

MUJER TAMAZIGHT Y FRONTERAS CULTURALES

Estudios acerca del status de la mujer bereber y de sus condicionamientos culturales

Edición de

Vicente Moga Romero
Rachid Ahmed Raha



Servicio de Publicaciones
Melilla, 1998

Edición conmemorativa del Día del Libro
Semana del Libro en Melilla, 16-23 de abril de 1998

Primera edición: abril 1998

© Ciudad Autónoma de Melilla
Consejería de Cultura, Educación, Juventud y Deporte
Servicio de Publicaciones
Hospital del Rey
Plaza de la Parada, 1 - 52001 Melilla (España)
Tel.: 952 680 144 - 952 686 056 - 952 686 064 - 952 680 816
Fax: 952 699 248

Depósito Legal: ML 11-1998
ISBN: 84-95110-01-6

Fotocomposición e impresión: SEYER
Cañizares, 23 - 29002 Málaga
Talleres de Copartgraf

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad, ni parte de este libro, puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la editorial.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
MARÍA DOLORES MIRÓN PÉREZ: <i>Apuntes para la historia de las mujeres beréberes en la Antigüedad</i>	13
CAMILLE LACOSTE-DUJARDIN: <i>Mujeres beréberes: del rigor patriarcal a la innovación</i>	29
MARIE-FRANCE CAMMAERT: <i>La mujer beréber en el centro de la vida familiar</i>	43
ELISABETH AIGNESBERGER: <i>La vida cotidiana de las mujeres en el Atlas</i> ..	73
CARMELO PÉREZ BELTRÁN: <i>Algunos apuntes en torno al status socio-jurídico de la mujer beréber de Kabilia</i>	87
MICHAEL PEYRON: <i>La mujer tamazight del Marruecos central</i>	97
VICENTE MOGA ROMERO: <i>Peplos y jaiques. La condición femenina en el Rif colonial y la etnografía militar: una percepción</i>	111
ISABEL HOLGADO FERNÁNDEZ: <i>La mujer inmigrante marroquí en Barcelona</i>	129

PRESENTACIÓN

El título de «Mujer tamazight y fronteras culturales», engloba una serie de artículos que han sido publicados en primer lugar en la revista *El Vigía de Tierra*, nº 2/3 (1996/97), del Servicio de Publicaciones de la Ciudad de Melilla. La importancia de estos estudios, recogidos de forma monográfica en la citada publicación periódica, deriva esencialmente de la actualidad que tiene el análisis del papel de la mujer tamazight, o bereber, del norte de África, ya no sólo en el ámbito de su entronque social tradicional, sino también desde hace una década, en la esfera de la emigración y de los problemas planteados en torno a la consideración de la condición femenina y de su rol en la sociedad contemporánea.

Por ello, el subtítulo de esta publicación lo hemos escrito como «Estudios acerca del status de la mujer bereber y de sus condicionamientos culturales», para resaltar que nadie como la mujer ha sido objeto, en mucho mayor medida que sujeto, de las transformaciones culturales que han afectado a la sociedad de los imazighen. Quizás porque la mujer, en la mayor parte de estas sociedades, ha constituido uno de los pilares esenciales sustentadores de un modo de vida que en la actualidad parece fragmentarse de forma irreversible.

Los diferentes estudios que recogen los textos que a continuación se ofrecen, incluyen algunos de los diversos flancos por los que abordar un tema de actualidad y de gran interés en el contexto del universo magrebí y de sus referentes ideológicos. Ya sean estos los relativos a las coordenadas de lo árabomusulmán, como etiqueta que parece querer diluir, en una uniformidad interesada, toda una variedad cultural insoslayable. Ya sean los relativos a los impactos migratorios, o los descriptivos y analíticos

de los modos de vida de las mujeres desde Argelia (Kabília) hasta Marruecos (Atlas), sin olvidar la geografía rifeña, o los significados de la permanencia/disidencia en/de la tradición.

De la revista *El Vigía de Tierra* (cuya anagrama es una sirena al estilo clásico, mediterránea, vertida al bronce por el artista alemán Stefan von Reiswitz: una pequeña escultura modelada con manos del Norte, para los ojos del Sur) retomamos algunos párrafos editoriales para situar la oportunidad de esta nueva publicación en una ciudad como Melilla, históricamente una frontera espacial (continental) y cultural (Norte-Sur, Oriente-Occidente), en donde el papel de la mujer tiene también unos condicionantes históricos que hoy son replanteados desde la interculturalidad y desde la percepción de la alteridad. Quizás la mujer participa, como nadie, en este proceso de mestizaje que la sociedad presente y futura debe depararnos, por aunar las facetas de madre y de mujer.

Es el tema de la condición histórica de la mujer, aunque ésta sea ahora la condición de la mujer del Norte de África, apasionante y, a la vez, tan peliagudo como una doble hilera de dientes que amenazara permanentemente cerrarse sobre la fragilidad de lo más delicado. En este año lorquiano podría contarse, con palabras del poeta granadino, que muchas mujeres imazighen, huérfanas de demasiadas cosas, son como «...estrellas pobres, / las que no tienen luz.../ abandonadas / sobre un azul borroso.»

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

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

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

El tema de la mujer decíamos anteriormente que era como una doble fila de dientes, parafraseando uno de los libros más emblemáticos publicados recientemente. El de Camille Lacoste-Dujardin, *Las madres contra las mujeres. Patriarcado y maternidad en el mundo árabe*. Madrid, Cátedra; Universitat de València; Instituto de la Mujer, 1993 (Paris, La Découverte, 1985). Es necesario pues señalar la impresionante aportación de esta investigadora que cuenta con más de un centenar de artículos y contribuciones en obras colectivas, además de más de media docena de libros, siempre con el tema de la mujer y muy especialmente el de la condición femenina de la mujer kabília,

su estudio etnológico y social. El artículo que presentamos es, junto a los de M^a. Dolores Mirón Pérez y Elisabeth C. Aignesberg, fruto del Seminario sobre la Mujer en el Mundo Bereber (Granada, 24 y 25 denoviembre de 1994), organizado por el Colectivo de Documentación y Estudios Amazighs y celebrado en la sede de la Universidad Euro-Árabe de Granada.

Otros estudios proceden también de congresos y seminarios de alcance internacional y, en general, puede decirse de todos los artículos recogidos en este libro (aportados generosamente por sus autores, a los que tenemos que agradecer su inestimable colaboración, al igual que a la traductora Karima L'Ouafi Olia) que desean mostrar una visión más esclarecedora del status de la mujer tamazight y ayudar a comprender mejor su condición histórica. Esperemos, también, que ello contribuya de algún modo a la cercana transformación de la mujer en la protagonista de su propia historia.

Los editores

APUNTES PARA LA HISTORIA DE LAS MUJERES BERÉBERES EN LA ANTIGÜEDAD

por M^a DOLORES MIRÓN PÉREZ

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

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

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

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

1. LAS FUENTES

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

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

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

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

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

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

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

2. LA HISTORIOGRAFÍA

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

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

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

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

3. CONTEXTO HISTÓRICO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. LA FAMILIA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Por otro lado, aunque a veces se indicaba la filiación en línea femenina²⁹, la sucesión predominante era la patrilineal³⁰. Incluso, como hemos visto, en aquellas tribus consideradas más promiscuas, se busca la figura del padre.

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

6. LA GUERRA

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

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

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

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

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

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

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

7. LA POLÍTICA. LAS REINAS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8. LAS DIOSAS Y LAS DEVOTAS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

9. LAS SACERDOTISAS

Generalmente, donde hay diosas, hay sacerdotisas. En el Norte de África las hay de divinidades de variado origen y carácter. Pero no siempre corresponden el género de la divinidad y el del sacerdocio. En la región del Kef, Sisoí, hija de Missunia, es sacerdotisa del dios *Mathamodis*⁶². Asimismo, en el culto de Saturno, del que la epigrafía tan sólo nos ha dejado constancia de sacerdotes varones, las mujeres pueden aparecer representadas con atributos propios del sacerdocio⁶³. Una mujer de onomástica latina, a la que se denomina *mater sacrorum* («madre de los asuntos sagrados»), preside, en Cartago, una cofradía dedicada al culto de *Iupiter Hammon Barbarus Silvanus*⁶⁴.

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

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

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

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

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

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

10. EL CRISTIANISMO

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

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

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

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

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

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

NOTAS

1. Un reciente ejemplo de ello es, en castellano, la recopilación realizada por RAHA AHMED, Rachid (Ed.). *Imazighen del Magreb entre Occidente y Oriente (Introducción a los beréberes)*. Granada: Copistería La Gioconda, 1994.
2. Ver GOZALBES CRAVIOTO, Enrique. «Observaciones sobre la relación de Roma con las tribus indígenas de la Mauritania Tingitana (siglo I d. de C.)». *Mediterráneo*, 2 (1993) 143-166 (p. 144).
3. Término recientemente acuñado por arqueólogas norteamericanas, cuyo primer fruto importante ha sido el libro GERO, Joan M.; CONKEY, Margaret W. (Eds.). *Engendering Archaeology. Women and Prehistory*. Oxford: Basil Blackwell, 1991. Cfr. asimismo MIRÓN PÉREZ, M^a Dolores. «Fuentes para la historia de las mujeres en Andalucía: Antigüedad». En LÓPEZ BELTRÁN, M^a Teresa (Coord.). *Las mujeres en Andalucía. Actas del 2º Encuentro Interdisciplinar de Estudios de la Mujer en Andalucía*. Málaga: Diputación Provincial, 1993, p. 27-36, para una crítica de la situación en Andalucía, en buena medida aplicable a África.
4. El punto de partida básico ha sido el libro de BENABOU, Marcel. *La résistance africaine à la romanisation*. París: François Maspero, 1976. Sobre los problemas de estudio y estado de la cuestión, cfr. GOZALBES CRAVIOTO, Enrique. «Los orígenes del pueblo beréber». En RAHA AHMED (Ed.), *Op. cit.*, p. 19-39.
5. DÉJEUX, Jean. *Femmes d'Algérie. Légendes. Traditions. Histoire*. París: La Boîte à Documents, 1987; CAMPS, Gabriel. *L'Afrique du Nord au féminin*. París: Perrin, 1992.
6. PIGANIOL, André. «La religion et les mouvements sociaux dans le Maghreb antique». En *Scripta varia. III: L'Empire*. Bruselas: Latomus, 1973, p. 179-201, señala una fuerte influencia oriental en la zona, tanto semítica como egipcia, desde tiempos muy antiguos; influencia que, según él, favoreció el posterior éxito del Islam.
7. BENABOU, *Op. cit.*, p. 265-266.
8. SIGMAN, M. «The Romans and the Indigenous Tribes of Mauritania Tingitana», *Historia*, 26 (1977) p. 415-439.
9. Tesis de BENABOU, *Op. cit.* (cf. especialmente p. 583-584), que aceptamos, por ser la más coherente. Para otras teorías, cfr. GOZALBES, «Observaciones...»; ID., «Los orígenes...», p. 33-35.
10. DIODORO SICULO, XX, 55, 4.
11. BENABOU, *Op. cit.*, p. 586.
12. PIGANIOL, *Op. cit.*, p. 194. Cfr. CAILLEMER, A.; CHEVALLIER, R. «Les centuriations de l'«Africa Vetus»», *Annales*, 9/4 (1954) p. 433-460; ID. «Les centuriations romaines de Tunisie», *Annales*, 12/2 (1957) p. 275-286.
13. DECRET, François; FANTAR, Mhomed. *L'Afrique du Nord dans l'Antiquité. Histoire et civilisation (des origines au Vº siècle)*. París: Payot, 1981, p. 182; MACKIE, N.K. «Augustan Colonies in Mauretania». *Historia*, 32 (1983) p. 332-358.
14. Cf. MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida. «Las mujeres en la conquista y romanización de la Hispania Meridional». *Florentia Iliberritana*, 1 (1991) p. 245-254.
15. Ejemplos de ello es la concesión general de la ciudadanía romana a los pobladores de *Volubilis* (IAM II 448); y la *Tabula Banasitana*, en la que se concede la ciudadanía al zegrense Juliano y su familia, junto con otros personajes. Cfr. SESTON, W.; EUZENNAT, M. «La citoyenneté romaine au temps de Marc Aurèle et de Commode d'après la *tabula Banasitana*». *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1961) p. 317-324; ID. «Un dossier de la chancellerie romaine: la *tabula Banasitana*. Étude de diplomatique». *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1971) p. 468-490.
16. Cf. MARION, Jean. «La population de Volubilis à l'époque romaine», *Bulletin d'Archéologie Marocaine*, 4 (1960) p. 132-187 (en p. 175).
17. Como ocurre en la mitad noroccidental de la Península Ibérica. Cfr. ALBERTOS FIRMAT, M^a Lourdes. «La mujer hispanorromana a través de la epigrafía». En *Homenaje a García Bellido*, III. *Revista de la Universidad Complutense*, 26/109 (1977) p. 179-198.
18. SALUSTIO, *Bell. Iug.*, 80.
19. PROCOPIO, *De Bello Vandalico*, II, 11, 13.
20. MELA, I, 8, 42.
21. HERODOTO, IV, 180; PLINIO, *HN*, V, 8, 3; MELA, I, 8, 45.
22. APIANO, *Africa*, 106.
23. SALUSTIO, *Bell. Iug.*, 5, 11. Cfr. también *Ibidem*, 108.
24. HERODOTO, IV, 168.

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

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

MUJERES BERÉBERES: DEL RIGOR PATRIARCAL A LA INNOVACIÓN*

por CAMILLE LACOSTE-DUJARDIN

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

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

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

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

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

¿UN PATRIARCADO MÁS O MENOS SEVERO QUE ANTAÑO?

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

Algunas contradicciones

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

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

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

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

Actualmente: gran diversidad

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

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

CONSERVADURISMO DE RESISTENCIA

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

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

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

ALGUNAS INTERPRETACIONES DIFÍCILES: DE LA DOMINACIÓN A LOS CONTRAPODERES

Este rápido esquema se presta a interpretaciones diferentes y ambíguas.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

MENOR RIGOR TRADICIONAL EN EL SUR DEL MAGREB

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

Las viudas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Normas menos estrictas en el Sur

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

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

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

DEL RIGOR DEFENSIVO A LA INNOVACIÓN EMANCIPADORA

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

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

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

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

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

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

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

MUJERES Y MUCHACHAS BERÉBERES EMIGRANTES EN FRANCIA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

NOTAS

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

LA MUJER BERÉBER EN EL CENTRO DE LA VIDA FAMILIAR*

por MARIE-FRANCE CAMMAERT

I. INTRODUCCIÓN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. LIMITACIONES DE LA MUJER BERÉBER EN MARRUECOS

A. La casa beréber

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

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

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

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

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

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

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

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

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

B. La jornada de la mujer beréber

1. El inicio de la jornada

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

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

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

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

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

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

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

2. La mujer, señora de la casa

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. El grupo de mujeres y la red femenina

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

C. La mujer beréber como esposa

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

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

Artículo 35:

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

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

Artículo 36:

Los derechos del marido con respecto a su mujer son:

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Los límites en las relaciones marido-mujer

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

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

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

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

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

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

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

2. Franqueo de los límites

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

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

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

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

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

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

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

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

III. LIMITACIONES DEL MUNDO FEMENINO EN LA MIGRACIÓN

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

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

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

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

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

A. El alojamiento, núcleo del mundo femenino

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

C. El círculo femenino en la migración

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

D. La limitación corporal

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

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

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

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

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

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

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

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

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

E. Las relaciones conyugales en la emigración

1. La relación entre marido y mujer

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

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

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

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

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

Pero esta separación no es tan absoluta como aparenta. Algunas veces es la mujer la que administra el presupuesto familiar. Esto mismo ocurre con Farida, que gestiona ella misma su casa. Su marido llega borracho muy a menudo. Si es muy tarde, lo deja fuera, aún cuando se pone a gritar o a aporrear la puerta. El hombre está en paro; Farida administra el subsidio familiar. En Marruecos sería más difícil, teniendo en cuenta la familia del marido, con la que él siempre puede contar: Farida se siente como una «extraña» entre ellos. Además, en Marruecos, el dinero forma parte del mundo exterior, mientras que en Bélgica, es la mujer la que recibe el subsidio familiar. Hay que añadir también que en Bélgica, el marido introduce su alcoholismo y su condición de parado dentro del mundo de la mujer. Este no sería el caso en Marruecos: allí, pasaría el día con los hombres. De hecho, «no hacer nada» no existe en Marruecos y esto es lo que ha observado también Bourdieu (1997:37) en las cabilas de Argelia: Quien se respeta debe tener siempre una ocupación. La reacción de Farida se debe a su condición de emigrante en una relación cara a cara, y a su personalidad: se auto-afirma ante su marido.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

NOTAS:

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

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LA VIDA COTIDIANA DE LAS MUJERES EN EL ATLAS

por ELISABETH AIGNESBERGER

1. LOS AIT HADDIDOU Y LOS AIT IZDEG DEL NORTE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. ESTUDIAR A LAS MUJERES

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

Estratificación entre mujeres

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

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

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

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

Producción y reproducción. Los trabajos de las mujeres

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

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

Generalmente se distingue entre producción y reproducción.

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

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

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

El hogar como unidad de análisis

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

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

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

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

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

Los cambios políticos y económicos

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

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

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

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

El poder femenino

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

Las mujeres desarrollan estrategias con objetivos a corto y a largo plazo que pueden ser conscientes o relativamente inconscientes. Moore equipara las estrategias de las mujeres con las estrategias de las clases débiles⁵. Se puede tratar de una resistencia, el negarse a trabajar, a mantener relaciones sexuales, a difundir rumores acerca de la pareja, etc. Y estas estrategias tienen una utilidad limitada, porque se corre el peligro de perder todo, en estos casos: de causar el divorcio. Entonces, para ser estrategias eficaces, se debe evitar la ruptura total.

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

3. LA ORGANIZACIÓN TRIBAL

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

Tradicionalmente existe una estratificación social por varias razones:

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

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

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

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

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

El acceso a los medios de producción

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

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

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

4. LA VIDA COTIDIANA EN EL MEDIO RURAL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El ciclo de vida de las mujeres en el campo

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

1. La niñez:

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

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

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

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

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

2. La adolescencia:

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

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

3. La joven esposa:

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

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

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

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

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

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

4. Madres:

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

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

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

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

5. La suegra:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. LA VIDA EN UN CENTRO URBANO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La reclusión de las mujeres tiene dos aspectos fundamentales:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. CONCLUSIONES

En este artículo he intentado exponer cómo el sistema económico, la estructura social y la ideología dominante influyen en la vida de mujeres. Quería hacer ver los trabajos de las mujeres en el contexto de una sociedad tradicional relativamente intacta, pero también en pleno cambio y lo he complementado con las experiencias de mujeres que se adaptan a otros ideales culturales, y cómo estos ideales culturales disminuyen el radio de actuación no solamente físico, sino en todos los aspectos de estas mujeres.

De una integración plena en su familia agnaticia, que les garantiza siempre una subsistencia, pasan a la dependencia de un marido, que tiene el derecho de repudiarla cuando quiera, con una compensación que no les permite una vida digna.

La integración en el mercado laboral moderno les está prohibida, no sólo por las normas de comportamiento femenino, sino por su falta de formación profesional. Y como vemos en todos los estudios, se sigue impidiendo que la mayoría de las muchachas reciban una formación adecuada, que les pueda permitir una independencia económica de sus maridos u otros tutores. De todas maneras, la situación económica de la zona y de todo el país no permite el acceso al mundo laboral a la mayor parte de las personas adultas. Se conserva un segundo canal de acceso a recursos a través de redes de parentesco y de patrón. Sobre todo para las mujeres, estos caminos de cooperación y de intercambio de materiales y de trabajo son básicos. La inestabilidad de los matrimonios, junto a la subordinación femenina no permite una relación de confianza. Las mujeres están continuamente buscando aumentar su seguridad personal: transforman sus ingresos en oro, por si acaso quedan divorciadas o viudas. Su dependencia y su inseguridad causan a veces un comportamiento irresponsable.

NOTAS

1. Völger, Gisela y Karin von Weick (eds.) 1985. *Die Braut. Geliebt - verkauft - getauscht - geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich*. Rautenstrauch-Joest-Museum Köln. Tomo II, p.670-675 y XX-XXI entre p. 448-449.
2. Maher, Vanessa. 1974. *Women and Property in Morocco. Their changing relation to the process of social stratification in the Middle Atlas*. Cambridge University Press, Cambridge.
3. Kasriel, Michèle. 1989. *Libres femmes du Haut-Atlas? Dynamique d'une micro-société au Maroc*. París: L'Harmattan.
4. Kraus, Wolfgang. 1991. *Die Ayt Hdidda. Wirtschaft und Gesellschaft im zentralen Hohen Atlas*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
5. Moore, Henrietta L. 1991. *Antropología y feminismo*. Madrid: Ediciones Cátedra. p. 213.
6. Kraus, Wolfgang. 1991. op. cit, p. 58-64.

ALGUNOS APUNTES EN TORNO AL *STATUS* SOCIO-JURÍDICO DE LA MUJER BERÉBER DE KABILIA¹

por CARMELO PÉREZ BELTRÁN

No todos los territorios por donde el islam se ha ido expandiendo han acatado y asumido todos sus preceptos tanto religiosos como sociales y jurídicos, sino que, por el contrario, vastas regiones sólo han aceptado del sistema islámico algunos dogmas puramente religiosos, mientras que en el plano socio-jurídico han continuado apegados a sus costumbres y tradiciones ancestrales. Tal es el caso del norte de África y, en particular, de Argelia, cuyas zonas beréberes continuaron durante siglos aplicando sus normativas particulares, más próximas a las costumbres preislámicas que a los preceptos coránicos.

