

¿Revolutas sorpresa? Precedentes y formas de resistencia en el Magreb: apuntes sobre Marruecos

Surprise revolts? Precedents and forms of resistance in the Maghreb: notes on Morocco

Josep Lluís Mateo Dieste

Universitat Autònoma de Barcelona

Abstract

An understanding of current political resistance in the Arab world requires a historical perspective in order to avoid a simplistic analysis of political changes in North Africa since early 2011. While the colonial and postcolonial periods have both witnessed a broad range of forms of resistance, Orientalist stereotypes have provided a static view of the Arab world focused on religion as the primary explanation, in contrast to the tremendous dynamism that characterizes Western domination from the early twentieth century to the present, as the example of Morocco shows. Taking as my starting point a review of common theories of resistance and an analysis of the tension between social agency and structural factors, I will show how past and present are linked in the case of revolts in the Rif and the memory of the anticolonial hero Abdelkrim el Khattabi.

Key words: Arab spring, Maghreb, resistance, revolts, colonialism

Resumen

La comprensión de las actuales resistencias políticas en el mundo árabe exige un ejercicio retrospectivo. Tanto en el período colonial como postcolonial ha tenido lugar un amplio elenco de formas de contrapoder que es preciso revisar para evitar un análisis simplista de los cambios políticos acontecidos en el Norte de África desde principios de 2011. Los estereotipos orientalistas han contribuido a ofrecer una visión estática del mundo árabe, o centrada en factores explicativos principalmente religiosos, en contraste con el enorme dinamismo que caracteriza el propio ejercicio de dominación desde principios de siglo XX hasta la actualidad, como indica el ejemplo de Marruecos. Partiendo de una revisión de las teorías banalizadas de la resistencia y analizando la tensión entre agencia social y factores estructurales, mostraré los vínculos existentes entre pasado y presente, como en el caso de las revolutas en el Rif y el recuerdo del héroe anticolonial Abdelkrim el Khattabi.

Paraules claus: Primavera árabe, Magreb, resistencia, revolutas, colonialismo.

Todo es maquillaje, continuarán mandando los de siempre.

Ese poder desatado era un falso poder; se mostraba teatralmente bajo el aspecto de un factor de desorden, imponiendo la necesidad de restaurar el reino de la regla, un reino al que se ofrendaba el sacrificio del rey ficticio. (Balandier 1994: 85).

Le peuple arabe est en train, devant nos yeux remplis de larmes, de s'affranchir, de se réinventer. De se révéler comme on ne l'avait jamais vu auparavant. Il existe par lui-même. Pour lui-même. Il est révolutionnaire. Enfin. Il fait l'Histoire. (...) En nous, nous retrouvons des traces de résistance. Mehdi Ben Barka. Omar Al Mokhtar. Abdelkrim Khattabi. En nous, cachés, secrets, des souvenirs de révolte d'un autre temps remontent... (Taïa 2011 :32).¹

La primera cita con la que abro este artículo no es de ningún analista o experto, politólogo o islamólogo, sino que son las palabras del tendero rifeño al que compro regularmente la hierbabuena. Sin haber defendido una tesis doctoral en ciencias políticas, el tendero coincide con las palabras de Ali Benhaddou, quien en su excelente trabajo *L'Empire des sultans. Anthropologie politique du Maroc*, se refería a un “cambio en la continuidad”, antes de todos los eventos políticos acontecidos desde enero de 2011, para describir la reproducción de los grupos sociales dominantes en Marruecos. No es de extrañar, pues, que los manifestantes marroquíes del Movimiento 20-F² insistieran en dicha reproducción y denunciaran la corrupción y el papel endogámico de familias como los Fassi-Fahri y otros clanes en el poder (Benhaddou 2009, 2010).

Las incógnitas surgidas desde el inicio de las revueltas en Túnez y Egipto, y sus consecuencias en otros países de la región, han sido muchas: en primer lugar, hay que preguntarse si las revueltas y las protestas abrirán las vías de una democratización política, y si una vez abiertas, podremos hablar también de una verdadera transformación de las desigualdades socioeconómicas y de género que permitan una mayor justicia social. Pero antes de seguir con el análisis, es preciso proferir unas advertencias previas, relativas al error de querer explicar lo que está sucediendo en países con características bien distintas, a pesar de sus elementos comunes innegables, sin caer en una suerte de neo-orientalismo a la busca de un *homo arabo-islamicus*, completamente pasivo y fatalista en el pasado, abiertamente revolucionario e inconformista en el presente.

En este artículo quiero llamar la atención de porqué han causado sorpresa los acontecimientos en la opinión pública occidental (y quizás también en la árabe).³ En la caricatura que podemos trazar de esta “sorpresa”, las revueltas surgen como una seta aletargada, tras años de tiranía incontestada. Pero a menudo nos olvidamos de los

¹ Abdellah Taïa es un escritor marroquí afincado, o como comenta él mismo, autoexiliado en Francia. Protagonizó en 2006 un caso excepcional dentro del mundo árabe, al declarar su condición homosexual en público en Marruecos.

² Nombre del movimiento surgido a raíz de una convocatoria de manifestación para el 20 de febrero de 2011 en todo Marruecos, difundida a través de internet por un grupo de jóvenes críticos con la situación de su país, que tomaban así el testigo de los movimientos surgidos en Túnez y Egipto.

³ Quiero advertir aquí que este trabajo constituye básicamente un análisis explicativo e interpretativo, y que no es el fruto directo de una etnografía de los acontecimientos más recientes, sino que está basado en investigaciones previas realizadas en el norte de Marruecos sobre formas de resistencia política, y en algunas observaciones directas puntuales realizadas en 2011 en Tetuán y Alhucemas, además de un vaciado de la prensa local e internacional.

precedentes, de una larga serie de resistencias y contrapoderes de diversa índole que han desafiado la imagen del Oriente medievalizado, inmóvil y resignado con su destino.

La antropología lleva años mostrando que el llamado objeto de estudio no es ni mucho neutro sino construido, y a menudo filtrado por factores políticos e ideológicos contextuales. Como escribiera Abu-Lughod (1989) en el caso de Oriente Medio, la antropología también construyó sus “zonas de teoría” y se vio absorbida por largos debates sobre la segmentariedad o el velo. Por fortuna, la antropología también ha renovado sus enfoques, y tenemos la oportunidad de aprovechar un conocimiento crítico previo que nos permita dar unas primeras pinceladas al objeto que centra este artículo de reflexión. De hecho, los cambios recientes en el norte de África han zarandeado algunas de estas zonas de teoría.

Teoría de las resistencias y resistencias de la teoría

Con la eclosión de revueltas en diversos puntos del mundo árabe desde principios de 2011, están lloviendo múltiples análisis e interpretaciones, dominados a menudo por teorías que ofrecen una versión restringida de “lo político”; por ello considero enteramente pertinente reflexionar aquí desde una antropología política que vaya más allá del enfoque institucionalista y que analice los fenómenos en toda su complejidad social. Considero también ilusos los análisis presentistas que de repente descubren posturas de contestación que no son nuevas.

