

Turismo y poder. Las transformaciones de una fiesta popular en Marruecos

María Jesús Berlanga Adell †

Departamento de Sociología y Antropología Social – Universidad de Valencia

Resumen: En el Alto Atlas Oriental de Marruecos se celebra cada año una fiesta popular conocida comúnmente como el Moussem de Imilchil. La palabra moussem hace referencia a un peregrinaje colectivo que se practica periódicamente en determinada época del año alrededor de la tumba de un santo. El que se desarrolla en la localidad de Imilchil ha sufrido toda una serie de transformaciones a lo largo de los años, cambios que tienen que ver tanto con las relaciones de poder que en esa región bereber se han sucedido, como con el incremento del flujo turístico que ha llegado hacia la zona. Son esas conexiones las que tratamos de analizar en este artículo.

Palabras claves: Marruecos; Bereberes; Fiesta popular; Cambio; Turismo; Relaciones de poder

Abstract: In the High Eastern Atlas mountains of Morocco every year there is a traditional celebration commonly known as Imilchil Moussem. The word moussem refers to a collective pilgrimage around the tomb of a saint which people practice regularly at a specific time of year. The one which takes place in the village called Imilchil has undergone a series of transformations over the years. These changes are connected not only to the power relations of this Berber region, but also to the increased amount of tourists coming to this area. It is these connections we attempt to analyse in this article.

Keywords: Morocco; Bereber; Popular festival; Change; Tourism; Power relations

† Realiza su tesis doctoral sobre los efectos del turismo rural en el Alto Atlas de Marruecos desde una perspectiva de género, habiendo realizado su trabajo de campo en la zona de estudio. E-mail: m.jesus.berlanga@uv.es

La sociedad Aït Haddidou

La población de Imilchil, en la que se desarrolla la fiesta del *mousse*, pertenece al grupo bereber de los Ait Haddidou. Éstos son un pueblo de tradicionales pastores seminómadas del grupo de los Sanhadja que viven en el Valle de Assif Melloul, a más de dos mil metros de altitud (Kasriel, 1989). Los bereberes son los pobladores más antiguos de Marruecos (los árabes llegaron en el siglo VII). La teoría más extendida es que llegaron a estas tierras huyendo de las glaciaciones que afectaron al norte de Europa hace miles de años (Bastart, 1990). En 1912 los bereberes constituían el 50% de la población de Marruecos, mientras que en los años 90 representaban el 33% de la población marroquí (Aixelá, 2000 y Hart, 1997). Dentro de los bereberes los Ait Haddidou hablan la variante denominada *tamazigh*, que se emplea en el Atlas Medio y parte del Alto Atlas (Aixelá, 2000).

Los Ait Haddidou viven en la Cordillera del Atlas, concretamente en la región del Alto Atlas Oriental. Estas montañas poseen valles de elevada altitud y difícil acceso, como sería el caso del Assif Melloul, donde el terreno agrícola es escaso y el subequipamiento es manifiesto (Berriane, 2002). Así en Imilchil hay electricidad en la actualidad durante sólo cuatro horas al día gracias a un defectuoso motor electrógeno, aunque son numerosas las poblaciones de la zona que no disponen de luz eléctrica. El agua en las casas también es un lujo limitado. Los transportes públicos son claramente deficitarios y precarios, y únicamente arriban a los núcleos de población de mayor tamaño, dejando los desplazamientos al resto de aldeas en manos de los tradicionales animales. Los servicios médicos resultan insuficientes y limitados para todo el valle, con un hospital que no cuenta con los medios necesarios. Todo ello responde a la afirmación de Berriane de que la montaña ha sido abandonada por los poderes públicos y no ha conocido reales esfuerzos de equipamiento, tal como se habría hecho en las zonas de llanura (Berriane, 2002: 343). La tasa de analfabetismo en la zona se sitúa en el 86'6% de la población, mientras que la de escolarización se halla sólo en un

26'8%¹. Además a ello se añaden la fuerte degradación que afecta a todo el valle y una crisis socio-cultural que, según Berriane, sólo pueden ser remediados con el progreso económico, la igualdad social y la solidaridad interregional, que deben surgir a partir de una decisión política de las altas autoridades a favor de las regiones montañosas.

Los Ait Haddidou habitan al lado de dos ríos que han formado un estrecho oasis de montaña, lo que les ha posibilitado mantener una agricultura irrigada de auto-subsistencia. Tradicionalmente el pastoreo ha representado la principal fuente de recursos, gracias al empleo en verano de los prados de altitud como pastos y el recurso a la trashumancia en invierno. Pero también se halla en regresión, y así los rebaños han registrado una disminución en los desplazamientos y una reducción progresiva de su tamaño (Laouina, 2002). En los últimos años el turismo de montaña se ha convertido en una nueva fuente de ingresos, aunque por lo general es un turismo estacional y de paso. Sin embargo, los agentes locales que tratan de impulsarlo pretenden incrementar la demanda de un turismo de actividades relacionadas con la montaña y atraído por los aspectos culturales locales.

A menudo se habla de los Ait Haddidou como tribu. Y es que como señala Kasriel la tribu todavía es considerada por los investigadores contemporáneos como la base de comprensión de la sociedad rural marroquí (Kasriel, 1989). Hart explica en este sentido que el vocablo *tribu* (en árabe *qabila*) se refiere a una agrupación agnática, o de descendencia agnática o patrilineal, que forma una entidad social, económica y política a la vez (Hart, 1997)². La tribu no siempre es estable, pues puede ser considerada como una alianza político-socio-económica de patrilinajes que tienen un interés común, como la apropiación o defensa de un territorio, además de ser también una unidad territorial (Kasriel, 1989).

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

za más reducida. Todas las estrategias del grupo de los Ait Haddidou se deciden a nivel de cada linaje y los acuerdos son tomados por la *jema'a*, órgano político que hasta la llegada del Protectorado francés era la encargada de gestionar todos los asuntos socio-económicos, políticos y religiosos de cada pueblo. En la *jema'a* cada linaje está igualmente representado, aunque son los linajes dominantes los que poseen una mayor influencia (Kasriel, 1989: 103-104).

Los conflictos de los bereberes con el Estado

A lo largo de su historia los Ait Haddidou han mantenido toda una serie de tensiones con el poder central de Marruecos. Esas relaciones conflictivas marcan todavía el presente del Valle del Assif Melloul. Y es que los Ait Haddidou forman parte de los territorios que los sociólogos franceses del colonialismo denominaban como *bilad al-siba* (tierra de la disidencia, que solía corresponder con las regiones bereberes) frente a las tierras denominadas como *bilad al-makhzen* (tierra del gobierno, donde éste mantenía su poder con el apoyo de la población). En las tierras *bilad al-siba* el gobierno central casi no existió, mientras que las tribus no aceptaban la autoridad del sultán (Hart, 1997: 15-16).