Entre las zonas beréberes de Argelia, destaca por su extensión y características peculiares, Kabilia. Kabilia es una región de elevadas montañas situada al nordeste del país, formando parte del llamado Tell argelino. Su clima se caracteriza por el alto grado de humedad que, junto con la altitud, han favorecido la proliferación de extensas superficies de bosques, poblados principalmente por cedros, alcornoques y encinas en las zonas más elevadas, y olivos e higueras en las altitudes medias.

La confluencia de todas estas condiciones (elevado relieve, humedad, vastos bosques) han hecho de Kabilia un medio aislado y poco accesible gracias al cual la etnia beréber ha podido conservar su lengua, su organización social y sus costumbres ancestrales.

Las creencias religiosas de Kabilia se encuentran a caballo entre la dogmática islámica y la pietística popular basada en la veneración a los numerosos santos y santas de la región, para lo cual se desarrollaron numerosas cofradías, *marabut* o *surfa*¹ cuyos líderes desempeñaron una importantísima labor social y política.

Además de esto, la religión en Kabilia se entremezclaba con rituales mágico-religiosos cuyas creencias giraban en torno «a la existencia de fuerzas maléficas o benéficas íntimamente unidas a la existencia de los hombres».²

Por otro lado, su organización socio-legal estaba basada en el derecho costumbrista que de forma oral era transmitido de generación en generación, aunque en épocas más tardías algunas tribus lo habían perpetuado por escrito en forma de *qanun*, o sea, en listas de infracciones con su sanción correspondiente.

Llegado a ese punto, es necesario apuntar que las leyes beréberes de Kabilia fueron creadas por los hombres y al servicio de ellos y no poseían ese carácter divino e inmutable que pudiera tener la ley islámica. Por consiguiente, cualquier aspecto jurídico podía ser fácilmente modificado si la tribu o la comunidad así lo creía conveniente para el mejor funcionamiento de la sociedad.

Esta justicia laica era impartida por la «asamblea de ciudadanos» (*tayma'it*; *arab.yama'a*³). En teoría, la *yama'a* estaba formada por todos los habitantes varones mayores de edad, pero en realidad las decisiones eran controladas por una especie de oligarquía compuesta por los más ricos e influyentes de las tribus.

El *status* de la mujer de Kabilia, objeto de nuestro estudio, es muy inferior y desventajoso con respecto al del hombre e incluso, es aún peor que el de su compañera, la mujer regida por la ley musulmana en su interpretación maliki. Esto es debido a varias razones, entre las que podemos realizar las siguientes:

– La mujer de Kabilia se encuentra sujeta a una férrea estructura tribal, patriarcal y agnaticia en donde sólo cuentan los varones a través de los varones.

– En estas regiones han pervivido una serie de costumbres y tradiciones preislámicas que, puestas al servicio del hombre, suponen una total discriminación para las mujeres.

– Las leyes, como hemos apuntado anteriormente, poseen un carácter exclusivamente laico, con lo cual la sociedad detentada por el hombre puede manejarlas, cambiarlas o disfrazarlas según sus intereses.

A lo largo de este estudio nos ocuparemos de analizar más detalladamente algunas instituciones del derecho costumbrista de Kabilia en relación con la mujer, comparándolas, en la medida de lo posible, con la normativa coránica existente en el resto de Argelia; derecho costumbrista que estuvo en vigor hasta mediados del presente siglo, fecha en que los franceses introdujeron en estas zonas un estatuto personal único para todos los argelinos basado en la ley islámica, pero con algunas innovaciones procedentes del Código Civil francés.

LA EDAD DE MATRIMONIO Y EL DERECHO DE YABR

El matrimonio en la sociedad de Kabilia, al igual que ocurre en toda la sociedad árabe, se ha llegado a convertir en una obligación para todo hombre y, especialmente, para toda mujer: «sobre el matrimonio y la familia reposa, en efecto, la fuerza del grupo y de la tribu; casarse y formar una familia es para el habitante de Kabilia, una necesidad social»⁴, hasta el punto de que la única finalidad de la mujer ha sido el matrimonio y la procreación.

Sin embargo, el matrimonio no es algo que se pueda dejar al libre albedrío de la mujer, sino que, ante todo, es un asunto de la familia, de la totalidad de la tribu. De este modo, existe una institución en esas sociedades tribales llamada derecho de *yabr* me-

diante la cual el jefe o padre de la familia posee la autoridad de casar a la hija con el esposo que él elija y a la edad que él convenga. La mujer será entregada a aquel que su padre considere mejor postor por su *status* social, económico, etc.

El derecho de *yabr* no es una institución propia ni original de la sociedad de Kabilia. Se tiene referencia de ella desde la época preislámica y el derecho musulmán lo retomó y reglamentó como algo propio.

En la ley islámica del resto de Argelia, bajo la interpretación maliki, el derecho de *yabr*^s subsiste para el varón hasta la pubertad, fecha a partir de la cual su opinión sobre la elección de la esposa es imprescindible. Por su parte, la mujer musulmana no escapaba a este derecho del padre hasta la pérdida de su virginidad de forma lícita, es decir, hasta su primer matrimonio.

Esta normativa varía algo respecto a la sociedad beréber. El hombre de Kabilia no se encontraba sujeto al *yabr*^s de derecho, aunque de hecho se sometiera a la voluntad familiar. La situación de la mujer era muy diferente a la del varón pues soltera, repudiada o viuda no escapaba nunca del derecho de *yabr*, de tal forma que siendo virgen era casada muy joven sin contar con su opinión y si, por casualidad enviudaba o era repudiada, de vuelta al domicilio paterno, seguía sufriendo la autoridad ejercida por el padre, el cual podía en cualquier momento volverla a casar sin contar con ella.

Existen varias razones de fondo que han contribuido a la reglamentación y perpetuación de esta institución que tanto ha contribuido a la discriminación de la mujer, pero especialmente podríamos señalar dos:

– Motivos económicos. El derecho de *yabr* permite al padre o tutor matrimonial casar a la hija con aquel que considere más apropiado para sus intereses sociales o económicos o con aquel que contribuya con una dote más elevada.

– Motivos de honor. En una sociedad tribal como es Kabilia, el honor está íntimamente unido a la figura de la mujer, siendo ésta el punto más vulnerable de la familia. De este modo, el *yabr* autoriza al padre a casar a su hija a una edad muy temprana, con lo que se quitaba de encima el peligro de un posible deshonor para la familia.

Con respecto a la edad, las costumbres de Kabilia no estipulan un mínimo de edad para contraer matrimonio y el padre puede ejercer su derecho sobre ella casándola cualquiera que sea la edad de aquella; es más, la consumación del matrimonio con niñas impúberes estaba formalmente admitida, de tal modo que era muy frecuente el matrimonio con niñas de 8 a 13 años⁷.

En este sentido, las costumbres de Kabilia se alejan de la ley islámica ya que, al menos en teoría, ésta estipula que el matrimonio no puede ser consumado hasta la pubertad.

La proliferación de matrimonios precoces se debe a razones de orden ideológico y económico, entre ellas:

– En la sociedad patriarcal, la mujer debe desempeñar su principal papel que es el de procreadora. Cuanto más joven se case, más numerosa podrá ser su prole.

– Los matrimonios precoces permiten al padre o jefe de la familia desembarazarse anticipadamente del deber económico de alimentar a las hijas, vestir las y demás gastos.

LA DOTE

La dote en Kabilia recibe el nombre de *tammamt*⁸ y se erige como un elemento esencial de la validez del matrimonio. En derecho musulmán, la dote (*mahr o sadaq*)⁹ también es una condición imprescindible de validez, pero entre ambas existen, como veremos, diferencias insalvables.

La dote es una institución que ahonda sus raíces en la época preislámica y era entregada al padre de la futura esposa como una especie de compensación por la pérdida de uno de los miembros de su tribu y de la posible descendencia que de ella pudiera nacer. La mujer era concebida, de este modo como un bien de compra-venta.

Los preceptos coránicos en su deseo de elevar el *status* de la mujer va a transformar profundamente el concepto de dote al designar a la mujer como única propietaria legal de dicha suma de dinero:

IV: 3 «Dad a las mujeres, espontáneamente, sus dotes...»¹⁰.

Tanto en la ley islámica como en el derecho costumbrista de Kabilia, no se estipula legalmente para la dote ni un máximo ni un mínimo, aunque su valor suele estar en estrecha relación con el rango social de la esposa, su belleza, su fortuna, su edad, etc. al igual que con la situación social y de fortuna del pretendiente.

La gran diferencia entre el concepto de dote en el derecho musulmán y en el derecho costumbrista reside en que este último, haciendo oídos sordos a las prescripciones coránicas, estipula que el importe sea entregado, como en época preislámica, el padre o tutor de la futura esposa. Los padres o tutores de la novia se convierten, de este modo, en los únicos propietarios legales de la dote que siempre consiste en una suma de dinero cuyo pago incumbe exclusivamente al futuro esposo o a la familia de éste.

Una vez la dote en manos del jefe de la familia, éste, como si de un objeto mercantil se tratara, hace entrega de la esposa para ser trasladada a la casa del marido.

Dicho esto, se constata que la mujer de Kabilia estaba regida por una normativa jurídica inferior a la legislación islámica ya que esta costumbre humillante para ella la equiparaba a un objeto de intercambio.

La novia sólo recibía unos regalos nupciales de manos de sus padres, generalmente vestidos y joyas, pero ni siquiera tales regalos llegaban a ser propiedad definitiva de ella, pues el padre que había constituido tal donación, podía en cualquier momento recuperarla, incluso si el matrimonio no había sido disuelto, o bien podían quedar en posesión del marido si, por casualidad la mujer abandonaba el hogar o moría.

Además de esto, existía en Kabilia una tercera institución llamada *surut* (condiciones) mediante la cual el futuro marido debía entregar a la familia de la novia una serie de regalos y dones accesorios a la dote. Generalmente consistía en alimentos para ser consumidos durante las fiestas nupciales como la sémola, aceite, carne, etc. Si el rango de la familia era elevado, el *surut* también podía estar compuesto por vestidos o joyas para los miembros femeninos de la familia de la novia.

LA INSURRECCIÓN

El varón dispone en la ley islámica de gran facilidad para poner fin a su vínculo matrimonial mediante el empleo de una sencilla fórmula de repudio; la mujer, por su parte, dispone escasamente de dos medios fundamentales para poder disolver¹¹ su matrimonio:

- Mediante el pago de una compensación (*jul*) al marido para que éste la repudie.
- Mediante el divorcio judicial, pero sólo en casos aislados y muy concretos como enfermedad física o psíquica del marido, incumplimiento de los deberes matrimoniales, sevicias e injurias e incumplimiento de alguna cláusula matrimonial.

Como hemos apuntado, la mujer regida por la ley islámica sólo podía solicitar el divorcio en casos extremos, pero en la región de Kabilia ni siquiera en tales casos, la esposa poseía la facultad de romper los vínculos de dicha unión, incluso si ella disponía de las razones más convincentes y legítimas.

La única solución que disponía la esposa cuando no podía soportar más la permanencia al lado de su marido era declararse en estado de insurrección (*tamenafekt*).¹²

Esta institución propia del derecho costumbrista beréber consiste en abandonar el domicilio conyugal para refugiarse en la casa paterna sin que el marido pueda oponerse a esa decisión o hacerla regresar a la fuerza. La insurrección se erige, de este modo, como el único medio de defensa de la esposa contra su marido.

El estado de insurrección no conlleva ningún ritual preestablecido; si los padres de la esposa viven en el mismo pueblo, ésta abandona sencillamente su hogar y se traslada a la casa del padre. En el caso de que los padres vivan alejados, algunos de éstos salen a su encuentro para acompañarla en el viaje.

El estado de insurrección conlleva una serie de efectos, entre los que podemos destacar los siguientes:

- El matrimonio durante el estado de insurrección subsiste de pleno derecho.
- La esposa no puede volver a casarse hasta el momento en que su marido decida repudiarla, si es que éste es su deseo.
- Cesa el derecho de mantenimiento de la esposa (*nafaqa*) cuya carga vuelve a corresponder al padre o jefe familiar.

En tal situación, sólo existen tres soluciones posibles y todas ellas dependen exclusivamente de la voluntad del esposo:

- Llegar a un acuerdo con la esposa y retomar de nuevo la vida conyugal.
- Repudiar a la esposa, exigiendo la restitución de la dote.
- Dejarla continuar en estado de insurrección indefinidamente, manteniendo, de este modo, los vínculos matrimoniales e impidiéndole que pueda contraer un nuevo matrimonio con otro hombre.

Esta institución nos vuelve a evocar el poder desmesurado del marido con respecto a su esposa hasta el punto de que él y sólo él puede decidir soberanamente sobre la suerte de la mujer.

EL RESCATE

El esposo de Kabilia posee la más absoluta libertad de repudiar en cualquier momento a su esposa, sin existir a este respecto ninguna clase de limitaciones. Sólo es

necesario que el hombre exprese su intención de repudiar, sin la necesidad de utilizar para este fin una fórmula específica o sacralizada.

El derecho costumbrista no contempla, como la ley islámica, diversas fórmulas de repudio¹³: «en Kabilia, el repudio es irrevocable desde el momento en que el marido pronuncia la fórmula de repudio, aunque sólo fuera una sola vez».¹⁴

Pero de hecho, la mujer no se encuentra totalmente liberada de su marido para poder contraer un nuevo matrimonio hasta que éste no haya obtenido, como compensación, un rescate.¹⁵

Esta institución reitera de nuevo la idea según la cual la mujer es concebida como un bien mercantil que se adquiere mediante el pago de una suma de dinero y se devuelve de forma idéntica.

El precio del rescate viene a ser, más o menos, la devolución de la dote entregada en su día al padre o tutor de la novia, aunque puede ser un precio sensiblemente superior.

Dicha suma de dinero debe ser entregada exclusivamente al marido y pagada por los padres de la esposa o por un futuro segundo marido de ésta.

Sin embargo, a esta tónica general hay que añadir dos casos excepcionales:

a) El primer caso es aquel en el que el marido no exige ningún precio de rescate. Esta práctica que parece favorable, supone en la sociedad de Kabilia un gran desprecio y humillación para la mujer y para su familia, pues viene a significar que el valor de la mujer es nulo.

b) El segundo caso es totalmente opuesto al anterior y consiste en poner ante testigos una elevadísima suma de dinero a la «cabeza de la esposa» en calidad de rescate. La finalidad de esta vejante costumbre llamada *lefdi* consiste en impedir a la mujer que pueda contraer matrimonio con otro hombre ya que la exorbitante suma resulta inasequible de pagar.

HEREDAR A LA VIUDA

Entre las muchas costumbres de Kabilia que discriminaban a las mujeres, heredar a la viuda es, sin lugar a dudas, una de las más vejatorias.

Según esta tradición, a la muerte del marido, sus herederos no solo recibían en propiedad el patrimonio del difunto sino también a su propia esposa como parte integrante de la herencia.

De este modo, el futuro de la viuda quedaba totalmente en manos de los herederos varones del difunto, los cuales podían inclinarse por una de las soluciones siguientes:

- Contraer matrimonio con la viuda, en cuyo caso se veían exentos del deber de entregar al padre de la mujer una dote.
- Mantener a la viuda como una concubina o sirvienta del hogar.
- Casarla con un hombre extraño a la familia para, de este modo, hacerse en propiedad con la dote estipulada.

Tal costumbre usada con relativa frecuencia entre algunas familias o tribus¹⁶ pervivió en Kabilia hasta 1903, fecha en que fue abolida definitivamente por el gobierno francés.

LA HERENCIA

La ley islámica reconoce a la mujer el derecho a la herencia tanto del padre como del esposo, pero siempre en una proporción igual a la mitad del hombre.

En Kabilia durante mucho tiempo se siguió, al menos en teoría, esta misma normativa, pero surgió el problema de que la herencia¹⁷ correspondiente a la mujer pasaba a manos de un marido extraño a la familia y a los descendientes de éste, con lo cual el patrimonio familiar terminaba por dividirse en favor de extraños.

De este modo, hacia 1748 los principales representantes de las distintas familias de Kabilia se reunieron para estipular la total exclusión de la herencia de las mujeres, implantándose un riguroso sistema sucesorial agnaticio mediante el cual sólo tienen derecho a la herencia los varones a través de los varones. Una vez más, la sociedad de Kabilia, ignorando las estrictas normativas coránicas, estatuye una serie de leyes cuya única finalidad es implantar costumbres que perpetúen los valores patriarcales y misóginos en los que se asienta.

A la mujer sólo se le reconoce el derecho al mantenimiento, es decir, al vestido, al alojamiento y a la comida, a condición de que viva en el mismo domicilio del fallecido. Si el difunto es el padre, la hija recibirá el mantenimiento hasta que se case o fallezca. Igual suerte correrá la viuda, pero nunca una mujer podrá disfrutar de ambos beneficios a la vez.

Por otro lado, el *qanum* beréber no establece ninguna normativa sobre el modo de ejercer este derecho de mantenimiento, dejando dicha ejecución al libre albedrío de los herederos, con lo cual la mujer se ve de nuevo sometida a una voluntad ajena a ella y no siempre favorable que es la que le proporciona el sustento.

Hacia finales del siglo pasado empezó a surgir en la sociedad de Kabilia una cierta preocupación por la situación de la mujer, la cual, tras la muerte del padre o del marido llegaba a quedar en la total indigencia. Como solución a este problema se empezó a utilizar la práctica piadosa del *hubus* o más usualmente el *habus*¹⁸. El *habus* es una donación en régimen de usufructo en beneficio de los pobres o de alguna institución religiosa, pero conservando la nuda propiedad de los fondos de la donación. La característica de esta institución reside en que el propietario del patrimonio posee la facultad de designar a los beneficiarios del usufructo.

En el resto de Argelia, al igual que en todo el mundo árabe, el *habus* (*waqf* en el Próximo Oriente) era utilizado con el fin de desheredar a las mujeres, pero en Kabilia se llegó a utilizar como medio por el cual las mujeres podían disfrutar de un derecho de usufructo, independientemente de la voluntad de los demás herederos, en tanto viviese.

A modo de conclusión, podemos reiterar la idea de que la mujer de Kabilia, poco antes de la colonización francesa de 1830, se encontraba sometida a un férreo derecho costumbrista de carácter eminentemente oral que ignoraba las normativas jurídicas derivadas de la ley islámica. La finalidad de este derecho tradicional era preservar y perpetuar una sociedad patriarcal y agnaticia detentada por y para el hombre, sociedad en la que la mujer sólo es concebida como un bien más de intercambio tribal.

De entre todas las normativas jurídicas existentes en Argelia, la que regía a la mujer de Kabilia era probablemente la más desventajosa, pues la relegaba a un *status* de total discriminación y la sometía a algunas prácticas cercanas a la vejación.

De este modo, a partir de 1830 los legisladores franceses se van a ocupar de dictar

una serie de leyes, decretos y ordenanzas con el fin de mejorar la desfavorable situación de la mujer de Kabilia, introduciendo en esta zona el derecho musulmán y algunas otras normativas derivadas del Código Civil francés.