El debate, en realidad, no se aleja tampoco de discusiones especializadas que han permanecido un tanto desconocidas, y que me permito aquí presentar brevemente. Me refiero a las posibilidades de una antropología del islam y del mundo árabe, y que justamente tienen ahora sentido para discutir de qué modelos disponemos para explicar la acción colectiva y las conexiones de esta acción con factores estructurales socio-económicos y con factores simbólicos. Diversos autores⁴ ya venían criticando las confusiones entre norma y acción en unas sociedades donde la legitimidad textualista juega un papel central, y que habían consolidado en ciencias sociales una cierta inflación de la retórica religiosa, sobre todo a partir de los años 1980, no porque no sea pertinente para comprender los fenómenos, que lo es, sino porque dejaba de lado otros mecanismos de las relaciones sociales igualmente influyentes (“intercambio” en todas sus dimensiones, redes personales y de parentesco, etc.); aunque cabe recordar también que en cierto modo, estos factores habían sido encorsetados por la llamada antropología del Mediterráneo, bajo los tópicos del clientelismo, el honor y la vergüenza.⁵

En primer lugar no está de más decir que para entender la complejidad de las revueltas y resistencias de 2011 en el mundo árabe es preciso partir de una visión diacrónica, y por ello hace sentido comparar formas de revuelta coloniales y postcoloniales, tal y como sintetizaré en la parte central de mi artículo; también creo necesario reinterpretar las teorías de la resistencia que se pusieron en boga a partir de los años 1980 en torno a los estudios postcoloniales, para observar si dan cuenta de dichos cambios. Aunque estos estudios han señalado las contradicciones y limitaciones de los dominadores en su ejercicio del poder, encierran el peligro de ofrecer una visión ligera de la resistencia, puesto que en la práctica las relaciones de poder no son puestas tan fácilmente en jaque como presumían algunos autores, ni todas las resistencias están

⁴ Desde el texto de El-Zein (1977), algunos antropólogos han llamado la atención sobre la importancia de no confundir la textualidad con las prácticas, y de analizar precisamente la relación entre ambas dimensiones, dado el particular prestigio de la primera en el ámbito estudiado: por ejemplo, Asad (2009) o Lindholm (2002).

⁵ Véase la crítica de Pina Cabral (1989) al respecto.

articuladas por fenómenos plenamente conscientes, marcados por movimientos *für sich*, de acuerdo con la distinción clásica marxista.

Este es el gran interrogante que conduce nuestra reflexión. Se conocía la existencia de voces y movimientos críticos con los regímenes autoritarios del mundo árabe, pero los mecanismos de represión de éstos (ejército, policía, diversos *mukhabarat* o servicios secretos...) se consideraban inexpugnables para estas voces. Dicho esto, ¿hasta qué punto fueron las voces críticas (las voluntades de los agentes) o las contradicciones (internas y externas) de sistemas personalistas y corruptos, las que han hecho posible la caída de regímenes, como en Túnez, Egipto y Libia, y la reforma en otros, como Marruecos? ¿O debemos partir de una combinación de ambos factores?

Los conformantes estructurales explican que en ciertas épocas de escasez o de redistribución desigual se produzcan ciertas pautas de rebelión. En sociedades campesinas, los condicionantes de las labores agrícolas conformaron claramente la acción política de los actores, como en el caso del Protectorado español en Marruecos. Muchas de las revueltas anti-coloniales estuvieron marcadas por factores ecológicos y económicos, como el estado de las cosechas (Von Sivers 1988), el aumento de precios de bienes básicos en las ciudades, o la respuesta de determinados grupos sociales (comerciantes, artesanos) a la penetración de nuevas tecnologías, industrias o productos que ponían en crisis a ciertos sectores económicos, como en el caso de la protesta iraní de 1891-1892 de los bazares, al-Afgani y otros ulemas, en contra de la concesión del tabaco por el *sha* a una compañía inglesa, y que resultó en una fatua contra el consumo de tabaco (Abrahamian 1982: 73-74, Keddie 1966). En el Rif, el avance de las tropas españolas y las sumisiones marroquíes entre 1912 y 1926 dependieron en gran parte del estado de las cosechas, de manera que a más escasez, mayor número de sumisiones, y a mejores cosechas, mayor disposición a la resistencia (Madariaga 1999).

Pero este análisis de los condicionantes estructurales no puede implicar el olvido de la acción social y el poder estratégico de los actores; en este caso nos hallamos de nuevo frente al debate teórico clásico que autores como Bourdieu, Elias o Giddens han resuelto con modelos combinados que nos hablan de estructuras que determinan a los agentes sociales, y de agentes sociales que actúan construyendo, reproduciendo o transformando dichas estructuras. En el análisis teórico de los movimientos de resistencia, ciertos enfoques sobre la subalternidad elaborados desde los *cultural studies* terminaron por ser fundamentalmente discursivos; y en cierto modo parecían desactivar las relaciones de fuerza, los conflictos, sin un análisis de la praxis social y de las instituciones políticas y socioeconómicas:

a shared programme marked by the exorbitation of discourse and a related incuriosity about the enabling socioeconomic and political institutions and other forms of social praxis (Parry 1995: 43).

En definitiva, la cultura es también una ideología, y este tipo de enfoques habrían silenciado que los significados culturales también sustentan poder y privilegios: “Where feminists and Marxists find oppression, symbolists find meaning” (Keesing 1987: 66)

Por tanto, los significados y la realidad simbólica, legitimadores de poder, no se construyen y comparten siempre colectivamente sino que estarían estructurados asimétricamente, y no serían necesariamente fruto del consenso o de una mera negociación; aquí tomo las palabras de Lawrence Rosen en su libro *Bargaining for Reality*; Rosen fue compañero de investigación de Geertz en Séfrou (Marruecos) y coautor de su formidable libro colectivo (Geertz, Geertz, Rosen 1979). Estas cuestiones han sido puestas de manifiesto en la discusión de algunos antropólogos sobre los rituales de legitimación de la monarquía marroquí que también estudiara Geertz (1996).

Por un lado, Combs-Schilling (1989) destacó que algunos rituales centrales de Marruecos (matrimonio y sacrificio del cordero) se identifican con la autoridad del sultán y, por tanto, la legitiman. Por otro lado, Munson criticó esta aproximación, inspirada en Geertz, aduciendo que los enfoques culturalistas confundían la voluntad de obtener obediencia a través del ritual, con la efectividad del mismo, y ponía en duda que la obediencia política fuese fruto únicamente de la creencia en el rito, resaltando la importancia de otros factores, como la represión política y el uso de la violencia física, además de la obediencia simbólica (Munson 1993: 115-148). La legitimación simbólica no era suficiente y debía recurrir a los mecanismos de la violencia física y la represión, cuyo paradigma fue el ministerio marroquí de interior de Driss Basri entre 1979 y 1999.

Incluso el “tranquilo” Séfrou etnografiado por Geertz, quien buscaba una región más estable y apacible que la Indonesia del proceso de independencia,⁶ explotó en revueltas el 23 de septiembre de 2007, y fue otro de los puntos calientes en febrero de 2011. Ciudad de paro y movimiento obrero, Séfrou es ya otra ciudad que la retratada también por Rabinow en su célebre *Diario de un trabajo de campo en Marruecos*.