Los bereberes siempre han tenido sus propios órganos de gobierno y se han regido por el derecho consuetudinario (de carácter oral). El órgano que resolvía los conflictos era la *jema'a* o asamblea tribal (Aixelá, 2000: 120). Pero a través de la progresiva influencia del *makhzen*³ en las regiones bereberes las instituciones y costumbres tradicionales de los Ait Haddidou han sido profundamente transformadas⁴.

Actualmente Marruecos se halla dividido en 45 Provincias y 26 Prefecturas, como resultado de un sistema de administración del territorio en el que conviven toda una serie de autoridades que gozan de un poder jerárquico sobre el mismo. Así, por encima de todos se halla el Wali, luego el Gobernador de la Provincia o la Prefectura, después el Jefe del Círculo (o *super-caid*) y, por último, el *Caid* (todos ellos son nombrados por el Estado, aunque ejercen su poder en los distintos territorios). Para el ejercicio de

sus funciones estos agentes son asistidos por los *khalifa*, y para sus relaciones con la población emplean los servicios de los *chikhs* y de los *moqqadems*. La Provincia o Prefectura cuenta con su Consejo Provincial o Prefectoral. Además cada municipio tiene un órgano de gobierno local denominado Comuna, que posee un Consejo cuyos representantes son elegidos por el pueblo en elecciones locales. Pese a todo, en algunas regiones bereberes como la del Valle del Assif Melloul todavía coexisten determinadas instituciones ancestrales, como sería la *jema'a*.

La época precolonial

Kasriel señala que durante los trece siglos precedentes al período colonial francés no se dieron grandes cambios estructurales. Ningún poder centralizado se pudo imponer. La mayor parte de sultanes (excepto Mulay Ismail) no pudieron ejercer su autoridad sobre las tribus. Así, encerradas en un tiempo cíclico y repetitivo, el *makhzen* y las tribus tomaban sucesivamente el poder (Kasriel, 1989:104).

Dice Montagne que el régimen político de los bereberes en la época era el de la anarquía organizada. El Alto Atlas, a mediados del siglo XIX estaba dividido en pequeñas repúblicas. En este contexto, los bereberes rechazaban la constitución de un Estado de cualquier extensión, organizándose espontáneamente en pequeñas unidades cuyas dimensiones no excedían de un cantón. Y al mismo tiempo formaban sistemas de alianzas equilibradas que permitían a los pequeños estados autónomos de la montaña entreayudarse en la guerra y en la paz. Estas asociaciones tomaban el nombre de *leffs* (Montagne, 1930: 393-394).

Por el contrario el siglo XIX estuvo marcado por el progreso constante de la política del *makhzen*. A finales de dicho siglo se desarrolló la figura de los *amghars*, grandes jefes que, en nombre del sultán, conquistaron vastos territorios. Estos *Señores del Atlas* no eran más que antiguos pequeños jefes de tribu o de cantón de una región que conservaban durante un tiempo el recuerdo de los principios venerables sobre los que residía la sociedad bereber. Pero progresivamente los fueron abandonando, llegando en menos de cincuenta años a pre-

cipitar la ruina de toda la organización tradicional de las poblaciones, sin sustituirla por otra ley que la de su propia voluntad (Montagne, 1930: 358).

La política del *makhzen* hacia los bereberes en el sur se ha basado desde tiempos antiguos en el principio de la desconfianza hacia los mismos, especialmente hacia los que habitan en los lugares más inaccesibles de las montañas. Su principal preocupación era la de asegurar en estas regiones un orden relativo, mantener en un estado de debilidad a las tribus y sus jefes, así como poder recaudar de las mismas impuestos y recursos. Para ello nombraban y vigilaban cuidadosamente a sus *caids*, potenciando sus divisiones y enfrentamientos, a fin de que no pudieran aumentar peligrosamente su poder (Montagne, 1930: 374-375). Pero en las regiones montañosas del Atlas la política de los grandes jefes resultaba diferente, pues perseguían sus fines sin emprender una verdadera conquista (ya que la penetración de la montaña resultaba más complicada), estableciendo alianzas bereberes y aprovechando la ambición de los *chikhs* y los *amghars* (Montagne, 352-354).

Una vez que las tribus lograban ser sometidas, el *makhzen* se encargaba de fraccionarlas de un modo diferente a la tradicional división de los grupos bereberes, para facilitar así la percepción de los impuestos. Ello contribuía también a borrar la tradicional división en *leffs* de las tribus y disminuía la autoridad de los tradicionales jefes locales (los *chikhs*), que ahora quedaban relegados a ser meros transmisores de órdenes del *makhzen*. De esta forma, en el Alto Atlas las unidades sociales antiguas entraban en decadencia a medida que el poder del *makhzen* avanzaba (Montagne, 1930: 378)⁵.

De la misma forma, una vez que el poder del *caid* era confirmado por el Sultán, éste se encargaba de buscar entre sus compañeros un *qadi* que representase a la justicia y fuese favorable a los intereses de su nuevo jefe, mostrándose habitualmente enemigo de las viejas tradiciones bereberes⁶. Así mismo para los asuntos que no daban un provecho directo, el *caid* tomaba un *khalifa* y un *mchaouri* (clase de consejero íntimo, intermediario encargado entre otras cosas

de su guardia personal) (Montagne, 1930: 343-344).

Montagne escribe que al hacer desaparecer las antiguas tradiciones que los jefes autóctonos habían respetado hasta entonces, se emborronan los límites de los cantones, el recuerdo de las antiguas alianzas y no queda más que una locura de sujetos cuyo único rol es el de pagar impuestos (Montagne, 1930:379). De hecho, la mayor parte de instituciones económicas de los pequeños cantones bereberes, en las que el funcionamiento regular exigía la deliberación de los representantes de las familias, caen en decadencia: los graneros caen en ruina, las cajas de ahorro son dilapidadas, las tareas de entre-ayuda se convierten en irregulares, y el mantenimiento de acequias y de caminos o la protección de los cultivos ya no son objeto de los mismos cuidados que en otras épocas (Montagne, 1930:413).

Este nuevo estado político no conllevaba para las regiones más que un crecimiento de la miseria y el desarrollo de intolerables abusos: se multiplicaban de tal forma las multas y los impuestos que buena parte de los habitantes bereberes quedaban en situación de ruina, viéndose obligados a vender sus tierras al *caid* a bajo precio y a emigrar hacia otras zonas (Montagne, 1930: 345-347). Esta situación empeoraba cuando el *caid* era un extranjero a la tribu, pues extraía las riquezas de la región enviándolas a la suya propia. Ante esta situación los habitantes sometidos responsabilizaban al *caid*, cuya autoridad se hacía cada vez más absoluta. Ello en ocasiones obligaba al sultán a actuar para limitar la desconfianza hacia sus representantes (Montagne, 1930: 383-384).

