que afectan a la comunidad.

*Makhzen*: Palabra con que se designa al gobierno central del Estado. Etimológicamente quiere decir “almacén”. Indica una institución hecha ante todo para constituir una reserva permanente de dinero, de armas y de municiones, de víveres y de provisiones de toda clase.

*Moqqadem*: Persona nombrada por el Estado responsable de asegurar la vigilancia y control del territorio.

*Siba*: Revuelta.

*Tahendirt*: Manta de lana tradicional con que visten las mujeres Ait Haddidou.

*Twiza*: Forma asociativa tradicional bereber consistente en el trabajo colectivo y la prestación de ayuda mutua.

---

---

# ***Identidad y desarrollo en los bereberes de Marruecos. Transformaciones y contradicciones entre los Ait Haddidou.***

*María Jesús Berlanga Adell*  
*Departament de Sociologia i Antropologia Social*  
*Universitat de València*

## **1.- INTRODUCCIÓN**

El texto que presentamos aborda como tema central el fenómeno de la construcción identitaria bereber en Marruecos, tomando el caso de un grupo, el de los Ait Haddidou, que habita en el Valle del Assif Melloul, región ubicada en el Alto Atlas Oriental.

MAPA GENERAL DE MARRUECOS  
(El Valle del Assif Melloul se halla ubicado en el punto señalado)



La investigación comienza cuestionando la división que durante largo tiempo se ha venido realizando de la población marroquí entre árabes y bereberes como comunidades identitarias enfrentadas. Para ello presentamos los argumentos de quienes defienden que la identidad bereber ha sido configurada a partir de un proceso de construcción social, fundamentalmente desde un método contrastativo frente al elemento árabe presente en el mismo territorio. La definición de la identidad bereber a partir del contraste y en oposición a lo árabe sería el resultado de un proceso que habría sido potenciado especialmente desde la época del Protectorado, aunque también es fruto de la evolución histórica más amplia del país. Aún hoy las relaciones entre ambos grupos son complejas y conflictivas, debido fundamentalmente a la exclusión oficial de la lengua *amazigh* y a que, en general, los bereberes marroquíes se hallan situados en posiciones subordinadas en el ámbito socio-político.

A través del análisis de la organización social y política del grupo de los Ait Haddidou (una sociedad segmentaria que se autodefine como tribu), observamos los conflictos aparecidos a raíz de la convivencia en un mismo tiempo y espacio de las instituciones tradicionales bereberes con otras nuevas y modernas impulsadas por el Estado central. El fuerte sentimiento identitario que como bereberes poseen los Ait Haddidou, es el resultado de una construcción socio-histórica elaborada, entre otros factores, a partir de los sucesivos enfrentamientos y luchas mantenidas por éste y otros grupos bereberes con el poder central del Estado a lo largo del tiempo, desde la época precolonial hasta el momento presente. En este sentido las mujeres Haddidou juegan un papel esencial para el mantenimiento de la identidad bereber del grupo.

También presentamos las condiciones de vida que se dan en el Valle del Assif Melloul, donde habitan los Ait Haddidou, un pueblo fundamentalmente ganadero (para el que la trashumancia ha sido hasta hace poco una necesidad para la pervivencia del grupo) y que todavía hoy practica una agricultura de autosubsistencia. Pero cuyo modo de vida y su organización socio-cultural actualmente se hallan sumidos en una importante crisis que pone en peligro su capacidad comunitaria para resolver sus propios problemas. Detallamos las necesidades básicas que todavía actualmente no se hallan cubiertas en la región y que la han mantenido en condiciones de subdesarrollo, así como el trabajo de las asociaciones que actúan por el desarrollo de la zona y de las dificultades y retos que encuentran en su labor, cuyas acciones no están

exentas de conflictos, frecuentemente originados por las iniciativas de estas organizaciones cuando contradicen el sistema tradicional que desde siempre han mantenido los Ait Haddidou para la gestión comunitaria.

A lo largo del texto y de un modo transversal, podemos observar también las conexiones entre la pervivencia de la identidad que como bereberes mantienen los Ait Haddidou y las condiciones de desarrollo de la región, de tal manera que ambos ámbitos parecen retroalimentarse dentro de una compleja dinámica.

## **2.- METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN**

La metodología empleada en este trabajo, planteado desde el campo de la antropología social, se ha basado fundamentalmente en el manejo de técnicas cualitativas. Por un lado, hemos realizado una amplia recopilación bibliográfica y documental sobre la materia de investigación, visitando para ello diferentes bibliotecas y centros de documentación tanto en España como en Marruecos<sup>2</sup>. También hemos mantenido entrevistas con diversos especialistas, tanto en el tema de la realidad marroquí como en materia de desarrollo turístico<sup>3</sup>, con el fin de disponer de una información cualificada.

Pero el elemento metodológico esencial de nuestra investigación ha sido, sin duda, el trabajo de campo antropológico realizado en Marruecos. Éste se ha desarrollado en tres fases diferentes:

---

<sup>2</sup> En España, además de las bibliotecas de la Universidad de Valencia, visitamos otros centros especializados tales como el que la Fundación Cavanilles posee en la ciudad de Alicante o el Centro de Estudios Turísticos dependiente del Ministerio de Economía ubicado en Madrid. Además hemos contactado con el grupo de estudios turísticos perteneciente al Departamento de Antropología de la Universidad de La Laguna (Tenerife). En Marruecos hemos consultado algunos centros documentales como el Centro de Documentación La Source, la biblioteca de la Universidad Mohamed V, el centro de documentación Jacques Berque, o el Departamento de Turismo Rural del Ministerio de Turismo marroquí, todos ellos ubicados en Rabat.

<sup>3</sup> Tales como el antropólogo Agustín Santana (Universidad de La Laguna, Tenerife), el geógrafo Mohamed Berriane (Universidad Mohamed V, Rabat), Fabrice Couzin (consultor del Ministerio de Aguas y Bosques de Marruecos), Catrina Perche (de la Oficina del PNUD en Marruecos), o la socióloga francesa Michèle Kasriel.

1) Una primera fase, realizada en la primavera del año 2002, con una duración de dos meses. En esta etapa procedimos a la selección del lugar donde centraríamos definitivamente el proyecto de investigación. Para ello recorrimos diferentes lugares de Marruecos contactando con organizaciones y diferentes actores de los sectores del desarrollo y el turismo, con el fin de realizar una primera aproximación y reconocer diferentes zonas donde llevar a cabo nuestro trabajo en profundidad. Finalmente fue seleccionada la región del Valle del Assif Melloul por los siguientes motivos: tal como fuimos informados, se trataba de una zona con especiales dificultades de desarrollo socio-económico, con una fuerte identidad cultural, que se encontraba en los inicios de su desarrollo turístico, con perspectivas de implantación de un turismo sostenible a cargo de organizaciones marroquíes. Todo ello nos indujo a interesarnos por el impacto económico que este tipo de turismo podía conllevar en la región, así como por los efectos socio-culturales que estos visitantes podían generar en la sociedad de acogida. Una vez seleccionada la unidad de observación, establecimos nuestro primer contacto con la misma. Durante poco más de una semana mantuvimos distintas entrevistas informales con agentes de desarrollo en la zona y con diversas personas que trabajaban con el sector turístico. Y realizamos una primera observación sobre el terreno.

2) Una segunda fase, de tres meses de duración, tuvo lugar entre los meses de marzo y mayo de 2003. En esta estancia desarrollamos la parte más importante de nuestro trabajo de campo. Fundamentalmente en ella realizamos una prolongada observación participante de la realidad estudiada, y mantuvimos diversas entrevistas formales e informales con la población. Hay que resaltar las difíciles condiciones de la estancia debido fundamentalmente al desfavorable contexto político internacional del momento (se inició en estos meses la Guerra de Irak) que ralentizó las autorizaciones necesarias para trabajar en nuestra investigación; así como a las bajas temperaturas en esta época del año en la región que nos dejaron en situación de aislamiento durante largos períodos a causa de las nevadas y a las deficientes infraestructuras de la zona.

3) Una tercera fase, de un mes de duración, durante septiembre de 2003, en la que se regresó a la zona de estudio para conocer directamente la fiesta del *Mousssem de Imilchil*, momento en el que la región recibe una mayor afluencia turística y en el que tiene lugar uno de los acontecimientos con mayor poder identitario.

Durante el trabajo de campo se realizaron entrevistas en profundidad semi-dirigidas a todas las personas del Valle del Assif Melloul dedicadas al sector turístico, ya fueran propietarios de hoteles, albergues o *gîtes d'étape*, así como guías de montaña. También hemos entrevistado a diferentes representantes de las asociaciones del valle, y hemos mantenido innumerables conversaciones informales con la población. Igualmente durante esta estancia entrevistamos a buena parte de los turistas que visitaban la región.

Cabe destacar que una parte importante de nuestro trabajo de campo ha consistido en la observación participante de la vida de la comunidad, para lo que confeccionamos una guía de observación. Además, también hemos aplicado la observación para el conocimiento de aspectos concretos relacionados con el turismo y el desarrollo.

### **3-. LOS BEREBERES ¿UNA IDENTIDAD ÉTNICA DIFERENCIADA?**

Pese a la división tradicional de la población en dos grandes grupos, los árabes y los bereberes, numerosos autores actuales afirman que las diferencias entre estos dos grupos son menores de lo que se piensa. No obstante, nosotros consideramos que al hablar de los bereberes marroquíes estamos haciendo referencia a un *grupo étnico* diferenciado. Así en la antropología esta terminología ha sido empleada generalmente para designar una comunidad que en gran medida se autoperpetúa biológicamente; que comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales; que integra un campo de comunicación e interacción; que cuenta con unos miembros que se autoidentifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden (Barth, 1976: 11). Criterios todos ellos que, como veremos en las siguientes páginas, se cumplen en los pueblos bereberes marroquíes.

Sin embargo, tal como señala Barth, esta definición presupone un aislamiento de los diferentes grupos. Según él, con ella se nos induciría a imaginar a cada grupo desarrollando su forma social y cultural en relativo aislamiento y respondiendo a factores ecológicos locales, inserto en el curso de una historia de adaptación fundada en la invención y la adopción selectiva (Barth, 1976: 11-12). En el caso que nos ocupa coincidimos totalmente con Barth a este

respecto. Cuando hablamos de bereberes marroquíes (como sería el caso del grupo de los Ait Haddidou en el que centramos nuestro trabajo) hemos de tener en cuenta que en su gran mayoría se trata de grupos que han vivido en un aislamiento frecuentemente severo, debido esencialmente a la inaccesibilidad de muchos enclaves ubicados en las montañas. Ello no quiere decir que la situación de todos los grupos bereberes sea homogénea, pues en función de su mayor o menor aislamiento, así como dependiendo de otros factores como su grado de contacto con los árabes, o la posibilidad de acceso y participación en los órganos de poder marroquíes, entre otros, habrían dado lugar a diferentes niveles de arabización o de aculturación de estos pueblos. Sin embargo, pese a las transformaciones que los diferentes grupos bereberes de Marruecos han experimentado a lo largo de la historia, todavía permanecen determinados rasgos comunes, como lo son una lengua compartida y diferenciada, un hábitat rural en la mayor parte de los casos (aunque es cierto que en las ciudades también convive población bereber inmigrada desde las regiones rurales), y una autoidentificación y la identificación por los otros como bereberes.

En términos generales, un grupo étnico es un grupo humano con características culturales y sociales propias atribuidas en un proceso de construcción social. Pero tal como nos advierte Carlos Giménez “cuando un grupo étnico está en una posición de subordinación en relación con la mayoría y, sobre todo, cuando él mismo se asegura su propia reproducción en tanto que grupo (...) basándose esencialmente sobre la etnicidad, se corre el riesgo de convertirlo en minoría étnica” (Carlos Giménez, 1995: 281). Esto habría ocurrido así con los bereberes de Marruecos en general. Pues pese a su elevado número poblacional, la mayor parte de los mismos habitan en enclaves rurales montañosos, donde generalmente destaca la dureza de las condiciones de vida a partir del mantenimiento de economías de autosubsistencia. A lo que se añadiría el hecho de que el Estado marroquí ha sido construido sobre los ejes árabe e islámico, con lo que éste estaría potenciando la arabización del país, negando la berberidad y no reconociendo oficialmente la lengua bereber<sup>4</sup>. Todo ello, unido a otros factores, habría sumido en términos generales a lo bereber en posiciones subordinadas, habiéndose transformado en una gran minoría étni-

---

<sup>4</sup> La Constitución marroquí del 4 de septiembre de 1992, reconoce únicamente el árabe como lengua oficial, sin lugar específico para la lengua bereber.

ca. Por tanto nosotros defendemos la idea de que la identidad étnica bereber<sup>5</sup> sería una construcción social que, al mismo tiempo, habría experimentado importantes transformaciones en el curso de su proceso histórico.