En estos procesos no debemos olvidar tampoco que es preciso repensar los efectos de la división internacional del trabajo académico y la propia construcción del llamado sujeto y objeto de estudio. Alguna voz crítica ya ha avisado desde El Cairo de los peligros de cierto “turismo académico”, en el que decenas de científicos sociales europeos y norteamericanos dotados de mayores recursos estarían visitando el escenario de las revueltas, acompañados de sus “guías locales”, académicos indígenas que aparecen como informantes más que como sujetos de conocimiento sobre los propios acontecimientos.⁷

Formas de resistencia coloniales y postcoloniales

Antes de seguir con este debate sobre modelos explicativos, creo necesario presentar sintéticamente los precedentes históricos del siglo XX en el tipo de movimientos y actuaciones de contra-poder producidas en el Magreb, para romper sobre todo con ciertos tópicos todavía predominantes sobre el carácter tradicional, ahistórico y medievalizado de las poblaciones norteafricanas. Ello no es óbice para que justamente ahora predominen explicaciones completamente distintas, según las cuales los *bloggers* y los *twits* derrocaron a férreos regímenes militares, después de que los jóvenes “descubrieran” las técnicas de protesta de la modernidad. Tras la medievalización del barbudo peligroso, se forja ahora la fascinación ante el joven modernizado, que se levantó supuestamente a causa de dicha modernización, alejándose así del tradicional fatalismo árabe.

La distinción entre el período colonial y postcolonial permite observar el cambio en los sujetos de la resistencia, primero contra las autoridades coloniales extranjeras, y sus colaboradores locales, y después contra los regímenes independientes, cuyos procesos de democratización no fructificaron, o cuya propia independencia se puede poner en duda debido al peso de las antiguas potencias coloniales y su connivencia con las nuevas elites locales.

⁶ “Y quienquiera que fuera me dijo: “Deberías ir a Marruecos. Está políticamente tranquilo. Es dictatorial, pero tranquilo. No hay mucho riesgo de enfermedades, es un país seco. Es un país musulmán, está al otro extremo del mundo musulmán, y podrías compararlo con Indonesia”. ¡Y en ese momento me di cuenta de que eso era exactamente lo que quería hacer!”, Handler (1991).

⁷ Mona Abaza, “Academic tourists sight-seeing the Arab Spring”, *Ahram*, 26-09-2011 (<http://english.ahram.org.eg/News/22373.aspx>, consultado 15-10-2011).

En el período colonial las revueltas contra la ocupación tuvieron diversas expresiones: revueltas armadas organizadas desde formaciones tribales, que despertaron la atención de la teoría segmentaria en antropología;⁸ a estas revueltas rurales se sumó progresivamente la emergencia de nuevos movimientos políticos urbanos como el reformismo nacionalista, que incorporaba la retórica de nación a visiones reformistas del islam, y recurría a manifestaciones y mecanismos propios del nacionalismo moderno, como la prensa y la construcción de una simbología propia; y al lado de estas formas más organizadas, hallábamos igualmente la resistencia cotidiana, expresada de modo simbólico en acciones y expresiones culturales diversas, definida por autores en otros contextos como una resistencia cultural (rechazo de productos europeos, boicot a las escuelas coloniales, etc.; o expresión de la protesta en géneros orales tradicionales, tales como la poesía y las canciones). En parte, este modelo de resistencia cultural se ha mantenido en el período postcolonial en una especie de competencia entre referentes simbólicos en torno a reificaciones tales como “occidente”, “islam” o “árabe”, que todavía sigue viva. Cuando las feministas marroquíes de izquierdas se han manifestado a favor de la igualdad de género desde los años 1990 no pocas veces se las ha acusado de difundir ideas occidentales. Todo ello se vincula a un debate que no tiene aquí espacio, pero que no debe escapar de nuestra reflexión general. Desde finales del XIX existe un debate larvado en las sociedades árabes sobre el concepto de modernidad, y los modelos de cambio social han generado largas discusiones y posturas sobre si hay que modernizar la sociedad árabe, si hay que islamizar la modernidad, o si cada región construye su propia modernidad (Al-Azmeh 1996, Kahn 2001). A partir de un estudio sobre los jóvenes marroquíes, Bennani-Chraïbi (1994) mostró que en la práctica, las etiquetas que contraponen oriente y occidente en las sociedades norteafricanas son simplificadoras, etiquetas políticas dualistas que no dan cuenta de los ensamblajes y articulación de lenguajes realizada por los actores *bricoleurs*. De ahí de nuevo la sorpresa que ha causado en el denominado occidente, la expresión de personas y movimientos norteafricanos que no encajan en dichas dicotomías puristas.

Durante el período colonial también se mezclaron formas de resistencia armada y política con movimientos religiosos transversales; fueron especialmente cofradías religiosas transfronterizas, como la Sanusiyya, la Tijaniyya o la Darqawa, las que lideraron las revueltas contra Francia en Argelia en el siglo XIX (Clancy-Smith 1994); pero también se desarrollaron otros movimientos milenaristas, como el mahdismo, en torno a la figura de un enviado; y aún más, estas organizaciones no siempre se opusieron al nuevo reformismo islámico, sino que en muchos casos combinaron elementos viejos y antiguos. Este ensamblaje entre reformismo y sufismo pervive todavía en diversos movimientos, como los Hermanos Musulmanes en Egipto, o *al-‘Adl wa al-Ihsan* en Marruecos (Tozy 2000). Pero es preciso remarcar que la instauración del poder colonial sólo fue posible por el establecimiento de un sistema clientelar construido con alianzas locales, conformadas por la acomodación de notables y poblaciones, de manera que también podemos hablar de una reificación postcolonial marroquí de la resistencia y un ocultamiento de estas dinámicas de adaptación (Mateo Dieste 2003). Dicho sistema de relaciones debería ser tomado en consideración para comprender la inmediata recomposición del campo político en dichos países durante y después del colonialismo, conformada por mecanismos informales de relaciones sociales socio-económicas y políticas: la reciprocidad, la redistribución y las diferentes formas de mediación, aspectos estructurales que se han sucedido por encima de los cambios de actores sociales, que siguen articulando la relación entre individuos y

⁸ Desde que Evans-Pritchard (1949) expandiera su análisis de los nuer a las tribus de la Cirenacia, y de que su modelo analítico fuera exportado a otras zonas como Marruecos por Gellner o Hart.

grupos con el estado, convertido éste a su vez en un complejo tejido de relaciones clientelares y de alianzas matrimoniales (Benhaddou 2009).

El período colonial conformó igualmente la emergencia de nuevas sociedades urbanas y estructuras de clase social, que recomponían la clásica división entre notables (*khassa*) y comunes (*'amma*), con la construcción progresiva de clases bajas en torno a la nueva economía capitalista y la emigración del campo a la ciudad (Adam 1970); la exclusión social y la política segregacionista francesa favorecieron la emergencia de los primeros grandes *bidonvilles* ya en la Casablanca de los años 1920, como Ben Msik, que de hecho no acoge inicialmente a la emigración rural, sino a la población urbana proletarizada (Benkirane 1993, Rachik 1995). Esta progresiva urbanización daría lugar al crecimiento de movimientos obreros y nuevas ideologías de acción colectiva, paralelas a las dinámicas tribales rurales, y que no recibieron la atención suficiente por parte de la antropología, seguramente porque no entraban en los objetos de estudio exóticos; de hecho, las ideologías universalistas como el comunismo desafiaban las ideologías racialistas y más tarde culturalistas de la fragmentación e incompatibilidad de la diversidad humana, y podían ser presentadas tanto para los puristas locales como para los observadores externos, como formas poco auténticas y “extranjeras” al modo de ser islámico. Merece la pena recordar aquí, cómo la conservadora academia francesa de Argel censuró a Pierre Bourdieu por utilizar el término sociología para referirse a los argelinos, en vez de hacerlo desde la etnología, entendida por aquel entonces como la ciencia de los indígenas, que debían quedar estancados en su tradición; de hecho, el estudio de Bourdieu se preocupaba por la proletarización y por la transformación de la sociedad argelina en algo más parecido a Europa que a las imágenes de cliché fijadas por la etnología racialista colonial (Martínez Criado 2006).