En este contexto, no resulta entonces extraño que se dieran numerosas revueltas (la *siba*), pues éstas posibilitaban a las tribus liberarse durante un tiempo de su servidumbre, de recuperar sus bienes robados (en posesión del *makhzen*) y de disfrutar durante un tiempo de anarquía, para más tarde regresar a su lugar en el Imperio. En cada período de *siba*, los bereberes, tras haber asaltado la casa del *caid*, reunían un consejo de notables e intentaban restablecer las instituciones antiguas. Pero ante su incapacidad de restablecer totalmente las instituciones que habían sido abandonadas

hacía largo tiempo, terminaban cayendo en la anarquía y el desorden social. Este momento era aprovechado por el *makhzen* para recuperar el poder y volver con más fuerza al sometimiento de los bereberes, aunque a veces la lucha se prolongaba (Montagne, 1930: 385-388). Dice Montagne que la *siba* constituyó el drama eterno de la vida política bereber, que no finalizaría hasta la conquista francesa (Montagne, 1930:406).

La colonización francesa del Atlas

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

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

Los franceses permitieron funcionar a los antiguos poderes locales. Sin embargo, aunque la *jema'a* mantenía sus mismas funciones, se puso en funcionamiento una nueva jurisdicción que se superpuso a la tradicional, con el fin de desposeer a la *jema'a* de su antiguo poder. Para no deslegitimar abiertamente a la *jema'a*, estratégicamente impusieron la escritura, obligando al registro escrito de todos los actos, y el analfabetismo de los Ait Haddidou constituyó de este modo un límite infranqueable.

De esta forma se le quitaba autoridad a la *jema'a*. Así los Ait Haddidou, excluidos de la nueva forma de administración, perdieron al mismo tiempo el control del poder político (Kasriel, 1989:165).

Además los franceses, para mantener su poder, se apropiaron de los medios de comunicación. Así se instalaron los teléfonos, que permitieron el contacto permanente con el exterior solamente a los *caïds* y a los militares. También se mejoraron y abrieron nuevas pistas⁷, manteniendo un estrecho control sobre las mismas (Kasriel, 1989: 166).

Con la pacificación, los hombres fueron privados de sus armas⁸. Sólo los *caïds* se mostraban favorables a los franceses, pues éstos les aseguraban sus privilegios (Kasriel, 1989: 167). En ese momento se multiplicaron las relaciones de los franceses con las poblaciones insumisas. Los franceses tomaron en consideración las diferentes costumbres y tradiciones de los bereberes, consagrando en determinadas leyes las instituciones y el derecho de las tribus. Por ejemplo, los *caïdes* que los franceses habían nombrado debieron aceptar la autoridad legal de los consejos de notables, marcando así la humilde situación del *makhzen* en un país donde las asambleas de los jefes de familia seguían siendo poderosas. Aún así los bereberes ofrecían una gran resistencia a los avances de los franceses. Las tribus del Atlas y sus confederaciones (como la de los Ait Yafelman, donde se integran los Ait Haddidou) juntaban sus fuerzas multiplicando sus ataques en las regiones sumisas (Montagne, 1930: 414- 415). Esta resistencia tribal y bereber al Protectorado francés comenzó nada más iniciarse éste y no paró hasta 1934 (Hart, 1997:21).

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

Entre los Ait Haddidou la creación de una escuela en Imilchil, en esa misma época, encontró una fuerte oposición de los jefes de familia, al considerar que debían continuar siendo las mujeres de la tribu las que se encargaran de la socialización de los

niños. Por esta razón sólo fueron escolarizados los hijos del *caid* y sus parientes (Kasriel, 1989:169).

El período postcolonial

Tras la Independencia, en 1956, el Estado se asentó sobre lo árabe y lo islámico, en oposición a lo bereber y a lo europeo (Aixelá, 2000: 164). Así en 1957 el Estado marroquí abolió todas las medidas que tendían al separatismo, y negó las identidades regionales. Los *caids* dejaron de ser reclutados de entre la población local, para pasar a ser funcionarios del Estado formados en la Escuela Nacional de Administración. En Imilchil se nombró a un sólo *caid* para todo el valle, quien desempeñaría sus funciones asistido de *chikhs* y de *moqqadems* (seleccionados ahora por el Ministerio del Interior). Los *moqqadem* eran los encargados de asegurar la vigilancia del territorio y fueron repartidos por los diferentes pueblos del valle. La justicia sería administrada por el *qadi*, ayudado por dos *adouls* o jueces. Pero tras 1982 el *qadi* partió y nunca más fue sustituido (Kasriel, 1989: 171-172)⁹.

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

En 1973 hubo un intento de golpe de Estado contra la monarquía (encabezado por antiguos combatientes por la independencia en desacuerdo con el régimen de Hassan II), en el que participaron bereberes de diferentes regiones y algunos miembros de

los Ait Haddidou¹⁰. Pero éste fracasó, como muchos otros intentos de insurrección en la época, lo que conllevó un empeoramiento de las relaciones de los Ait Haddidou con el *makhzen*. De hecho, los habitantes del valle señalan que desde entonces el Estado abandonó la región a su suerte sin realizar apenas inversiones como represalia a su deslealtad, condenando a la zona al subdesarrollo¹¹.

Pero, además, el año 1970 marcaría el inicio de las mayores transformaciones que sufriría el valle. A partir de 1974 se comenzó a dar una mayor importancia a la Comuna¹². Elegidos por la población, sus miembros serían a partir de entonces los interlocutores locales entre el *makhzen* y la tribu (Kasriel, 1989: 172). De esta manera nuevamente el Estado continuaba con la transformación de las estructuras sociopolíticas tradicionales bereberes, desposeyendo progresivamente a la *jema'a* como órgano de gobierno de los Ait Haddidou¹³. Pero todavía hoy coexisten ambas instituciones. Los once miembros de la Comuna de Imilchil son elegidos en las elecciones locales que se celebran cada seis años y se encarga de resolver asuntos administrativos, de la construcción de infraestructuras comunales, etc. Mientras que en la *jema'a* de Imilchil participan representantes de cada familia, cuyo cargo tiene una duración de un año, mediante un sistema rotativo. Sus funciones se relacionan más con la resolución de problemas de la tribu o entre aldeas, decide quién será el guardián de los pastos, arregla los problemas con el agua, recolecta dinero destinado a un fin concreto, etc.