NOTAS

1. Publicado originalmente en *Homenaje a Elena Pezzi*. Granada: Universidad de Granada, 1992, p. 87-95.
2. Véase R. Le Tourneau, *S.V. Kabylie*, El, p. 376.
3. Véase: P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, París: Presses Universitaires de France, 1974, p. 20-25; H. Isnard y R. Le Tourneau, *S.V. Kabylie*, p. 377-378.
4. L. Bousquet-Lefevre, *La femme kabyle*, París: Rescueil Sirey, 1939, p. 38.
5. Sobre el derecho de *yabr* en la ley islámica, véase principalmente Kh. Ben Ish'aq, *Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l'imam Malek*, Trad. G.H. Bousquet, Argel-París: La Maison des Livres-Maisonneuve, 1958, vol.II, pp.17-20; G.H. Bousquet, *Le droit musulman*, París: Armand Colin, 1963, p. 104-106; E. Desportes, «Le droit de djebir», *Revue Algérienne*, parte I, (1949), p. 104-106; L. Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman*, París: Recueil Sirey, 1953, p. 295-301; C. Pérez Beltrán, *Estatuto jurídico de la mujer argelina: matrimonio y divorcio*, Granada: Estudios árabes contemporáneos, 1991, p. 32-36; R. Toualbi, *Les attitudes et les représentations du mariage chez la jeune fille algérienne*, Argel: ENAL, 1984, p. 31-33.
6. Sobre el derecho de *yabr* en Kabilia, véase: P. Bordieu, *Sociologie*, p. 14-15; L. Bousquet-Lefevre, *La femme*, p. 42-49; J.P. Charnay, *La vie musulmane en Algérie; D'après la jurisprudence de la première moitié de XX siècle*, París: PUF, 1962, p. 25-26; E. Desportes, «Le droit», p. 117-119; M. Gaudry, «Rapport sur la condition, légale, économique et sociale de la femme musulmane en Afrique du Nord», *Revue Algérienne*, (1932), parte I, p. 99-114; A. Morand, «Le statut de la femme kabyle et la réforme des coutumes berbères», *REI*, (1927), p. 55-64.
7. L. Bousquet-Lefevre, *La femme*, p. 49-50.
8. Sobre la dote en Kabilia véase: P. Bordieu, *Sociologie*, p. 15-16; L. Bousquet-Lefevre, *La femme*, p. 64-70; E. Desportes, «Théorie de la dot en droit musulman et dans les coutumes berbères», *Revue Algérienne*, 1949, parte I, p. 34-38.
9. Sobre la dote en la ley islámica, véase Kh. Ben Ish'aq, *Abrégé*, pp.44-62; G.H. Bousquet, *Le droit*, p. 107-108; J.P. Charnay, *La vie*, p. 54-56; E. Desportes, «Théorie», pp.13-38; J. Lecercf, «Note sur a famille dans le monde arabe et islamique», *Arabica*, 3 (1956), p. 54-57; L. Milliot, *Introduction*, p. 301-306; C. Pérez Beltrán, *Estatuto*, p. 46-50; W. Walther, *Femmes en Islam*, París: Sinbad, 1981, p. 34-35.
10. *El Corán*, Introducción, Traducción y notas de Juan Vernet. Barcelona: Planeta, 1983, IV: 4, p. 79.
11. Sobre la disolución matrimonial en la ley islámica, véase: Q. Amin, *tahrir al-mar'a*, Cairo: Dar alMa'arif, 1980, p. 156-170; F. Ben Ramadan, *Qadiyya al-mar'afi fikr al-Nahda*. Túnez: Dar' Ali al- Hamús li-I-Nasr, 1988, pp.48-53; H.P. Charnay, *La vie*, pp.37-40; M. Gaudry, «Rapport», p. 101; S.E. Koura, «Le divorce et la répudiation» en droit musulman et le droit algérien», *Revue Algérienne de Sciences Juridiques, Economiques et Politiques*, XI, 3 (septiembre 1994), p. 111-112; J. Lecercf, «Note», p. 53-54; L. Milliot, *Introduction*, p. 341-386; C. Pérez Beltrán, *Estatuto*, p. 63-73; C. Ruiz de Almodóvar, *Historia del movimiento feminista egipcio*, Granada: Universidad de Granada, 1989, p. 18-20; 22-29; n. El-Saadaoui, *La face cachée d'Eve. Les femmes dans le monde arabe*, París: Des femmes, 1982, p. 389-405; W. Walther, *Femmes*, p. 38-39.
12. Sobre el estado de insurrección, véase: L. Bousquet-Lefevre, *La femme*, p. 93-99; E. Desportes, «Le droit», p.118; M. Gaudry, «Rapport», p. 102; M. Morand, «Le statut», p. 64.
13. En el derecho musulmán existen tres diferentes formas de repudio: -El repudio revocable (ray'i). La fórmula de repudio empleada se pronuncia una sola vez. La mujer entra en periodo de reclusión y abstinencia sexual ('idda), pero el matrimonio subsiste de pleno derecho. -El repudio irrevocable (ba'in). En principio, todo repudio revocable tras el cual se ha dejado cumplir por completo del periodo de 'idda, se convierte en irrevocable. También es irrevocable el repudio en el que la fórmula empleada haya sido repetida dos veces o lleve implícito el valor de dos. El repudio irrevocable y definitivo (ba'in wa-batt). Es el resultado de tres repudios irrevocables anteriores, aunque también puede ser fruto de la reiteración de una misma fórmula de repudio por tres veces. Los cónyuges no pueden casarse de nuevo al menos que la esposa contraiga un nuevo matrimonio con otro hombre y éste, a su vez, la repudie. Véase: G.H. Bousquet, *Le droit*, p. 115-116; L. Milliot, *Introduction*, p. 291-295; C. Pérez Beltrán, *Estatuto*, pp.65-68; M. Qutb, *La mujer en el Islam*, Granada: La Casa Islámica, 1979, p. 53-58; C. Riz de Almodóvar, *El movimiento feminista egipcio, estudio histórico-sociológico. Durriya Saftq y la Unión Bint al Nil. Presentación y valoración*. Granada: 1986 (microfichas), pp.93-97; W. Walther, *Femmes*, pp.38-39; W. Zenie-Zeigler, *La face voilée des femmes d'Egypte*, París: Mercure de France, 1985, p. 183-189.
14. L. Bousquet-Lefevre, *La femme*, p. 125.
15. Sobre la institución del rescate, véase P. Bordieu, *Sociologie*, p. 15-16; L. Bousquet-Lefevre, *La femme*,

- pp.124-128; J.P. Charnay, *La vie*, pp.52-54; E. Desportes, «Le droit», p.118 y «Theorie», p. 37-38; M. Gaudry, «Rapport», p. 102; M.Morand, «Le statut», p. 65.
16. Entre otros, se hacía uso de esta costumbre, en Aït Flik, Aït Mansur, Yazzozen, Azzefun, etc. Véase L. Bousquet-Lefevre, *La femme*, p. 115-116; M. Morand, «Le statut», p. 56-57, 65.
17. Sobre la herencia de la mujer en Kabilia, véase: P. Bordieu, *Sociologie*, p. 15-17; L. Bousquet-Lefevre, *La femme*, p. 147-164; J.P. Charnay, *La vie*, p. 55; A. Canac, «Les perspectives d'évolution du statut civil des musulmans et la réforme des règles du mariage musulman en Algérie», *Revue Juridique et Politique de l'OutreMer*, 13 (1959), p. 61-63; M. Gaudry, «Rapport», pp.102-103; M. Morand, «Le statut», pp.63-64.
18. Sobre la práctica del *habus*, véase: L. Bousquet-Lefevre, *La femme*, p. 157-164; A. Canac, «Les perspectives», p. 62-64; J.P. Charnay, *La vie*, p. 91-109; M. Gaudry, «Rapport», p. 104-105; L. Milliot, *Introduction*, p. 537-573; M. Morand, «Le statut», p. 65-66; C. Ruiz de Almodóvar, *El movimiento*, p. 61-62.

LA MUJER TAMAZIGHT DEL MARRUECOS CENTRAL*

por MICHAËL PEYRON

INTRODUCCIÓN

En un país tradicionalista en el que las relaciones entre hombres y mujeres se rigen por un código estricto, poniendo en pie el honor de la comunidad entera, el caso de la mujer tamazight del Marruecos Central es interesante por varios motivos en la medida en que difieren bastante de las normas habituales en tierras del Islam. En tanto que poseedora del idioma y de la tradición, verdadero eje de la sociedad, juega un papel absolutamente determinante. También es verdad que en el medio rural, su status, cuyas formas particulares ya han sido descritas magistralmente por Guennoun en 1933, apenas si han evolucionado en estos sesenta años, al menos en el fondo.

La zona a la que se refiere el presente estudio, corresponde en gran parte a aquella sobre la que Guennoun, Laoust, Robichez y otros autores (ver bibliografía) de la época colonial habían llevado a cabo sus encuestas. Mis propias investigaciones interesan al conjunto de la región, extendiéndose entre Midelt y Azilal, zona que frecuento asiduamente desde hace treinta años. Es lo alto del país punto de unión entre el Alto y el Medio Atlas, principal castillo de agua de Marruecos, en donde los Aït Oumalou son vecinos de los Aït Isri, los Aït Sokhman y los Aït Yafelmen¹, con algunos desbordamientos hacia la meseta central en el Norte, y el Tadla al Oeste. Por una razón de discreción hacia los interesados, a los que va toda mi simpatía y mi estima, el carácter personal de un buen número de observaciones sobre casos concretos ha determinado el uso de seudónimos para designar las personas, así como la mayoría de los topónimos.

Basándonos sobre observaciones de campo, completadas por datos de otros in-

* Comunicación presentada en la Mesa Redonda del Grupo Fabera/UPR 414, del CNRS (París), de «Table ronde: 'A la frontière du féminin et du masculin au Maghreb et en immigration'», con el título original de «femme tamazight du Maroc central»

investigadores, la intervención siguiente apuntará cinco temas principales:

1. El papel de la coesposa.
2. Carencias masculinas; carencia de virilidad y esterilidad.
3. Familia mono parental; delegación de poder.
4. Actitudes femeninas hacia los extranjeros.
5. El caso de la mujer sin hombres.

1. EL PAPEL DE LA COESPOSA

La coesposa, *tecna* /plural *ticniwin*, es la manifestación más usual de la poligamia (ya que son raros los maridos que tienen los medios para mantener a cuatro esposas). Está aún presente como un recurso posible en la estrategia conyugal de la región. En el umbral de los cincuenta, no es raro que el jefe de familia juzgue útil el coger una segunda esposa, normalmente una joven entre 15-20 años. Esto le estabiliza, asegurándole, una segunda juventud. En la primavera de 1986, Moha X..., chófer de profesión que cubría la ruta en Land-Rover con un pequeño lugar en el centro del país Aït Sokhman por la pista de Abrid n-Inejda, me expuso, a lo largo de un viaje, su teoría marital con todo tipo de detalles intentando, incluso, hacer de mi un adepto a este tipo de actuación.

En el mejor de los casos, esto se hará con el consentimiento de la primera esposa ya que, para ella, la nueva esposa representa una ayuda nada despreciable para el cumplimiento de las tareas domésticas². Se transformará así en la cómplice, la protegida de la primera esposa. Un caso feliz corresponde a la situación de dos familias visitadas, una en Aït Mousa o Haddou en el país de Aït Yafelman en 1977, la otra en Igmoun en 1982.

Tristemente, tal armonía está lejos de ser la regla general. La literatura oral beréber abunda en ejemplos de situaciones donde la llegada de la co-esposa es resentida fuertemente por la primera esposa, y llega a alcanzar una situación conflictiva con un desenlace a menudo trágico para alguna de las protagonistas³.

Puede llevarse a cabo una situación intermedia, estableciendo un *modus vivendi* en el interés de un equilibrio familiar, siempre cuidando del amor propio de las partes en juego. El caso que a continuación se expone es bastante ejemplar.

Mbarch Ou-Rehhou, de más o menos 60 años, vive en el pueblo de Ighboula, en el corazón de los montes escarpados y arbolados de cedros de Ayt Yafelman. Su mujer, Lahba, es originaria de ksar situado a un día de marcha de Ikhf n-Ouaman. Le ha dado en total dos chicos y cuatro chicas. Las dos primeras chicas, tienen alrededor de treinta años cada una, casadas y luego divorciadas se han instalado en uno de los pequeños centros de la *dir* (lit. «dintel») de los Aït Oumalou.

Los dos chicos, mucho más jóvenes, están en la actualidad casados: el mayor, Ali, con Yamna, hija de un vecino, y el segundo, Abdou, con Batoul, también del mismo pueblo. Estas dos parejas viven bajo el techo paternal, lo que supuso ampliar la vivienda en 1991. Las dos últimas, Fatma y Berri, tienen 17 y 16 años respectivamente. Hasta aquí nada raro.

Volvamos diez años antes. Hacia 1984, sin ninguna razón aparente, excepto un posible envejecimiento de la esposa que observó Mbarch, este empezó a frecuentar a Itto, mujer joven de unos veinte años que residía en Ighboula. Las visitas se hacían abiertamente. Tengo además en mi posesión una foto de esta época, donde aparecen

cogidos por el brazo, y donde la mirada de Itto traduce perfectamente sus sentimientos hacia su pareja⁴.

Lo que se inició bajo la forma de una relación no tardó en concretarse en un matrimonio. Sin embargo, Lahba, la primera esposa, no lo entendió así, y se opone a la llegada de Itto, la rival, bajo el mismo techo. Puede que de cara a Lahba así como para evitar posibles escándalos ante su numerosa familia y preocupado, también por encontrar una solución práctica, Mbarch decidió entonces mantener dos matrimonios. Mantiene su primera casa donde sigue yendo a comer, pero también a Itto y a su vieja madre, instaladas en una casa al otro lado del pueblo. Ahí pasará la mayor parte de sus noches, excepto cuando se desplaza para sus negocios.

Para el visitante ocasional y amigo que soy de la familia, la situación es delicada, ya que conociendo tanto a Itto como a Lahba, no puedo obviar el pensar que ésta última, sabiendo que Mbarch me ha presentado a Itto como su esposa, me considera un poco cómplice de su esposo y de su nueva pareja.

Es al menos lo que creo entender por su actitud hacia mí por estas fechas. Los hijos, que van creciendo, se ven obligados a aceptar la situación, siempre reaccionando dignamente. En dos ocasiones, volviendo a Ighboula al caer el día, me crucé con la penúltima hija, Fatma, que cuida sus ovejas a unos cien metros del pueblo, y cuando le pregunto si su padre está en casa, responde: «Ha salido a regar sus campos». Con este eufemismo discreto, señala la ausencia paternal por causa de visita a su segunda esposa.

Felizmente para la familia Ou-Rehhou, las cosas se estabilizan a partir de 1989. Lahba parece que acepta mejor su suerte, ya que sigue siendo la dueña en su casa. Por otro lado, el mayor de sus dos hijos, Ali, ha alcanzado la edad de matrimonio, y Lahba va a encontrar un alma solidaria, o una aliada en la persona de su futura nuera, Yamna. Los dos jóvenes se casan en 1991 y un niño viene a alegrar la casa.

Una noche, llegando a Ighboula, su hijo Ali me recibe. La mayor parte de la familia está reunida en la habitación común, alrededor del telar en la que trabajan Yamna con sus dos nueras, Fatma y Berri. Lahba, con su nieto en las rodillas, parece satisfecha de su papel, que asume plenamente, mirando con Batoul, la futura prometida de su segundo hijo, Abdou. a pesar de las frecuentes ausencias de Mbarch, la dignidad, la serenidad reencontrada por Lahba me han sorprendido agradablemente. Parece vivir a través de sus hijos, sus nueras y sus nietos. Dos otras visitas posteriores a esta fecha, no harán más que confirmarme esta impresión e incluso parece que reinará de ahora en adelante una cierta armonía.

Por un lado, en el seno de la casa original, en casa de Lahba, un niño de pecho ha concretado la unión entre Abdou y Batoul, además de ser un amigo para el hijo de Ali y Yamna. Esta última, además, secunda activamente a su suegra en las tareas de la casa que ha recuperado un equilibrio. Quedan las dos jóvenes hermanas, llamadas a irse dentro de poco, puede que sea algo ya realizado para Fatma, según las últimas noticias.

Del otro lado del pueblo, cuando no está de viaje, Mbarch visita al finalizar las tardes su segunda casa, donde Itto, siempre en compañía de su madre, cuida de la educación del pequeño Mohand, nacido en 1993. Parece que espera otro hijo. Itto también puede sentirse satisfecha. Así, en el seno de la familia ampliada, las dos esposas nunca se encuentran, mientras que el amo de la casa alterna su tiempo entre las dos casas, lo que permite calmar las tensiones, siempre manteniendo un equilibrio precario pero viable.

2. CARENCIAS MASCULINAS: CARENCIA DE VIRILIDAD Y ESTERILIDAD

En un país musulmán donde la preeminencia masculina está casi instituida como un absoluto, la virilidad del hombre no se puede poner en cuestión. Esto se intensifica aún más en el mundo rural. Sin embargo, en la región que nos preocupa, se conocen los casos de esterilidad e incluso de impotencia: algunos de esos casos han llegado a mi conocimiento por los interesados mismos.

La esterilidad en Marruecos central se había atribuido en principio, cuando las encuestas se llevaron a cabo al final del Protectorado, a las prácticas de abortos mal realizadas unidas a la inestabilidad en el matrimonio, así como las enfermedades venéreas muy extendidas. Sin embargo, las observaciones formuladas más tarde hicieron variar un poco ésta conclusión: los métodos anticonceptivos no se habrían (o poco) aplicado en el medio rural. En cambio, la esterilidad aparece como directamente unida a las infecciones de las vías urinarias y a la prostitución⁵.

En el país de Aït Yafelman es llamativo observar un número relativamente alto de parejas sin hijos, y que se encuentran así empobrecidos porque, no olvidemos que la progenitura es percibida como fuente de riqueza, o al menos como trabajo productivo. Es el caso de una pareja mayor, que nos recibió en Asif Iqjern. Además de la falta de herederos y de ganado, no poseen para vivir nada más que una pequeña parcela que fue objeto de la riña en la que participó el marido durante un conflicto de deslinde con sus vecinos; este hecho le supuso ir a la cárcel. Más fuerte resultó el encuentro en Septiembre de 1982 cerca Ighrem n-Aït 'Ammar con una mujer de cierta edad, que se veía obligada a velar toda la noche su campo de maíz (único ingreso familiar) ya que si no se arriesgaba a que los jabalíes desbarataran sus tierras. Su marido enfermo se quedaba en la casa.

Igualmente sorprendente, más bien delicado también, cuando en dos ocasiones a principios de la década de los 80, el dueño de la casa donde me alojaba se dirigió a mí para informarme de su incapacidad de cumplir con sus obligaciones matrimoniales. En los dos casos se trataban de sujetos de unos cincuenta años; para uno de ellos esta carencia llegaba en un mal momento dado que se acababa de casar con una joven *tečna*, una coesposa. Pero, por falta de continuidad en este terreno tan preciso, admito no poder declarar si se trata de casos aislados, o una tendencia más generalizada.

Así es, además de estos hechos que rompen la imagen de superioridad inmanente del hombre, se permite observar que las mujeres beréberes no se contentan con un papel de segundo plano.

Se sabe que en principio debe someterse a las exigencias de su marido, que puede, en teoría, pegarla, o inflingirla otras sanciones. En este contexto, no es raro que, si una mujer se rebela y se pone a corregir a su marido, la cosa está mal vista por la comunidad⁶.

Está claro que la mujer beréber, que tiene reputación de tenaz y mal hablada, no está siempre dispuesta a aceptar cuentos. Que sea buena madre no es algo que se discuta; esposa sometida es algo menos seguro. Como por ejemplo el crimen pasional (caso extremo, hay que reconocerlo) que me comentaron en la primavera de 1982: en uno de los ksour de Asif Iqjern, con motivo de una grave disputa en el seno de una pareja, una mujer no dudó en ensañarse sobre su esposo con un hacha para cortar la leña.

Sin ir tan lejos, otros casos observados insisten menos en un problema de virili-

dad de su pareja, hablan más bien de una carencia personal, física o moral, ante la autoridad indiscutible de su cónyuge. Nos podemos enfrentar entonces a un semi patriarcado. La familia Ou-Lbaz/Ou-Lhou en sentido amplio constituye un ejemplo significativo.

En su origen, dos primas, Kheddouj y Hadda, vivían en la aldea de Tidikelt. Un día, Kheddouj se casó con un buen hombre ksourien cuyo nombre es Hmad Ou.Lbaz, y crean una familia: dos chicos, Moha y Bassou, y dos chicas, Halima y Hafida, a los que vendrán a añadirse más adelante una chica y un chico, bastante más jóvenes.

La prima Hadda, se casa con otro buen hombre, Saïd Ou-Lhou, que vive en un pueblo de los alrededores, Imi n-Ouakka. Unión que será bendecida con la llegada de una hija única, Rachida, nacida en 1972. A pesar de la falta de herederos masculinos, la pareja está muy unida, presenta una buena armonía. Sin embargo, como para subrayar la inferioridad numérica masculina que se da, Hadda, que es un ama de casa, toma un ascenso sobre su marido, Saïd, desde entonces en el pueblo de los vecinos, cuando hablan de ellos dicen: «Vamos a casa de Hadda y Saïd», en vez de lo contrario. No es que Saïd sea un mequetrefe, se trata incluso de un tipo sólido, se puede contar con él; un alto taciturno, su sobriedad y comunicación contrasta con la facundia de Hadda.

Mientras tanto, en casa de su prima Kheddouj en Tidikelt, los tiempos son duros. A consecuencia de una grave enfermedad, Hmad Ou-Lbaz se ha quedado parcialmente enfermo y no está en medida de asegurar la subsistencia de su numerosa familia. Menos mal, que mientras tanto, va a haber dos bocas menos que alimentar. Por un lado, Halima, se casa en Tidikelt, por otro lado, aplicando el principio de ayuda familiar, y de una forma natural, Hadda propone a su prima llevar a su casa a Bassou, el segundo chico de Kheddouj.

Así es como Bassou se va a vivir a Imi n-Ouakka, a casa de su tía Hadda y su tío Saïd, encantados de su suerte ya que encuentran en él el hijo que nunca han tenido. Ahí se quedará toda su adolescencia. En 1980, la tía Hadda le casa a Izza, joven del pueblo, y tendrán una niña. Todo lo que Bassou, siendo un buen chico no muy fuerte físicamente, pudo aguantar de su autoritaria tía durante años, no resultó igual para la nueva llegada, que se vio obligada a tener un papel secundario bajo el techo de su suegra⁷. Durante el invierno del año 1986-1987, finalmente, Bassou e Izza, que esperan su segundo hijo, se van de casa de Hadda y se instalan en Tidikelt. Están cerca de la casa de Hmad Ou-Lbaz y de Kheddouj, de nuevo caen bajo la autoridad moral de ésta, que además ante la capacidad física empeorada de su marido, se hace jefe de la familia de hecho.

Habiéndose quedado en Imi n-Ouakka con su marido y su hija Rachida, y momentáneamente enfadada con su prima desde que se fue Bassou, la tía Hadda sigue como siempre ha sido: afirmando sus opiniones de forma muy segura, buscando claramente el dominio, pero siempre muy generosa. Finalmente encuentra un marido para su hija Rachida en 1990, y se reconciliará con la rama Ou. Lbaz de la familia, se marchará a fin de cuenta con su marido a Tidikelt en 1994.

Así descubrimos dos primas, amas de casa y mujeres que aseguran las responsabilidades de jefe de familia en una situación de semimatriarcado: una, Kheddouj, ante el desfallecimiento físico de su marido, y la otra, Hadda, ante el carácter poco opositor y discreto de su esposo Saïd.

3. FAMILIAS MONOPARENTALES; DELEGACIÓN DE PODER

En los dos casos de semi matriarcado estudiados arriba, la carencia por parte masculina, obliga a la mujer a asegurar el poder. Sin embargo el marido sigue presente como jefe de familia en la teoría, aunque de hecho no es así.