En Marruecos el movimiento obrero tardó en cuajar, primero entre los europeos, y a partir de las huelgas de 1936 en zona francesa, entre los marroquíes, cuya filiación estaba limitada por las autoridades coloniales (Ayache 1957). Aquí de nuevo se produce una gran contradicción entre la ideología colonial de la “civilización” (y que en la época postcolonial de viste como desarrollo, modernización y occidentalización), y las prácticas políticas, que generaban segregaciones y desigualdades, también reproducidas en la época poscolonial, en nombre de la democracia. Este uso banal y perverso de la palabra democracia, en las retóricas de los regímenes autoritarios coloniales y postcoloniales, ha sido apuntado por algunos autores como una de las razones del éxito islamista como nuevo lenguaje que desconfía de esta democracia occidental contradictoria. Por ejemplo, Abdelsam Yassine, líder espiritual de *al-'Adl wa al-Ihsan*, ilustra estos intentos de islamizar el concepto de democracia (Yassine 2000), aunque las recientes manifestaciones de Marruecos han dejado muy claro que la petición de democracia por parte de los sectores de fuera del arco político oficial está enfocada hacia un modelo de sociedad desprovisto de abusos de poder y del ejercicio arbitrario de la justicia, acompañado además de un modelo de democracia social basada en el acceso a la vivienda, la educación y la salud de un modo equitativo. En este sentido, tanto los proyectos de izquierdas como los islamistas pueden coincidir o entrecruzarse, y tampoco deberían extrañar estas coincidencias, dadas las abundantes y paradójicas continuidades entre socialismo e islamismo como utopías sociales críticas con el sistema de desigualdades sociales. Existen casos muy ilustrativos de traspasos de una utopía a otra, como el que fuera eurodiputado por Izquierda Unida en Melilla hasta 1999, Abdelkader Mohamed Ali, y que años más tarde se erigió en líder de un movimiento islamista en aquella misma ciudad, en torno a la Asociación Islámica Badr.

Con las independencias los nuevos regímenes del norte de África, tanto republicanos como monárquicos, generarán nuevas desigualdades debido a la

apropiación de los estados independientes por elites cercanas a los partidos que lideraron la independencia, o a grupos clientelares y de parentesco (Bonte, Conte, Dresch 2001). Si analizamos el caso de Marruecos, este período postcolonial está también marcado por la emergencia progresiva de nuevas formas de protesta, sobre todo a partir de los años 1980, y por el mantenimiento en algunos momentos determinados, de revueltas de base tribal, como las acontecidas en los primeros años posteriores a la independencia, en el Rif y en el Atlas. Algunos de los acontecimientos más recientes se pueden explicar también como una transformación de estos movimientos contestatarios, a los que se han incorporado nuevos lenguajes y representaciones colectivas, como el movimiento amazigh en el Rif o en el Sus.

El proceso de urbanización y progresiva exclusión de clases sociales iniciado en las ciudades en la época colonial se irá definiendo de modo más claro durante el período postcolonial, pese a las reticencias de cierta antropología funcionalista y simbolista a reconocer este peso de las estructuras y sobretodo de las clases, en beneficio de paradigmas voluntaristas, donde todo se construye y negocia en relaciones diádicas de tipo vertical. Junto a las formas más o menos organizadas de revuelta y resistencia que expondré a continuación, cabe destacar las llamadas “revueltas del pan”, que obedecen a problemas internos y a los efectos de las políticas neo-liberales pero intervencionistas de las agencias internacionales y las multinacionales (“el mercado”) sobre los precios de productos básicos, como bien analizara David Seddon (Seddon, Walton 1994). Estos incrementos, sumados a otros problemas endémicos como la falta de libertades y otras desigualdades sociales (en educación o salud) dieron lugar a protestas callejeras, y a una brutal represión en Marruecos (1981, Casablanca; 1984, Tetuán, Nador, Alhucemas, Marrakech; diciembre de 1990 en diversas ciudades; Séfrou, 2007), similar a otras del mundo árabe (1977, 1984, 1986 y 1989 en Egipto; 1984, 1986 y 1988 en Argelia; 1984 en Túnez; 1989 en Jordania) (Seddon 1986, Sadiki 2000, Alam 2011, López Bargados 2006).

En estos acontecimientos, véase precedentes, la catalogación de las causas no es fácil y también es efecto de clasificaciones políticas, según quien las realiza: ¿revueltas espontáneas de las clases bajas empobrecidas, o protesta también de las nuevas clases medias? ¿movimientos desorganizados, o bien invocados por grupos, como la huelga general de Casablanca en 1981? En ocasiones se oculta la lógica social que moviliza a las poblaciones, en otras se apela a manipulaciones políticas para descalificarlas, como la histórica aparición de Hassan II en televisión tras las protestas violentamente reprimidas de enero de 1984, en la que atribuyó la agitación a los islamistas, a los marxistas-leninistas y agentes israelíes. Ciertamente, muchos eventos tienen causas, organizadores y actores, pero a menudo el propio acontecimiento es reconstruido a posteriori. El “desorden” quiere ser interpretado, y se busca alguna causa, especialmente desde el poder, que pretende identificar un actor social que controlar o con quien negociar; de ahí, el desconcierto de la prensa y los gobiernos en 2011 frente a los nuevos movimientos de *bloggers* y otros de tipo acéfalo, que renuncian a cualquier organización estable, porque saben del carácter absorbente de los regímenes árabes clientelares.

A partir de los años 1980 se fueron definiendo nuevas formas de acción colectiva más allá de los partidos políticos y los sindicatos. Por un lado, la emergencia de los movimientos islamistas, de muy diversa índole, que contestarán al rey su condición de “príncipe de los creyentes” y conducirán una protesta social y política, desde formas minoritarias de violencia política, hasta el activismo social y asistencialista, negador del sistema político, como *al-‘Adl wa al Ihsan*, o el modelo de inserción en el sistema de elecciones del Partido Justicia y Desarrollo, que culmina en

las elecciones legislativas de noviembre de 2011 y la designación como primer ministro de su líder Abdelilah Benkiran. Las protestas, sobre todo de *al-‘Adl wa al-Ihsan*, son una constante desde los años 1990, a pesar de su discreta presencia en los movimientos como el 20-F, del cual han ido a remolque en un modo parecido a lo sucedido en Egipto con los Hermanos Musulmanes. Lo cual no deja de indicar la existencia de múltiples interpretaciones del papel de lo religioso en dichas sociedades, sin que ello signifique que quienes no enarbolan banderas islamistas sean ateos convencidos, a imagen y semejanza de lo que desearía el observador externo no musulmán.