A partir de las elecciones legislativas de 1976 el Estado se impuso en todos los dominios. Y si con los franceses los edificios públicos se caracterizaban por su integración en el medio local, ahora los edificios se caracterizarían por lo contrario como voluntad de afirmar la voluntad del Estado, al tiempo que se negaban las particularidades locales¹⁴. A esta misma lógica respondería el hecho de que algunos de los funcionarios habiten en Imilchil en un barrio separado de la población local, en las casas cercanas a las de las autoridades del *makhzen*. Hay que añadir que desde la colina en la que viven y trabajan las autoridades y su personal, se posee una extraordinaria panorá-

mica de Imilchil, convirtiéndose también en un lugar de vigilancia y dominio simbólico.

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

Al mismo tiempo, se iban a dar toda una serie de cambios económicos, con la apertura del valle hacia el exterior y su creciente conexión con la economía nacional. De esta forma, los Ait Haddidou iban a entrar en la economía de mercado a través de su principal recurso: la ganadería. A partir de ahora las grandes explotaciones se impondrían a la economía familiar, produciéndose una sub-remuneración de los pastores-productores. Al mismo tiempo se dio en la región una importante sequía que conllevó la reducción del tamaño de los rebaños. Todo ello produjo un incremento de la sedentarización y del empobrecimiento. Como consecuencia, a comienzos de los años 70 buena parte de los hombres tuvieron que buscar en la emigración a las ciudades y a otras regiones la solución. En paralelo comenzó un proceso de salarización en la zona, con el efecto de una profunda transformación de las relaciones sociales (Kasriel, 1989: 173-175). A ello habría que añadir el desarrollo turístico que la región empezó a experimentar especialmente desde los años ochenta hasta nuestros días.

Por otra parte, una omnipresencia del Estado en la región comienza a ser patente. El Estado triplica el número de escuelas en el período comprendido entre 1978 y 1985, pasando así a encargarse de la socialización de los individuos a través de profesores ajenos a la realidad socio-cultural de los Ait Haddidou, pues se trata de funcionarios llegados de las ciudades. Y también la medicina comienza a ser normalizada. Además Imilchil se convierte en el centro administrativo del valle, acogiendo a un gran número de funcionarios que poseen valores distintos a los de los Ait Haddidou, especialmente entre 1985 y 1990. Así los funcionarios que actualmente habitan en Imilchil (médicos, profesores, gendarmes...) son mayoritariamente de procedencia árabe, quienes reiteran su descontento por tener que trabajar allí, donde se sienten extranjeros en su propio país al observar la socie-

dad de los bereberes.

Actualmente las tensiones con el Estado no han desaparecido. El mismo año 2003, en el mes de marzo, hubo una pequeña manifestación de la población Ait Haddidou para reivindicar infraestructuras básicas (electricidad, agua potable, un hospital...), a lo que se respondió con la intervención de militares y gendarmes que detuvieron y encarcelaron a una veintena de jóvenes. A ello hay que añadir que las autoridades recordaron en este trance a la población que estos sucesos se asemejaban demasiado al levantamiento que se produjo en 1973, cuyas consecuencias siguen estando presentes en la memoria y en la vida de los Ait Haddidou¹⁵. Por ello sigue existiendo un fuerte sistema de vigilancia y control por las autoridades del valle, de manera que no resulta extraño que los bereberes lleguen a asociar al *makhzen* a opresión y miseria¹⁶.

El Moussem de Imilchil

Tradicionalmente cada año se celebra en el Valle del Assif Melloul el conocido como *Moussem de Imilchil*. Diremos que la palabra *moussem*¹⁷ hace referencia a un peregrinaje colectivo que se practica periódicamente en determinada época del año alrededor de la tumba de un santo. Se trata de un fenómeno enraizado en la sociedad marroquí. De ahí que en los años 80 se pudieran contabilizar alrededor de setecientos *moussems* en todo Marruecos (Aixelá, 2000: 122). Pero su distribución por el territorio es desigual. En la provincia de Errachidia se cuenta con un único *moussem*, frente a por ejemplo la provincia de Ouarzazate donde se cuentan setenta y cuatro. Esta distribución desigual se puede explicar por el hecho de que son las regiones agrícolas más ricas las que celebran mayor número de festividades locales (Berriane, 1992:91-93). De este modo, pese a que hay *moussems* urbanos, el *moussem* es una actividad fundamentalmente relacionada con el mundo agrícola, pues el 91% de los *moussems* tienen lugar en el campo (Berriane, 1992: 89).

La mayor parte de *moussems* se celebran durante los meses de agosto y septiembre, lo que tendría relación con el propio calendario agrícola. Aunque también hay *moussems* que se celebran durante los

meses de diciembre o enero, con ocasión del *maoulid* o aniversario del nacimiento del Profeta Mahoma (Berriane, 1992: 93-95). Pero tal como ocurre con el caso de *Imilchil*, la mayor parte de *moussems* no tienen una fecha fija. En ocasiones el Estado ha tratado de fijarla, pero ello ha causado casi siempre el rechazo de la población local.

De este modo, en *Imilchil* la fecha ha venido variando de unos años a otros. La mayor parte de las veces se ha organizado a finales del mes de septiembre (Hart, 1978:77). También ha sido tradicionalmente la propia población local la que decidía la fecha en que se realizaría cada año, una vez finalizada la cosecha y cuando se disponía de los medios necesarios¹⁸. Sin embargo, desde hace unos años el Estado ha desposeído del poder de decisión sobre su fiesta a los Ait Haddidou, prefijando definitivamente en el 2003 la fecha para el último fin de semana del mes de agosto de cada año, de acuerdo con los intereses turísticos. Así la población nos explicaba que las agencias de viaje argumentaban que no podían organizar visitas turísticas al *moussems* si no se conocía con suficiente antelación la fecha de la fiesta, motivo principal por el que el Ministerio de Turismo habría terminado por prefijarla. Sin embargo, la población del valle que trabaja en el sector del turismo ha criticado que tampoco este año el *moussems* haya estado correctamente organizado, pues las autoridades competentes no comunicaron la fecha definitiva hasta el último momento. De manera que este año la afluencia de turistas extranjeros fue muy escasa.

La duración del *moussems* también varía de unos lugares a otros. En la montaña se pueden encontrar *moussems* que duran sólo un día. (Berriane, 1992:91). Pero el de *Imilchil* oficialmente se prolonga durante tres días (coincidentes con el fin de semana: viernes, sábado y domingo), aunque el jueves el zoco ya está prácticamente montado y en funcionamiento.