Más graves, son los problemas que se plantean con la ausencia prolongada del esposo y/o por su muerte. En otros tiempos, donde la costumbre era reina, este tipo de situación solo era temporal, ya que la viuda se encontraba casi en la obligación de casarse⁸, o con uno de sus cuñados o con otro hombre.

Actualmente, las cosas parecen menos claras, tanto para las esposas de militares que están mucho tiempo ausente (Sáhara, por ejemplo), como para aquellas cuyo marido trabaja en Europa. Encontramos en estos casos familias virtualmente monoparentales. De hecho, como lo hace observar una encuesta llevada a cabo en 296 rurales: «Cuando la mujer ha perdido a su marido, se ocupa de todo (...); hay mujeres que son tan capaces como los hombres»⁹.

En la mayoría de los casos la mujer que se enfrenta a esta situación poco envidiable, debe saber ceder su lugar a su hijo mayor (si tiene) en el momento en que esté en medida de asegurarlo. Esperando este día, deberá ejercer el papel de tutora, al mismo tiempo benevolente y severa a la vez, respaldada en todo esto por la mayor de sus hijas. Se ve, en ausencia de madurez del joven hombre, aunque sea el jefe de familia en el futuro, la raza femenina debe velar por el grano.

Citemos dos casos ejemplares: el primero, en casa de Kheddouj y Hmad Ou-Lhou, en Tidikelt en 1984. Llegué la víspera de Imi n-Ouakka en compañía de Saïd Ou-Lhou y del joven Bassou. Este último, momentáneamente de paso por la casa parental, y compartiendo la habitación de invitados conmigo, aún siendo adulto y casado, volvía a caer de hecho bajo el poder familiar, así es como lo pude observar por la mañana. Como debía ir de trashumancia hacia l'Azaghar n-Aït Myill en compañía de su tío, y como tardaba en levantarse, su hermana mayor Hafida irrumpió en la habitación y, después de haberlo tratado mal, le obligó a levantarse rápidamente.

La segunda vez, fue en casa de los Imrabden en el Medio Atlas en mayo de 1985. De madrugada asistí al espectáculo de despertar sonado del hijo de la casa, con edad comprendida entre los 18 y 20 años. Su madre y su hermana mayor fueron a zarandearlo sin piedad y le dijeron: «Vamos ensilla la mula, y tráenos leña del bosque». Y lo ejecutó.

Fuera de estos ejemplos donde, por interés familiar, la hermana puede amonestar a su hermano¹⁰, es evidente que, en la mayoría de los casos, hermanas y esposas deben un respeto hacia sus hermanos y cónyuges. Están sin embargo, *preparadas para asumir la situación plenamente* en caso de desfallecimiento masculino; hecho que merece la pena resaltar.

4. ACTITUDES FEMENINAS HACIA LOS EXTRANJEROS

Se especificará bajo este encabezamiento las diferentes situaciones que, en mi calidad de visitante extranjero (*aberrani*) y cristiano (*arrumy*), detalle que por su naturaleza complicó las cosas, percibí claramente los límites que no se podían traspasar, esta famosa «frontera» entre lo masculino y lo femenino. Siendo cualquier enumeración cronológica bastante fastidiosa me limitaré a evocar los casos que más resaltan.

Estos contactos, hay que decirlo, fueron evolucionando a medida que mis conocimientos del tamazigh iban mejorando. Un día en el verano de 1972, en la cresta de l'Ikhf n- Aari encontré a mujeres de Aït Yafelman recogiendo leña. Rápidamente me ofrecieron trozos de torta de cebada que sacaron de sus bolsas. Supe más tarde que se trataba de una forma de pacto tácito de no agresión. Efectivamente, una vez el trozo de torta comido, no podía hacerlas ningún daño, ya que toda alimentación tomada en común contiene el bien (*lajer*), y la paz debía reinar de ahora en adelante entre nosotros.

Existe en apariencia una regla al nivel de acogida reservada a los extranjeros, se debe saber que, en ningún caso, pueden estar recibidos en ausencia del hombre, que se haya marchado al souk o a una fiesta nacional importante (Aït el Arch, por ejemplo). Esto generalmente es verdad, con algunas excepciones, desde mi experiencia personal. Una mujer de 50-60 años puede alojar a extranjeros que están de paso, como me lo propusieron en Nnig n-Oukhachan, en casas dispersas del pueblo de Aït Sokhman, el 3 de Marzo de 1987; o también en Ighrem n'Aït Ammar, a principios de Julio de 1988, aun cuando la mayoría de los campesinos habían subido de trashumancia sobre los *ilmuten* (pastos). Con esta edad la mujer en la etapa de la menopausia, es considerada asexualada¹¹, y goza de las mismas prerrogativas y del mismo poder de decisión que el hombre.

Sin haber alcanzado esta edad, la esposa puede tomar decisiones de este estilo. Fue el caso de una mujer de Oult-Haddidou en trashumancia sobre las altas mesetas cerca de Almou n-Aït Merhad, quien, sin preguntar a su marido nos invitó, a mis compañeros y a mi, a desayunar bajo la *taxamt* (tienda) familiar a finales de Mayo, 1977.

Excepción también, en el caso de la mujer sola y embarazada, esta está considerada fuera del circuito a nivel sexual. Es así como la joven Rachida X., de Imrabden en el Medio Atlas, nos ofreció el te y bizcochos en su casita de madera de cedro, en junio de 1987. Embarazada de unos meses, puede que se sintiese en confianza por mi conocimiento del idioma, sin olvidar la presencia de una mujer joven en nuestro grupo.

Tampoco se plantean problemas cuando existe una relación de fuerza con ventaja para elemento femenino. A título de ejemplo recuerdo que fui recibido para tomar te, con un compañero masculino, por media docena de mujeres en una casa con techo de madera que estaba donde nace el Mouluya, en abril de 1984.

En cada uno de estos casos estábamos por debajo del límite de lo permitido y aceptado. No habíamos cometido ningún acto inconveniente, noción sancionada por la negativa *ur-izdil*. En otras situaciones, sin embargo, me he situado en la frontera de lo permitido. Al día siguiente de una nevada caída en Marzo de 1979, sorprendí a jóvenes mujeres bañándose en l'Assif n-Oudfel desnudas y rápidamente me fui. También el caso de una joven que percibí de lejos, donde nace el Mouluya en Octubre de 1986, peinándose su espesa cabellera desatada, y salió corriendo, ya, que en principio una mujer no se despeina en público. En un caso excepcional fue el de tres jóvenes sin el pañuelo en la cabeza, el día que finalizaba el Ramadán y seguramente bajo la alegría de la fiesta, vinieron espontáneamente a ofrecerme te, esto cerca de Assif Iqjern del pueblo de los Aït Yafelman.

Hubiese sido inconveniente, como hombre, que me hubiese quedado cerca de Taghbalout n'Ibousghas, en julio de 1968, ya que se desarrollaba un rito de fertilidad. Me alejé a unos cien metros; por otro lado, mi esposa fue invitada por las mujeres del pueblo a que se fuese a bañar al río.

En la tribu de los Aït Hadiddou, se sabe, que las mujeres gozan de una cierta libertad. Además, el paso repetido de turistas, en septiembre en el momento de la feria-peregrinación anual cerca de Tamanouasif, las pone en contacto con el mundo exterior, les permite, por otra parte, ver el movimiento de las parejas de turistas con comportamientos diferentes a los suyos, les pone ideas nuevas en la cabeza. No es de extrañar que el autor de estas líneas, le hayan propuesto en matrimonio, en Octubre de 1980, por una mujer en Oult Haddidou que vivía en Ighrem n-Ouzwou. Aún sabiendo que estaba casado y era padre de familia, me propuso simplemente el ser mi *tecna* y darme hijos, dado que sólo tengo dos hijas¹². Dos años más tarde, tuvimos una larga conversación con dos jóvenes solteras de Tamanouasif que decían aburrirse en este valle, cuya única perspectiva de futuro era el matrimonio con un pastor, y que lo que ellas aspiraban era casarse con alguien de fuera, «como usted por ejemplo», nos dijeron a mi acompañante y a mí.

Más sutil es la estrategia de las mujeres cuando los extranjeros entran en su casa. Todo va a depender del jefe de familia, de su grado de respeto de los principios religiosos, en la medida en que desea sustraer su/sus mujeres (sobretudo si son bonitas) de las miradas de los visitantes. Aunque los visitantes no vean a todas las mujeres de la casa, estas consiguen observarlos. esta es una situación que se da casi constantemente en las tribus de Marruecos¹³. En el Marruecos Central, la mujer está muy a menudo presente cuando los invitados de paso están comiendo. Sobretudo en las casas modestas donde lo principal está en una pieza común. En las casa con más nivel económico, los *chioukh* o los *moqqadem-s*, en particular, la cocina (se entiende por esto «el lugar de la mujer») está en una habitación separada, y la presencia femenina queda discreta.

Incluso en una casa conocida, como la de Mbarch Ou-Rehhou d'Ighboula, cuando estoy en su ausencia, sus hijas Fatma y Berri deben retirarse una vez me han saludado. En mi última visita, aún estando acompañado por mi hija mayor, las cuñadas de Berri (no mucho mayores que ella) le enviaron mensajes con los ojos dándole la orden de retirarse de la habitación. Se había sentado cerca de nosotros, diciendo con todo su candor espontáneo, más aún que me conoce de hace más de quince años: «Sois bienvenidos, aunque mi padre no esté aquí» (*merhaba y kun waxxa wr-illi baba!*). Sólo la llegada de un joven de la casa vecina, anulando el estado de *ur-izdil*, restableció la situación, dando a Berri la oportunidad de volver con nosotros. Este es el caso seguramente más interesante y nos permite cerrar la rápida visión de la situación en la frontera de los sexos.

5. CASO DE MUJERES SIN HOMBRES

Es una situación fuera de la norma en una sociedad tradicional musulmana, ya que toda mujer debe tener un marido de forma que pueda procrear legalmente a futuros buenos musulmanes: la existencia en el Marruecos Central de mujeres sin hombres gozando de una cierta independencia sorprende claramente. Efectivamente, como Guennoun resalta claramente, esta apariencia de libertinaje, que existía con anterioridad a la época colonial, no era objeto de oprobio general. Fue después de la independencia, cuando las ideas ortodoxas musulmanas penetraron en la zona, cuando este comportamiento ha sido abiertamente denunciado como «prostitución» y a veces se ha puesto sobre la cuenta del colonizador incluso en la prensa nacional¹⁴.

Es cierto, que el periodo del Protectorado así como la penetración militar en el Marruecos Central, engendró el universo específico de los colonos (Ikunur) y pequeñas ciudades de guarnición en el contorno del Medio Atlas, con guerreros buscando reposo, que vieron florecer casas de citas y otros burdeles militares en el campo. Bastantes chicas beréberes, enganchadas por alguna matrona¹⁵ de la región, se vieron efectivamente expuestas a una comercialización, con un exceso de alcohol y tabaco como factor de agravio. Pero, en cuanto a las prácticas llamadas de «vicio» incriminadas por los puristas, que guste o no, estas prácticas estaban puestas en pie por la organización social de los imazigen y son anteriores a la época del Protectorado.

Conocidas a veces bajo la denominación colectiva, de *tidjallin* o *tidjal*, las viudas y las divorciadas forman, desde hace tiempo, una categoría social bastante admitida por los imazigen. Son mujeres que gozan de una libertad más o menos grande, pudiendo ir de un semi enclaustramiento en donde el/los hermanos controlan celosamente, a una independencia casi total con la posibilidad de tener amantes y participar activamente en las circuncisiones, bodas y otras fiestas que organiza regularmente la comunidad¹⁶. Pueden tomar sitio sobre todo, como mujeres disponibles, para ser «la alegría de la juventud» en la alineación nocturna de la *ahidus*, el baile liberación de lo *imazigen*¹⁷.

En la tribu de los Aït Haddidou, en donde las uniones pueden deshacerse fácilmente, cuanto que ninguna dote es pagada¹⁸ no es de extrañar ver mujeres que han tenido hasta media docena de maridos. Casos análogos pueden ser señalados en las tribus de los Aït Yahia, los Aït Izdeg y los Aït Ayyach. El divorcio se considera una verdadera estrategia de emancipación de la mujer. Según un estudio sociológico reciente¹⁹ el divorcio es percibido como la finalidad lógica del primer matrimonio (...) como el elemento fundamental de la organización social en los Aït Haddidou.

Sin embargo, en parte por razones socioeconómicas, estos últimos veinte años, el fenómeno ha conocido una extensión tal, que se trata en la actualidad de una actividad algo deletérea, aunque aparentemente ineludible. Sirve de ejecutoria muy cómoda a un número no despreciable de viajeros, casados, divorciados y/o viudos²⁰, sin hablar de los solteros bajo el peso de la prohibición sexual antes del matrimonio. Así, se pueden enumerar decenas de aldeas de la periferia de Marruecos Central, generalmente en las proximidades de un gran eje de carreteras, como el de la RP 33 (abrid trant-trwa), del que se habla con una sonrisa, y donde el macho solitario sabe donde encontrar su alma gemela, al menos temporalmente. Sin hablar de los mercados semanales donde las heteras (cortesanías) están al acecho. Se debe añadir a las animadoras profesionales del estilo *ccitax*, asociadas a diestro y siniestro con la ciudad de Khenifra, y que animan a menudo las fiestas oficiales y otras.

En definitiva, y con el riesgo de caer en el cepo de una explicación simplista, se puede decir que es el modernismo el que ha complicado todo. Lo que si es verdad, es que la zona en su conjunto ha padecido esta fama, hasta el punto que en medios urbanos, se procede amenudo a una amalgama demasiado apresurada entre Medio Atlas y hábitos ligeros. Lo que es más triste aún dado que sus habitantes cuentan con una mayoría de sujetos tan correctos como serios; que existe, además muchos matices en los comportamientos de las mujeres y que la proximidad *chorfa* puede traer un correctivo apreciable²¹.

NOTAS

1. Región cuyos habitantes hablan esencialmente un tipo de derivado del dialecto, calificado *tamidulit* a la vez por Laoust (1932: 190) y Guennoun (1933:50).
2. Cf. Gaudio & Pelletier (1980: 132) pretenden que «el hombre se vuelva a casar para tener más brazos en los campos, raramente por tener otra mujer en la cama». Esto no cuadra con nuestras observaciones. Además, se observará que las co-esposas están ausentes en el país Ait Hadiddou según D. Hart (1979:77). En cuanto a Maher (1974: 205:206), señala que en numerosos casos en la zona de Midelt, efectivamente a iniciativa de su cónyuge que desea conseguir una ayuda doméstica, el esposo busca una segunda esposa. Es igualmente, un caso similar al que señalamos en Ighboula, donde un hombre se va a su domicilio conyugal para irse a vivir con otra mujer. U.K. Hart, por fin, describe una situación en la tribu de los Bni Ouriaghel en el Rif, donde un solo y mismo marido mantiene dos casa separadas (1994: 105-111).
3. Cf. Peyron, «Rehabilitación de una madre calumniada e injustamente castigada». EN: *L.O.A.B.*, nº 18/ 1987 (p. 65-86).
4. Está lejos de ser un caso único, ya que vi un a pareja comportándose de una manera idéntica en Ait Ihand en 1985; cf. igualmente fotos de jóvenes casadas en Agoudin Zawiyat Ahansal, B. Domenech (1989: 12). Esto para matizar la afirmación de Kasriel (1989: 154), como que entre cónyuges «toda manifestación de sentimientos es indecente». Una observación similar en Brossier y Peschard (1994: 42): «Toda exposición de sentimientos es interpretada como una falta de respeto», hablando de las relaciones entre los esposos en Ait Bou Guemmez, situados, es verdad, en el límite SW de nuestra zona.
5. Cf. Raynal (1960: 299), en primer lugar contra lo dicho en parte por Noin (1970/72: 56), que niega la existencia de medios abortivos, así como lo dijo también Chiapuris (1978: 90-91). Sin embargo, el aborto, según otra fuente (Gaudio & Pelletier; 1980: 134), está ampliamente practicado, tanto en la ciudad como en el campo.
6. Cf. Belghiti; 1978: 290. Resaltar, sin embargo, que «es deshonoroso para un Ait Hadiddou pegar a su mujer»(Kasriel: 1989: 151)
7. En relación con la autoridad de la suegra, cf. Maher (1974: 185 y 187); igualmente Hafidi (1974: 15), así como Belghiti (1978: 328) y Kasriel (1989: 153-155)
8. Era el caso de los Ait Merghad; cf. Henry (1937: 3), en donde según el derecho llamado *d'anhad*, «uno cualquiera de los veinte familiares masculinos más cercanos puede (...) oponerse a su boda con un tercero e incluso casarse él en prioridad».
9. Cf. Pascon & Bentahar (1978: 254).
10. Lo que va en contra «del ideal de la sumisión» por parte de la chica, resaltado por Kasriel (1989:120).
11. Cf. Kasriel (1989: 153)
12. Oferta difícilmente aceptable, claro, que este tipo de unión era casi imposible desde el punto de vista jurídico; cf. Maher (1974: 149) y Gaudio & Pelletier (1980: 176). Pero nos encaminamos hacia la nueva tendencia de los años 80, la de los matrimonios mixtos (a veces «blancos») entre «cooperantes» franceses y jóvenes marroquíes deseando fijar su residencia en Francia. ¿Rumores sobre esta moda podrían haber llegado hasta los Ait Haddidou?
13. Cf. U.K. Hart (1994), señala este comportamiento en el Rif.
14. Por ejemplo, en las columnas del diario del istiqlal *l'Opinion*, cuyo número de la primavera de 1979, denunciaba en términos poco amargos borracheras y otros excesos de malos tratos en una aldea conocida de Mouluya.
15. Para un caso tipo, bastante novelado, hay que convenir, cf. Manue (1984: 193)
16. Según una encuesta sociológica llevada a cabo hace veinticinco años al rededor de Midelt, las primeras serían calificadas de «divorciadas honorables», las segundas de «mujeres sin pudor»(Maher; 1974: 206). Es por otro lado, interesante el observar los paralelos entre la institución de los tidjalinen en el Marruecos Central y lo que se sabe de otro viejo país de montañas de África: Etiopía pre-colonial, en donde según la viajera, Rosita Forbes: «Las prostitutas constituyen una clase aparte, pero son objeto en Abyssinie (acostumbrados a través de los años de un cierto relajamiento de los hábitos femeninos) de más consideración que en otros muchos países»(From Red Sea to Blue Nile, London, 1925, p. 84)
17. Cf. Guennoun (1933: 47), como Segonzac (1910: 50), que ya había observado en la tribu de los Ait Sokham que «Dios no ve de noche». Práctica igualmente confirmada por Hart (1984: 93) en la mayoría de las tribus de la zona. Parece que las bacanales a las que se libraron las poblaciones locales en una

- época, y de las que oímos hablar muy de vez en cuando, contestarían en la actualidad a una fabulación; cf. Laoust/Lefevre (1993: 185)
18. Alrededor de la no atribución de dote en la tribu de los Aït Haddidou todas las opiniones concuerdan: Robicher (1946: 113); Maher (1974: 153); Hart (1979: 79) y Kasriel (1989: 136)
 19. Cf. Kasriel (1989: 150). En los Ksour de Midelt es deseable a veces que una joven se divorcie si tiene en perspectiva una segunda nupcia mejor (Maher: 1974: 204); en la tribu de los Aït Ayyach de Ansegmir, según Chiapuris (1979: 144 y 150), el divorcio al principio de la carrera marital tiene lugar de rito de paso. En 1974, en la tribu de los Aït Haddidou de Amdghous, una cantidad de 400 Dh cubría los gastos de matrimonio y de divorcio (Bouattou; 1974: 15).
 20. Como el sexagenario Ou-Haddidou, viudo desde hacía poco tiempo y aún gallardo, lo encontré en Tamanousif en mayo de 1994, y recordaba en un tono emocionado el nombre de una jovencita de la aldea de Aït Oumalou célebre por sus chicas de las que alababa los encantos, y a las que visitaba regularmente.
 21. Caso de curfa de Sidi Bou Yacoub de Assoul, en el país de Morghad, cuyas mujeres circulan discretamente veladas, así como pude observar en febrero de 1992. Práctica recogida primeramente por Henry (1937 / 1: 9).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BELGHITI, M. (1978). «Les relations féminines et le statut de la femme dans la famille rurale dans trois villages de la Tessaout», in *Etudes Sociologiques sur le Maroc*, B.E.S.M., Rabat, p. 289 - 361.
- BENALLAL, L.; MESSAOUDI, M.L. (1981). *L'art de vivre marocain: traditions et coutumes des communautés musulmanes et juives*, Ediff International, París.
- BOUATTOU, A. (1974). *Essay on tribal life in a Berber village*, mèmeo dactylogr. Fac. des Lettres, Rabat.
- BROSSIER, E.; PESCHARD, S. (1994). «Femmes berbères du Haut-Atlas marocain», in *L'Etnographie*, Univ. París X, n° 116, p. 31 - 48.
- CHIAPURIS, J. (1979). *The Ait Ayash of the High Moulouya plain: rural social organization in Morocco*, Ann Arbor, Michigan, p. 135 - 160.
- DOMENECH, B. (1989). *Le Maroc: les plus belles courses et randonnées*, Denêl, París.
- GAUDIO, A.; PELLETIER, R. (1980). *Femmes d'Islam, ou le sexe interdit*, Denêl; Gonthier, París, p. 125 - 191.
- GENNOUN, S. (1933). *La Montagne Berbère* Ed. Omnia, Rabat, p. 45 - 49.
- HADIFI, S. (1974). *The woman's condition in the Ksar es - Souk region*, mèmeo dactylogr., Fac. des Lettres, Rabat, 40 p.
- HART, D. M. (1979). «Les institutions des Aôt Morhrad et Aôt Haddiddou», in *Actes de Durham: Recherches sur le Maroc moderne*, B.E.S.M., Rabat, p. 57 - 83.
- HART, D. M. (1984). *The Ait 'Atta of Southern Morocco: daily life and recent history*, Menas, Cambridge, p. 88 - 96.
- HART, U. K. (1994). *Behind the courtyard door: The daily life of tribeswomen in Northern Morocco*, The Ipswich Press (Mass.), 166 p.
- HENRY, R. (1937/1). *Notes sur les Aôt Sidi Bou Yacoub*, memoire ronéo., documents CHEAM, París, 42 p.
- HENRY, R. (1937/2). *Une tribu de transhumants du Grand Atlas: les Ait Morhrad*, memoire ronéo, documents CHEAM, París, 12 p.
- KASRIEL, M. (1989). *Libres femmes du Haut - Atlas?*, L'Harmattan, París, 253 p.
- LAFON, M. (1992). «Regards croisés sur le capitaine Saïd Guennoun», in *Etudes et Documents Berbères*, n° 9, p. 93 - 120.
- LAOUST, E. (1932). «L'habitation chez les transhumants du Maroc central», in *Hespéris*, n° 2, p. 137 - 190.
- LAOUST, E. (1993). *Noces berbères: les ceremonies du mariage au Maroc*, ed. Établie par C. LEFEBURE, Edisud; La Boîte à Documents.
- MAHER, V. (1974). *Women and property in Morocco: their changing relation to the process of social stratification in the Middle Atlas*, Cambridge, p. 104 - 131.
- MANUE, G. R. (1934). *Le hakem au burnous bleu*, Ed. des Portiques, París, 231 p.
- NOIN, D. (1970) *La population rurale du Maroc*, vol. 2, París, P.U.F.
- PASCON, P.; BENTAHAR, M. (1975). «Ce que disent 296 jeunes ruraux», in *Etudes Sociologiques sur le Maroc*, B.E.S.M. Rabat, p. 145 - 287.
- PEYRON, M. (1975). *Tounfite et le pays Ait Yahia*, thèse de 3e cycle, I.G.A., Grenoble, 170 p.