Para Cardoso de Oliveira la identidad étnica se manifestaría como construcción ideológica, expresando y organizando la asunción grupal de las representaciones colectivas<sup>6</sup>. Y en ella uno de sus aspectos cruciales atañería a su carácter contrastativo. Cardoso de Oliveira hablaba de identidad contrastativa, en la medida que siempre implica una relación entre *ellos y nosotros*, es decir, la existencia de dos o más identidades relacionadas que puedan ser confrontadas y con base a esas distinciones afirmar lo propio en oposición a lo alterno. Por tanto, es un concepto relacional, en la medida que supone la definición de un grupo por el contraste con el otro. Consecuentemente las identidades étnicas sólo se tornan comprensibles si las entendemos como expresiones de relaciones entre identidades diferenciadas (Bartolomé, 1997: 43-46)<sup>7</sup>. De este modo, la identidad étnica bereber se formaría en contraste a la árabe. Y así habría sido especialmente desde la época colonial, en la que las potencias coloniales habrían exagerado esa diferenciación entre ambos grupos, árabes y bereberes, con el fin de dividir a la población para vencer, tratando de negar la unidad de los pueblos magrebíes. Esta política culminaría en 1930 con la proclamación del *dahir bereber*, que contraponía la población y el derecho consuetudinario bereber con la población y el derecho árabe. Esta obsesión por contraponer “el buen bereber” al “árabe perverso” se mantuvo en la historia colonial francesa

---

<sup>5</sup> Entendemos que la *identidad* consiste “en la búsqueda de la idea de continuidad de los grupos sociales, a través de las discontinuidades, los cruces y los cambios de rumbo, en forma de una confrontación dialéctica constante entre el bagaje socio-cultural simbólico identificado por el grupo como genuino y las circunstancias globales objetivas que enmarcan, constriñen o delimitan la reproducción del propio grupo” (J.L. Pujadas, 1993: 63).

<sup>6</sup> Durkheim definía las *representaciones colectivas* como “las formas en que una sociedad se representa los objetos de su experiencia”. A ello Bartolomé añade que son contenidos de conciencia que reflejan la experiencia colectiva y añaden a la biografía individual el conocimiento generado por la sociedad. Por lo tanto sería el producto vivencial de la larga asociación espacial y temporal de un grupo humano (M.A. Bartolomé, 1997: 43).

<sup>7</sup> Esto tendría relación con el concepto de *etnicidad* de Eriksen, para quien este término “se refiere a aspectos de las relaciones entre grupos que se consideran como tales ellos mismos, y son vistos por los otros como culturalmente distintos” (T.H. Eriksen, 1993: 4).

incluso después de la descolonización (Segura, 1994). De esta forma opinan numerosos autores actuales. García Arenal considera al hablar de ambos grupos que, lejos de mantener dos modos de vida incompatibles, forman aspectos indisociables de una misma sociedad, de un mismo sistema. Y defiende que la distinción entre árabes y bereberes es una división epistemológica artificial y abstracta, diseñada tanto para interpretar y entender por parte de unos (refiriéndose a buena parte de los estudiosos de África) como para ordenar y dominar por parte de otros (es decir, las potencias coloniales). Posteriormente estas concepciones fueron rechazadas por los nacionalistas magrebíes y también por los historiadores que se han puesto por objetivo revisar y descolonizar la historia de Marruecos (García Arenal, 1990).

Esta identidad bereber construida contrastativamente a lo árabe, es fruto de todo un proceso histórico. De esta forma debemos hablar de que durante la época de la colonización (como ya hemos mencionado) los franceses desarrollaron una política de favorecer a los bereberes susceptibles de enfrentarse con los árabes. Sin embargo, en general los bereberes se mostraron como grandes enemigos de los franceses. Pero en Marruecos los bereberes se convirtieron en sospechosos de practicar el juego de la división iniciado por los colonizadores. Esta es la razón por la que el nacionalismo político marroquí (esencialmente árabomusulmán) insistiera en la necesidad de homogeneizar a la población y borrar todo rastro de la berberidad. Además la situación se agravó por el alistamiento masivo de bereberes del Medio Atlas en el ejército colonial francés, y de los rifeños en el ejército español (consecuencia de las circunstancias a las que se enfrentaba la población rural de las regiones devastadas por la guerra, donde las mejores tierras fueron acaparadas por los colonizadores y los notables urbanos). Con la Independencia se concedió a los bereberes que habían estado luchando en las tropas coloniales la vara de mando sobre el aparato de seguridad y militar del país. Pero la situación cambió ante los fallidos Golpes de Estado de 1971 y 1972, en los que se dio una alta participación bereber, momento en el que se cesó al Ministro del Interior bereber Mohamed Ufkir, con todo su Estado Mayor (P. Vermeren, 2002: 181-182).

Actualmente en Marruecos y en líneas generales, los bereberes se hallan sometidos a la dominación política y cultural de los árabes. Esta situación es el resultado de la historia pre-colonial. Antes de 1912 los sultanes de la familia jerifiana (y por tanto, árabe) de los Alauíes se apoyaban significativamente en

las familias *makhzen* urbanas, en su mayoría árabes. El territorio *bled al-makhzen* se oponía al *bled al-siba*. Este último era referido a grupos rebeldes, generalmente ubicados en las montañas, de población mayoritariamente bereber. En estas regiones la población se negaba a pagar tributos y a aceptar la tutela política del *makhzen*, que estaba en manos de varias decenas de familias árabes. Con la llegada del Protectorado, las familias *makhzen* tendieron a replegarse sobre la esfera económica. Pero también de esta clase dirigente pre-colonial salieron los futuros líderes del nacionalismo político. Con la Independencia, cuando el movimiento nacionalista *Istiqlal* estuvo en posición de sustituir a los franceses, toda la antigua clase dirigente pre-colonial reapareció con fuerza, de modo que los bereberes fueron apartados de los centros de dirección política y económica (P. Vermeren, 2002: 182-184).

Numerosos autores afirman que las diferencias entre árabes y bereberes se limitan a un factor lingüístico<sup>8</sup>. Tal como afirma M. Alberto Bartolomé (1997), el idioma se constituye como el referente clasificatorio principal. Igualmente Camps opina que la lengua es la expresión más sensible de la berberidad. Pero explica que ésta se halla amenazada en todos los países donde hay bereberes, no existiendo ningún Estado que la tenga como lengua administrativa (Camps, 1994: 76). Así ocurre en Marruecos, donde el bereber no se mantiene más que como segunda lengua, ausente de la administración marroquí, mientras que el francés es considerado como lengua oficial conjuntamente con el árabe. Además Hart (1997) considera que la proporción de berberohablantes ha descendido en los últimos años, a partir de la incidencia de la enseñanza árabe en las escuelas cada vez más extendida en las zonas rurales y también por una mayor contacto con los centros urbanos. Como indica Camps (1994) el Estado marroquí lleva tiempo tratando de arabizar a los pueblos bereberes<sup>9</sup>, y para ello estaría provocando desde el poder una estigmatización del idioma bereber. A juicio de M. Alberto Bartolomé (1997) cuando esta marginación lingüística se internaliza puede provocar que los hablantes de la misma renun-

---

<sup>8</sup> En Marruecos principalmente existen tres dialectos bereberes: el rifeño o *dharifith* en el norte, el *tamazight* en el centro montañoso sureño y sudeste, y el *tashilhit* en el suroeste (Hart, 1997).

<sup>9</sup> Pese a todo Camps afirma que la región del Alto Atlas y la del Antiatlás constituyen auténticas reservas de la lengua bereber en Marruecos (1994: 77-78).

cien a ella (aunque éstos no podrán olvidarla, podrán evitar enseñarla a sus hijos). A partir de esta situación se generan situaciones complejas en lo que atañe a la identidad étnica. Pues la pérdida de la lengua materna puede suponer una radical transformación de la filiación étnica, ya que se pierde uno de los sustentos fundamentales (aunque no el único) en los que se basa la participación en una identidad colectiva. Si el lenguaje es una forma de memoria histórica, junto con él se pierde parte de la experiencia de la sociedad que lo ha generado. Pero además se pierde uno de los más relevantes factores explícitos de la filiación, ya que en muchos lugares la lengua es utilizada como sinónimo de cultura (M.A.Bartolomé, 1997: 83). Pero esta marginación de la lengua bereber ya habría sido iniciada en la época del Protectorado, pues los franceses habrían fomentado la arabización de los bereberes, imponiendo el árabe como lengua administrativa, en la justicia y en la práctica del Islam (Camps, 1994: 77). Pese a todo, Pierre Vermeren estima que hoy en día la mitad de la población continúa expresándose en lengua *amazigh*, y que un cuarto de la misma sólo habla ese idioma<sup>10</sup>. Afirmo que esta situación es paradójicamente el resultado de las deficiencias de una política educativa aplicada desde la Independencia en el medio rural. Ésta ofrecía una enseñanza arabizada, pero el *amazigh* se conservó al rechazar la población este tipo de escuela, donde se hallaban mediocrementemente atendidos y donde se les hablaba en una lengua que no comprendían, por lo que desertaron de la misma masivamente (P. Vermeren, 2002: 179). A ello hay que añadir que en los últimos años estamos asistiendo a una incentivación de la lengua bereber por una buena parte de los jóvenes pertenecientes a estas regiones, quienes además han comenzado a estudiar científicamente la lengua materna, habiendo aparecido estudios de la lengua, diccionarios regionales, revistas diversas e incluso una enciclopedia bereber (Camps, 1994: 78).

Por tanto, si asumimos que el idioma es el máximo factor identitario de los bereberes, nos encontraremos con la dificultad de poder llegar a conocer el

---

<sup>10</sup> P. Vermeren explica que durante siglos el árabe quedó circunscrito a las grandes ciudades (Fez, Rabat, Salé) y a ciertas tribus árabes de las llanuras. La islamización de los bereberes (que duró cerca de siete siglos) no estuvo acompañada de su arabización. Una parte significativa de la población bereber no comenzó a utilizar el árabe hasta el siglo XX, a raíz del éxodo rural y del desarrollo de la enseñanza en árabe (P. Vermeren, 2002: 179).

número exacto de personas que integran este grupo. Ello se refleja en el baile de cifras que diversos autores presentan respecto al porcentaje de la población bereber existente en Marruecos. Por ejemplo, Yolanda Aixelá (2002) los sitúa en el 33% de la población marroquí, mientras que Michèle Kasriel (1989) habla de que éstos suponen el 60% de los habitantes de Marruecos. La dificultad en el cómputo numérico se ve agravada por el hecho de que el propio Estado marroquí trata de invisibilizar la presencia de este grupo. Esta situación reflejaría el deseo que durante largo tiempo ha perdurado en el país, referente a lograr la homogeneización cultural de la población como condición necesaria para la configuración de una nación moderna. Pues como ocurre en otros lugares, a menudo se asocia la aculturación y cambio a evolución y desarrollo.

Si considerásemos la concentración territorial de los bereberes en determinadas regiones de Marruecos (fundamentalmente el Rif, el Atlas Medio, el Gran Atlas y la llanura del Sous), tampoco ello nos resultaría útil como método para poder contabilizar a los bereberes en relación a los habitantes de estas regiones. Pues en ellas habitan cada vez más grupos procedentes de áreas fundamentalmente árabes (aunque todavía son una pequeña minoría). Además, aunque los medios urbanos han sido históricamente árabes (donde todavía hoy la cultura dominante es la árabe), no debemos olvidar que en ellos habitan también otros grupos minoritarios, como el bereber, donde se hallan *invisibilizados*<sup>11</sup>. No podemos ignorar que en las ciudades el Islam es un factor de cohesión y homogeneización (aunque las costumbres de árabes y bereberes en los medios urbanos se solapan y se entrecruzan ampliamente), y que en ellas resulta imposible legislarse por otro código que el utilizado por los árabes (fundamentalmente a través de la *Mudawana*, que fue elaborada a partir de fuentes islámicas) negando a los bereberes urbanos la posibilidad de continuar haciéndolo a través de sus normas consuetudinarias (Aixelá, 2000: 25-26). Ello lleva a Antonio Segura a considerar el peligro que acecha en los últimos años a la identidad bereber, ante la creciente emigración desde los reductos rurales bereberes hacia las grandes ciudades o hacia el extranjero, lo que constituye un

---

<sup>11</sup> Por ejemplo, L. Rosen explica que para vivir en las ciudades los bereberes se buscan estrategias que favorezcan su integración social, como el establecimiento de matrimonios con los árabes (citado en Aixelá, 2000: 25) y que, por tanto, colaboran a esa invisibilización como grupo.

factor de desintegración de las comunidades bereberes y de progresiva pérdida de identidad de los emigrados, que tienden a adoptar las costumbres y la lengua de las sociedades receptoras (Segura, 1994: 33).