Las actividades que se desarrollan

Ya hemos explicado que el sentido originario del *moussems* sería la peregrinación a la tumba de un santo. En el caso de *Imilchil* la peregrinación se realiza al *marabout*¹⁹ de Sidi Ahmed Oulghami. Sin embargo, como afirma Berriane, el peregrinaje tendría un

carácter sagrado, pero al mismo tiempo otorgaría un gran peso a las actividades recreativas. Así, finalizado el año agrícola, el *moussems* sería una actividad recreativa fundamental, muchas veces la única en el mundo rural (Berriane, 1992:88). Respecto a ello, la población nos explicaba que el *moussems* es un momento de intercambios, de buenos negocios y de reproducción de la tradición.

Cada región de Marruecos tiene su *moussems*, y este fenómeno da muestra de la contradicción existente entre el Islam Ortodoxo (que rechaza la veneración de los santos y de otros intermediarios entre Dios y el creyente) y la práctica popular (basada en el reconocimiento de una autoridad espiritual de un patrón santo) (Berriane, 1992:88). Y pese a que tanto bereberes como árabes practican estas dos formas de islam, se dice que tradicionalmente son los bereberes quienes más han practicado el islam popular. Así el islam heterodoxo que se practica en la región del Assif Melloul impone la obligación de la peregrinación a la tumba de un santo, aunque ésta aparenta ser la menor de las actividades que se desarrollan durante los días de fiesta. De todos modos es la actividad restringida en mayor medida a la población bereber, pues ni los extranjeros ni los turistas nacionales suelen acudir al *marabout* a orar, siendo visitado únicamente por las autoridades que durante estos días acuden a la región.

El *moussems* se convierte realmente en lugar de encuentro de bereberes de diferentes tribus y regiones²⁰, quienes unas veces acuden al *marabout* a hacer sus oraciones y otras se limitan a pasear por el extenso zoco. El mercado se transforma así en lugar de negocios, encuentros y diversión. Proliferan los comerciantes, los aguadores, los cuenta-cuentos, los curanderos, los músicos, los artesanos... Pues es corriente que en los *moussems* encontremos cantos, danzas y otras actividades lúdicas en medio de la actividad comercial (Berriane, 1992: 88). Pero la mayor atracción, sin duda, es la de pasear por las calles delimitadas por las tiendas de campaña convertidas en comercios y servicios de todo tipo (Berriane, 1992: 97-98).

El zoco del *moussems* es uno de los máximos atractivos del evento para los Ait Haddidou y los representantes de otras

tribus de la región²¹. El mercado está distribuido por sectores de actividad. En un costado se sitúan los herreros, en otro los puestos de ropa, en otro los de artesanía, los dedicados a la restauración de los visitantes, a la compra-venta de ganado, a los alimentos... Y, como bien afirma Berriane, son los sectores dedicados a la venta de productos alimentarios los más visitados por las mujeres (Berriane, 1992: 98). No hemos de olvidar que hasta hace pocos años la fecha del *moussem* constituía la última oportunidad de estas gentes de aprovisionarse de alimentos antes de la llegada del invierno (Bastart, 1990). Por ello, la cantidad y variedad de los artículos que allí se venden supera en importancia a los que se venden en los zocos ordinarios de la región (Hart, 1978:77).

Durante el *moussem* se celebra la firma de las actas de las bodas colectivas, acto que por su peculiaridad y exotismo atrae la atención y curiosidad tanto de bereberes como de extranjeros. Además a este evento acuden personalidades del gobierno marroquí y de la Casa Real, así como algunos embajadores extranjeros. En la tienda tradicional bereber (denominada *akham*) donde se realiza el acto, la *Troupe d'Imilchil* (grupo folklórico local), cuyos integrantes visten con las ropas tradicionales de la región, cantan y danzan los tradicionales *ahidous* (canciones colectivas tradicionales de los Ait Haddidou que hablan de los acontecimientos que tienen lugar en la tribu). Hart explicaba que en la danza los componentes de la *troupe* forman una línea en la que al lado de cada hombre se halla situada una mujer, y en la que uno de cada tres hombres golpea un pandero a fin de acompañar el canto y las palmas con las manos rítmicamente (Hart, 1978: 77-78). Con ocasión del *moussem* de 2003 únicamente se registraron las actas de boda de cinco parejas de la región. Y una vez finalizados los tradicionales trámites y las autoridades se marcharon, el ambiente comercial fue el que volvió a predominar. Llamaba la atención que durante este acto convertido en espectáculo turístico, la población local (verdadera protagonista de esta costumbre tradicional) quedara relegada a un segundo plano, debiendo esperar tras las vallas, mientras que los turistas extranjeros y nacionales e invitados asistían al espectá-

culo en primera fila sin obstáculos que les perturbaran.

Este año el comité organizador del *moussem* había dispuesto la celebración de un festival musical en la localidad de Imilchil, bautizado como *Festival de Música de las Cimas*. Éste fue presentado por una famosa locutora de la televisión marroquí y retransmitido por una cadena televisiva de Marruecos. Durante el mismo (que se celebró durante dos noches) actuaron diversos grupos bereberes tradicionales, llegados de muy diversas regiones. Y también la distribución del espacio beneficiaba nuevamente a los turistas, invitados y autoridades, mientras que los autóctonos volvían a quedar confinados tras las vallas. No obstante, para la población local este acto se convirtió en una novedad que atrajo su interés (no hay que olvidar la escasez de oportunidades recreativas a las que tienen acceso los jóvenes de la región).

Las bodas colectivas de los Ait Haddidou

Como ya hemos explicado, una de las mayores tradiciones ligadas al *moussem* de Imilchil era la de las bodas colectivas. Este fenómeno hoy en día casi ha desaparecido, pero a lo largo del tiempo ha despertado la curiosidad de numerosos investigadores y periodistas, algunos de los cuales han llegado a mitificar la fiesta y otorgarle significados diversos, en ocasiones algo alejados de la realidad²². David Hart fue uno de los antropólogos que se interesaron por este evento, llegando a considerar a la tribu de los Ait Haddidou como la más interesante entre las que integran la Confederación de los Ait Yafelman, debido esencialmente a sus bodas colectivas y al *moussem*, pues consideraba que esta fiesta no tenía paralelo en todo Marruecos ni en el África del norte (Hart, 1978: 68).

Otros personajes interesados en la fiesta han resaltado el lado más exotista. Sería el ejemplo de Morilla, quien ha denominado el *moussem* como "Zoco del Amor", calificándolo como "una divertida y curiosa feria" (Morilla, 1994: 86). Al mismo tiempo Morilla trata de aclarar algunos de los equívocos más generalizados, por ejemplo en este párrafo: "Hombres y mujeres de todas las edades y situación social: vírgenes, solteras, viudas y divorciadas, asisten a este mercado del amor buscando pareja y sin mostrar

el menor escrúpulo en esta unión sentimental que representará para ellas un rumbo diferente en la vida. En contra de la creencia general sobre *subastas de mujeres* al mejor postor, cual si se tratara de esos mercados de esclavas que aparecen en las películas, es sencillamente, una cita amorosa o de conveniencia para buscar compañera” (Morilla, 1994: 86-88).