PEYRON, M. (1992). «Mutations en cours dans le mode de vie des Ayt Yafelman (Haut Atlas marocain)», *Les cahiers d'URBAMA*, CNRS, Tours, n° 7, p. 79 - 98.

PEZELET, L. (1993). *Développement touristique dans le Haut Atlas marocain et pratiques socio-spatiales des populations autochtones*, mémoire de D.E.A., I.G.A., Grenoble, 170 p.

RAYNAL, R. (1960). «La terre et l'homme en Haute Moulouya», in *Bull. Eco. et Soc. du Maroc*, n° 86 - 87, p. 281 - 346.

ROBICHEZ, J. (1946). *Maroc Central*, Arthaud, Grenoble; Paris, 204 p.

SEGONZAC, R. DE. (1910). *Au coeur de l'Atlas*, Larose, Paris, p. 30 - 69.

PEPLOS Y JAIQUES. LA CONDICIÓN FEMENINA EN EL RIF COLONIAL Y LA ETNOGRAFÍA MILITAR: UNA PERCEPCIÓN*

por VICENTE MOGA ROMERO

Este artículo esboza la visión de la mujer rifeña aportada por Emilio Blanco Izaga (Orduña, Bilbao, 1892- Madrid, 1949), un oficial del Servicio de Intervenciones Militares, que vivió en el Rif durante los años treinta. De Blanco se analiza la percepción de la condición femenina, y de su papel dentro de la estructura social del Rif, como un aspecto parcial, pero muy importante, de la visión de la etnografía militar española en relación con la de la alteridad rifeña.

Para ello he utilizado esencialmente la documentación original del Archivo de la Familia Blanco (en adelante, AFB), que tan amablemente ha puesto a mi disposición Agustín Blanco Moro, hijo de Emilio Blanco Izaga.

Nunca he sido más feliz que durante los nueve años en tribu... de este Rif de misérrima y asolada tierra. Emilio Blanco Izaga.

Te clasifico en el tipo psicológico del idealista puro. Edmundo Seco en carta a Emilio Blanco. Alhucemas, 1932.

En la actualidad, no son frecuentes en España los estudios sobre la etapa histórica del Protectorado español en Marruecos, como tampoco lo fueron en los pasados años, ni siquiera en la propia época de desarrollo del Protectorado (1912-1956). Sí es cierto que existe una bibliografía española abundante sobre el norte de África¹, pero también es verdad que, en gran medida, puede considerarse necesitada de una profunda revisión

* Este artículo es la adaptación española de la comunicación presentada en las Jornadas de Estudio sobre «Le mariage entre le passé et le présent: L'exemple des sociétés d'Afrique du Nord et du Sahara», organizadas por la Maison des sciences de l'homme, le Collège de France, y l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, en Paris, los días 6 a 8 de noviembre de 1996, bajo la coordinación de Tassadit Yacine.

y actualización, que posibilite generar una literatura científica en igualdad de condiciones con las publicaciones de otras ex-potencias coloniales, como es el caso de Francia, país que compartió con España la administración sobre Marruecos en la primera mitad del siglo XX².

A pesar de ello, es preciso considerar que también el Protectorado recreó una literatura colonial original y bastante desconocida que, en nuestro caso, se centra en el militar español Emilio Blanco de Izaga, surgida principalmente en los años treinta y cuarenta, desarrollada por funcionarios y militares del Marruecos español, y que parece ser considerada, desde la perspectiva histórica actual, como un «lastre ideológico», ya que estos textos fueron redactados, en su mayor parte, por personas que apoyaban el régimen colonial en Marruecos e, incluso, que ayudaron decisivamente a la caída de la Segunda República y a la consolidación del régimen franquista en España.

I

Así Emilio Blanco, que realizó la mayor parte de su carrera como integrante del Servicio de Intervenciones Militares³, en la región del Rif, entre los años posteriores a la rendición de Mohammed Ben Abd el Krim (1926) y el decenio siguiente a la Guerra Civil española (1936-1939), es, sin duda, un militar que apoyó el desarrollo colonial y la imposición *manu militari* del Estado de Francisco Franco. Pero, desde el punto de vista de la historia ello no es suficiente para desacreditar una obra original que merece mayor difusión de la que ha tenido hasta ahora. Y, en todo caso, la visión o el análisis meramente político de la acción de E. Blanco, no debe anular otros análisis relativos a su obra, aunque ambos estén estrechamente relacionados.

La obra fundamental de Blanco ha permanecido prácticamente desconocida en su propio país hasta hace muy poco⁴ y otro tanto en el extranjero, donde, sin embargo, fue primeramente revalorizada por un antropólogo social, el norteamericano David M. Hart⁵. Esto ha producido, hasta fechas recientes, un escaso impacto de la obra de Blanco, con alguna excepción entre los autores contemporáneos⁶. Pero esto no es un hecho aislado, lo mismo ha ocurrido con autores franceses coetáneos, que, como es el caso de Robert Montagne (1893-1954), sirvieron de inspiración a Emilio Blanco⁷. Más aún, Montagne y Blanco parecen guardar algunas analogías, a pesar de que el primero puede inscribirse en una línea sociológica colonial sin discontinuidad (Foucauld, Duverrier, Masqueray, Berque,...)⁸, mientras que el español aparecerá mucho más aislado, e influido por la propia producción colonial francesa, donde destaca, además del propio Montagne, el comandante del «Service des Affaires Indigènes du Maroc», Saïd Guennoun, y algunos autores anglosajones⁹.

En efecto, ambos eran oficiales coloniales que trabajaron en zonas específicas de Marruecos (respectivamente, Atlas y Rif¹⁰), desarrollando, en la práctica, una excelente labor etnográfica; los dos analizaron la tipología social de las tribus norteafricanas; contaron con una base formativa clásica -lo que puede explicar algunos referentes griegos en sus obras- para el desarrollo de sus ideas; recrearon auténticos ambientes tribales. Por ello, Blanco era perfectamente consciente de que el subgrupo rifeño, el menos conocido y estudiado, era parte de los grupos amazigas, beréberes, o «imazighen», sustrato poblacional de Argelia, Marruecos y Sáhara, a los que denominaba «islotes beréberes». Ambos autores, se esforzaron por realizar un retrato notable de una sociedad

compleja, a la vez que alejada de los cánones occidentales, logrando, como escribe Gellner en referencia a Montagne, combinar el detalle antropológico con la perspectiva histórica¹¹.

En el caso de la obra de Blanco, ha podido explicarse, o justificarse, una serie de «desventajas antropológicas» bajo las que, en teoría, trabajó¹². Ya se ha esbozado como todavía se aplica a cada individualidad el pesado juicio global hecho al fenómeno colonial, pero en el caso de Blanco se ha ampliado este «lastre ideológico» para minusvalorar sus aportaciones a la etnografía y la sociología colonial rifeña, olvidando el contexto y las circunstancias en que se manifestaron¹³.

Por otro lado, cabe mencionar también, que los escritos de Blanco no llegaron a conectar con la línea oficial de la publicística colonial del protectorado español, lo que puede coadyuvar a explicar el rápido olvido en el que cayó el autor y su obra, y el escaso apoyo que tuvo para el desarrollo de sus investigaciones etnográficas. Esto, unido al fuerte espíritu crítico, y autocrítico, de Emilio Blanco, y al ostracismo intelectual español del franquismo, pudo también ser un obstáculo decisivo para impedir que la obra de Blanco no conectara con la intelectualidad contemporánea española, lo que también afectó a la generalidad de escritores de la época, con escasas excepciones¹⁴.

La obra del interventor Blanco, incluyendo las publicaciones impresas y escritos inéditos, puede agruparse en tres etapas cronológicas:

1ª) Una primera etapa coetánea de su época de formación militar (1910-1927) en la Academia de Infantería y la Escuela Central de Gimnasia, ambas en Toledo, donde publica pequeñas obras dedicadas a la gimnasia militar y a los esques¹⁵. Etapa que culmina con un informe que inicia su periplo marroquí, titulado «Colonias indígenas de montaña», dirigido al general Goded, y fechado en Toledo, en 1927¹⁶.

2ª) En una segunda etapa, iniciada en 1930, ya como administrador e interventor colonial (capitán interventor de la kabila de Beni Amart, bajo el mando del teniente coronel Juan Bautista Sánchez, integrado en las Intervenciones Militares del Rif), produce sus obras etnográficas más lúcidas. Ello en paralelo a su paso por los diferentes puestos del *cursus honorum* del Servicio de Intervenciones, en el «desconocido Rif», que lo llevará hasta la tribu de los Ait Uarriaguel —la más importante del Rif, la patria de Abdel Krim— en 1935, como capitán interventor de primera clase. Es este el periodo en el que afloran las facetas más brillantes de Blanco: como constructor de una arquitectura original¹⁷; como etnógrafo¹⁸; y como artista, que describe en magníficos dibujos y acuarelas su percepción rifeña. Sin olvidar su intrínseca condición de militar, con un importante papel en el desarme de las kábilas rifeñas y en su reorganización administrativa.

En este periodo hay que señalar que en plena Guerra Civil, en octubre de 1936, es nombrado Interventor Regional de 2ª, siempre en la región del Rif, y que en 1939 organiza la movilización total de la región y su encuadramiento en «harkas» cuyo mando ejerce. Es el mismo año en que publica su mejor libro, la recopilación comentada de los cánones rifeños, bajo el título de *La Ley Rifeña*.

3ª) Una etapa final, que cubre todo el decenio de los años cuarenta, donde tras una breve estancia, en 1942, como secretario general del gobierno de Guinea, Blanco se traslada, ya en 1943, al corazón del Protectorado, Tetuán, para alcanzar la Delegación de Asuntos Indígenas en el año 1944. Época en la que aparece, en el aspecto profesional,

un Blanco analista de la situación política internacional y de la ubicación de España en el tablero geopolítico de las grandes potencias¹⁹, publicando a la vez sus últimas obras rifeñas²⁰, y regresando a España definitivamente, como coronel, en 1948, un año antes de su muerte.

II

La principal obra de Blanco, *La ley rifeña*, fue concebida en dos partes. Ambas fueron reunidas por el propio autor bajo el epígrafe de «Conferencia sobre Derecho Consuetudinario rifeño: vulgarización rifeña (1ª parte: Estructura Rifeña; 2ª parte: La Ley Rifeña)».

Únicamente la segunda parte fue publicada en vida del autor (1939) para recoger una serie de cánones rifeños, descubiertos por Blanco en 1934, reguladores del *urf* o derecho consuetudinario de la tribu rifeña de los Ait Variaghel. La primera parte fue recogida por David Montgomery Hart y publicada traducida al inglés en 1975, con el título *Emilio Blanco Izaga, Colonel on the Rif*. Veinte años después, en 1995, se editaba por fin en castellano, conjuntamente con otro grupo de escritos, bajo el título de *Emilio Blanco Izaga: coronel en el Rif*.

«Impresiones recogidas durante mi ya larga estancia en tribu...», según propia expresión del interventor Blanco, perfectamente consciente, como el caso de Montagne, de la compartimentación política tradicional del peculiar formato del incipiente estado marroquí, y del contexto tribal en el que se hallaba.

Una consciencia que alcanza a señalar «las virtudes de la raza amaziga, entre las cuales estimo como las más puras y persistentes ese afán de independencia, su espíritu de asociación (*tuisas, useas, tuala, lef*) su preferencia democrática (regímenes de asamblea, organizaciones oligarquicas), bien entendido que no deben confundirse las ideas que representan estas palabras con el significado rifeño que tienen»²¹.

Consciencia de una sociedad en cambio, transformada por la acción renovadora de Abd el Krim, y la posterior impronta del Protectorado, imposibilitada de ser nuevamente situada *en vase clos*, pese a los esfuerzos de muchos colonialistas²².

Dentro de este esquema de pesamiento aparece también un grupo de trabajos dedicados a recrear la condición femenina en el Rif. Y a señalar el papel de la mujer en la transición de una sociedad tradicional –de la que ella es considerada la máxima guardiana– basada en el derecho consuetudinario, conservada por el aislamiento secular del «indómito Rif», hacia un modelo de sociedad de base islámica, con la *sharia* –el «derecho cheránico», en expresión de los interventores militares, como el mismo Blanco– como norma predominante. De ahí podría deducirse el interés de los administradores españoles en destacar el papel de la mujer rifeña, en su conservadurismo cultural, y en su arcaísmo social, como exponente de un modelo social que ellos perseguían ante el avance de lo araboislámico. Tamazigh *versus* árabe, sociedad tribal beréber frente a sociedad musulmana, se enfrentan en el imaginario y en el mundo real de los interventores, plagándolos de contradicciones continuas, más o menos interesadas²³.

Así Blanco analiza el papel de la mujer en el marco de su aportación a la cohesión social de las tribus rifeñas, introduciendo además una vertiente artística apegada a su verdadera condición de investigador de campo, haciendo buena la expresión que quiere

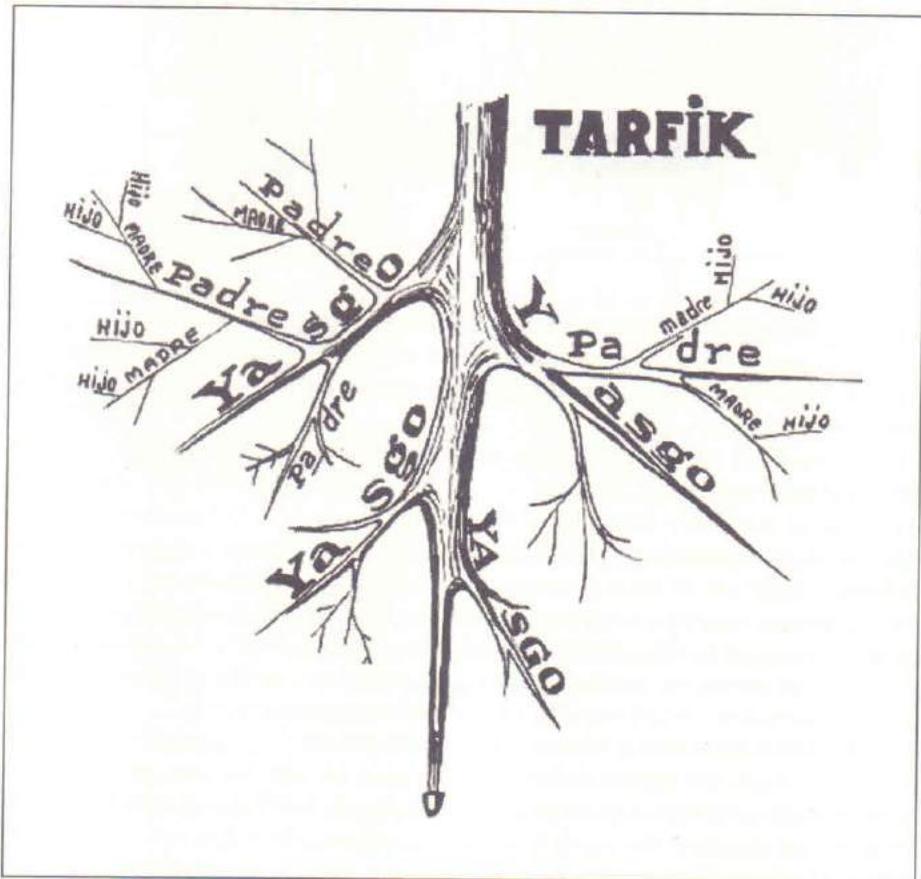
ver a los antropólogos, historiadores, etc., como «los miniaturistas de las Ciencias Sociales, pues pintamos sobre lienzos liliputienses lo que creemos que son trazos delicados»²⁴.

El estudio de la condición femenina, y de su papel familiar y social queda señalado básicamente en el acertado diseño del «Diagrama de la Estructura Social Rifeña», a la vez que es desarrollado en otros trabajos colaterales y recreado gráficamente en sus dibujos y acuarelas, llenas de brillante cromatismo rifeño y que han permanecido sepultadas durante años en el olvido.

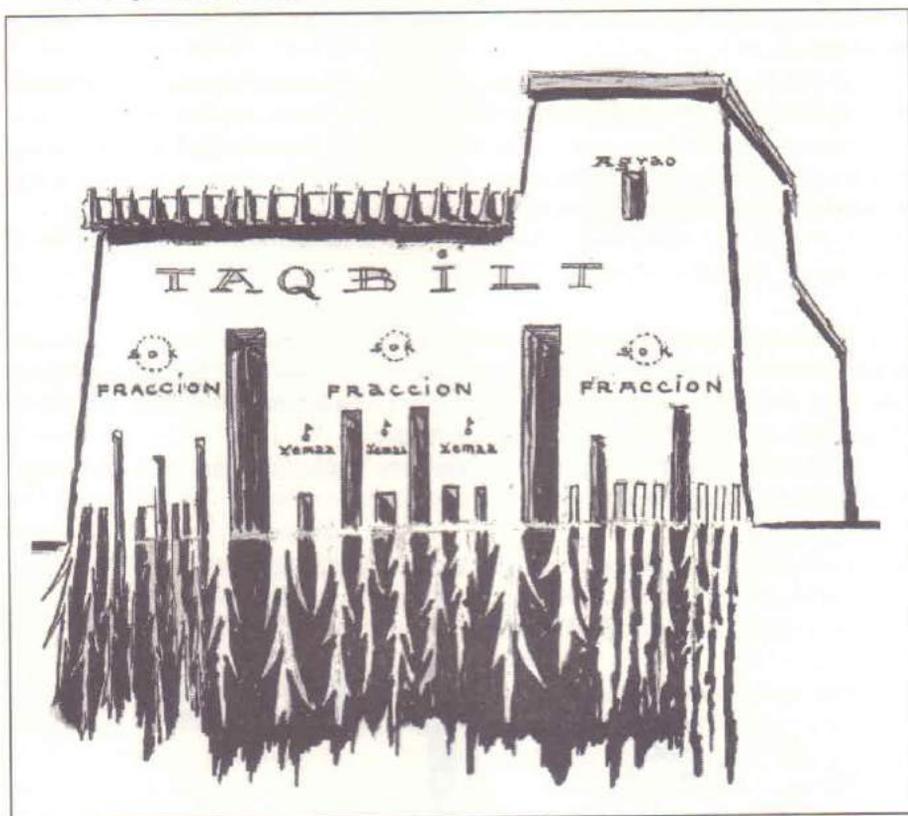
III

Es en el «Diagrama de la Estructura Social del Rif», donde se encuentra resumido gráficamente el *corpus* etnográfico más intuitivo y completo de E. Blanco, y donde se clasifican las instituciones y organismos que encuadraban a los rifeños hasta la instauración de la república rifeña de Abd el Krim:

1. Grupo de sangre (la organización familiar): *Taddartz* (hogar o familia) - *Yasgo* (descendencia) - *Tarfik* (raíz)



2. Grupo social (la organización social): *Yemáa*; Fracción o cantón; *Taqbilt*



3. Grupo político (la organización política): *Lef*

4. Grupo religioso (la organización religiosa): *Tarika* (cofradías); Morabitos

5. Grupo económico (la organización económica): Las haciendas rurales; almacenes; mercados...²⁵

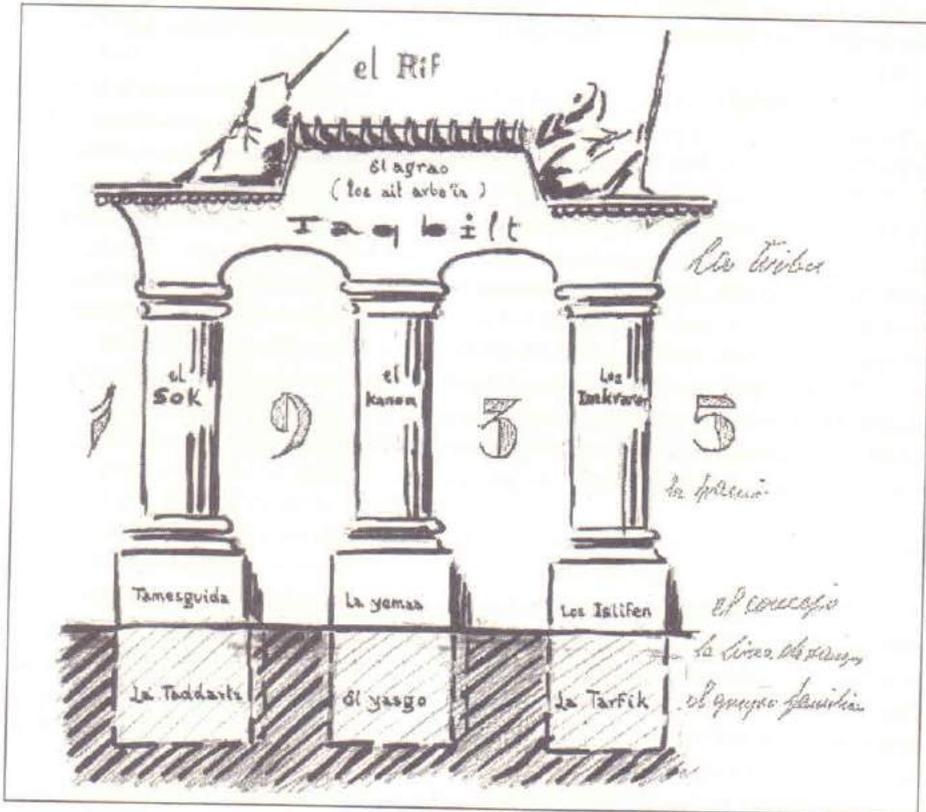
La sociedad rifeña tradicional queda definida como «embrionaria», constituida por un pueblo agrícola y guerrero, con rudimentarios lazos sociales, que se van debilitando conforme aumenta el número de asociados. Cohesionados en las agrupaciones elementales, como son las que ligan a los individuos del mismo grupo familiar o *tarfik*, por ser lazos de sangre, constituyentes de su derecho privado, pierden rigidez, aunque sean todavía precisos y detallados, en la *yemáa* o asociación de *itarfikén*, piedra angular del edificio rifeño, para relajarse y ser difícilmente reconocible en las agrupaciones superiores, la tribu o *taqbilt* y sus fracciones, las que no obstante en toda Berbería forman la verdadera patria y sus organismos independientes²⁶.