Pese a la marginación de los bereberes de la escena oficial de Marruecos, diremos que en las últimas décadas han comenzado a adquirir una mayor visibilidad, tanto en el terreno social como político. Actualmente se está produciendo un resurgimiento del movimiento reivindicativo bereber, poseyendo un carácter más cultural que político, en respuesta a esta política arabista que hemos estado viendo. Pero desde la Independencia no todos los bereberes han permanecido ajenos al aparato del poder. Así éstos se hallan representados prácticamente en todos los partidos políticos (principalmente en los que mantienen una orientación de izquierda), pero no han llegado a crear un partido concreto que defienda sus intereses, pues la ley lo prohíbe (impide que se haga bajo consideraciones étnicas, lingüísticas, religiosas, regionales, etc.) (O. Uakrim, 2002: 130). Sin embargo, desde la década de los años ochenta se ha revitalizado el movimiento bereber, animado por los acontecimientos acaecidos en esa época durante la denominada *Primavera de Argelia*, que supuso un movimiento generalizado de protesta en la región de Cabilia contra la política oficial respecto a sus derechos lingüísticos y culturales. Este movimiento se extendió a otras zonas norteafricanas bereberes, internacionalizando sus reivindicaciones. Ello ha desembocado, entre otras cosas, en una multiplicación de asociaciones *amazighs* en Marruecos (en el año 2001 se contabilizaban 128 asociaciones bereberes en todo el país) y en la firma de la *Carta de Agadir*, que recoge sus reivindicaciones prioritarias. En la década de los noventa proliferaron también diversas publicaciones bereberes. Y en el año 2000 se elaboró el llamado *Manifiesto Bereber*, una iniciativa más radical que las anteriores que recogían sus reivindicaciones. Sin embargo, aunque el momento actual se muestra propicio para el reconocimiento de la identidad bereber, todavía son muchos los límites que este grupo debe traspasar<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Como ejemplo ver el artículo aparecido en el diario español *El País* el día 2 de junio de 2004, p.9. En él se reflejan los *handicaps* con que todavía hoy se encuentran los bereberes en Marruecos, como la falta de reconocimiento de los bereberes en la historia del país tal como figura en los manuales escolares, la ausencia del aprendizaje del idioma *amazigh* en las escuelas (en el 2004 únicamente empezarán a impartirlo el 5% de las escuelas del país, debiendo esperar hasta el año 2013 para que se generalice su aprendizaje), la incapacidad que hallan los bereberes de poder expresarse en su idioma ante los tribunales (sin tan siquiera tener derecho a un intérprete), no

#### 4.- LA ORGANIZACIÓN SOCIO-POLÍTICA DE LOS AIT HADDIDOU COMO GRUPO BEREBER

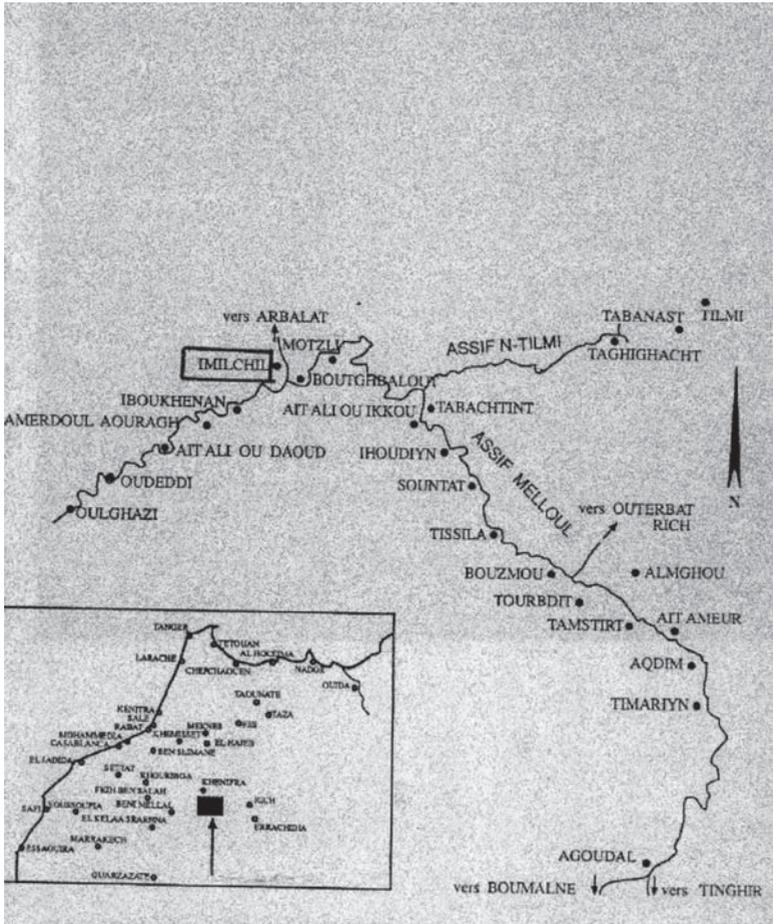
Los Ait Haddidou son bereberes *Sanhadja*, grupo de pastores seminómadas que pueblan los valles de las altas montañas y los oasis presaharianos, manteniendo entre ambas regiones contactos socioeconómicos estrechos. Se diferencian de otro gran grupo bereber, los *Chleuh*, que al contrario que los *Sanhadja* son sedentarios con vocación agrícola. Los *Sanhadja* hablan el dialecto *tamazight*, mientras que los *Chleuh* hablan *tashilhit*. Según Montagne, los *Sanhadja* proceden del Sahara, habiendo llegado a Marruecos en el siglo VI o VII. Aunque Camps opina que los *Sanhadja* son descendientes de los paleobereberes, los cuales serían los primeros habitantes de la berbería. Con ello resulta dificultoso establecer certeramente sus orígenes, al carecer de documentos escritos que confirmen alguna de estas tesis ( Kasriel, 1989: 37-39).

Respecto a la organización político-administrativa, diremos que conviven las formas impuestas por la nueva organización estatal con otras tradicionales en retroceso. Actualmente Marruecos se halla dividido en 45 Provincias y 26 Prefecturas, como resultado de un sistema de administración del territorio en el que conviven toda una serie de autoridades que gozan de un poder jerárquico sobre el mismo. Por encima de todos se halla el *Wali*, luego el Gobernador de la Provincia o la Prefectura, después el Jefe del Círculo (o *Super-caid*) y, por último, el *Caid* (todos ellos son nombrados por el Estado, aunque ejercen su poder en los distintos territorios). Para el ejercicio de sus funciones estos agentes son asistidos por los *Khalifa*, y para sus relaciones con la población emplean los servicios de los *Cheijs* y de los *Moqqadems*. La Provincia o Prefectura cuenta con su Consejo Provincial o Prefectoral. Además cada municipio tiene un órgano de gobierno local denominado *Comuna*, que posee un Consejo cuyos representantes son elegidos por el pueblo en elecciones locales. Pese a todo, en algunas regiones bereberes como la del Valle del Assif Melloul, todavía perviven importantes instituciones ancestrales. Sin embargo, deberemos resaltar la exclusión de las mujeres del ámbito del poder político en la sociedad de los Ait Haddidou.

---

disponer de impresos en su lengua para efectuar trámites administrativos, etc.; todo ello a pesar de los avances que en los últimos años se han dado en el país reconociendo progresivamente más derechos culturales y lingüísticos del pueblo *amazigh*.

MAPA DEL VALLE DEL ASSIF MELLOUL



Sobre los Ait Haddidou diremos que a menudo se habla de ellos como tribu. Y es que como señala Kasriel la tribu todavía es considerada por los investigadores contemporáneos como la base de comprensión de la sociedad rural marroquí (Kasriel, 1989). Hart explica en este sentido que el vocablo *tribu* se refiere a una agrupación agnática, o de descendencia agnática o

patrilineal, que forma una entidad social, económica y política a la vez (Hart, 1997)<sup>13</sup>. La tribu no siempre es estable, pues puede ser considerada como una alianza político-socio-económica de patrilinajes que tienen un interés común, como la apropiación o defensa de un territorio, además de ser también una unidad territorial (Kasriel, 1989).

La tribu de los Ait Haddidou se subdivide en fracciones, de las que las dos principales son la de los Ait Brahim y la de los Ait Yazza. Para Kasriel las diferentes fracciones de una tribu hacen referencia a una realidad espacial y socio-económica. Y en el interior de cada fracción se hallan los diferentes linajes, que serían la forma de alianza más reducida.

Todas las estrategias del grupo de los Ait Haddidou se deciden a nivel de cada linaje y los acuerdos son tomados por la *jema'a*, órgano político que hasta la llegada del Protectorado francés era la encargada de gestionar todos los asuntos socio-económicos, políticos y religiosos de cada pueblo. En la *jema'a* cada linaje está igualitariamente representado (todos sus miembros son varones), aunque son los linajes dominantes los que poseen una mayor influencia (Kasriel, 1989: 103-104)<sup>14</sup>. La *jema'a* es una palabra de raíz árabe que significa “reunión” y que designa al conjunto de los hombres y el lugar donde se lleva a cabo. Esta es una institución bereber que ocupa todavía un lugar central dentro de la organización social de los Ait Haddidou (en otras tribus bereberes esta institución ha perdido relevancia o incluso ha desaparecido)<sup>15</sup>. Y anteriormente era la única autoridad de cada aldea o pueblo que tenía la plenitud del poder judicial. Así la *jema'a* es una asamblea general de ciudadanos. Sus decisiones son soberanas y ella misma las hace ejecutar. Además la *jema'a* también gestiona la vida social (como los trabajos comunales o de utilidad pública) y las funciones rituales (M.A. Roque, 2002: 408-409). Actualmente

---

<sup>13</sup> Pese a que sólo un 10% de la población global del norte de África y del Medio Oriente puede ser considerada tribal, Marruecos forma una excepción a la regla, porque durante la época precolonial, la mayoría de su población rural era tribal (Hart, 1997:14)

<sup>14</sup> La duración del cargo es de un año, siendo un sistema rotativo.

<sup>15</sup> Durante la colonización la *jema'a* fue mantenida, ya que se consideraban indispensables para el funcionamiento de la región, y así continuaron hasta el momento de la Independencia. En Marruecos ha mantenido una relativa importancia a nivel local (M.A. Roque, 2002: 409).

la *jema'a* se encarga de resolver problemas diversos de la tribu, soluciona los conflictos que se dan entre *douares*, decide quién será el guardián de los pastos, arregla los problemas del agua, gestiona la recolección de dinero para destinar a un fin concreto colectivo, colabora con el resto de autoridades (por ejemplo, la *comuna* distribuye los lotes de terrenos, mientras que la *jema'a* decide el reparto entre las familias), etc.

Y es que los bereberes siempre han tenido sus propios órganos de gobierno y se han regido por el derecho consuetudinario, de carácter oral. Pero a través de la progresiva influencia del *makhzen* en las regiones bereberes, las instituciones y costumbres tradicionales de los Ait Haddidou han sido profundamente transformadas. Por ejemplo, actualmente la *jema'a* convive con otro órgano político de carácter local, la *comuna*, que viene a suplantar algunas de sus funciones tradicionales<sup>16</sup>.

Durante el Protectorado el Valle del Assif Melloul fue declarado como región militar<sup>17</sup>. Los *caids* de la región pasaron a estar subordinados a los oficiales de Asuntos Indígenas. Había dos *caids* en el valle, uno en Imilchil y otro en Agoudal. Estos *caids* fueron elegidos entre los linajes dominantes, estableciendo los franceses una relación clientelar con ellos, susceptible de fidelidad a Francia. De este modo se establecería una nueva jerarquía dentro de la tribu que desequilibraba el sistema social dominante hasta ese momento (Kasriel, 1989: 164). A partir de la Independencia, el gobierno marroquí decidió que los *caids* ya no fueran elegidos entre la población local, pasando a no ser ya *caids* de tribu o fracción, sino funcionarios del Estado. Además se dejó un solo *caid* en Imilchil para todo el valle, asistido por un *cheij* por cada cantón<sup>18</sup> y

---

<sup>16</sup> Los once miembros de la Comuna de Imilchil (entre los que no existe ninguna mujer) son elegidos en las elecciones locales que se celebran cada seis años y se encarga de resolver aspectos tales como determinados asuntos administrativos, de la construcción de infraestructuras comunales, etc

<sup>17</sup> Para controlar mejor el territorio, los franceses procedieron a una nueva organización del mismo, creando así siete regiones, entre las que Rabat, Casablanca y Oujda comenzaron a estar administradas por autoridades civiles, mientras que las regiones de Fez, Meknés y Agadir (que eran zonas de resistencia) pasaron a ser administradas por militares. En Marrakech, sin embargo, se implantó una administración mixta (Kasriel, 1989: 164).

<sup>18</sup> Los cantones son divisiones territoriales organizadas por la administración colonial. Cada cantón agruparía a dos o tres pueblos.

por *moqqadems* (uno por cada sesenta hogares), elegidos por el Ministerio del Interior. Así mismo se instaló en el valle una brigada militar de fuerzas auxiliares (*moghaznis*): un soldado en Agoudal, dos en Bouzmou y cinco en Imilchil. La justicia también pasó a ser administrada por el *caid*, asistido por dos *adouls*. A partir de 1974 se dio una importancia creciente a las *Comunas*<sup>19</sup>, cuyos miembros eran elegidos por la población (once *comunas* para todo el valle), cuyo presidente tenía un rol de mediador entre el *makhzen* y la tribu. Pero a partir de 1976-77 (momento en el que hubo elecciones legislativas y comunales) el Estado pasó a imponerse en todos los dominios. En 1980 se creó el *Círculo de Imilchil*, al que se subordinaban el *caidato* de Imilchil, Outarbat y Amouguer, lo que venía a reafirmar la omnipresencia del Estado (Kasriel, 1989:164-172). Al mismo tiempo, un destacamento de la Gendarmería Real fue instalado en Imilchil (al igual que en Tounfit y Msemrir)<sup>20</sup>. Además se impuso todo un sistema de sanciones no admitidas por los montañeses, quienes defendían su antiguo derecho consuetudinario. Y para el mantenimiento de la seguridad y el orden, la presencia del Estado se plasmó en la instalación de dispensarios, de edificios de correos y de oficinas administrativas como medidas para asegurar las formalidades esenciales del estado civil. Al mismo tiempo, el Estado se esforzó en el terreno de la escolarización. Y además en Imilchil y en Tounfit se pusieron en marcha los *hammams* o baños públicos. Esta consolidación de la presencia estatal, ha ido paralela con la introducción de una arquitectura más inadaptada al clima y mal integrada en los entornos (así en Rich y Midelt se comenzó a construir en ladrillo)<sup>21</sup> (M. Peyron, 1992: 87-89).