Y es que mucho se ha escrito y difundido sobre esta celebración. El mismo David Hart explicaba sobre la ceremonia de las bodas colectivas que las parejas recién casadas dormían juntas en una enorme tienda colectiva, definiendo a ésta como “la única noche de orgía antes que el divorcio no venga a completar el ciclo” (Hart, 1978: 79). A este respecto los habitantes de Imilchil muestran habitualmente su descontento, señalando que los propios documentales, que infinidad de televisiones de muy diversos países han rodado sobre este acontecimiento, destacan erróneamente que el *moussem* es un verdadero mercado de mujeres. Ello ha llevado a equívocos a determinados turistas que se acercan cada año a la fiesta buscando allí a una esposa (por ejemplo, en el *moussem* de 2003 un hombre danés de sesenta años atraído por la leyenda buscaba una esposa de treinta que supiera hablar francés, pero hubo de marcharse con las manos vacías).

En cualquier caso los turistas, tanto nacionales como extranjeros, acuden buscando el exotismo, aprovechando para sacar fotografías de las ropas, del folclore, de la gente... Incluso este año 2003 estaba previsto que los turistas pudieran casarse por el rito Haddidou durante el *moussem* (lo que sorprendía y disgustaba a algunos autóctonos, que destacaban lo lejana que sentían ahora su propia y tradicional fiesta), para lo que se les vestiría con la ropa tradicional de la región, aunque finalmente ningún turista accedió.

Relacionada con la celebración del *moussem* y las bodas, existe también entre los Ait Haddidou una leyenda (que ha sido ampliamente explotada para fines turísticos) relacionada con los dos lagos emplazados a cuatro kilómetros al norte de Imilchil. El más grande se llama Isli (que en *tamazight* significa “el novio”) y el más pequeño se llama Tislit (que quiere decir “la novia”). Parece ser que un día se dio el caso de que

un hombre joven y una muchacha se querían casar, pero encontraron la oposición de sus familias, pues los jóvenes pertenecían a dos fracciones distintas de la tribu: él era de los Ait Yazza, mientras que ella formaba parte de los Ait Brahim, y el matrimonio entre ambas tribus estaba prohibido. Desesperados los jóvenes decidieron morir, echándose a cada uno de los lagos que tomarían así los nombres del novio y la novia²³. Ello condujo a que posteriormente se otorgara libertad a las jóvenes para casarse con quien quisieran (Kasriel, 1989: 10).

Además se ha dicho sobre el *moussem* que todo musulmán que deseara tomar una mujer podía acudir al mismo en la tercera semana de septiembre y durante el curso de la fiesta podía casarse en medio del campo con una mujer de la tribu, pues las mujeres Ait Haddidou tienen reputación de ser mujeres muy libres. De esta forma, Hart resaltaba que para casarse no se exigía el consentimiento paternal de ninguna de las dos partes y narraba que chicos y chicas por todo el territorio Haddidou discutían abierta y libremente el hecho, tomando juntos la decisión (Hart, 1978: 77).

Pero para hablar de las bodas colectivas de los Ait Haddidou deberemos conocer cómo se organizan las uniones matrimoniales entre este grupo étnico. A este respecto Hart afirmaba que los hombres de esta tribu eran totalmente monógamos, hasta el punto que si un hombre intentara tomar una segunda mujer correría el riesgo de muerte por brujería o a manos de su primera mujer (Hart, 1978:77). Kasriel explica que la primera boda entre los Ait Haddidou es siempre endógama. Los cónyuges son elegidos generalmente de un clan adverso del interior de la fracción (Ait Yazza o Ait Brahim) y nunca se casan con alguien de otra fracción de la misma tribu. Sin embargo, las posteriores alianzas matrimoniales (cuando ha habido un divorcio) son exógamas entre los Ait Yazza, pero siempre endógamas²⁴ entre los Ait Brahim (Kasriel, 1989: 132-136).

El cónyuge de una primera unión es elegido por los padres, por el grupo. En ocasiones la joven es consultada, pero la mayor parte de las veces es el interés del grupo el que predomina, y la joven es considerada como un bien que se intercambian dos grupos. La boda tratará de incrementar el po-

der y el prestigio de las dos familias (Kasriel, 1989: 132-136). En este proceso las mujeres tienen una alta participación en las transacciones sociales formales y en particular en la cuestión de quién se casa con quién (Hart, 1978: 83).

Aunque Kasriel expone que la edad a la que las novias suelen casarse en primer matrimonio se sitúa entre los trece y los quince años, y la de ellos entre los diecisiete y los diecinueve, en la actualidad no siempre es así. De este modo, en Imilchil encontramos muchachas que superan ampliamente los veinte años y permanecen solteras, y hombres que incluso han llegado a los cuarenta en su estado de soltería. Y es que ahora resulta común encontrar a mujeres jóvenes que no quieren casarse con jóvenes sin profesión y con escasos recursos. Incluso hoy en día es posible encontrar muchachas que buscan a sus candidatos a novios entre los turistas extranjeros que llegan al valle, especialmente después de que una joven de la localidad de Imilchil se casara con un turista belga.

Entre los Ait Haddidou no existe el sistema dotal generalizado en la sociedad arabo-musulmana²⁵. Prácticamente no se intercambia ningún bien material (ni dinero, ni capital, ni animales) sino únicamente capital simbólico²⁶. De todos modos, el ajuar actualmente sufre modificaciones por influencias exteriores que llegan con la migración, el trabajo asalariado y los matrimonios exógamos. El Islam dio una importancia exacerbada a la virginidad de la joven, lo que se impuso a los Ait Haddidou y provocó modificaciones en su sistema social. Pero la mujer Haddidou cumple una importante función en el sistema productivo. Trabaja en el campo y por tanto no puede ser enclaustrada dentro de la casa, por lo que los matrimonios precoces son, por otro lado, la mejor garantía de que la joven llegará virgen al matrimonio. Para Kasriel la ausencia de dote (que en los países arabo-musulmanes cumple la función de dar a la mujer una seguridad material en caso de divorcio o de repudio) y este sistema matrimonial de la primera alianza han contribuido a una mayor subordinación y alienación de las mujeres. Así cuando hay un divorcio o un repudio, la mujer devuelve al marido las joyas que éste le ha regalado en el momento de la boda. Ésta sólo se queda

con su propia fuerza de trabajo, viéndose obligada a regresar a la casa familiar (una mujer que viva sola o que deje sola el valle será considerada como una prostituta). En el momento de firmar el acta de matrimonio el hombre da a la mujer una suma de dinero, pero tras la ceremonia ésta se la devolverá (Kasriel, 1989:136-138).