De esta manera Emilio Blanco considera que mientras los organismos sociales de los rifeños son de tipo patriarcal, democrático y laico, sus agrupaciones políticas lo son de tipo militar, verdaderas alianzas de guerra, que agrupan hombres y territorios. Mientras el organismo social por minúsculo que sea, tiene jurisdicción propia sobre un territorio y los seres que en el habitan, sean hombres, mujeres o niños, enlazando tierras y familias,

el organismo político no enlaza más que a individuos, ni fuerzas más que a varones²⁷.

Citando a Platón, Blanco considera válido para el Rif que «para que una república esté bien organizada, las principales leyes debían ser las que regulasen el matrimonio». De este modo coloca, en la base de la organización tribal rifeña, la organización familiar, que, con arreglo a los lazos de la sangre, las agrupa en:

- 1º) hogar o familia;
- 2º) rama ascendente o *yasgo*; y,
- 3º) grupo familiar o *tarfiq*.



1º) La familia rifeña, u hogar, está formada por la unión del hombre con la mujer y los hijos. La sociedad conyugal puede incluir un hombre y varias mujeres, a la vez, o en sucesivas etapas, en función de la carencia de descendencia masculina. Se constituye esta sociedad por el matrimonio, que en el Rif tiene el significado de contrato de compraventa. Hasta épocas recientes —escribe Blanco— el contrato no era escrito y sólo se ponía en conocimiento de la *yemáa*.

En el contrato aparece la figura de la dote como un elemento básico. Ésta se compone de una cantidad previamente pactada, parte de la cual se entrega al padre de la novia para que adquiera las prendas que la costumbre fija (otras son adquiridas por el propio novio) y el resto se entrega en metálico. Con ello el matrimonio se considera consumado.

La mujer es propiedad del marido, hasta el punto de que, incluso repudiada, no puede volverse a casar sin el consentimiento de su esposo. El divorcio y la muerte son las únicas formas de disolución del matrimonio, y la iniciativa es casi siempre del hombre, que representa, dirige, administra y protege a la mujer. Además las hijas e hijos son propiedad del padre. La mujer aconseja, auxilia y obedece. El trabajo del hombre es libre, externo y principal, el de la mujer subordinado, intenso y secundario.

Destaca Blanco de la institución familiar: que en su base está el patriarcado, caracterizado por la agnación y la poligamia; que la visión de la mujer, desde el punto de vista europeo, adquiere un rol de esclavo, que no accede a posesión alguna, por lo que la instauración del Protectorado habría mejorado la condición femenina.

2º) La unidad siguiente el *yasgo* (pl. *iyusga*), que es una de las ramas familiares, tiene su importancia porque en este nivel se producen las cuestiones de sucesión, herencia, responsabilidad colectiva, así como la partición de beneficios, multas y bienes comunales.

De entre los jefes de familia se forma un consejo de familia, que elige un representante o *aslif* (cabeza, pl. *islifen*: tenían, entre otras funciones, la distribución de trabajos y beneficios, imposiciones de multas, de los turnos de riego, la partición de los bienes comunales), que con los demás *islifen* conforma la verdadera *yemáa* o concejo, unidad elemental social. Estos *islifen* son los genuinos representantes de los grupos de sangre, o parentesco, que ellos llaman *itarfiquen* (pl. de *tarfik*), grupo familiar.

3º) La *tarfik* es la unidad fundamental de la organización rifeña²⁸. Agrupación de sangre, es independiente de la *yemáa*, asociación de *itarfiquen*, o partes de ésta, cuyo distintivo más destacado es la falta de parentesco. Así, por ejemplo, la *yemáa* de los Ait Uriaguél es reunión de *itarfiquen* sin parentesco conocido.

IV

La condición femenina es abordada directamente por Blanco en uno de los escritos para la primera parte de su «Conferencia sobre Derecho Consuetudinario». La mujer es percibida por Blanco como «objeto» de una sociedad en cambio, pinzada profundamente entre la sociedad tradicional, la islamización y el impacto europeo, del que Blanco consideraba, ya se ha escrito, que la condición social de las mujeres rifeñas habría mejorado con el Protectorado:

«No sé quien desconocerá más a los rifeños, si los europeos con su sistemático olvido, o los árabes hermanos en dogma, apóstoles de civilización sacerdotal, que al cabo de los siglos no lograron aceptaran la civilización revelada. El rifeño abrazó el islam berberizándolo con sus prácticas y supersticiones, como berberiza las palabras, el paraguas [sic] y todo cuanto toca y sólo sigue las normas coránicas, cuando son complementarias de las suyas, pero cuando hay contradicción, cuando aquellas le irrojan perjuicios, cuando su costumbre estatuye, no hay discusión ni vacilación...»²⁹

Hay también una visión negativa de la situación de la mujer, que es afín a muchas de las percepciones de los autores de la época³⁰:

«Es en la represalia y normas que lo regulan, donde se advierte más claramente la condición de la mujer berberisca, su desvalorización preislámica, al eximir al marido asesino de la esposa, de la acción de la venganza, pues la costumbre exige que sea sobre

el más próximo pariente femenino del asesino sobre el que aquella puede ejercerse... (lo que puede responder a una) previsión para sustraer la fuerza guerrera del grupo social, los hombres, a cuanto pudiera debilitarla...».

Los temas del adulterio, la herencia, el matriarcado de los «tuareg» como referencia, el cariño de los hijos hacia sus madres, las supersticiones, los zocos de mujeres³¹, el repudio de la mujer, etc., son todos vividos y recreados de cerca por Blanco, siempre apasionado por «su Rif»³²:

«No hablo de prehistoria, pues tengo bien grabadas en mi memoria las terribles escenas ante las que mi función tuvo friamente que enfrentarse y el recuerdo me atenaza de jóvenes rifeñas martirizadas, tostadas o vapuleadas, encadenadas, colgadas de la viga maestra de sus míseras viviendas o con un pico clavado en la cabeza, trágicos guiñapos, exponentes de un primitivismo feroz y una sociedad varonil, egoísta y rudimentaria...».

Aparecen también, entre sus documentos las referencias al capitán Said Guennun y sus escritos sobre la libertad sexual de las viudas del País de las sombras, entre los *Ait Malu*, del Atlas.

• Blanco recoge, en los cánones de Bokoia, aspectos puntuales del estatuto personal de la mujer:

«Si una mujer acusa a alguien de abusos deshonestos hacia su persona se admite su testimonio. La mujer que queda embarazada ilegalmente paga 50 duros de sus propios bienes, de multa. Si ha sido forzada y aparece el autor lo paga éste. Si ha sido por su voluntad, 25 duros cada uno. Si la mujer no posee bienes pagan los hermanos o parientes más próximos».

Y anota algunas de las costumbres³³:

«Cuando nace un varón a la parturienta se le da caldo de pollo, y si es hembra, de gallina, en cambio no se adorna con amuletos la frente. Al nacer se le corta el ombligo dejándole 4 dedos de largo, si es chico, lo cual luego en su vida le sirve de fórmula de desafío: Si eres hombre, es decir si tu madre te ha cortado 4 dedos así... *Mara zquesag o zaabrah arbaa...*»

Los hombres se cortan los cabellos y uñas en días determinados y ambos los entierran, al objeto de que no se apoderen las mujeres y hagan con ellos algún sortilegio o maleficio...»

• «Tatuajes» es otro de los artículos que afecta al tratamiento de la mujer por parte de Blanco³⁴:

«Son marcas permanentes sobre el cuerpo con el que cada tribu acostumbra a señalar a sus mujeres, de grado o por fuerza, para reconocerlas en los avatares de sus luchas y también, llevando el rostro descubierto como acostumbran, para distinguirlas de las hebreas... El tatuaje en el Rif es practicado sobre la mujer como un requisito prematrimonial y, menos frecuentemente, por el mismo motivo en el hombre. Cuando una muchacha está prometida y todos los preparativos para su boda han sido hechos, su familia llama a una vieja mujer del propio aduar... La vieja oficiante recoge negro de humo de los fondos de los cacharros de cocina y los distribuye con juiciosa precisión sobre las partes a tatuar dibujando las figuras deseadas entre las que se practican corrientemente en la tribu. Estas señales son punzadas o incididas con aguja o cuchillo.

Las operación no deja de ser dolorosa y ha de continuarse en días sucesivos de forma que en el último día de la boda quede terminada. Es considerado deshonesto o vergonzoso para una mujer el ir a su marido sin haber sido tatuada y también es una vergüenza para una jovencita tatuada que el tatuaje no esté terminado el día de la boda».

• En «La boda», otro de los breves escritos de Blanco, se describe el ritual con la aceptación de la petición de la novia y de la carne y azúcar que llevan los representantes del novio. Desde el primer día de boda (*Remracq*), hasta las descripciones del último día³⁵:

«Cuando llega la novia a su nueva casa salen a recibirla con una bandeja con velas encendidas y leche. La comitiva pide hospitalidad a la familia, ésta se la concede y entonces sacan de la casa un esportillo con trigo y se lo dan a la novia que permanece sobre la bestia y coge un puñado, lo besa y tira hacia su derecha, otro puñado hacia la izquierda y uno sobre la cabeza hacia atrás y hacia adelante. Mientras hace esta operación los jóvenes se pegan por coger en el aire unos cuantos granos de trigo que se guardan en sitio escondido porque les trae suerte de casarse. Terminada esta operación se acerca al familiar y la coge otra vez en brazos y la lleva a la habitación. Al bajarla de la bestia colocan entre la novia y el público una cortina para ocultarla.

Cuando el familiar deja a la novia en la habitación y se dispone a salir entra el novio y le entrega a dicho familiar de la novia una cosa en prenda hasta pagarle unas pesetas (o más) y se marcha. El novio se queda solo en la habitación con la novia, le quita el arco, lo parte en siete pedazos y lo mete en un algún hueco del techo y se retira. Antes de salir, una vieja que viene acompañando a la novia le da desde fuera dos huevos duros, un trozo de carne cocida y un pan y él a su vez lo da a todo a sus «iusiren» que le están esperando en la puerta con todos los acompañantes de la novia. Sale el novio y le reciben los «iusiren» los cuales deben protegerle de los acompañantes de la novia que están esperando su salida para pegarle...»

V

Cuando analizamos el «Diagrama de la Estructura Social Rifeña», se observa que se encuadra gráficamente en un pórtico arquitectónico clásico. Ello ha provocado el comentario de David M. Hart: «Un diagrama muy neto y «funcional» de Emilio Blanco Izaga. Pero, ¿por qué el empleo de arquitectura greco-romana en el contexto rifeño-beréber, y por lo tanto, islámico?»³⁶.

La respuesta es sencilla, si consideramos las resonancias³⁷ culturales que abastecían el pensamiento y la acción de muchos interventores militares y especialmente de Blanco. Podría bastar para ilustrar esta aseveración, la cita de Sierra Ochoa referida a la visión —plena de las luces de la seducción de la alteridad y de las resonancias orientalistas y exóticas del arte europeo del periodo— que el interventor tenía de la mujer rifeña: «[Blanco] amaba la policromía de los vestidos de las mujeres [del Rif]... las trenzas negras de algodón de las ketamfes... sus ojos de artista veían bajo los harapos... de estas pobres mujeres rifeñas... cuerpos griegos de líneas perfectas que, una y otra vez, incompresiblemente para los seres vulgares que le rodeaban, tenían sobre él una atracción de una forma realmente fascinadora, haciendo caer sobre él las más duras críticas...»³⁸.

No es una visión diferente de la que nos lega el novelista francés Pierre Benoit (1886-1962), en el frontispicio de su bella y clásica novela *La Atlántida*, quien reitera las palabras de Platon en *Critias*: «Debo preveniros, en primer lugar, antes de entrar en materia, que nadie se extrañe de escucharme llamar a los bárbaros con nombres griegos»³⁹.

Las pobres vestimentas de las mujeres rifeñas semejabán «peplos» de colores rutilantes, para los ojos del interventor, que acaso había sucumbido a la enfermedad del interventor, la «indigenofilia», definida por el comandante de infantería, y jefe de la sección política de la Delegación de Asuntos Indígenas, Arturo Casas, al escribir que «Los interventores en el campo son los ojos y brazos del mando... pero es frecuente que los interventores tomen un gran afecto con su kabila, con su caid o con otros personajes, y que lleguen a perder el control de sí mismo...»⁴⁰.

«Indigenofilia», que llevaría a la Alta Comisaría a indicar a los interventores —quizás muchos de ellos todavía bajo el efecto del síndrome de Lawrence de Arabia— a que usen «traje correcto, huyendo de teatralerías de imitación al indígena con ropas exóticas»⁴¹.

La misma cita de Platón, respecto de la institución del matrimonio, citada anteriormente, facilita pistas sobre qué alimentó el imaginario del interventor en su larga estancia de más de doce años en el «inhóspito, árido y misterioso Rif». El propio edificio-castillo del Arba de Taurirt con su torre homenaje a Edgar Allan Poe⁴², nos informa del espíritu romántico del «caballero» militar español⁴³.

Los «Cuadernos de Arte Berberisco», los apuntes, dibujos, y acuarelas, realizados por Blanco Izaga durante su estancia en el Rif (cuadernos inacabados puesto que el autor escribe en 1948, un año antes de su prematura muerte, que quiere recorrer todo Marruecos para finalizarlos) dan también la peculiar percepción de la condición femenina en el Rif, concebida por un hombre que desarrolla su principal aportación —etnográfica, constructiva, militar y artística— en la plenitud de su vida, cuando cuenta entre treinta y cuarenta años.

Así, una carta de su hijo, el médico Agustín Blanco, fechada en 1951, dirigida a Alfonso de Sierra Ochoa, arquitecto municipal de Tetuán, nos descubre la pasión rifeña de Emilio Blanco: «Mi padre fue un arquitecto nato, un artista con una gran capacidad de amar y una sensibilidad exquisita... Su exagerado espíritu de autocrítica nos ha privado de su obra definitiva «Cuadernos de Arte Berberisco». En ellos iba recogida, a través de veinte años de continuas sedimentaciones su pasión por el Rif...

Respecto a sus relaciones personales hay dos puntos especialmente distintos. Como hijo quizás debiera reprobarlas pero no tengo la fuerza moral para ser juez de tales delitos. Además hoy que he comprendido su personalidad artística soy totalmente indulgente; para pintar un cuerpo no basta mirarlo, hay que aprehenderlo a fondo, palpando, mordiendo, besando. Juzgándole como hombre público que fue, menos aún puedo acusar, pero comprendo perfectamente los ataques de los demás hoy que la austera administración del dinero público, que el respeto al bolsillo del contribuyente parece una arcaica superstición, estos nuevos fariseos condensan su ética en una moral de bragueta»⁴⁴.

«Indigenofilia» a la que no fue tampoco ajena la zona francesa, como hemos visto con anterioridad en la cita del comandante Guennoun, a propósito de los Ait Oumalou⁴⁵.

En Blanco esta «rifeñofilia» podía ser más acusada en su relación con las mujeres

rifeñas, manifestable tanto en la vida diaria como en las connotaciones ideales de su imaginario, algo que contrastaba profundamente con las visiones legadas por otros interventores:

«No hemos visto jamás a las mujeres musulmanas uncidas a ningún arado como atrevidamente aseguran algunos, claro es que se las ve en el campo horas y horas recogiendo hierba para el ganado, encorvadas bajo el peso de enormes cargas de leña, con un cántaro o con un saco de tierra, pero la mujer en medio de todos estos menesteres desempeña en el hogar un papel preponderante, y su acción cerca de su cónyuge es muy activa y de reconocida importancia»⁴⁶.

El teniente coronel Andrés Sánchez Pérez, jefe de las Intervenciones del Rif, en el inicio de los años treinta, anotaba que «de los temas que se refieren a Marruecos, el de la vida y condición social de la mujer mora, es acaso el peor tratado... Parten casi todos de un error inicial que consiste en mirar las cosas desde un punto de vista europeo», y prosigue escribiendo:

«Moulieras asegura que la vida de la mujer montañesa, esposa de un bebedor de agua islámica, es mucho más llevadera que la de la esposa de obrero, casi siempre alcoholizado, de las grandes ciudades industriales europeas»⁴⁷.

Quizás, como reflexión final, la clave resida en lo que Wadi Bouzar ha denominado «Las presas de Antinea», a propósito de los personajes novelados por P. Benoit: «El valor simbólico de Antinea es múltiple: ella es joven y bella, mujer devoradora de hombres, descendiente y representante del mundo antiguo y resistente argelina. La muerte de los personajes en Antinea corresponde al final del sistema colonial. Los actores coloniales no son vencidos por la fuerza, sino por la pasión y, en definitiva, por lo humano. Por una autenticidad mantenida que ellos no pueden resistir. Ellos mueren del Sur, del Hoggar, y de Antinea. Mueren de la mujer que no encuentran en ninguna parte y de todos los espacios que la rodean...

Todos los espacios desde ahora coinciden y se confunden, allí donde ellos acaban, tanto en el imaginario como en la realidad vivida, en el espacio infinito que es la muerte. El círculo está verdaderamente cerrado»⁴⁸.