Los Ait Haddidou todavía mantienen algunas formas de trabajo colectivo. Pero la tradicional *twiza* como modo de emprenderse sus habitantes ayuda mutua, desapareció hace unos diez años, sin duda por el efecto del creciente individualismo instalado en el valle. La *twiza* tenía que ver con el sistema de gobierno interno y la organización comunitaria de los bereberes. Según M.A.

---

<sup>19</sup> Según Peyron las Comunas Rurales vinieron a debilitar las estructuras tradicionales tribales. Las Comunas de Tounfit y Agoudim fueron creadas en 1958 (Peyron, 1992: 87-89).

<sup>20</sup> Lo que fue seguido de una serie de incidentes de cierta gravedad (Peyron, 1992: 87).

<sup>21</sup> Según Kasriel los nuevos edificios constituyen una voluntad deliberada de afirmar el Estado soberano al mismo tiempo que la negación del particularismo regional.

Roque tradicionalmente cuando se trataba de ayudar a alguien de la comunidad, se le daban semillas para cultivar y se le ofrecía mano de obra. A cambio la persona ayudada ofrecía la comida a los que participaban, aunque si no tenía dinero para ello, era otra familia la que se encargaba de dar comida a los participantes (M. A. Roque, 2002: 410). Por ejemplo, hace años las mujeres Haddidou se agrupaban para recolectar el trigo, pero esto ahora ya no se hace. Actualmente, en ocasiones, se opta por pagar a otras mujeres para que recolecten el trigo de la familia. El trabajo de la *twiza* era organizado por la *jema'a*.

Si hablamos de la organización socio-política de los Ait Haddidou, deberemos también mencionar su política de alianzas. La más importante es la que mantienen con los Ait Morghad, los Ait Izdeg y los Ait Yahia, dentro de la Confederación de tribus de los Ait Yafelman. Parece ser que esta confederación fue impulsada en sus orígenes por el propio *makhzen*, el cual mantenía relaciones hostiles con otra poderosa tribu de la región, la de los Ait Atta. Estos últimos procedían de la región del Saghru, pero empezaron a extenderse a finales del siglo XVI y comienzos del XVII hacia el norte en el Atlas central y al sur en el valle del Dra, y en la segunda década del siglo XIX hacia el este en el oasis de Tafilalt. Pudieron aprovecharse de una hendidura entre los primos y hermanos del sultán para refrenar el progreso del soberano derrotándolo en 1678. Por ello aprendió la lección de los Ait Atta porque no los molestó más, pero a cambio promovió el desarrollo tras 1645 de una nueva confederación, la de los Ait Yafelman (donde se integran los Ait Haddidou), quienes más tarde se convirtieron en los grandes enemigos de los Ait Atta, y refrenaron la expansión de éstos hacia el noreste (Hart, 1997: 19).

## 5-. LA IDENTIDAD AIT HADDIDOU, FRUTO DEL PROCESO HISTÓRICO

Si antes decíamos que la identidad étnica es fruto del proceso histórico de los pueblos, también aplicaremos esta idea a los Ait Haddidou. A lo largo de su historia éstos han mantenido toda una serie de tensiones con el poder central de Marruecos. Esas relaciones conflictivas marcan todavía el presente del Valle del Assif Melloul. Y es que los Ait Haddidou forman parte de los territorios que los sociólogos franceses del colonialismo denominaban como *bled al-siba* (tierra de la disidencia, que solía corresponder con las regiones bereberes)

frente a las tierras denominadas como *bled al-makhzen* (tierra del gobierno, donde éste mantenía su poder con el apoyo de la población). En las tierras *bled al-siba* el gobierno central casi no existió, mientras que las tribus no aceptaban la autoridad del sultán (Hart, 1997: 15-16 ). Pero analizaremos estas relaciones históricas a través de tres etapas consecutivas: el período pre-colonial, el Protectorado y a partir de la Independencia de Marruecos en 1956.

A) La época pre-colonial<sup>22</sup>:

Kasriel señala que durante los trece siglos precedentes al período colonial francés no se dieron grandes cambios estructurales entre los grupos bereberes del Atlas. Ningún poder centralizado se pudo imponer. La mayor parte de sultanes (excepto Mulay Ismail) no pudieron ejercer su autoridad sobre las tribus. Durante algunos períodos lograban hacerse con el poder, pero poco después las tribus lo recuperaban, para posteriormente volver a conquistarlo (Kasriel, 1989:104).

El Alto Atlas, a mediados del siglo XIX estaba dividido en pequeñas repúblicas. En este contexto, los bereberes rechazaban la constitución de un Estado de cualquier extensión, organizándose espontáneamente en pequeñas unidades cuyas dimensiones no excedían de un cantón. Y al mismo tiempo formaban sistemas de alianzas equilibradas que permitían a los pequeños estados autónomos de la montaña entreayudarse en la guerra y en la paz. Estas asociaciones tomaban el nombre de *leffs*. Pero este siglo estuvo marcado por el progreso constante de la política del *makhzen*. A finales del mismo se desarrolló la figura de los *amghars*, grandes jefes que, en nombre del sultán, conquistaron vastos territorios. Estos *Señores del Atlas* no eran más que antiguos pequeños jefes de tribu o de cantón de una región que conservaban durante un tiempo el recuerdo de los principios venerables sobre los que residía la sociedad bereber. Pero progresivamente los fueron abandonando, llegando en menos de cincuenta años a precipitar la ruina de toda la organización tradicional de las poblaciones, sin sustituirla por otra ley que la de su propia voluntad.

---

<sup>22</sup> Las informaciones expuestas en este apartado han sido fundamentalmente extraídas de Montagne, 1930: 343-413.

Montagne relata cómo la política del *makhzen* hacia los bereberes en el sur de Marruecos se ha basado desde tiempos antiguos en el principio de la desconfianza hacia los mismos, especialmente hacia los que habitan en los lugares más inaccesibles de las montañas. Su principal preocupación era la de asegurar en estas regiones un orden relativo, mantener en un estado de debilidad a las tribus y sus jefes, así como poder recaudar de las mismas impuestos y recursos. Para ello nombraban y vigilaban cuidadosamente a sus *caids*, potenciando sus divisiones y enfrentamientos, a fin de que no pudieran aumentar peligrosamente su poder. Pero en las regiones montañosas del Atlas la política de los grandes jefes resultaba diferente, pues perseguían sus fines sin emprender una verdadera conquista (ya que la penetración de la montaña resultaba más complicada), estableciendo alianzas bereberes y aprovechando la ambición de los *cheijs* y los *amghars*.

Una vez que las tribus lograban ser sometidas, el *makhzen* se encargaba de fraccionarlas de un modo diferente a la tradicional división de los grupos bereberes, para facilitar así la percepción de los impuestos. Ello contribuía también a borrar la tradicional división en *leffs* de las tribus y disminuía la autoridad de los tradicionales jefes locales (los *cheijs*), que ahora quedaban relegados a ser meros transmisores de órdenes del *makhzen*. De esta forma, en el Alto Atlas las unidades sociales antiguas entraban en decadencia a medida que el poder del *makhzen* avanzaba<sup>23</sup>. De la misma forma, una vez que el poder del *caid* era confirmado por el Sultán, éste se encargaba de buscar entre sus compañeros un *qadi* que representase a la justicia y fuese favorable a los intereses de su nuevo jefe, mostrándose habitualmente enemigo de las viejas tradiciones bereberes<sup>24</sup>. Así mismo para los asuntos que no daban un provecho directo, el *caid* tomaba un *khalifa* y un *mchaouri* (clase de consejero íntimo, intermediario encargado entre otras cosas de su guardia personal).

Montagne escribe que al hacer desaparecer las antiguas tradiciones que los jefes autóctonos habían respetado hasta entonces, se emborronaban los

---

<sup>23</sup> A juicio de Montagne, el único bien que aportaba el *makhzen* a las tribus era de orden interno, pues bajo el gobierno de los *caids* las luchas de *leffs* se detenían o limitaban (Montagne, 1930: 412).

<sup>24</sup> Los *caides* acabaron con las instituciones tradicionales para establecer el poder del Imperio musulmán unificado (Montagne, 1930:395)

límites de los *cantones*, el recuerdo de las antiguas alianzas y no quedaba más que una “locura de sujetos” cuyo único rol era el de pagar impuestos. De hecho, la mayor parte de instituciones económicas de los pequeños cantones bereberes, en las que el funcionamiento regular exigía la deliberación de los representantes de las familias, cayeron en decadencia: los graneros cayeron en ruina, las cajas de ahorro fueron dilapidadas, las tareas de entre-ayuda se convirtieron en irregulares, y el mantenimiento de acequias y de caminos o la protección de los cultivos dejaron de ser objeto de los mismos cuidados que en otras épocas. Este nuevo estado político no conllevaba para las regiones más que un crecimiento de la miseria y el desarrollo de intolerables abusos: se multiplicaban de tal forma las multas y los impuestos que buena parte de los habitantes bereberes quedaban en situación de ruina, viéndose obligados a vender sus tierras al *caid* a bajo precio y a emigrar hacia otras zonas. Esta situación empeoraba cuando el *caid* era un extranjero a la tribu, pues extraía las riquezas de la región enviándolas a la suya propia. Ante esta situación los habitantes sometidos responsabilizaban al *caid*, cuya autoridad se hacía cada vez más absoluta. Ello en ocasiones obligaba al sultán a actuar para limitar la desconfianza hacia sus representantes.

En este contexto, no resulta entonces extraño que se dieran numerosas revueltas (la *siba*), pues éstas possibilitaban a las tribus liberarse durante un tiempo de su servidumbre, de recuperar sus bienes robados (en posesión del *makhzen*) y de disfrutar durante un tiempo de anarquía, para más tarde regresar a su lugar en el Imperio. En cada período de *siba*, los bereberes, tras haber asaltado la casa del *caid*, reunían su consejo de notables e intentaban restablecer las instituciones antiguas. Pero ante su incapacidad de restablecer totalmente las instituciones que habían sido abandonadas hacía largo tiempo, terminaban cayendo en la anarquía y el desorden social. Este momento era aprovechado por el *makhzen* para recuperar el poder y volver con más fuerza al sometimiento de los bereberes, aunque a veces la lucha se prolongaba. Dice Montagne que la *siba* constituyó el drama eterno de la vida política bereber, que no finalizaría hasta la conquista francesa.

#### B) La etapa del Protectorado en la región del Atlas:

Los franceses conquistaron el Alto Atlas entre 1931 y 1934, siendo una de las últimas zonas de Marruecos sometida. Trataron de aliarse con los bereberes

utilizando para ello sus disparidades con los árabes. Aunque en 1931 se llegó a reconocer el derecho tradicional de los bereberes, en 1934 se unificaron todas las leyes suprimiendo las anteriores. Pero aún así en las regiones aisladas el viejo sistema continuó en vigor (Kasriel, 1989: 162-163). A este respecto, Montagne subraya que durante los primeros años de la ocupación francesa, los grandes jefes de la montaña y los *caïds* de las llanuras continuaron durante quince años con una nueva actividad de transformación del país bereber (Montagne, 1930: 412).

Durante la colonización, la región del Assif Melloul quedó bajo control militar y los *caïds* permanecieron subordinados a los oficiales de Asuntos Indígenas, convirtiéndose en mediadores entre los franceses y la tribu (Kasriel, 1989:139). En el valle había dos *caïds*: uno en Imilchil para los Ait Yazza y otro en Agoudal para los Ait Brahim. Esos *caïds* habían sido elegidos entre los linajes dominantes y eran susceptibles de fidelidad a los franceses (Kasriel, 1989:164).

Los franceses permitieron funcionar a los antiguos poderes locales. Sin embargo, aunque la *jema'a* mantenía sus mismas funciones, se puso en funcionamiento una nueva jurisdicción que se superpuso a la tradicional, con el fin de desposeer a la *jema'a* de su antiguo poder. Para no deslegitimarla abiertamente, estratégicamente impusieron la escritura, obligando al registro escrito de todos los actos, y el analfabetismo de los Ait Haddidou constituyó de este modo un límite infranqueable. De esta forma se le quitaba autoridad a la *jema'a*. Así los Ait Haddidou, excluidos de la nueva forma de administración, perdieron al mismo tiempo el control del poder político (Kasriel, 1989:165). Además los franceses, para mantener su poder, se apropiaron de los medios de comunicación. Se instalaron los teléfonos, que permitieron el contacto permanente con el exterior solamente a los *caïds* y a los militares. También se mejoraron y abrieron nuevas pistas, manteniendo un estrecho control sobre las mismas (Kasriel, 1989: 166).

Con la pacificación, los hombres fueron privados de sus armas. Sólo los *caïds* se mostraban favorables a los franceses, pues éstos les aseguraban sus privilegios (Kasriel, 1989: 167). En ese momento se multiplicaron las relaciones de los franceses con las poblaciones insumisas. Éstos tomaron en consideración las diferentes costumbres y tradiciones de los bereberes, consagrando en

determinadas leyes las instituciones y el derecho de las tribus. Por ejemplo, los caids que los franceses habían nombrado debieron aceptar la autoridad legal de los consejos de notables, marcando así la humilde situación del *makhzen* en un país donde las asambleas de los jefes de familia seguían siendo poderosas. Aún así los bereberes ofrecían una gran resistencia a los avances de los franceses. Las tribus del Atlas y sus confederaciones (como la de los Ait Yafelman, donde se integran los Ait Haddidou) juntaban sus fuerzas multiplicando sus ataques en las regiones sumisas (Montagne, 1930: 414- 415). Esta resistencia tribal y bereber al Protectorado francés comenzó nada más iniciarse éste y no paró hasta 1934 (Hart, 1997:21).