Por otro lado, también en los últimos años han emergido nuevos grupos sectoriales que han promovido protestas y manifestaciones de un modo regular, como las asociaciones de licenciados y doctores en paro (Emperador 2009), animados por las manifestaciones de 1990, como expresión de un sistema laboral básicamente funcional, construido sobre mecanismos de mediación (*wasita*) informales o mercado privado precario y dominado también por mecanismos clientelares. Mención aparte merecen los movimientos feministas de izquierdas, que abogarán por la reforma del código de familia desde los años 1990 y por la transformación de estructuras androcéntricas, y que además confrontarán su proyecto con el del feminismo islámico y otros sectores conservadores. En la memoria quedaron las manifestaciones más masivas hasta la fecha, después de las manifestaciones de 1991 contra la intervención internacional en Irak, cuando en marzo de 2000 se contrapuso una manifestación en Casablanca a la manifestación convocada en Rabat a favor de dicha reforma; este conflicto indicaba el peso crucial que el factor del género desempeña en esta sociedad, y cuyas transformaciones se hallan en el centro del sistema político (Mateo Dieste 2009). En aquel caso la enorme polémica que dividía a la sociedad se resolvió de un modo similar al actual, con una concesión de la monarquía que enfría la protesta y deja en fuera de juego a los grandes actores políticos; en aquel caso, los islamistas y los sectores conservadores del propio gobierno, contrarios a reformar la *Mudawwana*, tuvieron que acatar lo que constituía una manifestación de fuerza del príncipe de los creyentes.

A la muerte de Hasan II en 1999, el trabajo anterior que venían desarrollando los activistas y grupos pro-derechos humanos, así como el proceso de reconciliación dirigido desde el gobierno, propició un ejercicio de memoria que ponía sobre la luz la brutal represión del monarca y sus aparatos de tortura y encarcelamiento (Feliu 2005). Paralelamente, desde los años 1980 se desarrollaría otro movimiento, el amazigh, que emergería progresivamente en la esfera pública bajo una dimensión marcadamente identitaria: con la primavera bereber de la Kabilia argelina en 1980 se inició un proceso de reconstitución de las clasificaciones colectivas en torno a la condición amazigh que se extendió rápidamente a Marruecos. El proceso se centró primero en reclamaciones de tipo cultural, con la petición de reconocimiento de la lengua y la cultura en unos estados cuya lengua oficial es el árabe, aunque no debemos olvidar que ya durante el período colonial la cuestión bereber provocó revueltas de diversa índole, en defensa de la particularidad bereber dentro del movimiento nacionalista en Argelia (Carlier 1986); en cambio, en Marruecos las protestas de 1930 contra el *dahir bereber*, que pretendía dividir el país en zonas de jurisdicción árabe y zonas de jurisdicción bereber, fueron justamente uno de los eventos fundacionales del nacionalismo marroquí, árabe y en ningún sentido berberista. El tono culturalista de las reivindicaciones se ha ido politizando con el incremento del asociacionismo amazigh (Rachik 2006); en la propia Kabilia, las revueltas contra el gobierno han originado frecuentes alzamientos de jóvenes desempleados contra la discriminación política y cultural del estado argelino y su menosprecio (*hogra*), con la consiguiente represión como en el caso del alzamiento de 2001 (Lacoste-Dujardin 2001). En Marruecos, el Rif es quizás la zona que más

parecidos guarda con este proceso. El movimiento cultural también se entrelaza con la reivindicación política y está claro que en el Rif la retórica amazigh constituye una crítica al majzén que viene ya de la época pre-colonial, con el recuerdo del llamado *siba* o territorios de disidencia al sultán, y colonial, como indica la presencia de Abdelkrim el Khattabi en todo el imaginario de estos movimientos: en las manifestaciones del 20-F, en las webs, en camisetas o en debates sociales y académicos sobre la figura del personaje su presencia es el principal referente simbólico en el Rif. Este enorme dinamismo asociativo contesta el modelo unívoco arabófono y jacobino, aunque también cae a menudo en los esencialismos identitarios que critica, al reinventar y redefinir una tradición amazigh. En el caso del Rif central, este entramado de movimientos amazighs se suma a la memoria de las revueltas anti-coloniales y la terrible experiencia de 1958-59, con la represión del ejército marroquí sobre los poblados en torno a Alhucemas (Ybarra 1997). Me detendré en este caso, porque permite comprender diversos conflictos acontecidos durante las protestas de 2011.

El malestar rifeño procedente del período inmediatamente posterior a la independencia se generó a partir del monopolio político que los cuadros del Istiqlal adquirieron, anteponiendo lo árabe a lo bereber e imponiendo funcionarios externos, arabófonos y francófonos a unas zonas tribales berberófonas y bajo influencia española. La revuelta de 1958 se inició entre los cabileños de la tribu que ya había constituido el núcleo duro de la resistencia anticolonial de Abdelkrim en 1921-1927. El imaginario rifeño quedaría bien marcado por aquellos hechos, ya que el príncipe Hasan participó en la cruel represión de 1959, con el bombardeo de población civil y el lanzamiento aún no investigado de armas químicas; años más tarde, en enero de 1984, se repetían protestas en el Rif, que fueron reprimidas con extrema dureza por el ejército, que ametralló poblados y viviendas; en un discurso televisado al día siguiente de dichas revueltas el rey Hassan II utilizó la palabra *awbach* (“salvajes”, “desechos”) para designar a los rifeños. Los efectos de estos juegos de poder reaparecieron en 2011. En las recientes protestas, uno de los altercados de Alhucemas tuvo lugar cuando un policía de paisano tuvo una discusión con un taxista, y le insultó en la calle llamándole *awbach*, esto es, el calificativo que utilizara años antes el monarca; ello generó enfrentamientos entre la policía y habitantes de Alhucemas la noche de 13 de junio.⁹ De hecho, Alhucemas fue la ciudad que vivió más trágicamente las manifestaciones del 20 de febrero, puesto que la protesta, con grupos procedentes de los alrededores de Alhucemas, terminó con el asalto a algunos edificios públicos y la muerte de cinco jóvenes, hallados en el interior de un banco. Los familiares y el Movimiento 20-F local acusan al majzén de su muerte y se repiten las manifestaciones de protesta reclamando justicia (los cuerpos fueron hallados en el banco, calcinados, pero hay testimonios que les vieron horas antes en la comisaría de la ciudad). El 15 de julio pude asistir a una de estas manifestaciones, en la céntrica plaza del Rif. La plaza se hallaba dividida en dos grandes bloques; los pro majzén enarbolaban banderitas marroquíes y un *speaker* arengaba a la gente, aprovechando los aparatos de audio de los conciertos organizados por Maroc Telecom; a pocos metros, los antidisturbios rodeaban a los conductores de la protesta, que gritaban sus lemas con megáfonos, y alzaban pancartas y símbolos significativos, como la foto de Abdelkrim. Los manifestantes giraban alrededor del círculo policial, y seguían los lemas pronunciados desde el interior del mismo. Como ya he señalado, la presencia de imágenes de Abdelkrim en las protestas es recurrente, convertido en verdadero mito de la resistencia. En una significativa pancarta fotografiada en la prensa se leía en árabe: “nosotros no somos *awlad Isbaniul* (hijos de los españoles); nosotros no somos *awlad*

⁹ “Grogne sociale: la malédiction d’Al-Hoceima”, *Maroc-Hébdó International*, 24-06-2011, nº 938.

fransi (hijos de los franceses); nosotros somos hijos de Muley Mohand [Abdelkrim].¹⁰ En días anteriores, el movimiento del 20-F local y diversas asociaciones habían pedido el boicot a la celebración de los conciertos de verano organizados por Maroc Telecom en la plaza del Rif, como signo de protesta a la falta de transparencia en los hechos del 20-F, y a la acumulación de agravios desde la independencia, proseguidos con cuestiones más recientes, como el incumplimiento de promesas de realojamiento y compensaciones a las víctimas del trágico terremoto de 2004. En diciembre de 2010, la policía ya había impedido y reprimido la llegada de una marcha de protesta a Alhucemas, procedente de varios pueblos afectados (Imzoren, Tamassint, Boukidaren).