El nivel de divorcios entre los Ait Haddidou es muy elevado. Kasriel nos dice que el primer matrimonio de una persona es casi inmediatamente seguido de un divorcio (Kasriel, 1989: 132). A este respecto en 1933 Denat afirmaba que el estatuto de divorciada era mucho más honorable para una chica de 16 a 18 años que el estatuto de virgen para una joven de 18 o 20 años²⁷. Además Kasriel señala algunas de las ventajas que el divorcio representa para las mujeres, como lo es el hecho de que el divorcio permite a la mujer vivir en la casa de los padres escapando del control permanente, y así las mujeres pueden participar en las fiestas o maquillarse, privilegios negados a las solteras (Kasriel, 1989: 153). Hart explicaba que en caso de divorcio se respetan tres meses de intervalo antes de poder volver a casarse (Hart, 1978: 81-82). Quizás sea acertada la idea de Kasriel de que el propio divorcio participa como elemento de organización social entre los Ait Haddidou. Si por el matrimonio los Ait Haddidou se acoplan a la lógica del islam, mediante el divorcio logran funcionar según su propia lógica. Tras el Protectorado, el incremento de los matrimonios individuales contribuyó a reducir el número de divorcios. De la misma manera, los divorcios disminuyen actualmente por el hecho de que ahora los jóvenes se casan a edades más avanzadas, y también por el trabajo asalariado de los hombres (el salario es para las mujeres una especie de "seguro de vida"), pero todavía continúa siendo elevado. Durante el período precolonial la ruptura se realizaba ante la *jema'a*. Y posteriormente, durante el Protectorado, se modificó la norma, de modo que debía continuar haciéndose ante la *jema'a* pero también ante la Oficina de Asuntos Indígenas (Kasriel, 1989:150-152). Actualmente el acto de divorcio se realiza en la oficina de juzgados de lo civil que hay ubicada en Imilchil.

Kasriel afirma que ante el divorcio los hijos, la mayor parte de las veces, se que-

dan con el padre (Kasriel, 1989: 152) Sin embargo, en la actualidad se nos ha explicado que inicialmente los hijos quedan bajo la custodia de la madre. Pero si ésta se volviera a casar perdería la tutela de los mismos, quienes pasarían a vivir con el padre (independientemente en este caso de que éste se vuelva a casar o no).

Sobre las bodas colectivas

Tradicionalmente las bodas se desarrollaban entre los meses de octubre y diciembre, en el momento en que las cosechas habían finalizado. Sin embargo, actualmente los Ait Haddidou se casan durante todo el año. Los motivos que pueden influir en este cambio son valorados por la propia población de Imilchil. Así algunos opinan que el *mousse*m está desapareciendo, y que como la gente ya no siente como propio este evento, que ahora es organizado por el Estado, ya no se casa según la tradición de las bodas colectivas. Por otra parte, otro de los motivos puede estar en los cambios económicos, pues antes la gente dependía del ganado y de la agricultura para vivir; pero a partir de 1973 la gente comenzó a emigrar a las ciudades y a Europa y pasaron también a enrolarse como soldados en el Sáhara, lo que les permitía enviar dinero a las familias y organizar las bodas de otro modo. A todo ello debería unirse la influencia del turismo (que empezó a ser importante en los años 80), y a que el mayor nivel de escolarización expuso a los niños a la influencia de los maestros que vienen de las ciudades, con otros valores y costumbres.

Lo que es cierto es que las bodas colectivas han ido desapareciendo poco a poco. Kasriel afirma que desde 1979 no hubo más bodas colectivas hasta 1985 (Kasriel, 1989: 134). Y la población nos explicaba que ese fue el último año en que se realizaron, aunque en algunas alejadas y pequeñas aldeas comentan que quizás todavía se puedan encontrar celebraciones de modo ocasional.

Hasta el Protectorado las bodas frecuentemente eran colectivas y tenían lugar en todas las localidades del territorio Haddidou el año en que las cosechas habían sido buenas²⁸. De este modo, únicamente quienes no habían conseguido una mujer o un marido se acercaban al *agdoud* anual (Hart, 1978: 77 y Kasriel, 1989: 134). Podían llegar a realizarse de este modo hasta treinta

o cuarenta bodas al mismo tiempo en diferentes pueblos, lo que implicaba grandes desplazamientos de gente de unos lugares a otros (Kasriel, 1989:143). Pero cuando los franceses invadieron el país, el *caid* de los Ait Brahim acabó con las bodas colectivas en su territorio. Decidió que pasaran a ser individuales, argumentando que las bodas colectivas entrañaban demasiados gastos. Sin embargo, Kasriel opina que esa no es la razón esencial, defendiendo la idea de que a la administración colonial podía inquietarle ver las grandes concentraciones de población que se producían en las bodas, por lo que habrían ejercido presión sobre los *caids* para eliminar las bodas colectivas (Kasriel, 1989: 143).

Refiriéndonos a la época en que todavía era práctica común la de desarrollar las bodas de una manera colectiva, durante el *mousse*m los y las jóvenes se dispersaban por todo el territorio del *agdoud* en pequeños grupos, y aprovechaban para hablar de su interés el uno respecto del otro. Y si se ponían de acuerdo se acercaban al *qadi* para formalizarlo (Hart, 1978: 78-79). Así durante los tres días que duraba la fiesta las bodas, los registros se daban de un modo masivo. Las parejas se acercaban a la tienda oficial para registrar su matrimonio acompañados de sus padres y testigos. Pero este acto transgredía las normas de la tribu, que prohibían a las jóvenes visitar el *agdoud* (Kasriel, 1989: 139-140).

Sobre esta práctica de registrar los matrimonios Kasriel explica que se realizaba días antes de la celebración de las bodas colectivas, ya fuera en la Oficina del Estado Civil de Imilchil o bien en el mismo día y lugar del *mousse*m anual²⁹. Y cuenta que el nacimiento de esta práctica tuvo su origen en la época del Protectorado (son estos registros de los actos los que están en el origen mismo del *mousse*m en su forma actual), cuando el estado civil no estaba todavía instaurado. Los oficiales de Asuntos Indígenas fueron los primeros en registrar estos actos en las oficinas que abrieron en Bouzmou e Imilchil. Pero los Ait Haddidou no se desplazaban para realizar estos trámites. Por esta razón la administración colonial decidió instaurar un anexo de la Oficina de Asuntos Indígenas, bajo una tienda bereber en el mismo lugar donde se celebra el *mousse*m³⁰. Con la Independen-

cia esta práctica perduró, siendo animada actualmente por las autoridades marroquíes con fines turísticos. Estos actos imponen el modelo estatal que viene a suplantar a las anteriores relaciones de vecindad del modelo agro-pastoral del los Haddidou (Kasriel, 1989: 139-140).