En su estrategia de dominación, los franceses también pusieron empeño en la formación de una élite bereber, para que se pudiera oponer a la árabe y les fuera favorable. Por esta razón los franceses crearon, entre otras muchas instituciones, el Colegio Bereber de Azrou en 1933 (Kasriel, 1989:169).

En lo que respecta a los Ait Haddidou, la creación de una escuela en Imilchil en esa misma época encontró una fuerte oposición de los jefes de familia, al considerar que debían continuar siendo las mujeres de la tribu las que se encargaran de la socialización de los niños. Por esta razón sólo fueron escolarizados los hijos del *caid* y sus parientes (Kasriel, 1989:169).

### C) El período postcolonial:

Tras la Independencia, en 1956, el Estado se asentó sobre lo árabe y lo islámico, en oposición a lo bereber y a lo europeo (Aixelá, 2000: 164). Así en 1957 el Estado marroquí abolió todas las medidas que tendían al separatismo, y negó las identidades regionales. Como ya se ha dicho los *caids* dejaron de ser reclutados de entre la población local, para pasar a ser funcionarios del Estado formados en la Escuela Nacional de Administración. En Imilchil se nombró a un sólo *caid* para todo el valle, quien desempeñaría sus funciones asistido de *cheijs* y de *moqqadems* (seleccionados ahora por el Ministerio del Interior). Los *moqqadem* eran los encargados de asegurar la vigilancia del territorio y fueron repartidos por los diferentes pueblos del valle. La justicia sería administrada por el *qadi*, ayudado por dos *adouls* o jueces. Pero tras 1982 el *qadi* partió y nunca más fue sustituido (Kasriel, 1989: 171-172)<sup>25</sup>.

Con la Independencia, los Ait Haddidou se mostraron inicialmente dispuestos a contribuir a crear un Estado marroquí, y colaboraron en múltiples trabajos públicos de carácter colectivo (por ejemplo, en la construcción de la carretera que iba de Fez a Alhoceima). Dicha colaboración se prolongó hasta 1963, en que finalizaron los trabajos colectivos para el Estado. Sin embargo, los Ait Haddidou prácticamente no habían sido beneficiarios de todas esas medidas gubernamentales. En consecuencia, el Valle del Assif Melloul continuaba alejado de los ejes de carreteras y de las regiones de economía de mercado, y tampoco se beneficiaba de la política económica del Estado, que sólo buscaba el desarrollo de las regiones mineras, las llanuras de cultivos intensivos y las ciudades. A mediados de los años 70 los Ait Haddidou fueron conscientes de su exclusión de la política gubernamental. Con ello, tras haber rechazado a los franceses, ahora decidirían oponerse al nuevo Estado (Kasriel, 1989: 170-171).

En 1973 hubo un intento de golpe de Estado contra la monarquía (encabezado por antiguos combatientes por la Independencia en desacuerdo con el régimen de Hassan II), en el que participaron bereberes de diferentes regiones y algunos miembros de los Ait Haddidou<sup>26</sup>. Pero éste fracasó, al igual que otros muchos intentos de insurrección en la época, lo que conllevó un empeoramiento de las relaciones de los Ait Haddidou con el *makhzen*. De hecho, los habitantes del valle señalan que desde entonces el Estado abandonó la región a su suerte sin realizar apenas inversiones como represalia a su deslealtad, condenando a la zona al subdesarrollo hasta la época actual.

Pero además, el año 1970 marcaría el inicio de las mayores transformaciones que sufriría el valle. A partir de 1974 se comenzó a dar una mayor importancia a la *Comuna*<sup>27</sup>. Elegidos por la población, sus miembros serían a partir de entonces los interlocutores locales entre el *makhzen* y la tribu (Kasriel, 1989: 172). De esta manera nuevamente el Estado continuaba con

---

<sup>25</sup> Durante los años posteriores a la Independencia y hasta 1960 se dieron una serie de rebeliones tribales. Aún así se terminó convirtiendo en 1959 todos los antiguos territorios tribales en comunidades rurales (Hart, 1997: 22).

<sup>26</sup> Sobre esta rebelión se puede leer el libro Bennouna (2002). En las páginas 273-275 habla de la participación de los Ait Haddidou en la misma.

<sup>27</sup> Kasriel se pregunta si es el resultado del golpe de Estado que hubo en 1973 (Kasriel, 1989: 172)

la transformación de las estructuras socio-políticas tradicionales bereberes, desposeyendo progresivamente a la *jema'a* como órgano de gobierno de los Ait Haddidou, aunque todavía hoy coexisten ambas instituciones.

A partir de las elecciones legislativas de 1976 el Estado se impuso en todos los dominios. Y si con los franceses los edificios públicos se caracterizaban por su integración en el medio local, ahora los edificios se caracterizarían por lo contrario, por su voluntad de afirmar el poder del Estado, negando al mismo tiempo las particularidades locales<sup>28</sup>. A esta misma lógica respondería el hecho de que algunos de los funcionarios habiten en Imilchil en un barrio separado de la población local, en las casas cercanas a las de las autoridades del *makhzen*. Hay que añadir que desde la colina en la que viven y trabajan las autoridades y su personal, se posee una extraordinaria panorámica de Imilchil, convirtiéndose también en un lugar de vigilancia y dominio simbólico.

En 1980 se creó la figura administrativa del *Círculo de Imilchil*, que reafirmó la presencia del Estado (Kasriel, 1989:172), y supuso una nueva forma de fragmentación y una mayor división de los poderes locales.

Paralelamente tuvieron lugar toda una serie de cambios económicos, con la apertura del valle hacia el exterior y su creciente conexión con la economía nacional. De esta forma, los Ait Haddidou entraron en la economía de mercado a través de su principal recurso: la ganadería. A partir de ahora las grandes explotaciones se impondrían a la economía familiar, produciéndose una sub-remuneración de los pastores-productores. El proceso coincidió con una importante sequía en la región que acarrió la reducción del tamaño de los rebaños. Todo ello produjo un incremento de la sedentarización y del empobrecimiento. Como consecuencia, a comienzos de los años 70 buena parte de los hombres tuvieron que buscar la solución en la emigración a las ciudades y a otras regiones. En paralelo comenzó un proceso de salarización en la zona, con el efecto de una profunda transformación de las relaciones sociales

---

<sup>28</sup> Todavía resulta patente en Imilchil que los edificios empleados por las autoridades francesas respetaban la arquitectura local (la población nos comenta que los franceses desposeyeron a las familias de notables que ocupaban hasta entonces las kasbas y en ellas se instalaron las nuevas autoridades). Sin embargo, los edificios que fueron construidos posteriormente por las autoridades marroquíes rompen totalmente con la arquitectura local.

(Kasriel, 1989: 173-175). A ello habría que añadir el desarrollo turístico que la región empezó a experimentar especialmente desde los años ochenta hasta nuestros días.

Por otra parte, una omnipresencia del Estado en la región comenzaba a ser patente. El Estado triplicó el número de escuelas en el período comprendido entre 1978 y 1985, pasando así a encargarse de la socialización de los individuos a través de profesores ajenos a la realidad socio-cultural de los Ait Haddidou, pues se trata de funcionarios llegados de las ciudades. Y también la medicina comenzó a ser normalizada. Además Imilchil se convirtió en el centro administrativo del valle, acogiendo a un gran número de funcionarios originarios del Marruecos urbano y con valores distintos a los de la población local, especialmente entre 1985 y 1990. De manera que los funcionarios que actualmente habitan en Imilchil (médicos, profesores, gendarmes...) son mayoritariamente de procedencia árabe, manifestando en muchos casos su descontento por tener que trabajar allí, donde se sienten extranjeros en su propio país al observar la sociedad de los bereberes.

Actualmente las tensiones con el Estado no han desaparecido. El mismo año 2003, en el mes de marzo, hubo una pequeña manifestación de la población Ait Haddidou para reivindicar infraestructuras básicas (electricidad, agua potable, un hospital dotado de los recursos básicos...), a la que se respondió con la intervención de militares y gendarmes que detuvieron y encarcelaron a una veintena de jóvenes. Las autoridades recordaron a la población que estos sucesos se asemejaban demasiado al levantamiento que se produjo en 1973, cuyas consecuencias siguen estando presentes en la memoria y en la vida de los Ait Haddidou. Por ello sigue existiendo un fuerte sistema de vigilancia y control por las autoridades del valle, de manera que no resulta extraño que “los bereberes lleguen a asociar al *makhzen* a opresión y miseria”<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Hacemos así referencia a una cita que el propio Montagne realizó en 1930 (Montagne, 1930: 413-414).

## **6-. LAS MUJERES HADDIDOU COMO REFUGIO DE LA IDENTIDAD**

En este contexto en el que el Estado ha empleado diversas estrategias para debilitar el sentimiento identitario bereber, la mujer Haddidou cumple la función de ser la depositaria de la identidad del grupo en sentidos diversos. Mientras el grupo Haddidou se encuentra inmerso en un proceso de transformación desde una sociedad tradicional a una sociedad capitalista (se pasa de la economía de autosubsistencia a la salarización, a la emigración a otras regiones del país, a una economía de mercado...), sus mujeres permanecen en mayor medida que los hombres ancladas a la tradición. Su menor nivel de escolarización (actualmente se sitúa en un 8'55% frente al 43'15% de los niños varones) ha protegido a la mujer de los valores exteriores a la comunidad que la escuela transmite. Una de las consecuencias de este hecho es que las mujeres Haddidou hablen en la mayoría de los casos el bereber como única lengua, mientras que la mayor parte de hombres de mediana edad son también árabe-hablantes. Ello se halla íntimamente ligado al rol tradicional que la mujer ha mantenido, encargándose de transmitir la lengua materna a los hijos. Pero la escolarización obligatoria impuesta por el Estado, junto a la reciente llegada de la televisión al valle, se convierten en instrumento de aculturación. Por dicha razón el papel de la mujer como agente socializador de los hijos actúa como un elemento básico de mantenimiento de la identidad Haddidou. Y si como decíamos antes, la lengua es la expresión más sensible de la berberidad, este rol femenino adquiere una importancia fundamental en la resistencia de la identidad bereber frente a la arabización promovida por el Estado. Este hecho se relaciona también con la escasa interacción de las mujeres Haddidou con los turistas que visitan la región (son los hombres los que interactúan con los visitantes, siendo mínimos los contactos de las mujeres incluso con los turistas de su mismo sexo). Los hombres Haddidou suelen dominar la lengua francesa, pero no las mujeres, lo que prácticamente imposibilita la comunicación femenina con los extranjeros. Sin embargo, las mujeres más jóvenes que han estado escolarizadas sí conocen el idioma francés, aunque los mecanismos de control del grupo hacen que su contacto con los visitantes sea muy limitado .

La mujer Haddidou muestra también su mayor anclaje a las tradiciones en su indumentaria. Los hombres del grupo, sin embargo, han transformado en mucha mayor medida su vestimenta, que se ha occidentalizado en un elevado

grado. La mayor fidelidad femenina hacia la indumentaria tradicional se relaciona con su función de marcador de las filiaciones culturales y socioorganizativas de la colectividad. Y es que en muchos grupos bereberes, la indumentaria femenina se constituye como el más evidente marcador de la filiación étnica. Cada fracción de los Ait Haddidou posee una indumentaria característica que le diferencia del resto. Así podemos distinguir a simple vista a una mujer Ait Yazza de otra que pertenece a los Ait Brahim por la apariencia exterior de sus ropas, y de la de éstas del resto de grupos tribales marroquíes (ver fotos 1, 2 y 3).



1-2 Mujeres de la fracción de los Ait Brahim ataviadas con las ropas tradicionales del grupo

Para Kasriel la vestimenta es el signo más visible y externo de los cambios que afectan a la tribu. La indumentaria puede ser considerada como un lenguaje que informa y comunica (Kasriel, 1989: 77-78). Las transformaciones que la vestimenta femenina de los Ait Haddidou ha experimentado depende de factores tales como la edad, la fracción de la tribu a la que se pertenece, el nivel formativo o el mayor o menor contacto que la mujer haya mantenido con el exterior. Así, las mujeres de los Ait Yazza de más edad son las que se mantienen fieles totalmente a la indumentaria tradicional, mientras que

dichos cambios se van haciendo mayores a medida que desciende su edad. De esta manera las mujeres de edad media (aquellas que ya tienen hijos pero que todavía son jóvenes) generalmente han transformado su indumentaria, de modo que en lugar de portar la ropa tradicional han sustituido algunos de sus elementos por ropas sintéticas (como albornoces estampados, o toallas que vienen a sustituir la tradicional *tahendirt*). En cambio, las mujeres que son todavía más jóvenes (aproximadamente aquellas que se hallan en edad de casarse pero que aún no lo han hecho) frecuentemente han cambiado también la *tahendirt* de los Ait Yazza por la característica de los Ait Sokhman<sup>30</sup>, siendo las adolescentes las que han occidentalizado en mayor medida sus ropas. Y es que como Kasriel afirma, la vestimenta femenina Haddidou es un modo de expresión, pero también un barómetro del cambio. Puesto que el espacio público y político es de dominio masculino, la mujer se encontraría con que fuera de la esfera doméstica la palabra le es negada. Por esta razón ellas habrían hecho de la vestimenta un modo de expresión. Así a través de las transformaciones de sus ropas expresarían su posicionamiento frente a los cambios sociales, su resistencia o su adecuación a los mismos (Kasriel, 1989: 79). Y serían las mujeres más jóvenes las que se opondrían con más fuerza a mantener unas condiciones de vida femeninas tan duras como las que mantienen sus madres y quienes aspirarían a otro modo de vida alternativo (como mínimo similar al que mantienen las Ait Sokhman).