Es preciso destacar que en el caso de Marruecos toda esta efervescencia que se genera, también bajo la llegada del nuevo rey, ha sido hábilmente contrarrestada por mecanismos políticos articulados desde el majzén y los grupos dominantes, consistentes en reconocer la figura del grupo o movimiento disidente para incorporarlo al sistema y dismantelar su eventual peligrosidad para el orden político: ello ya sucedió con el movimiento islamista del Partido de Justicia y Desarrollo, o con la maniobra de la creación en 2001 del Instituto Real de la Cultura Amazigh (IRCAM), coincidiendo con el auge de los movimientos amazighs. Aquí no está de más recordar el peso de las teorías faccionalistas aplicadas a la dinámica política general, que el majzén ha sabido administrar en diversas ocasiones, y que cercenan a menudo la unidad de acción de muchos movimientos asociativos, como observara Tozy con la persistencia de los *leff* en las asociaciones del Sus (Lakhsassi, Tozy 2002).¹¹ No es de extrañar que el 20-F no quisiera líderes, como sucedió con los *bloggers* de la plaza Tahrir, porque son bien conscientes del poder de recluta de los estados policiales y paternalistas. En Marruecos hay precedentes muy recientes. Así, las revueltas que tuvieron lugar en Sidi Ifni y la tribu circundante de Ait Bu Amran entre 2008 y 2010, en contra de la marginación sufrida por el estado marroquí, provocaron además de la represión policial, la absorción por parte del ayuntamiento de diversos líderes de la protesta popular de los barrios:

À Sidi Ifni, l'élection (en juin 2009) au conseil municipal d'anciens détenus, jadis à la tête du mouvement protestataire, constitue une manœuvre habile du pouvoir central pour canaliser la prochaine vague de mécontentement populaire, déplacer les responsabilités du blocage de développement et diviser davantage. (Allal, Bennafla 2011: 18).

¿Qué significa que la “primavera árabe” sea una sorpresa para “occidente”?

Hecho este repaso de las lógicas de poder y contrapoder en el Magreb más allá del sistema oficial de partidos o elecciones es preciso remarcar, en primer lugar, que este impresionante maremágnum de movimientos, expresiones de protesta, organización y dinamismo socio-político se contradice abiertamente con las imágenes construidas desde Europa. Dichas imágenes, centradas en la medievalización del magrebí (violencia, retraso...) podrían explicar la “sorpresa” que se puede apreciar en la prensa, e incluso el efecto que dichas revueltas han tenido en Europa como ejemplo de movilización, como sucedió en España con el movimiento 15-M. Pero la sorpresa no ha sido tanto la protesta en sí, puesto que precisamente la imagen del magrebí “en revindication permanente” existe desde la época colonial, con otros matices,¹² y el

¹⁰ Ídem., *Maroc-Hebdo International*, 24-06-2011, nº 938.

¹¹ Los *leff* son facciones o partidos que podían unir a grupos de diferentes tribus, y que constituyen una especie de dualismo sociopolítico.

¹² Véase la síntesis comparativa de estereotipos en el documental *Paris couleurs* (2005, ACHAC) donde se puede comparar la imagen colonial del árabe descontento, con la del negro sumiso y con la del oriental laborioso.

imaginario colectivo español está sobrado de imágenes terroríficas del rifeño, sino más bien por las formas de movilización democráticas no violentas, y por el “descubrimiento” en la opinión pública de “poblaciones modernas” y mujeres no veladas. Este fenómeno esconde varios peligros: la reificación de estos sectores ahora como los europeizados que conviene apoyar, o la ocultación repentina del peso de la tradición y la religión, como se desprende de algunos análisis en la prensa, que confunden el fracaso del islamismo político con la secularización, e ignoran la islamización imponente de la sociedad en muchos ámbitos cotidianos.

En el lado de la fascinación modernista, el nuevo héroe del *blogger* que puede mover a miles de personas resulta más visible que las protestas cotidianas y los conflictos de tipo laboral en empresas, en minas,¹³ o que las revueltas contra los abusos de compañías de agua o electricidad controladas por multinacionales, como ha sucedido en Tánger contra la compañía Amendis; la protesta laboral, económica y sindical parece vender menos en la *agenda setting* mundial de noticias que los movimientos islamistas y las quemadas de banderas.

La segunda gran sorpresa que se puede apreciar en la avalancha de artículos sobre las revueltas es que no se puede identificar la revuelta como un movimiento islamista o articulado en torno a la retórica religiosa, el verdadero ogro que se venía construyendo en la opinión pública desde el 11-S de 2001; y que venía generando una imagen de *homo islamicus*, de manera que toda acción social parecía tener que derivarse de lo que se desprendía del software coránico para comprender la acción de los musulmanes. Ello tiene que ver con los debates presentados al inicio de este artículo sobre las posibilidades de una antropología en el mundo árabe-islámico, y las confusiones entre texto-norma-“cultura” y acción-praxis. El problema también se da en el propio Marruecos. Los medios de información públicos y controlados por el régimen han sido vetados por el Movimiento 20-F; éste los acusa de manipular el número de manifestantes, pero sobre todo por sobredimensionar la presencia de los islamistas de *al-‘Adl wa al-Ihsan* en las manifestaciones.¹⁴

Sea como fuere, si bien esta asociación islamista no se insirió claramente en el Movimiento del 20-F, aunque en un comunicado de 16 de febrero la asociación anunciaba que participaría en la manifestación, sí que ha promovido desde entonces diversos actos de protesta de muy diversa índole, que algunos periodistas atribuyen a un cierto afán de protagonismo o a su intención de recuperar su presencia pública. Sería el caso de las manifestaciones de 22 de mayo en las grandes ciudades del país. El 13 y 15 de marzo, algunas manifestaciones de *al-‘Adl wa al-Ihsan* ya habían terminado con choques con la policía. La prensa defensora del régimen acusa a estos movimientos, a los que se sumaría la extrema izquierda, de manipular el espíritu del 20-F, dirigiéndose a otros espacios y organizando manifestaciones en barrios periféricos y marginales.¹⁵

Un clásico de las ciencias sociales, como el debate entre voluntarismo y determinismo estructural, continúa vivo y encuentra su expresión en las revueltas de 2011. Tan desafiantes son las preguntas de porqué se produce una revuelta en Túnez o Egipto, como las preguntas de porqué no se produjo, o porqué no fructificó en países vecinos como Marruecos y sobre todo en Argelia. Los aparatos de represión han respondido de diferentes modos (finalmente mucho más inapelables en Argelia), así como las estructuras formales de poder, de manera que una sociología de los detentores

¹³ Véase por ejemplo las revueltas de la cuenca minera de Gafsa en 2008 (Gobe 2011).