NOTAS

1. GIL GRIMAU, Rodolfo (1982), *Aproximación a una bibliografía española sobre el norte de África 1850-1980*, I, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 869 p.
 2. Incluso, ya a finales del siglo XIX, algunos autores franceses incidieron en la, para ellos, innata incapacidad española para comprender a los marroquíes, ya que «[los españoles] a pesar de una vecindad de varios cientos de años, no han sabido hacerse amar [por los marroquíes]. Los españoles no han querido o no han podido estudiar y aprender las lenguas árabe y beréber. Todas las obras de erudición relativas a estos dos idiomas han sido hechas por franceses, alemanes, ingleses, e italianos. El árabe y el beréber entran difícilmente en la cabeza de los españoles».
 - MOULIERAS, A. (1895), *Le Maroc inconnu. Première partie: exploration du Rif*, Paris, Librairie Coloniale et Africaine, p. 37.
 3. La intervención de las autoridades indígenas fue ejercida desde el comienzo del Protectorado por Jefes y Oficiales de «Policía Indígena» (antes de la instauración del Protectorado ya se crearon en Melilla unidades de policía indígena; por Real Decreto de 31 diciembre de 1909 las oficinas denominabanse Oficinas Indígenas). Desde 1927 las intervenciones perdieron su dependencia de los comandantes generales (Ceuta, Melilla y Larache) para integrarse bajo el mando de la Inspección General de Intervención y Fuerzas Jafifianas, dependiente del Alto Comisario. Cf. LÓPEZ OLIVÁN, J. (1931), *Legislación vigente en la zona de Protectorado Español en Marruecos recopilada y anotada por...*, Madrid, Gráficas Marinas, p. 129-130; VALDÉS PANDO, Carlos (1948), «Fuerzas Jafifianas», *Conferencias desarrolladas en la Academia de Interventores durante el curso de 1947*, Tetuán, Delegación de Asuntos Indígenas, p. 189. Los interventores son equiparables a los «Officiers des Affaires Indigènes» franceses, que actuaban sobre las tribus beréberes de las montañas de la zona francesa y que dependían de estos oficiales para su administración, mientras que las tribus árabes de las llanuras estaban bajo la jurisdicción de «Contrôleurs Civiles» en el Sur del Protectorado. Cf. HART, D. M., ed. (1995), *Emilio Blanco Izaga: coronel en el Rif. Una selección de su obra, publicada e inédita, sobre la estructura sociopolítica de los rifeños del norte de Marruecos*, Melilla, Archivo Municipal; UNED, p. 41.
 4. El arquitecto Alfonso de Sierra Ochoa fue el primero en valorar la obra del interventor Blanco: SIERRA OCHOA, A. de (1951), «Una teoría de arquitectura política y un Interventor excepcional: el coronel Emilio Blanco Izaga», *Selección de Conferencias y trabajos realizados por la Academia de Interventores durante el curso 1950-51*, Tetuán, Delegación de Asuntos Indígenas, p. 133-149.
 5. HART, D. M. (1958), «Emilio Blanco Izaga and the Berbers of the Central Rif», *Tamuda*, Tetuán, 1er semestre 1958, p. 171-237.
 — (1975), *Emilio Blanco Izaga, Colonel on the Rif: a selection of his material, published, on the socioloitical structure of the rifians of Northern Morocco*, New Haven, Connecticut, Human Relations Area Files, 2 v.
 — (1995), *op. cit.*, 471 p.
 6. MUNSON, H. (1989), «On the irrelevance of the Segmentary Lineage Model in the Moroccan Rif», *American Anthropologist*, nº 91, junio 1989, p. 386-400.
 7. GELLNER, E. (1986), «La sociología de Robert Montagne», *La sociedad musulmana*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 240-258.
 8. MASQUERAY, E. (1886), *La formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, Paris.
 BERQUE, J. (1978), *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris.
 9. MONTAGNE, R. (1930), *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc, essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe Chleuh)*, Paris, Librairie Félix Alcan. Hay reedición de 1989, Casablanca, Editions Afrique-Orient, 471 p.
 - GUENNOUN, S. (1930), *La montagne berbère: les Aït Oumalou et le pays Zaïan*, Paris, Editions du Comité de l'Afrique Française, 327 p.
 — (1934), *La voix des monts: moeurs de guerre berbères*, Rabat, Omnia, 314 p.
- Entre los autores anglosajones, Blanco conocía el trabajo de Carleton Stevens Coon (en el AFB hay una traducción parcial de su obra), quien estuvo en Marruecos en los años 1926-1928, para escribir su estudio ya clásico: COON, C. S. (1931), *Tribus del Rif*, Cambridge, Peabody Museum of Harvard University.
10. El Rif es una región histórica del norte de Marruecos, equivalente en su mayor parte al territorio del Protectorado Español. Engloba las regiones de Gomara y Yebala. Con dos subregiones: 1) el Rif occidental, el país rifeño propiamente considerado, es la porción comprendida entre los ríos Kert y Ghis, con 4.440 kilómetros cuadrados, y 142.655 habitantes (1934); 2) el Rif oriental, extendido entre los ríos Kert y Muluya, abarcando 4.799 kilómetros cuadrados, para 162.499 habitantes (1934). Dos principales centros

urbanos -Tetuán y Melilla- en los extremos del Rif, para una región eminentemente montañosa -el sistema orográfico alcanza hasta 300 kilómetros de largo y 50 de ancho- bordeada por una costa mediterránea de 475 kilómetros.

Según A. Moulieras, «Er-Rif es una palabra árabe que significa país cultivado y fértil situado sobre los bordes de un río y en los confines de un desierto... En kabilio rif significa límite, orilla. Los rifeños aplican este nombre a su país sin comprender su sentido... El Rif ha sabido siempre conservar su independencia desde los tiempos prehistóricos. No ha estado nunca sometido a los diferentes señores que se han sucedido en el trono de Marruecos... Desde el punto de vista etnográfico, los rifeños pertenecen a la gran familia beréber».

Región considerada inhóspita, «mucho más que el Pindus (Grecia) y mucho más todavía que los Apeninos o la Alpujarra, compuesta de surcos caóticos, desniveles y valles... El Rif es un sitio duro para vivir...». Cf. MCNEILL, J.R. (1992), *The Mountains of the Mediterranean world: an environmental history*. Cambridge: University Press, p. 3.

En efecto, los habitantes del Rif pertenecen al gupo étnico amazigh y su lengua vernacular es la «tamazight» o «tarifit». A lo largo de su historia los rifeños se han opuesto a toda colonización exterior, conservando casi intactas sus formas de vida y sus costumbres, a pesar de una precoz islamización. Durante los primeros treinta años del siglo XX sus tribus opondrán una fuerte resistencia a la penetración hispanofrancesa, lo que, en el caso de España, dio lugar al denominado «Desastre de Annual», en julio de 1921, con una terrible derrota del ejército español en pleno corazón de la geografía rifeña.

Cf. TRIVIÑO VALDIVIA, F. (1920), *Del Marruecos español...* Melilla, El Telegrama del Rif, p. 58; COMISIÓN HISTÓRICA DE LAS CAMPAÑAS DE MARRUECOS (1935), *Geografía de Marruecos, protectorados y posesiones de España en África*, I, Madrid, Imp. y Talleres del Ministerio de la Guerra, p. 177-178; MOULIERAS, A. (1895), *op. cit.*, p. 35-36; *RIF et Yebala* (1926), Paris, Editions du Bulletin de l'Enseignement Public du Maroc, 71, janvier, p. 9 y ss.

11. GELLNER, E. (1986), *op. cit.*, p. 244.

Hart ha estudiado también la obra de Montagne: HART, David M. (1996), «Berber Tribal Alliance Networks in Pre-Colonial North Africa: The Algerian Saff, the Moroccan Liff and the Chessboard Model of Robert Montagne», *The Journal of North African Studies*, vol. 1, nº 2 (Autumn), p. 192-205.

12. «... el coronel Blanco laboró bajo una serie de desventajas antropológicas, a saber: 1) era soldado y con una mente estrictamente militar; 2) evidentemente, no hablaba árabe con fluidez, como queda de manifiesto por el hecho de que menciona a Juan Gómez Jaén como el verdadero traductor al español de los cánones en su *Ley Rifeña*; 3) probablemente tampoco hablaba fluidamente la lengua del Rif, tal y como lo muestran sus transliteraciones de los términos rifeños...; 4) continuamente intentó forzar las categorías del pensamiento rifeño para amoldarlas a las europeas; y, 5) cometió numerosos errores en cuanto a los hechos, sin importancia la mayoría, pero algunos pocos realmente gigantescos». HART, D. M. ed. (1995), *op. cit.*, p. 54-55.

13. «Un antropólogo social estudia las leyes, estructura social, relaciones de parentesco y sistemas políticos, nociones de justicia, de religión, moral y ética de unas determinadas gentes, así como los momentos cruciales en sus vidas como individuos: el nacimiento, el matrimonio, la muerte, y cualquier ritual que los acompañe... Ésto supone tener que vivir entre las gentes que estudia y hablar su lengua o dialecto...». Kingsmill Hart, U. (1994), *Behin the Courtyard Door: The Daily Life of Tribes Woman in Northern Morocco*. Ipswich, Massachusetts, The Ipswich Press, p. 166.

Esta definición dada por David M. Hart a su mujer durante el curso de su estancia en el Rif, en los años cincuenta, puede aplicarse a Blanco, dejando de manifiesto que las desventajas antropológicas en las que trabajó, según Hart, en realidad no eran tan contundentes.

Así lo ha reconocido el historiador judeomarroquí Germain Ayache, cuando, a propósito de La *Ley Rifeña*, escribe: «[los cánones son] una pequeña, aunque preciosa colección de documentos en lengua árabe recogidos en el Rif por Emilio Blanco Izaga, publicados por él mismo, y acompañados de una traducción española con comentarios...». AYACHE, G. (1981), *Les origines de la guerre du Rif*, Paris: Rabat, Université de la Sorbonne: SMER, p. 99.

14. La excepción más destacada es, sin duda, la de Julio Caro: CARO BAROJA, J. (1990, 1ª ed. 1955), *Estudios Saharianos*, Madrid: Júcar, 501 p., 15 lám.
15. BLANCO YZAGA, Emilio; EYARALAR ALMAZÁN, Enrique (1923), *Gimnasia de aplicación militar. Método seguido en la Escuela Central de Gimnasia*, Toledo, Imp. del Colegio Mª Cristina, 23 p., 10 h. de lám.
- BLANCO YZAGA, Emilio (1927), *Esquis. Esta obra contiene las nociones elementales y útiles destinadas a orientar al novicio en este ejercicio invernal*, Toledo, Imp. del Colegio Mª Cristina, 99 p.
16. AFB. «Colonias Indígenas de Montaña».

17. BRAVO NIETO, A. (1994), «La genèse d'un style colonial: l'architecture rifaine dans le Maroc espagnol», *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, nº 73-74, p. 167-182.
De la obra arquitectónica de Blanco, cabe destacar la realización de mezquitas, oficinas de mejaznias, depósitos de agua, y, sobre todo su edificio más emblemático, la oficina de intervención del Arba de Taurirt (1940-44). Según Hart esta obra se trataría «de una locura magnífica y de un verdadero castillo de España, en este caso transplantado al Rif, así como de un claro ejemplo de la quijotería ultra española de Emilio Blanco». Cf. HART, D. M. Ed. (1995), *op. cit.*, p. 35.
- «Arquitecto político» en expresión de Sierra Ochoa (1951), *art. cit.*, p. 147, incluso proyectó realizar «una ciudad jardín rifeña» junto a la recién creada ciudad europea de Villa Sanjurjo. Cf. OTERO, S. (1930), *En el corazón del Rif...*, Ceuta, Revista África, p. 124-125.
18. BRAVO NIETO, A.; MOGA ROMERO, V. (1995), «Contribution espagnole a la connaissance de la société coloniale marocaine: Emilio Blanco de Izaga (1892-1949)», *Revue Maroc-Europe*, Rabat, 8, p. 247-258.
19. BLANCO IZAGA, E. (1946), «Política africana», *Cuadernos de Estudios Africanos*, Madrid, 1, p. 43-56.
20. BLANCO IZAGA, E. (1946), «Notas sobre el arte funerario norteafricano», *África*, Madrid, 52, p. 19-21.
————— (1946), «Las danzas rifeñas», *África*, Madrid, 55 (p. 15-16), 56-57 (p. 66-71), 59 (p. 55-59).
21. AFB. «Vulgarización rifeña». Blanco cita, más adelante, al doctor Chatinières para expresar «que se experimenta al contacto con los berberiscos [sic] una sensación de frescor, de naturalidad y espontaneidad que es una caricia para nuestras almas de civilizados». AFB. «Las alfombras marroquíes». Esta misma cita será recogida de S. Guennoun, que la escribe a propósito de los Aït Oumalou. Cf. GUENNOUN, S. (1934), *La voix des monts: moeurs de guerre Berbères*, Rabat, Omnia, p. 13.
22. Ejemplo notable el del mariscal Lyautey, Residente General del protectorado francés, que percibía a Marruecos como una inmensa cantera, la viva imagen de un «far-west nord africain», rico en promesas para el porvenir. Cf. RIVET, D. (1988), *Lyautey et l'institution du protectorat au Maroc: 1921-1925*. Paris: L'Harmattan, 3 v.
23. A este respecto, Gil Benumeya escribió que uno de los cuatro puntos esenciales de la acción protectora directa sobre las cabilas de la zona española, debía ser la difusión de la lengua árabe y, «además, como necesidad urgente la supresión de la lengua «chelja» o cabileña, lengua que es antiguo instrumento de rebeldía y vehículo de extrañas influencias. Sustitución de esa lengua peligrosa, barriéndola con el árabe, lengua amiga de rica literatura en España...». Cf. GIL BENUMEYA, R. (1930), «Política indígena», *Anuario-Guía Oficial de Marruecos y del África Española*, Madrid, Compañía Iberoamericana de Publicaciones, p. 271.
24. GEERTZ, C. (1994, 1ª ed. inglesa 1968), *Observando el islam: el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*, Barcelona; etc., Paidós, p. 20.
25. AFB. «Organización rifeña».
26. *Idem*,
Germain Ayache ha sido uno de los escasos historiadores marroquíes que han recogido, y valorado, la obra de E. Blanco Izaga. Así, en su propia obra, ha reconocido el primitivismo de la sociedad rifeña y la ausencia de civilización urbana (p. 98), aunque acude a razones geográficas, ya que efectivamente el Rif es un país periférico y montañoso, y, también, a la presencia española, ya que las aperturas al mar han estado ocupadas desde siglos por los españoles.
Ayache cita explícitamente a Blanco (p. 95 o 99) y critica sin embargo a D.M. Hart, del que escribe que ha calcado un pasado muy lejano sobre un pasado reciente, y que metodológicamente se ha basado en tradiciones dudosas y testimonios no contrastados (p. 98).
En la p. 100, n. 3 y 4, describe la estructura social rifeña con base en Blanco. Sin embargo critica, a la vez, a Blanco y Hart, que, según él, se dedicaron a estudiar «le cul de sac de l'Empire marocain» (p. 107), y a la sociedad rifeña sin considerar el impacto de las interferencias extranjeras (p. 114).
27. *Ibidem*, fol. 2-3.
28. Escribe E. Blanco que «según R. Montagne en su excelente obra «Los berberes y el Majsén», página 239, la Tarfik rifeña es equivalente al grupo familiar «ikhs» (hueso)...». AFB. «Organización rifeña».
29. A propósito del «Dahir Berber», impuesto por Francia en 1930, Blanco anota «que tan ficticia polvareda periódicamente levanta entre los estudiantes, considerado mermado su incierto porvenir, y a la que también se agarran nuestros regocijantes nacionalistas, que no habiendo podido por sí mismos uncir a su déspota yugo estas viriles poblaciones no duda arrojarse en precipitar su ruina proclamando como una de sus aspiraciones el reconocimiento del árabe como lengua oficial, pero mientras el Tamazight siga siendo la

dulce y reminiscente habla femenina, lo será el de la infancia, el idioma familiar, no siendo tan fácil la empresa que a los cuatro vientos pregonan desde sus revistas judaizantes [sic] editadas en español y en la tolerante España, de acabar con dicha lengua. De ese «levanta-velos» femenino (otra de sus aspiraciones) que por lo visto todavía desconoce que las rifeñas como las beréberes hace siglos que para ser honradas y trabajadoras, prescindieron de tales estorbos que no les hubiesen permitido seguir y auxiliar en la lucha a sus viriles compañeros como para honra suya constantemente hicieron. De ese nacionalismo cuyos antepasados más destacados hicieron todo lo posible para arruinar las instituciones seculares de la Berbería, y que no habiéndolo logrado sus cómodos descendientes pretenden utilizar los Protectorados, mientras las roen, para que les saque las castañas del fuego.

No seré yo tan despreocupado, que aunque pudiese, me permitiera levantar inconsciente bandera fratricida, que a tal equivaldría la pretensión de resucitar páginas apagadas, usos bárbaros o agitar los sedimentos beréberes con fines inconfesables, nada más lejos de mi ánimo...». AFB. «Vulgarización rifeña».

30. AFB. «La condición de la mujer».

31. E. Blanco describe el zoco de mujeres de Beni Bufrah, que se celebra en las inmediaciones del morabo de Sidi Abdelah Caib, en el poblado de Agueni, fracción de Agueni. Se denomina Zoco de Telata de Agueni. Los zocos de mujeres en el Rif son auténticos días de asueto, en los que se buscan novias, se adquieren amuletos, y se comentan todo tipo de noticias. Blanco escribe incluso el borrador de un relato con una joven rifeña, Aissa, como protagonista, «que ha conseguido autorización familiar para ir al soko, con su madre y un hermano», y esboza su personal descubrimiento del mundo a través de la ruta iniciática que la transporta al zoco de las mujeres. AFB. «Soko».

32. AFB. «La condición de la mujer».

33. AFB. «Los Berberiscos».

34. AFB. «Cuadernos de Arte Berberisco: Tatuajes».

35. AFB. «Boda»

36. HART, D. M. Ed. (1995), *op. cit.*, p. 141.

37. Utilizamos la expresión «resonancia» (traducción literal de «résonances») en el sentido en que lo hace DUGAS, Guy (1988), «Oujda et l'Oriental dans l'imaginaire des voyageurs et écrivains français (1880-1945)». En: *Actes du colloque «Le Maroc oriental passé et présent: le milieu naturel, l'histoire et la culture, Oujda, Université Mohamed Ier.*, p. 687. Cf. también ROUX, M. (1996), *Le désert de sable. Le Sahara dans l'imaginaire des français (1900-1994)*, 204 p.

Para un análisis del imaginario de Blanco, creo imprescindible el dibujo que hace, autorretrato, «El fusina» (alude a la oficina del interventor, que los imaziguen denominaban *fusina* y hoy también llaman *biró*, del francés bureau), donde aparecen las bases de sus trabajos (León el Africano, el Korán...), los medios con los que cuenta (el caballo,...) y el tabaco que desprende una aureola art déco, utilizada por Blanco en varias imágenes. Qué distinta esta propia percepción - imaginativa y romántica, pero austera y «rifeña»- comparada, por ejemplo, y por extrapolar hacia el plano estético, con el cuadro de Antonio de Pereda, «El sueño del caballero» (hacia 1655), donde el caballero «durmiente se apoya sobre una mesa atestada de cuanto puede colmar el ansia de cada uno de los sentidos, si bien toda esta lujurante cascada brilla ante nuestros deslumbrados ojos para afirmar su insatisfactoria precariedad». CALVO SERRALLER, F. (1997), «Los placeres de la vida en la muestra «Los cinco sentidos»». En: *El País: Babelia* (Madrid), 22 febrero, p. 21.

38. SIERRA OCHOA, A. de (1951), *art. cit.*, p. 147.

39. BENOIT, P. (1994, 1ª ed. 1920, Paris, Ed. Albin), *La Atlántida*, Madrid, Debate, 240 p.

40. CASAS MORA, J. (1948), «Política», *Conferencias desarrolladas en la Academia de Interventores durante el curso 1947*, Tetuán, Delegación de Asuntos Indígenas, p. 142.

41. ALTA COMISARÍA (1935), *Orientación a los interventores*, Tetuán, Delegación de Asuntos Indígenas, p. 15.

42. SIERRA OCHOA, A. de (1951), *art. cit.*, p. 145. Sierra Ochoa añade que «Blanco sabía que dónde el beréber, anarquista, individualista, precisa de la unión para la defensa, agrupa sus casas o «taddats» alrededor del «tigmint», que es a la vez castillo feudal, granero colectivo, corral donde reunir los ganados en tiempos de guerra y fortaleza difícil de tomar. Sabía que si España quería dar al Rif una estructura menos anárquica tiene que fundamentarla en un fuste central, un auténtico «tigmint», que es lo que falta en nuestro Protectorado».

43. E. Blanco tuvo un referente muy claro en un compañero de las Intervenciones, algo mayor que él, el general Capaz, que moriría en plena Guerra Civil. Además, Blanco tuvo su primer destino rifeño en Puerto Capaz, actual Jhiba, pueblo costero denominado así en honor de «ese Capitán de oro, arrancado de una novela de Pierre Benot [sic] y el primero de todos nosotros [los funcionarios del Protectorado], aquel que en vida se llamó Oswaldo Fernando María de la Caridad Capaz y Montes». Cf. SIERRA

OCHOA, A. de (1948), «Conferencia en la Academia de Interventores (primer curso)». En: *Conferencias desarrolladas en el curso de interventores durante el curso de 1948*, Tetuán.: Delegación de Asuntos Indígenas, p. 107.

El mismo Sierra Ochoa recrea toda una alegoría de la «virilidad» en referencia a la presencia española en Marruecos, escribiendo que «En este combate amoroso que la tierra de Marruecos, hembra bravía, necesita y reclama aunque no quiera y que España debe darle (no puede faltar nuestra aportación). Después vendrán los goces maravillosos de las posesión...». *Ibidem*, p. 127.

44. AFB (1951). Carta de 2 de julio de 1951.
45. GUENNOUN, S. (1934), op. cit., p. 13. Cf. n. 20.
46. *CUESTIONARIOS DE KABILAS: BENI BUGAFAR* (1921), Oficina Indígena de Sammar, p. 80.
47. SÁNCHEZ PÉREZ, A. (1925), *Cosas de moros: impresiones rápidas del campo y de la ciudad*, Toledo, Imp. del Colegio de Huerfanos María Cristina, p. 31-33.
48. BOUZAR, W. (1984), «Les proies d'Antinea (*L'Atlantide*, de Pierre Benoit)». *Lectures maghrébines*, O.P.U., Publisud, p. 88-89.

LA MUJER INMIGRANTE MARROQUÍ EN BARCELONA

por ISABEL HOLGADO FERNÁNDEZ

Desde el año 1991, los marroquíes son el primer grupo de inmigrantes en España. Las transferencias de los inmigrantes marroquíes constituyen la fuente más importante de divisas para Marruecos (16, 5 billones de dirhams en 1990), ya que el turismo ingresó 10,5 billones. Estas entradas permiten la cobertura más o menos total del déficit comercial del país. El caso marroquí es el que afecta, sin duda, en mayor medida a Cataluña (21.681 de un total de 65.847 ciudadanos marroquíes en toda España).