En ocasiones se ha dicho que el cambio de indumentaria puede suponer una definida orientación hacia el renunciamiento cultural. La ropa aparece como un signo de la identidad cultural, cuyas características sirven no sólo para destacar la filiación étnica, sino incluso la adscripción comunitaria, ya que los diseños suelen variar entre sectores de un mismo grupo etnolingüístico (M.A. Bartolomé, 1997: 93-95). La crisis cultural que muchos pueblos bereberes experimentan se plasma en su vestimenta. Así ocurriría entre las mujeres de los Ait Haddidou. Los cambios que han introducido en su indumentaria, depende también de la fracción a la que pertenecen. Las mujeres Ait

---

<sup>30</sup> Los Ait Sokhman son una tribu vecina cuyas condiciones de vida son mejores que las de los Ait Haddidou, y entre los que las mujeres gozan de cuotas de bienestar superiores. La *tahendirt* de las mujeres de este grupo es de color blanco con franjas de colores y lentejuelas que la hacen más vistosa.

Brahim mantienen íntegra su vestimenta tradicional, de forma que resultaría extraño encontrar una mujer Ait Brahim que haya occidentalizado sus ropas o haya introducido elementos nuevos. Incluso en el verano éstas portan la *tahendirt* de lana y su cofia tradicional. En cambio, las mujeres pertenecientes a la fracción Ait Yazza son las que han introducido en mayor medida elementos novedosos a su indumentaria.



3 Mujer Ait Yazza con la manta tradicional del grupo

Para Kasriel (1989: 84-85) esta diferencia se debe a las relaciones internas que las mujeres de cada fracción mantienen, pero también a la visión del mundo exterior que mantienen ambas. Las transformaciones en las ropas de las mujeres Ait Yazza se relacionarían con que esta fracción se halla más abierta al cambio, no teniendo privilegios que preservar. Pues a nivel simbólico los Ait Brahim mantienen una situación de privilegio (se les considera la rama noble de la tribu), lo que les hace ser más conservadores y tratar de velar por la cohesión del grupo, y hacen prevalecer el interés colectivo frente al individual. Llevando la vestimenta tradicional, representación colectiva de la fracción, las mujeres Ait Brahim muestran su pertenencia o adecuación al mantenimiento de sus pri-

privilegios. Pese a que individualmente ellas puedan considerar su vestimenta como limitadora, encuentran en ella protección. Pero a la inversa, las Ait Yazza consideran que el cambio no puede resultarles más que beneficioso, por lo que se habrían abierto a otro modo de vida propuesto por el sistema capitalista, donde el interés del grupo ya no es el predominante. De este modo, modificando su vestimenta, las Ait Yazza han mostrado su adecuación al cambio, al mismo tiempo que expresan su rechazo al modo de vida que mantienen actualmente en el valle (excepto las mujeres viejas poco inclinadas a las transformaciones).

El importante rol femenino en el mantenimiento de la identidad Haddidou está relacionado también con su mayor enraizamiento en el territorio. Los hombres de la tribu de la fracción de los Ait Yazza comenzaron a partir a trabajar hacia otras regiones de Marruecos en la década de los años setenta. Este hecho significó una apertura en las mentalidades de los emigrantes, una mayor relación con el exterior que vendría a transformar en alguna medida su propio sistema simbólico. Pero sus mujeres (salvo excepciones) permanecieron en sus aldeas y pueblos ligadas al trabajo de la tierra y al ganado. También buena parte de los hombres de la fracción de los Ait Brahim partieron a enrolarse como soldados para luchar en el Sahara, mientras que las mujeres permanecieron ancladas a la tierra. Incluso hoy en día es difícil encontrar una mujer Ait Haddidou que haya viajado poco más allá del valle<sup>31</sup>. Algunas han visitado las ciudades más próximas, como Rich o Errachidia, pero siempre en visitas ocasionales y muy esporádicas. En realidad los hombres de la tribu son los responsables del contacto con el exterior, y son ellos quienes se desplazan para realizar los trámites y gestiones necesarias o las compras que tienen lugar fuera del territorio Haddidou. Este anclaje en el territorio limita las influencias externas en las mujeres. Así mismo el hecho de que las mujeres no tengan acceso a la televisión, ni a la radio o cassettes (pues son objetos reservados para el uso exclusivo de los hombres) reduce también el contacto con el exterior. Ello posee una especial relevancia si consideramos que, pese a la escolarización de los hijos, son ellas las encargadas de la socialización de los niños. Y tenderán a reproducir lo más fielmente posible los modelos que les han sido transmitidos. Por ello no es de extrañar que, dado este papel primordial en la transmisión de la identidad del grupo, los hombres garanticen el aislamiento de las mujeres y las mantengan alejadas de las influencias ajenas.

De hecho, la mujer es la única responsable de la socialización de los niños y niñas durante los primeros años de vida, sin apenas control por parte de los hombres. Su educación hasta los dos años será prácticamente idéntica

---

<sup>31</sup> Kasriel aporta cifras a este respecto. De las mujeres de Agoudal (pertenecientes a los Ait Brahim) un 47'4% no han salido jamás del valle. De las que viven en Imilchil (de la fracción de los Ait Yazza) casi todas las mujeres han circulado por el interior de la provincia, y el 50% más allá de sus límites. Pero pese a las diferencias entre ambos grupos, ésta son menores de lo que aparentan, pues todos los desplazamientos han sido puntuales y de muy corta duración (Kasriel, 1989: 203).

independientemente de su sexo. Pasarán la mayor parte del tiempo en contacto permanente con el cuerpo de la madre, sin tener apenas relación con los hombres.

A partir de que los niños y niñas cumplen los dos años se les van imponiendo progresivamente algunas prohibiciones. En el momento en que dejan de ser amamantados por la madre, pasarán a estar al cuidado del conjunto de mujeres de la casa. Comenzará entonces una educación sexuada, en la que la niña deberá tender hacia un ideal de sumisión, mientras que el niño empezará a tomar conciencia de su poder, aprendiendo el código del honor, la moral y los valores del grupo. El niño aprenderá que puede moverse libremente por el espacio y con su cuerpo, mientras que a las niñas se les impondrán progresivamente más prohibiciones y limitaciones. El espacio por el que ella pueda deambular comenzará a estar muy acotado.

Aproximadamente al cumplir los seis años, el niño abandonará el universo femenino. La niña comenzará su aprendizaje de su vida de mujer y empezará a ejercer tareas domésticas. Aprenderá el respeto que debe al primogénito, la sumisión a los padres, después al marido y a los suegros. En función de su posición en la jerarquía familiar, cada mujer se encargará de dar una enseñanza específica a la niña.

El rito de la circuncisión marca el momento en que el que el niño deja de pertenecer al universo femenino para pasar al de los hombres. La niña no posee un rito similar. Se da poca importancia al rito del tatuaje, que también transforma el cuerpo anatómico de la niña en cuerpo social. Para Kasriel (1989) el tatuaje es como una marca de propiedad, pues la niña pasará a través de él a ser un bien del que dispone el grupo y que podrá intercambiar con otro grupo a través de las alianzas matrimoniales.

En consecuencia, y de acuerdo con todo lo expuesto, el papel que desempeñan las mujeres Ait Haddidou en el mantenimiento de la identidad del grupo resulta fundamental, al ser ellas los principales agentes de transmisión de las costumbres y de la memoria histórica de su grupo. De este modo, nos atreveremos a afirmar que el grado de aculturación que hasta el momento ha incidido en los Ait Haddidou habría tenido un carácter más bien periférico, mientras que el núcleo identitario permanece intacto en buena medida, gracias al papel que juegan las mujeres en la conservación y la transmisión cultural, ajenas al

contacto con el mundo exterior, en razón principalmente de las barreras lingüísticas y su limitada movilidad, así como la endogamia matrimonial.

## 7-. ECOLOGÍA Y ECONOMÍA DEL VALLE DEL ASSIF MELLOUL

El Valle del Assif Melloul está compuesto por 21 pueblos, ubicados sobre una longitud de 49 kilómetros (ver fotos 4 y 5). Actualmente habitarían en el valle cerca de 20.000 personas (dato estimado por la población, pues no existen cifras oficiales), del que aproximadamente el 72% tiene menos de 20 años<sup>32</sup>.

Este valle está situado en la cordillera del Atlas, donde se ubican las cimas más altas del Magreb (las cuales sobrepasan los 4.000 metros) (Bastart, 1990). El valle del Assif Melloul se hallaría concretamente situado en la parte oriental del Alto Atlas, donde se da una débil densidad de población y un déficit en agua (Berriane, 2002). Su clima es extremo, con un gran frío invernal y una aridez sahariana creciente. Sus agrupamientos humanos se ubican en los valles, al lado de los ríos, donde se forman oasis que permiten el mantenimiento de una agricultura irrigada (y donde se ubican decenas de pueblos de barro).



4-5 Los pueblos permanecen ubicados en los valles, donde mantienen una estrecha franja de agricultura irrigada. En las fotos se aprecia también la erosión del paisaje circundante y la arquitectura tradicional en barro.

32 Dato ofrecido por la asociación ADRAR.

La región permanece todavía hoy en un profundo aislamiento, y en invierno resulta particularmente inaccesible debido a la nieve, al hielo y a las deficientes infraestructuras de acceso (Laouina, 2002). Las ciudades más próximas al valle serían: al Este Rich (a una distancia de 150 km) y Errachidia (a 225 kilómetros, capital de la provincia); al Norte Aghbala (a 90 km), Beni Mellal y Casablanca (a 400 km); al sureste Tinghir (a 130 km) y al suroeste Boulmalne (a 110 km).

El ganado de ovinos y caprinos es el principal recurso de los Ait Haddidou. La agricultura es para ellos algo complementario al pastoreo, ya que el valle ofrece pocas posibilidades agrícolas, pues se halla enclaustrado entre cadenas montañosas cuyas cimas alcanzan a los 3.500 metros. Las únicas tierras cultivables se reducen a una estrecha franja (500 metros en su parte más ancha) que sigue el curso del río Assif Melloul, que puede ser así fácilmente irrigable. Sobre un suelo calcáreo, frágil y accidentado, se produce trigo, cebada, alfalfa, forraje, patata y algunas legumbres, todo ello dentro de una agricultura de autosubsistencia. A los que habría que sumar los manzanos (Kasriel, 1989: 33-34). Pero esta agricultura posee una débil productividad, empleando un sistema extensivo, con un bajo uso de fertilizantes (Laouina, 2002). En 1981 la superficie cultivada era de 13.000 hectáreas repartidas entre 2115 familias (últimos datos ofrecidos por el Consejero Técnico Agrícola de Imilchil) (Kasriel, 1989: 34).



6 La ganadería ha constituido tradicionalmente la principal fuente de ingresos de la comunidad

La ganadería es extensiva, de forrajes naturales. El pastoreo de ovejas entre los Ait Haddidou es importante (como en otras regiones del Atlas) gracias a la utilización en verano de los prados de altitud (Laouina, 2002: 362). Y es que éstos son pastores seminómadas. Los movimientos de sus rebaños son organizados alrededor de un punto fijo, que es el hábitat humano, realizando movimientos circulares y cerrados, ligados al ciclo repetitivo de las estaciones. Para poder sobrevivir en las montañas practican la trashumancia invernal, pues las frías temperaturas resultan incompatibles con el pastoreo. Sin embargo, a partir de 1980 los Ait Haddidou comenzaron un proceso de sedentarización.



7 La actividad comercial es competencia de los hombres entre los Ait Haddidou.

Además los Ait Haddidou poseen una débil actividad comercial, y una frágil actividad de artesanía, siendo inexistente la actividad industrial. Tampoco se da una explotación forestal, pues el Valle del Assif Melloul se caracteriza por su aridez y su erosión, resultando casi imposible encontrar algún tipo de bosque, cuando no simples árboles aislados.

## **8-. EL DESARROLLO DEL VALLE DEL ASSIF MELLOUL**

En esta lucha por el mantenimiento de la identidad bereber que han mantenido los Ait Haddidou a lo largo del tiempo, el grupo ha sufrido también la penalización de su región por parte de las políticas de inversiones estatales (ello unido a la exclusión generalizada a que se han visto sometidas las zonas de montaña marroquíes, frente a la prioridad dada hacia las zonas de llanura), como una estrategia de sometimiento por su participación en varios de los golpes de Estado de los años setenta.

Esta situación ha venido degradando progresivamente las condiciones de vida de la población. De modo que en la década de los años setenta (que

como hemos visto fue la década de mayores transformaciones que ha experimentado el valle) la economía de autosubsistencia de los Ait Haddidou no tuvo más remedio que realizar una apertura hacia la economía de mercado en condiciones de competencia claramente desiguales. Como consecuencia se dio un mayor empobrecimiento de determinadas familias, que no tuvieron más remedio que optar por la emigración hacia otras regiones, lo que conllevó también la aparición de la salarización en el seno de la tribu, así como la entrada de productos manufacturados a precios inasequibles para buena parte de la población.