¹⁴ “2M & 20 février. Y’a de la contestation dans l’air », *Tel Quel*, nº 468. El miedo a los islamistas (y su represión) es atizado por el propio régimen, y constituye una de las estrategias del majzén también para contentar a la presión política occidental.

¹⁵ “Coup de forcé islamiste”, *Maroc-Hébdó International*, nº 934.

de los mecanismos de represión en cada caso (policías y ejércitos) no estaría de más para aclarar el éxito de las revueltas, más allá de la presión y la buena voluntad de los *bloggers*.¹⁶

Encendidas las revueltas en otros países del norte de África, el majzén marroquí jugó sus cartas y puso en marcha todos los mecanismos posibles para frenar el descontento apuntado en las manifestaciones del 20-F: anuncio de reformas, referéndum sobre la nueva constitución, aumento de salario a los funcionarios en un 7,5%, impulso del consejo nacional de los derechos humanos, y otras medidas que, aunque parecían responder a las demandas del movimiento del 20-F, permiten también la reproducción de las elites en el poder.

In conclusiones

Si tuviera que presentar alguna conclusión sobre algo inconcluso, como es el caso, recomendaría la lectura de un trabajo que compiló varios ejemplos de resistencias en Oriente Medio y África del Norte, con una excelente introducción de Bennani-Chraïbi y Fillieule (2004), quienes proponían una serie de puntos que creo perfectamente instructivos como manual de instrucciones para interpretar los cambios actuales. Nos equivocáramos si nos empeñásemos en buscar una particularidad norteafricana que haga a la gente más o menos compatible con el concepto de democracia (una idea que desafiaría pensar una humanidad compartida); tampoco sería justo pensar que las formas de resistencia observadas no sean equiparables a las de otros contextos culturales, a pesar de la innegable especificidad de las sociedades analizadas. Igualmente necesario resulta una aproximación que resuelva la obstinación exclusivista religiosa de los enfoques.

Sería también un error no ir más allá de las protestas abiertas en la esfera pública (manifestaciones y discusión en foros, sean oficiales o alternativos), sin considerar múltiples expresiones de resistencia cotidiana, transcritas en el lenguaje, los chistes o los rumores; lenguajes adoptados como crítica social, a través de la ropa, el peinado, o la música, sea por medio de la expresión islamizante (velos, barbas, audición omnipresente del Corán), ya sea por medio de la expresión occidentalizante (peinados a la moda, consumo de música rap, alcohol, etc.). Por ello es muy importante tener en cuenta todo aquello que no se ha visto (y a todos aquellos a quienes no se ha visto) durante estos meses, pero que también han practicado este tipo de resistencias cotidianas o protestas, con anterioridad.

Otros temas repetidos en la literatura y que conciernen al caso, giran en torno a la noción de intención o consciencia de la resistencia; la protesta refiere aquello explícito en las reclamaciones, pero también puede expresar otros malestares; tampoco podemos olvidar la noción weberiana de efectos deseados o no-esperados de las resistencias. En este debate podemos situar a los rituales de inversión, si podemos definir así una manifestación que se repite todos los domingos a la misma hora; aquí se puede discutir la tesis de Gluckman sobre la paradójica consolidación de los dominadores a través de los rituales de rebelión de los dominados. La repetición de las

¹⁶ Como ejemplo de estos debates, cito una simpática aunque fervorosa discusión entre el periodista Joan Roure de TV3 y el veterano periodista Tomás Alcoverro, corresponsal de *La Vanguardia* en el Líbano, en un debate estival ("Revoltes al món àrab", L'Escala, 12-08-2011). El primero consideraba central el papel de los jóvenes y de las nuevas tecnologías; el segundo ironizaba sobre el hecho de pensar que unos jovencitos con internet hubiesen derrocado a los férreos y violentos regímenes de Beni 'Ali o Mubarak, puesto que las voluntades de cambio en dichos jóvenes no podía ser el principal factor de cambio, sino ciertas transformaciones acontecidas en el ejército y otros grupos de poder.

protestas no se ha rutinizado sino que ha tenido sus efectos de presión. Pero también es verdad que tras las protestas o las revueltas, las posibilidades estratégicas de los revelados se dirimen entre la asimilación por el régimen, la persistencia en la protesta (reformista o más radical), el abandono o la reconversión en otras fórmulas organizativas u otras expresiones como partidos o asociaciones.

Todo este maremágnum de actitudes políticas no se puede comprender sin volver a los factores sociales, ya que las revueltas evidencian las contradicciones de un sistema político con déficit democrático, pero también económico y social. Puesto que la desigualdad social es un acto de poder. Tras años de titular los artículos académicos con palabras clave dominadas por la “identidad”, podríamos asistir a un retorno de la clase social y los factores económicos, debido sobre todo a los efectos neoliberales del capitalismo financiero de principios de siglo XXI. A mi entender, las revueltas norteafricanas no se pueden entender sin considerar tanto los factores materiales como los simbólicos, y los efectos del cambio social que dichas regiones vienen experimentando (transformación de roles sexuales, crisis de empleo, retraso en la edad de matrimonio, descenso de la natalidad). ¿Han sabido las antropologías abordar estas complejidades desde una teoría de la acción social que no caiga en el puro materialismo o el puro simbolismo, y desde una crítica de las contradicciones y desigualdades del mundo contemporáneo, tanto del árabe, como del que lo observa desde fuera? ¿Es posible esta reflexión sin romper con la propia división internacional del conocimiento y del poder a la que aludía el académico cairota? La respuesta a estas preguntas pasaría por una crítica de los procesos que frenan esta democratización política y social, no sólo desde el Magreb, sino también desde este lado de la orilla, tras una larga historia de predicación teórica de la democracia y su progresivo incumplimiento práctico, desde el colonialismo a las contradictorias políticas europeas de apoyo a determinadas élites magrebíes.

Bibliografía

- ABRAHAMIAN, E. (1982) *Iran. Between Two Revolutions*, Princeton: Princeton University Press.
- ABU-LUGHOD, L. (1989) “Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World”, *Annual Review of Anthropology* 18, pp. 267-306.
- ADAM, A. (1970) “Les classes urbaines au Maroc”, *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 8, pp. 223-238.
- ALAM, A. (2011) “Islam, Bread Riots and Democratic Reforms in North Africa”, [*Islam and Muslim Societies*](#). *A social science journal*, vol. 4, 1, pp. 1-16.
- AL-AZMEH, A. (1996) *Islams and Modernities*, London-New York: Verso.
- ALLAL, A., BENNAFLA, K. (2011) “Les mouvements protestataires de Gafsa (Tunisie) et Sidi Ifni (Maroc). Des mobilisations en faveur du réengagement de l'État ou contre l'ordre politique?”, *Revue Tiers Monde*, pp. 1-21.
- ASAD, T. (2009) “The Idea of an Anthropology of Islam”, *Qui Parle*, vol.17, nº 2, pp. 1-30.
- AYACHE, A. (1957) “Les grèves de juin 1936 au Maroc”, *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* 3, pp. 418-429.
- BALANDIER, G. (1994) *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, Paidós.