Aunque la práctica totalidad de los inmigrantes, al ser preguntados, se identifican como marroquíes, ofreciendo una imagen homogénea y uniforme, esto no es así. En Marruecos se distinguen dos regiones de emigración bereberófona, ya desde principios de siglo: el Sus y el Anti Atlas, por el lado Sur, y el Rif y Yebala, por el Norte. Las diferencias son notables entre ellos, no sólo a nivel lingüístico, pues el árabe, aunque lengua oficial de Marruecos, es poco conocido en las zonas rurales, sino principalmente a nivel cultural. Así pues, aunque originarios del mismo Estado, la población marroquí establecida en España «presenta distintos grados de afinidad en razón, entre otras, de su condición étnica, los años de llegada, el grado de asentamiento e inserción social, los intereses compartidos y la experiencia migratoria de cada inmigrante» (SANZ 1993:84).

En los últimos años, la tendencia de los procesos migratorios en Occidente está marcada por un proceso que conduce a la feminización de la población extranjera y a una reducción del desequilibrio de los sexos. El contingente marroquí no es ajeno a esta evolución y, en el caso de la población femenina asentada en España, podemos distinguir dos tipologías de mujer inmigrante marroquí, que además se circunscriben en dos oleadas migratorias diferenciadas en el tiempo. Estas etapas son las siguientes:

- 1) Desde inicios de los años 70 hasta finales de la década de los 80.

Las mujeres de este período han sido denominadas, según los autores, «mujeres tradicionales» o «mujeres pasivas», y responden, en su mayoría, a un perfil femenino proveniente de áreas rurales, que ha emigrado tras la estela del esposo, y con posterioridad a éste. Este fenómeno, denominado «reagrupación familiar», ha tenido como protagonistas a mujeres en gran número analfabetas, con hijos, y que se caracterizan por su arraigo a los patrones culturales tradicionales.

2) Desde finales de los 80 hasta el año 92 aproximadamente.

En este período se constata un aumento considerable de mujeres solas, que se desplazan con independencia del flujo migratorio masculino. Son mujeres solteras básicamente, alguna de ellas con hijos. Simultáneamente, se evidencia la llegada de mujeres viudas, divorciadas, o casadas que recurren a la emigración para poder escapar de un matrimonio infeliz y un entorno social adverso.

Su nivel académico es cualitativamente superior a sus compatriotas emigradas con anterioridad: tienen un nivel de estudios medio, algunas de ellas con estudios universitarios y experiencia en trabajos fuera del ámbito del hogar.

El lugar de origen también ha variado: provienen mayoritariamente de los grandes centros urbanos (Casablanca y Rabat especialmente). Muchas de ellas ya tienen una experiencia previa de migración interior (del campo a la ciudad). Del total de mujeres marroquíes censadas en Cataluña en 1992, sólo el 15,7% ha emigrado directamente de su lugar de origen.

A pesar de viajar solas, suelen contar con la ayuda de alguna red familiar o de paisanos. Efectivamente, y al igual que en el caso de los hombres, casi todas las mujeres conocen ya su lugar de destino en el momento de partir de su país. Las redes de parentesco devienen fundamentales en el momento de tomar la decisión de emigrar.

1. MOTIVOS DE EMIGRACIÓN

Las motivaciones por las cuales los marroquíes están hoy en Cataluña son diversas, pero entre ellas destacan dos:

Primera: porque al cerrar Francia su paso a Europa a principios de los años setenta, recalcan en España con el fin de alcanzar la frontera para llegar a los países de la Unión Europea.

Segunda: porque nuestra emigración masiva de los años sesenta coincidió con nuestra era de desarrollo; la oleada turística, la expansión de nuestra economía y el vacío dejado por nuestros emigrantes lo llenan estos. Afrontaron los trabajos de construcción, hoteleros y de infraestructura en sus niveles más primarios; cubrieron las ocupaciones más ingratas que habían sido abandonadas: minas, recogida de basuras, agricultura...

En el caso específico de las mujeres se vislumbran los siguientes motivos:

a) *Emigración por inercia*

Todas están casadas o ligadas por parentesco con algún emigrante varón ya instalado en la sociedad catalana. Es el fenómeno anteriormente citado de la reagrupación familiar.

b) Toma de decisión personal

Esta parece ser la premisa más acusada en las últimas oleadas de mujeres inmigradas; las circunstancias que las impelen a emigrar son varias, pero todas tienen en común un «desencasillamiento» del lugar otorgado en su sociedad de origen:

- repudiadas por el marido
- esterilidad
- oposición a aceptar el hombre convenido para desposarse
- madres solteras
- divorciadas

Sobre este colectivo de mujeres es claro que, en su lugar de origen, recae un mayor control y una mayor presión social, por no responder al modelo de mujer exigido por la sociedad patriarcal y dejar de tener una función que encaje dentro de los cánones de la jerarquía sexual. Muchas de ellas destacan la presión asfixiante que sufren, tanto en el seno de la familia como en la comunidad, al ser estigmatizadas y tratadas con desprecio.

c) Emigración propuesta en el seno de la familia

La influencia de la «modernización» marroquí y la desestructuración del modelo familiar extenso, agravado por la crisis económica que sufre el país, principalmente en el sector rural, ha provocado la posibilidad de contemplar a las mujeres, en algunas familias, como agente activo y además prioritario para la economía familiar. María Ángels Roque (1994:82) señala al respecto: «Una cierta apertura en su entorno familiar sobre la mujer, provocada por la nuclearización de la familia y la mayor escolarización de las niñas repercute en la incipiente migración individual de la mujer fuera del contexto familiar».

Son cada vez más las mujeres solteras que, desde el país receptor, constituyen la principal, y muchas veces la única, aportación económica para sus familiares en el país de origen.

2. LA MUJER INMIGRANTE MARROQUÍ EN NÚMEROS

Los datos numéricos varían considerablemente según la fuente o el autor, teniendo en cuenta que se desconoce el número real de inmigrantes no regularizados. Apuntamos los datos señalados por el Colectivo IOE (1994), referidos a las mujeres regularizadas en el año 1991 en Cataluña, además de las legalizadas con anterioridad.

a) Mujeres inmigrantes marroquíes en Cataluña

De 0 a 15 años.....	1.137.....	26, 7%
De 19 a 29 años.....	1.368.....	32, 1%
De 30 a 49 años.....	1.479.....	34, 7%
De 50 a 64 años.....	264.....	6, 0%
De + de 65 años.....	24.....	0, 6%

TOTAL: 4.272 mujeres en situación legal

En la actualidad, los hombres regularizados en Cataluña son 15.596. En la última regularización de empleo, llevada a cabo en 1991, se legalizó la situación de 5.633 mujeres marroquíes a nivel estatal, siendo el número para Cataluña de 1.116 mujeres, lo que representó el 6,9% del total de inmigrantes marroquíes.

La franja de edad femenina más equiparada con los hombres es la que se establece entre los 0 y 15 años, compuestas ambas por un gran número de niños y niñas nacidos ya en Cataluña. De hecho, en el distrito de Ciutat Vella de Barcelona, ya existen escuelas donde más del 50% del alumnado proceden de grupos étnicos minoritarios, siendo el marroquí el más representado. Esto confirma la tendencia anteriormente apuntada respecto al equiparamiento en número de ambos sexos en los países de acogida.

b) Zonas de asentamiento en Barcelona

La comunidad más extensa de población marroquí se encuentra ubicada en el distrito Ciutat Vella, que comprende los barrios del Raval, el casc antic y Gòtic, donde los alquileres a bajo costo son más comunes, así como también las peores condiciones de salubridad e higiene. Según el Gobierno Civil, en 1991 el 77% de africanos asentados en este distrito eran originarios de Marruecos.

La periferia de la ciudad (Trinitat, l'Hospitalet, Sta. Coloma, Badalona...), poblaciones en torno al río Llobregat (Viladecans, Sant Vicens dels Horts...), localidades del Vallés (Rubí...), y la franja litoral del Maresme, son otros focos de concentración de la población inmigrante marroquí. Su dispersión territorial se confirma al constatar su presencia en 195 municipios de los 308 existentes en la provincia de Barcelona.

Las características de las viviendas ocupadas por el colectivo marroquí señalan su grado de marginalidad en el espacio barcelonés: alquiler de camas, pensiones en pésimas condiciones, alojamiento en talleres clandestinos de confección, apartamentos de reducidas dimensiones donde conviven grupos extensos de personas a precios abusivos... Algunas fundaciones benéficas, como el caso de Cáritas, ayudan en el pago de estos alquileres, pero la política municipal o la asistencia ofrecida por este tipo de instituciones es insuficiente para garantizar un mínimo de calidad de vida para los inmigrantes. Es la asistencia parental o vecinal la que proporciona los mecanismos para una mejor adaptación de los recién llegados. En el caso de las mujeres que no residen en su lugar de trabajo (las domésticas internas o las que trabajan en talleres), la mayoría de estas residen en casas de parientes o comparten vivienda con otros inmigrantes con un proceso de emigración en solitario. Se confirman casos conocidos, a través de las entrevistas, de abusos por parte de inmigrantes masculinos que obligan a las mujeres solas a trabajar en la casa para ellos e incluso a someterse a sus exigencias sexuales.

3. SITUACIÓN LEGAL DE LA MUJER INMIGRANTE MARROQUÍ

Las leyes españolas discriminan claramente a la mujer inmigrante porque están diseñadas únicamente para la integración del inmigrante hombre. Si bien es cierto que el grueso de la población inmigrante era preponderantemente masculino en sus inicios, en la década de los 80 esta tendencia se fue nivelando y la mujer pasó a ser también protagonista activa de la inmigración. A pesar de estas transformaciones, la ley de ex-

tranjería actual no parece haberse hecho eco de ellas. Sigue considerándose a la mujer como familiar a cargo del marido.

En el caso de la mujer inmigrada por reagrupación familiar, la que se une a su marido obtiene el permiso de residencia en función del marido, después que éste haya acreditado tres años de residencia legal continuada. Esta marginación es aprovechada por los empresarios para mantener a las mujeres inmigrantes trabajadoras en una situación de irregularidad. La mujer es considerada claramente como un apéndice del marido.

Por su parte, la mujer que emigra en solitario ha visto mejorada sus perspectivas con una nueva ley del gobierno marroquí, aprobada en 1993, que deroga la obligatoriedad del consentimiento de un pariente masculino para la obtención del permiso de trabajo o pasaporte. A pesar de esta mejora jurídica, la mayor parte de las mujeres viajan a España como turistas y se establecen ilegalmente. Para obtener el permiso de residencia en España, la mujer marroquí debe obtener, previamente, un permiso de trabajo, exigencia que la aboca a trabajar en la economía sumergida, dada la negativa predominante de los empresarios a regularizar su situación, lo que provoca que, gran parte de estas mujeres, vean eternizada su status de ilegalidad en el Estado español.

a) Matrimonio y divorcio en España

El Consulado marroquí en España sí tiene competencias para gestionar los matrimonios. Normalmente, la gestión legal se lleva a cabo en España, pero la celebración tiene lugar en Marruecos, dada la importancia de la sanción social de la comunidad. Por otra parte, la consecución del divorcio es otra de las dificultades con que se encuentra la mujer marroquí en el país receptor: las instancias españolas no tienen solvencia ejecutiva para asuntos matrimoniales. Tampoco la embajada marroquí: la mujer debe regresar a su país para realizar todos los trámites legales exigidos, circunstancia que imposibilita, en muchos casos, el regreso al Estado español.

b) Mujer inmigrante y trabajo

El sector principal donde se colocan las mujeres marroquíes es el del servicio doméstico. Un dato que indica el aumento de esta tendencia es el número de cupos para empleadas del hogar estipulado por el gobierno español para el año 1995: 3000 cupos, muy por encima del resto de sectores profesionales.

En el barrio de Sarriá, a la vez que en las zonas residenciales de Bellaterra, Matadepera, Sant Cugat, Valldoreix..., se ha producido un aumento de la demanda de mujeres domésticas marroquíes en detrimento de las mujeres filipinas, colectivo este último que predomina aún en este segmento laboral. Paradójicamente, la sumisión, la obediencia, la fidelidad, la gran capacidad de trabajo, características intrínsecas a su valoración social en Marruecos, convierte a las mujeres marroquíes en «moneda» muy valiosa para optar a ser empleada.

La Asociación de Promoción e Inserción Profesional (APIP) ofrece las siguientes cifras referentes al empleo femenino magrebí: el 41% de las mujeres magrebíes en Barcelona recoge experiencias de enfermedades psicosomáticas ante este encontronazo cultural especialmente entre la población musulmana.

c) Concepción y planificación familiar

La mujer marroquí inmigrante está sujeta a presiones y estímulos por parte de los servicios sociales, a prácticas educativas y mentalidad alejadas de las actitudes tradicionales ante la maternidad. Aunque el mayor prestigio social de la mujer marroquí le es conferido por su capacidad procreadora, sus tasas de fecundidad se están equiparando a los porcentajes occidentales, obligadas principalmente por la imposibilidad de manutención de una vasta prole. Se añade a esto la incipiente toma de conciencia y el interés por realizarse en otras facetas de la vida.

En Cataluña, la mujer marroquí hace uso de la píldora o el D.I.U., aunque este último tiene menos éxito porque alarga la menstruación. Durante el período menstrual, la mujer musulmana no puede rezar, por ser considerada la sangre como un elemento impuro.

4. MUJER MARROQUÍ DE SEGUNDA GENERACIÓN

El análisis de la situación de la mujer marroquí de segunda generación es especialmente importante, debido a que son ellas las que viven con mayor intensidad el choque entre los dos patrones culturales antagónicos. A la muchacha marroquí, su cultura materna le crea divergencias que desembocan en problemas de identidad, además de sufrir un control más férreo por parte de la familia y la comunidad en general. Su entorno más cercano lucha para que esta no sea asimilada por la sociedad receptora.

La comunidad marroquí ejerce una vigilancia especial sobre las muchachas inmigrantes: «una defensa igualitaria ante el ataque asimilador a la identidad del individuo y el grupo reivindica y sublima aquella manifestación que incluso pasaba desapercibida en el interior de su sociedad de origen» (Mac Clanay 1994:50). Barth (1976) corrobora lo expuesto por Mac Clanay: «para diferenciarse de los demás, los miembros del grupo subrayan los aspectos más distintivos de su cultura» (Mac Clanay 1994:52). De esta forma el grupo étnico remodela sus límites y fuerza la observancia de aspectos culturales de la mujer marroquí, con fines claros de preservación cultural.

Este exhaustivo control y mantenimiento dentro de los límites étnicos, dirigido a la muchacha marroquí es comprensible conociendo la importancia que tiene la mujer en el ordenamiento simbólico de la sociedad marroquí: el hombre musulmán ostenta la hegemonía social e ideológica pero, es a través de la conducta de las mujeres de su familia que el hombre aumenta y conserva su posición social. Pitt Rivers (1978:18) señala: «el honor proporciona un nexo entre los ideales de una sociedad y su reproducción en el individuo mediante su aspiración a personificarlos (...). El derecho al orgullo es el derecho a la posición y la posición se establece mediante el reconocimiento de una identidad determinada».

Las jóvenes marroquíes suelen vestir al uso occidental hasta la pubertad; algunas siguen haciéndolo después, pero otras reciben presiones sistemáticas para vestir la ropa tradicional marroquí, especialmente el shador. Sayd (1993) recoge algunos ejemplos: «llevo el velo porque me gusta; antes de llevarlo tenía muchos problemas con mi familia (declara una mujer de 25 años). «Ahora desde que llevo el velo, vivo mucho mejor porque puedo ir donde quiero». Por tanto, la adopción voluntaria del velo les facilita los movimientos.

Por lo que respecta a los estudios, algunas de las jóvenes que finalizan los estudios primarios continúan sus estudios en la formación profesional, como medio de promoción social y económica. Las que logran acceder a la universidad son auténticas excepciones. A pesar de estos ejemplos, la mayoría de ellas son «forzadas» a abandonar la escuela entre los 14 y los 16 años, para ayudar en la economía doméstica. Su destino principal es también el servicio doméstico: comienzan a introducirse en el sector como externas por horas.

Por consiguiente, su adaptación hasta la pubertad está regida por el pluralismo cultural pero, al acceder al mundo de los adultos y, ante la imposibilidad de congeniar ambas culturas, suelen buscar la integración en su medio étnico. A pesar de esta evidencia, la muchacha marroquí nunca está dispuesta a romper totalmente con uno de ellos, con lo que la dislocación social, sea en la cultura que sea, es inevitable. Andizian (1983:368) apunta que existe «una identificación parcial con ciertos modelos de la sociedad anfitriona y la negación momentánea o irreversible de ciertas identidades internas potenciales».

En el tema matrimonial, la familia marroquí intenta evitar a toda costa los matrimonios mixtos. Esta negación se radicaliza para las mujeres: estas no dan categoría.

Los matrimonios obligatorios para las mujeres de segunda generación no son muy comunes, pero sí restrictivos, dado que la condición sine qua non es que el hombre sea musulmán. Generalmente se casan con hombres de la comunidad: si no aceptan, son llevadas a Marruecos para contraer matrimonio allí. Sin embargo, parece que esta situación variará con el tiempo, ya que la sociedad de acogida transforma las estrategias familiares en cuanto a la elección y la vida conyugal, pero ambas están aquí en una etapa inicial.

Aunque la tónica general entre las jóvenes marroquíes sea un repliegue en el grupo étnico de origen, algunas sí modifican su comportamiento de una forma radical, toman conciencia de las alternativas existentes en la sociedad catalana y se entregan a una integración voluntaria. En estos casos, o bien la familia instalada en Marruecos desconoce totalmente la nueva situación o en el caso de que la familia también resida en Cataluña, la ruptura suele ser dramática y definitiva.

5. CONCLUSIONES

Las mujeres inmigrantes marroquíes en Barcelona son las auténticas protagonistas en el proceso de adaptación de la comunidad marroquí en la sociedad catalana. El fortalecimiento de la familia nuclear les otorga mayores responsabilidades y una mayor colaboración en el mantenimiento de la identidad étnica. Sin embargo, a la vez son responsables en el esfuerzo por conciliar ambos patrones culturales, que tiende a la modelación de un nuevo tipo de conducta que modificará, sin duda, la definición de los roles dentro de la familia y el grupo.

Los grados de adaptación en la sociedad catalana responden a varias premisas, de acuerdo con el nivel cultural, la historia personal y la mayor o menor presión del grupo étnico, sin olvidar la casi total invisibilidad de la mujer marroquí en las políticas migratorias. Sin duda, la mujer inmigrante marroquí sufre una triple discriminación, especialmente en el ámbito laboral: étnica, de clase y por su sexo.

Pero aun cuando su conducta de rasgos occidentales (vestidos, lengua, etc.), ad-

quiere mayor presencia en la vida y los espacios públicos, la casi totalidad de mujeres marroquíes no cuestiona —al menos a profundos niveles— su fidelidad al islam y a la mayoría de prácticas tradicionales ligadas a su cultura.

Su función básica sigue limitándose al hogar, es decir, a una actividad reproductora, tanto biológica como cultural, pero la influencia ambiental, donde existe una pluralidad de expectativas y posibilidades, está provocando que una parte de las mujeres inmigrantes en Barcelona reestructure sus valores.

En resumen, las culturas no son evidentemente «sistemas de valores y significados fijos e integrados» (Stolcke 1994: 256). Los caracteres de una cultura no son elementos petrificados, inamovibles. La producción de significados que conforman las culturas deben ser tenidos en consideración del mismo modo como se procede con sus integrantes, continuamente en movimiento, modificando los supuestos límites intraétnicos e interrelacionándose con otros grupos culturales de una manera fluida y recíproca.

Al usar este término, nos referimos a las mujeres que se encuentran en el país de acogida sin la «protección» del marido, independientemente de su estado civil.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDIZIAN, S., *Vivir entre dos culturas*, Serbal/UNESCO, 1983.
- BARTH, F., *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE, 1976.
- COLECTIVO IOÉ, *Marroquins a Catalunya*, Barcelona, Enciclopedia Catalana, 1994.
- MAC CLANAY, J., *Imaginando fronteras. Historia y Fuente Oral*, nº 12, Publicaciones Universidad de Barcelona, 1994.
- PITT-RIVERS, J., *La antropología del honor*, Barcelona Crítica, 1979.
- ROQUE, M.ª A., *Percepciones controvertidas, migración en Cataluña. Papers*, nº 43, Universidad Autónoma de Barcelona.
- ROQUE, M.ª A., *Movimientos humanos en el Mediterráneo occidental: Simposium Internacional*. (Barcelona, noviembre 1987), Barcelona, Institut d'Estudis Mediterranis, 1990.
- SANZ, G., *Los inmigrantes marroquíes en Santa Coloma*. Ayuntamiento de Santa Coloma, 1992.
- SAYD, Y., *La mujer marroquí inmigrante en España*, Barcelona, 1993.
- STOLCKE, V., *Europa, nuevas fronteras, nuevas retóricas de exclusión. Extranjeros en el paraíso*, Virus, Barcelona, 1994.
- VALDE, SM., *Inmigración y racismo. Treball Social* nº 123, BCN, 1991



*Mujer taimazight y fronteras culturales:
Estudios acerca del status de la mujer
bereber y de sus condicionamientos culturales,*
es una tirada aparte –de 500 ejemplares–
de la revista *El Vigía de Tierra*, n° 2/3 (1996/97).
Se terminó de imprimir el 23 de abril de 1998.

EDICIÓN CONMEMORATIVA
DEL DÍA DEL LIBRO EN MELILLA.

I.S.B.N.: 84-95110-01-6



9 788495 110015

SEMANA DEL LIBRO EN MELILLA
(13-26 ABRIL 1998)



CIUDAD AUTÓNOMA DE MELILLA
CONSEJERÍA DE CULTURA, EDUCACIÓN, JUVENTUD Y DEPORTE
Servicio de Publicaciones