Aún hoy el desarrollo de las infraestructuras básicas de la región es mínimo. Y es que, como dice Berriane las regiones de montaña marroquíes han sido marginalizadas por los poderes públicos, sin conocer reales esfuerzos de equipamiento, tal como se ha hecho con las zonas de llanura (Berriane, 2002: 343). En las regiones montañosas del Atlas abundan comunidades alejadas y aisladas debido a las condiciones del relieve y del clima, así como a la deficiencia en infraestructuras. Ello supone que para aprovisionarse la población a menudo debe caminar durante horas hasta llegar al zoco semanal más próximo. En estas áreas montañosas las pistas transitables en vehículo son raras, de modo que muchas aldeas son inaccesibles con automóviles o incluso camiones, pudiendo llegar a ellas solamente a pie o a lomos de algún animal. Igualmente el acceso a los recursos sanitarios es deficitario, y aunque la electrificación de estas regiones está en marcha, aún no ha llegado a la mayor parte de pueblos de la montaña (Stoffel, 2002:6).

La falta de agua potable en estos enclaves resulta paradójica si tenemos en cuenta que, como dice Stoffel, los ríos del Atlas son indispensables para Marruecos, pues proporcionan agua a las regiones agrícolas de las llanuras del Norte y también a los oasis del Sur, además de proporcionar energía eléctrica al Marruecos urbano. Sin embargo, los habitantes de la montaña reciben muy poco a cambio de esto (Stoffel, 2002: 4-6). En el Valle del Assif Melloul en concreto todavía quedan muchos enclaves sin electricidad ni agua potable<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> En 1993 solamente Imilchil, Bouzmou y Agoudal poseían una red de aprovisionamiento de agua potable. Datos facilitados por la Asociación ADRAR.

Como decíamos el acceso al valle se halla muy limitado, resultando solamente accesible por pista desde Aghbala, Tinghir, Tounfite y Boulmane del Dadés. No obstante, en los últimos años se ha mejorado la comunicación del mismo con el exterior, a partir del asfaltado de la pista que une Imilchil con Rich (lo que comunica mejor el valle con la ciudad de Errachidia). Anteriormente este trayecto solamente podía realizarse por una precaria pista, únicamente transitable a lomos de animales o en el remolque de desvencijados camiones, de modo que el trayecto de 120 kilómetros duraba un mínimo de ocho horas. Actualmente, con el asfaltado de la pista, el tiempo en recorrerla se reduce a la mitad, e incluso pueden transitarla pequeños vehículos. No obstante, el sistema público de transporte continúa siendo muy precario y deficitario, lo que endurece considerablemente las condiciones de los desplazamientos al exterior del valle.

Incluso todavía hoy hay aldeas a las que solamente se puede acceder a través de estrechas sendas intran-sitables para cualquier tipo de vehículo a motor. Consecuentemente las largas distancias entre localidades parecen prolongarse todavía más, e incluso lugares cercanos permanecen prácticamente in-comunicados entre sí.



8 El sistema precario de transportes dificulta la accesibilidad a los pueblos y aldeas del Valle

Este aislamiento se ve agravado por el deficiente sistema telefónico que comunica el valle con el exterior. En algunas localidades se dispone de teléfonos fijos. Son muy escasas las familias que disponen de este medio en sus hogares (salvo algunas de aquellas que gestionan infraestructuras turísticas). Pero en las principales poblaciones existen *teleboutiques*, establecimientos con pequeñas cabinas que funcionan con monedas a los que acuden los habitantes a llamar. Sin embargo, los teléfonos funcionan gracias a la electricidad generada por pequeñas placas solares, lo que hace que en las épocas de lluvia y nieve (que se prolongan la mayor parte de los días del año) el sistema se inutilice por falta de energía solar. De este modo, en los períodos en que las aldeas quedan aisladas por la nieve se

da una incomunicación total con el exterior, puesto que la telefonía móvil es inexistente en el valle al no haber cobertura.

Las infraestructuras sanitarias en el valle son mínimas. En Imilchil hay un pequeño y sencillo hospital que fue creado en marzo del 2003 (anteriormente funcionaba exclusivamente como centro de salud). Sus instalaciones son calificadas por su personal como deficitarias. Por ejemplo, éstas incluyen una clínica de mujeres, compuesta por una sala de ginecología destinada a atender tanto partos como revisiones. El deficiente sistema eléctrico del mismo mediante una placa solar supone un importante *handicap* que impide su correcto funcionamiento. En el hospital también hay una sala de rayos X que tampoco funciona por los problemas de electricidad ya mencionados (aunque cuenta con los aparatos necesarios). En cuanto al personal, el hospital se compone de un médico, un enfermero mayor, una enfermera, una comadrona y un conserje. Este centro atiende a una población potencial de 25.000 personas. En la zona existen otros tres centros sencillos de salud (ubicados en Outerbate, Bouzmou y Agoudal respectivamente) que funcionan como delegaciones del hospital para problemáticas sencillas, sin disponer de médicos. De todos modos, la población continúa desconfiando de este modelo sanitario y por lo general acuden al sistema tradicional de curanderos cuando tienen un problema de salud (salvo si se trata de problemas de extrema gravedad).

Pese a que casi todos los núcleos medianos de población del valle disponen de escuela, como ya hemos mencionado anteriormente el nivel de escolarización se sitúa actualmente en un 43'15% para los niños varones en edad escolar, cifra que se reduce a un 8'55% en el caso de las niñas. En general el analfabetismo afecta al 89'56% de la población, incrementándose hasta el 97'47% en el caso de las mujeres. Por tanto, el nivel formativo de los habitantes constituye uno de los retos esenciales para lograr el desarrollo de la región.

Otro de los principales problemas que afectan al valle es la erosión de sus suelos (el paisaje se caracteriza por la ausencia de árboles e incluso de arbustos, excepto en los márgenes del río), lo que se agrava por la sobreexplotación de estos recursos vegetales por la acción del ganado y la actividad humana.

A todos estos problemas causados por la deficiencia de infraestructuras básicas, cabe sumar la degradación de su sistema socio-cultural tradicional, que ya no logra en muchos casos dar soluciones de carácter comunitario a las

dificultades que afectan a las poblaciones. Ello se ve agravado con el impacto de la radio y la televisión en aquellas localidades que cuentan con electricidad (son especialmente los hombres que acuden a los cafés quienes tienen acceso a estos medios), pues como dice Stoffel éstos acercan hasta los rincones más aislados los estereotipos urbanos y presentan como desfasados los modelos y normas tradicionales, lo que acarrea consecuencias profundas sobre el conjunto del sistema comunitario tradicional (Stoffel, 2002: 11).

## 9-. LAS ASOCIACIONES PARA EL DESARROLLO DE LA REGIÓN

Frente a esta difícil realidad en que viven la mayor parte de los Ait Haddidou, han surgido algunas asociaciones cuya meta es contribuir al desarrollo de la región<sup>34</sup>. Todas ellas son de reciente creación (ver foto 9) y (con la excepción de ADRAR) tienen en común la escasez de medios y la baja especialización de sus componentes (pese a que en su mayoría son licenciados universitarios). Las acciones para el desarrollo que hasta el momento han sido realizadas se han centrado fundamentalmente en la construcción de infraestructuras, logrando emplear a la población del valle en los proyectos, aunque en un número muy limitado. Una de las principales dificultades que este tipo de organizaciones encuentran en su labor cotidiana son las relaciones conflictivas que mantienen con las estructuras de poder. Por un lado, su labor se dirige a mejorar las condiciones de vida de la población de la zona y a atender sus demandas; pero por otra parte, deben asegurarse buenas relaciones con las autoridades para lograr intervenir y acceder a fondos que financien sus inversiones para la región, lo que a menudo genera desconfianza en la población local. Esta conflictividad se acrecienta si tenemos en cuenta las numerosas estructuras de poder a las que deben contentar (el poder central, las autoridades locales de la *comuna*, y la *jema'a*), cuyos intereses no siempre resultan coincidentes. A ello habría que añadir la creciente competitividad que en los últimos años se ha generado entre las propias asociaciones por el acceso a los recursos y por adquirir un mayor protagonismo a través de sus intervenciones.

---

<sup>34</sup> Tenemos constancia de la existencia de cuatro asociaciones: ADRAR, Association des Jeunes Promoteurs pour le Développement, Akhiam, y Association d'Imilchil pour le Développement Culturel, Sportive et Touristique.



9 Sede de una de las ONG que trabajan en el Valle del Assif Melloul

Estas organizaciones son frecuentemente dependientes de la financiación internacional de sus proyectos, de modo que cuando esta ayuda escasea las iniciativas son olvidadas, pese a que las necesidades continúen resultando imperantes (sería el caso del cierre de los Jardines de Infancia de Imilchil y de Agoudal, proyecto implementado por *Adrar*).

Todas estas asociaciones coinciden en señalar la precaria situación de las mujeres Ait Haddidou. Éstas soportan una enorme y dura carga de trabajo, en general muy superior a la de los hombres, pero se hallan marginadas de los beneficios económicos de su propia actividad.



10 Las mujeres Ait Haddidou soportan duras cargas de trabajo cotidiano

Como hemos visto, la mujer también se halla excluida de todos los ámbitos oficiales de decisión política, debiendo acatar las normas y decisiones elaboradas por la comunidad masculina. Su situación de vulnerabilidad tanto en el seno de la familia como en el terreno económico la convierten en un elemento débil y en muchas ocasiones desprotegido.

Pese a esta conciencia por parte de las organizaciones del valle que intervienen en el

campo del desarrollo, resalta la ausencia de mujeres Haddidou entre sus asociados (a excepción de *Jeunes Promoteurs*, donde sí hay una mujer). Los representantes de las asociaciones justifican este hecho por el bajo nivel formativo de las mujeres y el gran peso de trabajo que éstas mantienen en la comunidad, que les impide dedicar sus esfuerzos a las asociaciones. Hay que decir que en Agoudal no hay ninguna mujer universitaria, mientras que en Imilchil hay una sola mujer que ha seguido estudios superiores, la cual se halla presente en *Jeunes Promoteurs*. De este modo, volvemos a encontrarnos con una nueva exclusión de la mujer de los puestos decisorios en la vida de la comunidad, lo que respondería a la reproducción del sistema político tradicional por las mismas organizaciones, en el que éstas se hallan ausentes de los procesos de decisión acerca de sus comunidades.

Este hecho tiene importantes implicaciones en las acciones de las asociaciones, pues la voz y la opinión de las mujeres se halla nuevamente silenciada. De esta manera son los hombres quienes programan las intervenciones a desarrollar, ajenos a las opiniones de la mitad de su población, las mujeres, quienes por otra parte, por su enorme responsabilidad y actividad en la vida cotidiana tendrían mucho que aportar (las asociaciones que intervienen en el desarrollo deben buscar un consenso y la cooperación de la *jema'a*, la cual no podemos olvidar que se halla integrada únicamente por hombres). J. Jacobson considera necesario tener en cuenta a la mujer en los programas de desarrollo de los países que se encuentran en vías de desarrollo, resaltando que en las economías de subsistencia, el papel de la mujer en cuanto a trabajo y recursos que genera es superior al de los hombres. Sin embargo, tanto las estadísticas como los técnicos en desarrollo invisibilizan frecuentemente las aportaciones de las mujeres a la economía familiar, calificándolas de “improductivas”. Pero cuando los programas de desarrollo que se dirigen a mitigar la pobreza no contemplan el papel importante de las mujeres, agravan la situación en que éstas se hallan (esta invisibilización se debe a que a menudo su contribución tiene un carácter no-salarial). Jacobson defiende que la discriminación de género es la principal causa de la pobreza femenina, pues les impide acceder a diferentes importantes ámbitos como la formación, la educación, o la sanidad, lo que supone un obstáculo fundamental para lograr una economía sostenible. También es una de las razones del gran crecimiento demográfico, ya que la mujer frecuentemente dependerá de tener hijos para lograr estatus social y

seguridad económica (Jacobson, 1994: 6-8) (así ocurre con los Ait Haddidou, en los que el hecho de tener hijos se convierte en un elemento esencial del matrimonio, siendo causa frecuente de divorcio la esterilidad).