- BENHADDOU, A. (2009) *Les élites du royaume. Enquête sur l'organisation du pouvoir au Maroc*, Paris: Riveneuve Editions.
- BENHADDOU, A. (2010) *L'empire des sultans. Anthropologie politique au Maroc*, Paris: Riveneuve Editions.
- BENKIRANE, R. (1993) *Bidonville et recasement, modes de vie à karyan Ben M'sik (Casablanca)*, Université de Genève: Institut Universitaire d'Études du Développement.
- BENNANI-CHRAÏBI, M. (1994) *Soumis et rebelles. Les jeunes au Maroc*, Casablanca: Editions Le Fennec.
- BENNANI-CHRAÏBI, M., FILLIEUELE, O. (eds.) (2004) *Resistencia y protesta en las sociedades musulmanas*, Barcelona: Edicions Bellaterra.
- BONTE, P., E. CONTE, P. DRESCH (dirs.) (2001) *Émirats et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, Paris: CNRS Éditions.
- CARLIER, O. (1986) "La production sociale de l'image de soi. Note sur la "crise berbériste" de 1949", *Annuaire de l'Afrique du Nord*, vol. 23, pp. 347-371.
- CLANCY-SMITH, J. A. (1988) "Saints, Mahdis, and Arms: Religion and Resistance in Nineteenth-Century North-Africa", in Burke III, E., Lapidus, I.M. (eds.), *Islam, Politics and Social Movements*, London: I.B. Tauris & Co Ltd., pp. 60-80.
- CLANCY-SMITH, J. A. (1994) *Rebel and Saint. Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)*, Berkeley: University of California Press.
- COMBS-SCHILLING, M. E. (1989) *Sacred performances. Islam, Sexuality, and Sacrifice*, Nueva York: Columbia University Press.
- EL-ZEIN, A. (1977) "Beyond ideology and theology: the search for the anthropology of Islam", *Annual Review of Anthropology*, vol. 6, pp. 227-254.
- EMPERADOR, M. (2009) "El movimiento de los diplomados en paro de Marruecos. Desafíos a la improbabilidad de una acción colectiva", *Revista Internacional de Sociología*, vol. 67, n° 1, pp. 29-58.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1973 [1949]) *The Sanusi of Cyrenaica*, London: Oxford University Press.
- FELIU, L. (2005) *El jardín secreto. Los defensores de los derechos humanos en Marruecos*, Madrid: La Catarata.
- GEERTZ, C.; H. GEERTZ; L. ROSEN (1979) *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*, New York: Cambridge University Press.
- GEERTZ, C. (1996) *Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas y un antropólogo*, Barcelona: Paidós.
- GOBE, E. (2011) "The Gafsa Mining Basin between Riots and a Social Movement: meaning and significance of a protest movement in Ben Ali's Tunisia", [http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/55/78/26/PDF/Tunisia_The_Gafsa_mining_basin_between_Riots_and_Social_Movement.pdf], acceso en 15-06-2011].
- HANDLER, R. (1991) "An Interview with Clifford Geertz", *Current Anthropology*, vol. 32, n° 5, pp. 603-613.
- KAHN, J. S. (2001) "Anthropology and Modernity", *Current Anthropology*, Vol. 42, No. 5, pp. 651-680.
- KEDDIE, N. (1966) *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892*, London: Cass.

- KEESING, R.M. (1987) "Anthropology as interpretative quest", *Current Anthropology*, vol. 28, nº2, pp. 161-176.
- LACOSTE-DUJARDIN, C. (2001) "Géographie culturelle et géopolitique en Kabylie. La révolte de la jeunesse kabyle pour une Algérie démocratique », *Hérodote*, nº 103, pp. 57-90.
- LAKHSASSI, A., TOZY, M. (2002) "Segmentariedad y teoría de los leff-s (Tahuggwat/Taguzult)", In: Ramírez, B. López García (eds.), *Antropología y antropólogos en Marruecos. Homenaje a David M. Hart*, Barcelona: Bellaterra, pp. 423-447.
- LINDHOLM, C. (2002) "Kissing Cousins. Anthropologists on Islam", In: H. Donnan, *Interpreting Islam*, Londres-Nueva Delhi: Thousand Oaks-Sage Publications, pp. 110-129.
- LOPEZ BARGADOS, A. (2006) "Marruecos 1990-1991. Variaciones sobre una tradición insurgente", *Momentos insurreccionales: revueltas, algaradas y procesos revolucionarios*, Madrid: El Viejo Topo, pp. 65-86.
- MADARIAGA, M^a R. de. (1999) *España y el Rif. Crónica de una historia casi olvidada*, Melilla: Ciudad Autónoma de Melilla.
- MARTINEZ CRIADO, E. (2006) "Introducción", In: Bourdieu, P., *Sociología de Argelia y tres estudios sobre etnología cabilia*, Madrid: CIS.
- MATEO DIESTE, J.L. (2003) *La "hermandad" hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- MATEO DIESTE, J.L. (2009) "Demonstrating Islam": the Conflict of Text and the Mudawwana Reform in Morocco", *The Muslim World*, vol. 99, nº 1, pp. 134-154.
- MUNSON Jr., H. (1993) *Religion and Power in Morocco*, New Haven: Yale University Press.
- PARRY, B. (1995) "Problems in Current Theories of Colonial Discourse", In: Aschroft, B., Griffiths, G., Tiffin, H., *The Post-Colonial Studies Reader*, London and New York: Routledge, pp. 36-44.
- PINA CABRAL, J. de (1989) "The Mediterranean as a Category of Regional Comparison: A Critical View", *Current Anthropology*, vol. 30, nº 3, pp. 399-406.
- RACHIK, A. (1995) *Ville et pouvoirs au Maroc*, Casablanca: Afrique-Orient.
- RACHIK, H. (ed.) (2006) *Usages de l'identité Amazighe au Maroc*, Casablanca: Impr. Najah el Jadida.
- ROSEN, L. (1984) *Bargaining for Reality. The Construction of Social Relations in a Muslim Community*, Chicago-Londres: The University of Chicago Press.
- SADIKI, L. (2000) "Popular Uprisings and Arab Democratization", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 32, No. 1, pp. 71-95.
- SEDDON, D. (1986) "Riot and Rebellion: Political Responses to Economic Crisis in North Africa, Tunisia, Morocco and Sudan", Norwich: University of East Anglia, School of Development Studies, Discussion paper nº 196, 19 p.
- SEDDON, D., WALTON, J. (1994) *Free markets & food riots: the politics of global adjustment*, Oxford: Blackwell.
- TAÏA, A. (2011) "Il ne faut pas avoir peur des jeunes", *Telquel*, 26 febrero-4 marzo, pp. 32-33.

- TOZY, M. (2000) *Monarquía e islam político en Marruecos*, Barcelona: Edicions Bellaterra.
- VON SIVERS, P. (1988) "Rural Uprisings as Political Movements in Colonial Algeria, 1851-1914", In: Burke III, E., Lapidus, I.M. (eds.), *Islam, Politics and Social Movements*, London: I.B. Tauris & Co Ltd., pp. 39-59.
- YASSINE, A. (2000) *Winning the Modern World for Islam*, Iowa: Justice and Spirituality Publishing, Inc.
- YBARRA, M^a C. (1997) "La rebelión del Rif (1958-1959)", *Espacio, Tiempo y Forma*, serie 5, tomo X, pp. 333-347-