Aunque los esfuerzos de mejora de las infraestructuras básicas por parte de las organizaciones de desarrollo en el Valle del Assif Melloul poseen efectos enormemente beneficiosos para la calidad de vida de las mujeres (por ejemplo, el hecho de llevar el agua potable hasta las poblaciones les evita tener que dedicar gran parte de su tiempo a la búsqueda de agua hasta los ríos, lo que además es un duro trabajo), las acciones dirigidas a la búsqueda de fuentes de ingresos alternativas ignoran por lo general a las mujeres, siendo los hombres los únicos beneficiarios. Por tanto los programas de desarrollo que se llevan a la práctica a menudo no benefician por igual a ambos sexos, un hecho que puede estar relacionado con que no se consulte a las mujeres a la hora de llevarlos a cabo. Por ejemplo, los programas de lucha contra la deforestación no han tenido en cuenta las opiniones de las mujeres Haddidou, quienes se encargan de la recogida de leña para sus hogares, lo que ha llevado a que éstos fracasen y a que ellas deban continuar marchando largas distancias (cada vez mayores) para realizar esta dura tarea que agrava aún más el problema de la deforestación y de la erosión del terreno (ver foto 11). Y no es posible ignorar que esta degradación ambiental acentúa la pobreza, pues provoca que las mujeres deban incrementar el número de horas de trabajo, lo que hará necesario elevar los índices de natalidad, ya que cuando ella ya no pueda aumentar su carga laboral dependerá más de la ayuda que le puedan aportar los hijos, especialmente las chicas (lo que a su vez llevará a que las niñas abandonen mucho antes la escuela que los niños). Y este rápido crecimiento demográfico agravará, a su vez, la degradación ambiental (es lo que se ha venido a denominar como “la trampa demográfica”)<sup>35</sup> (Jacobson, 1994: 50). No obstante, las asociaciones se hallan presionadas por sus contrapartes europeas (finan-

---

<sup>35</sup> Mernissi explica que la tasa de crecimiento anual en el mundo árabe se eleva a un 3'9%, uno de los más altos del planeta, por lo que se debería tener en cuenta a las mujeres. Pues su bajo uso de contraceptivos (en Marruecos es de un 27%) a su juicio se relaciona con su elevado nivel de analfabetismo y el estatuto subalterno de las mujeres. Por tanto, opina que el mejor contraceptivo existente es el acceso de las mujeres a la educación y a un trabajo dotado de todos los beneficios sociales (Mernissi, 1994: 106-107).

ciadoras de buena parte de sus intervenciones), que consideran fundamental la mejora de las condiciones de vida de las mujeres. Razón por la que los proyectos de estas organizaciones locales plasman esta prioridad en los papeles, sin llegar a concretarse resultados efectivos en la práctica. A lo que se unen las dificultades que las ONG europeas encuentran para evaluar correctamente los resultados, al no conocer suficientemente, en muchos casos, el contexto en el que se implementan las acciones financiadas.



11 Mujer Haddidou al regreso de la recogida de leña para el hogar.

Por tanto, podemos afirmar que hasta que no se haga frente a la discriminación de género no será posible lograr un desarrollo sostenible. Es necesario poner en marcha programas de desarrollo que impliquen un mayor control de la mujer sobre los recursos y los ingresos familiares, que mejoren su productividad, establezcan sus derechos y aumenten el número de opciones sociales y económicas a elegir. Debe facilitarse el acceso de la mujer a la propiedad, a créditos, así como a herramientas y tecnologías que puedan mejorar el bienestar de su familia y el suyo propio (Jacobson, 1994: 61). Es decir, iniciativas que conlleven en realidad una transformación de las relaciones y estructuras que marginalizan a las mujeres Haddidou y las colocan en situaciones de especial vulnerabilidad.

## **10-. CONCLUSIONES**

Los bereberes son un grupo étnico con características culturales y sociales propias atribuidas en un proceso de construcción social. Pese a su elevada presencia en el territorio, el Estado marroquí ha sido construido esencialmente sobre los ejes árabe e islámico, negando la berberidad y no reconociendo oficialmente la lengua bereber. En realidad, una buena parte de la identidad bereber tiene un carácter contrastativo, al haber afirmado lo propio en oposición a lo árabe. Especialmente ante las diferentes y repetidas situaciones históricas en que han visto negados sus derechos como grupo étnico diferenciado.

La misma tribu de los Ait Haddidou es una buena muestra de la complejidad de las relaciones existentes entre el Estado, lo árabe y lo bereber en Marruecos. A lo largo de la historia, los diferentes poderes que han dominado el país y concretamente la región del Valle del Assif Melloul (no hay que olvidar que esta zona fue una de las más resistentes tanto a la colonización como al poder instalado tras la Independencia), han sido conscientes de la necesidad de restar fuerza al sentimiento identitario bereber. Para ello una de las estrategias mantenidas a lo largo del tiempo ha sido el debilitamiento de las estructuras e instituciones tradicionales.



12 Música y danzas tradicionales fortalecen el sentimiento identitario de la comunidad

Ante esta situación, los Ait Haddidou han buscado estrategias que permitan la pervivencia de sus formas ancestrales de organización socio-cultural. En éstas la mujer desempeña un rol esencial, como depositaria de la identidad del grupo. Para ello los Ait Haddidou han limitado su libertad de movimientos, tratando de minimizar su contacto con las formas exteriores aculturadoras.

En esta lucha por el mantenimiento de la identidad bereber que a lo largo del tiempo han mantenido los Ait Haddidou, el grupo ha sufrido también la penalización de su región por parte de las políticas de inversiones estatales. Ello ha supuesto la degradación progresiva de las condiciones de vida de la población.

Aún hoy el desarrollo de las infraestructuras básicas de la región es mínimo. La falta de electricidad y de agua potable en muchos enclaves endurece considerablemente las condiciones de vida de los Ait Haddidou. La escasez de pistas transitables condena al aislamiento a numerosos pueblos y aldeas del valle, lo que se ve empeorado por la deficiencia del sistema telefónico de la región. La atención sanitaria es muy deficitaria, con el resultado de cifras de mortalidad desconocidas en otras zonas del país. Ante tal situación, las demandas de los Ait Haddidou al Estado se incrementan cada vez más, también como consecuencia de esa mayor apertura experimentada desde los años setenta hacia el exterior, pues las estancias temporales de trabajo en otras regiones les han posibilitado conocer los recursos de que disponen en esas otras zonas pero que a ellos les son negados. Del mismo modo, el contacto con los turistas ha incidido en este sentido en su toma de conciencia de las condiciones de subdesarrollo de la región.

No obstante, en los últimos años han aparecido en el valle las primeras organizaciones no gubernamentales que trabajan por el desarrollo de la zona. Se trata de otro fenómeno novedoso para los Ait Haddidou, quienes se encuentran con la imposibilidad de acceder a fuentes de financiación exteriores para promover su propio desarrollo a través de las instituciones tradicionales, tales como la *jema'a*. Para ello deben ser creadas nuevas estructuras organizativas, en forma de asociaciones hasta ahora inexistentes en el valle. Como consecuencia, los jóvenes con mayores niveles de estudio adquieren nuevas responsabilidades y un mayor protagonismo, lo que puede generar conflictos dentro de una comunidad organizada jerárquicamente en fun-

ción de la edad. De esta forma hallamos otro factor de debilitamiento de sus estructuras organizativas tradicionales influenciada desde el exterior (esta vez desde ONG nacionales que trabajan por el desarrollo, pero también muchas europeas). Al mismo tiempo se les imponen determinados criterios básicos para acceder a los fondos, tales como una mayor participación de la mujer en las asociaciones y también como beneficiarias de las acciones emprendidas. Y éstos vienen a contradecirse con el sistema tradicional que los Ait Haddidou han reproducido hasta el día de hoy, en el que la mujer se halla relegada al ámbito privado de las relaciones familiares, dependiente del sistema de parentesco para su supervivencia. Todos estos elementos aumentan la complejidad del contexto en que estas ONG implementan sus proyectos, haciendo necesario un proceso de participación y trabajo conjunto entre estas organizaciones y las poblaciones locales para lograr alcanzar un desarrollo verdaderamente sostenible, sin perder de vista la importancia del fuerte sentimiento identitario que los aglutina.

---

## 11-. BIBLIOGRAFÍA

AIXELÁ, Yolanda (2000) *Mujeres en Marruecos*, Barcelona: Bellaterra.

BARTH, Fredrik (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México: Fondo de Cultura Económica.

BARTOLOMÉ, M.A. (1997) *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Madrid: Siglo XXI.

BASTART, Jordi (1990) “Bereberes, nómadas y pastores. Atlas (Marruecos)” en *Tiempo de viajar*, Madrid, nº 56, pp. 40-47.

BENNOUNA, Mehdi (2002) *Héros sans gloire. Échec d’une révolution*, Paris: Méditerranée.

BERRIANE, M. (2002) “La montagne au Maroc” en TROIN, J.F. et al. *Maroc. Régions, pays, territoires*, París: Maisonneuve & Larose, pp. 342-344.

CAMPS, Gabriel (1994) “Els berbers, mite o realitat?” en ROQUE, M. Angels (ed.) *Les cultures del Magreb*, Barcelona: Enciclopedia Catalana, pp. 75- 96.

CAMPS, Gabriel (1998) *Los bereberes: de la orilla del Mediterráneo al límite meridional del Sáhara*, Barcelona: Icaria.

ERIKSEN, Thomas Hylland (1993). *Ethnicity & Nationalism. Anthropological perspectives*. London, Pluto Press

GARCÍA ARENAL, Mercedes (1990) “En Marruecos: árabes, bereberes y hombres de religión” en *Al-Qantara*, 11:2.

GIMÉNEZ, Carlos (1995). “Pratiques religieuses, démarches culturelles et insertion socioéconomique”, en R.Bistolfi. *Islams d’Europe*. Paris, Editions de l’Aube, pp. 276-284.

HART, D.(1978) “Les institutions des Aït Morhrad et Aït Haddidou”, *Bulletin Economique et Social du Maroc*, nº 138-139, pp. 57-83

HART, David M. (1997) *Estructuras tribales precoloniales en Marruecos bereber, 1860-1933: Una reconstrucción etnográfica en perspectiva histórica*, Granada: Universidad de Granada

---

JACOBSON, Jodi L. (1994) *Discriminación de género: un obstáculo para un desarrollo sostenible*, Bilbao: Bakeaz.

KASRIEL, Michèle (1989) *Libres femmes du Haut Atlas? Dynamique d'une micro-société au Maroc*, Paris: L'Harmattan.

LAOUINA, A. (2002) "Le Haut Atlas" en TROIN, J.F. et al. *Maroc. Régions, pays, territoires*, Paris: Maisonneuve & Larose, pp. 345-363.

MARÍN, Cipriano y MENDARO, Ceferino (1996) "El turismo del siglo XXI. Alianza por la sostenibilidad" en *Turismo y desarrollo sostenible. El desafío ante el siglo XXI*, Santa Cruz de Tenerife: Comité Español del Programa MaB .

MERNISSI, Fatima (1994) "Les dones al Magreb: interlocutores indefugibles de l'equilibri mediterrani" en ROQUE, M. Angels (ed.) *Les cultures del Magreb*, Barcelona: Enciclopedia Catalana, pp. 105-112.

MONTAGNE, Robert (1930) *Les berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des berbères sédentaires (Groupe chleuh)*, Paris: Librairie Félix Alcan.

PEYRON, Michael (1992) "Mutations en cours dans le mode de vie des Ayt Yafelman (Haut Atlas marocain)", *Les cahiers d'Urbama* n°7, pp. 80-98.

PUJADAS, Joan Josep (1993) *Etnicidad. Identidad Cultural de los Pueblos*, Madrid: Eudema.

ROQUE, M.A. "Identidades bereberes marroquíes y redes asociativas campo-ciudad", pp.399-422 en RAMÍREZ, Angeles y LOPEZ GARCIA, Bernabé (2002) *Antropología y antropólogos en Marruecos*, Barcelona: Bellaterra.

SEGURA i MAS, Antoni (1994) *El Magreb: del colonialismo al islamismo*, Barcelona: Universitat de Barcelona.

STOFFEL, Markus et al.(2002) *Montagne et plaines: adversaires ou partenaires? Exemple du Haut Atlas, Maroc*, Fribourg: Université de Fribourg.

UAKRIM, Omar (2002) "La reivindicación cultural amazige" en ROQUE, M.A., *La sociedad civil en Marruecos*, Barcelona: Icaria, pp. 127-135.

VERMEREN, Pierre (2002) *Marruecos en transición*, Granada: Almed.

---

---

---

---

---

## ***NORMAS DE PUBLICACIÓN***

1. Se aceptarán trabajos de investigación no publicados fruto de investigaciones en curso o recientemente finalizadas, así como síntesis de tesis doctorales o trabajos de investigación de Tercer Ciclo.

2. El Consejo de Redacción seleccionará los trabajos y comunicará a los autores cualquier sugerencia de modificación.

3. La extensión **total** de los originales se ajustará a **40-41 hojas** DIN-A4. El texto se presentará en Arial de 11 puntos, con un 1,5 de interlineado. En la primera página aparecerá el título del trabajo y el nombre del autor. En una hoja aparte, los autores deben presentar un resumen del trabajo en 100 palabras especificando 3 palabras clave, así como una breve descripción sobre la procedencia del trabajo (Tesis doctoral, proyecto de investigación financiado, u otros) y cualquier otra indicación (dirección postal, cargo profesional, e-mail, fax).

4. Se enviarán **dos copias impresas** y una copia en **diskette 3 1/2** en formato PC, (Word para Windows).

5. Para las **referencias bibliográficas** se seguirá el **sistema autor-año** tanto en el texto como en las notas a pie de página:

-Se incluirán a lo largo del texto las citas con la indicación entre paréntesis del autor citado, el año de publicación y, en su caso, de las páginas donde se halla el texto original: (Sennet, 2000: 8-9).

-Se incluirán al final del texto, las referencias bibliográficas completas ordenadas alfabéticamente de acuerdo al siguiente modelo:

Sennet, R. (2000) *La corrosión del carácter*, Anagrama, Barcelona.

Subirats, M.(1999) “Les desigualtats socials a la Catalunya actual”, *Revista Catalana de Sociologia* nº 9, setembre 1999

6. Los trabajos podrán presentarse en cualquiera de las dos lenguas oficiales de la Comunidad Valenciana.

7. Los originales han de remitirse a: **Quaderns de Ciències Socials**

Facultat de Ciències Socials

Edifici Departam. Occidental

(Entreplanta-Deganat)

Avda. Tarongers s/n 46022- València

e-mail: Quaderns@uv.es

---

---

---