Una vez registrado el matrimonio, la pareja regresa a sus respectivos domicilios paternos. Y esperarán allí hasta el momento en que se desarrollen los ritos de la boda, por los que las novias serán reconocidas por el conjunto de la tribu (Kasriel, 1989: 140).

Kasriel describe pormenorizadamente el ceremonial que se sigue en las bodas, aunque debemos decir que son prácticas que han sido transformadas con el tiempo. Ella señala que la ceremonia comenzaba con el lanzamiento de dátiles en las casas de las dos familias, lo que indicaba a todo el pueblo el comienzo de la festividad. Pero antes se realizaba la molienda de grano en cada casa manualmente, que luego se emplearía para la comida colectiva (actualmente se lleva a moler a un molino público que funciona con un motor eléctrico). El segundo día, en la casa del novio se hacía la fabricación del *abadir*, un pan redondo de cuarenta y cinco centímetros a un metro de diámetro. Este pan, junto al ajuar y las joyas, eran enviados a la novia como regalo (actualmente estos regalos se transportan en una gran maleta, que una mujer transporta sobre su cabeza a la vista de todo el pueblo). Por la tarde una comitiva salía hacia la casa de la novia adonde se debía llegar antes del atardecer, portando los hombres el *abadir* sobre una mula blanca cuyos flancos eran recubiertos de un tapiz sobre el que era colocado el ajuar (actualmente viajan en camiones y en automóviles que son recubiertos por un tapiz). Se organizaba el cortejo para acompañar al muletero, compuesto de jóvenes y mujeres divorciadas, todos del mismo clan (su número indicaba el poderío de la familia). Llegados ante la puerta de la novia, el cortejo y las personas jóvenes del lugar cantaban y danzaban un *ahidous* en signo de bienvenida (lo que todavía hoy se mantiene). Entonces se ofrecían los regalos siguiendo todo un ceremonial, a lo que seguían nuevos *ahidous* que se prolongaban durante la noche. Además mientras el cortejo cantaba y bailaba se procedía a la preparación de la novia, se le

bañaba, y luego se le ponía *henna* por los brazos, las manos, la espalda, las piernas y los pies. Al día siguiente ella se vestía con la ropa que el novio le habría regalado (estas acciones se mantienen hoy en día con bastante fidelidad).

Tras otros detalles, la novia subía en la mula para dirigirse a la casa del novio, mientras una mujer vieja cogería la cola del animal para vigilar que nada le entrara por el orificio, símbolo de la virginidad de la novia. Al llegar a la otra casa, una mujer la subía a su espalda para entrar en la misma (está relacionado con espantar los malos genios, y todavía se sigue haciendo). En la casa le ponían a un niño en su espalda y un cordero en sus brazos, símbolos de la fecundidad y la prosperidad (sólo en presencia de mujeres). La suegra le adaptaba el pañuelo que cubría su pelo a su nueva situación de casada. Ella le llevaba a su habitación, de donde no saldría hasta dos días más tarde. Antes las bodas duraban siete días, pero ahora sólo tres, y el período de enclaustramiento sólo dos. Hasta que dejaba la habitación nupcial, la joven era bañada y maquillada según la tradición de la tribu, estando presente en todo el proceso las propiedades mágicas que consideran que poseen los diseños y los materiales empleados para ellos (todo lo cual continúa en vigor). La joven entraba en la danza del *ahidous* en su honor y luego volvía a salir, lo que significaba públicamente su nuevo estatuto.

El período de enclaustramiento se considera que es una fase de transición, que es un lugar de incertidumbre, pues su estatus no está definido. Ella es virtualmente portadora de peligro, de ahí que esté recluida durante ese tiempo (actualmente este enclaustramiento se continúa realizando, en el que los novios van recibiendo a parientes y amigos que les otorgan sus felicitaciones). Cuando sale de allí ella es ya otra persona que va a vivir una nueva existencia, pero será en su nueva familia un sujeto de desconfianza, pues pertenece a otro linaje (Kasriel, 1989: 143-150).

El interés turístico del moussem

El *moussem* es el acontecimiento de la región de Imilchil que atrae un mayor número de turistas. Así el período del año en que éste se celebra es en el que habitualmente hay un mayor número de visitantes

(así es como figura en los libros de registro de los albergues de esta localidad). Ya hemos mencionado la dificultad que suponía para las agencias de viaje la organización de excursiones a este evento sin conocer con suficiente antelación la fecha en que se produciría. Y por esta razón el Ministerio de Turismo decidió fijar la fecha en el mes de agosto, para que éste se desarrollara durante el fin de las vacaciones escolares y de este modo pudieran acudir más turistas.

De esta forma observamos que progresivamente este evento ha sido transformado para atraer al mayor número de visitantes posible³¹. Este fenómeno se inició en 1965, cuando el *Agdoud*³² de Ait Ameer pasó a llamarse *Moussem de Imilchil* como fruto de la política turística (Kasriel, 1989: 10). Y el cambio se visualiza todavía más en el 2003, cuando en la publicidad sobre esta fiesta bereber excluyen su última denominación para pasar a llamarlo como *Festival de Música de las Cimas*, sin incluir ya la palabra *moussem* o *agdoud*.

Los *moussems* se han ido adaptando frecuentemente a los gustos de los turistas³³, perdiendo en cierto modo su carácter rural y religioso, pero recibiendo en contrapartida más visitantes que llegan a la búsqueda de ofertas lúdicas (Berriane, 1992: 91). Con ello se introduce una nueva realidad socio-cultural que obliga a los Ait Haddidou a realizar muchas adaptaciones sociales que pueden conllevar diversos conflictos psicológicos y sociales (asimilación de las culturas metropolitanas, transacciones superficiales, conflictos entre anfitriones, o entre los autóctonos y los turistas...) (Nash, 1992: 85-86).

Durante el *moussem* del 2003, que hemos podido conocer directamente, no ha habido una gran afluencia de turismo internacional³⁴. La propia población se extrañaba de la ausencia de extranjeros y mostraba su preocupación, explicándonos que otros años eran los turistas europeos los que predominaban. Este hecho lo achacaban a la reciente guerra de Irak que sucedió en la primavera y a los posteriores atentados que en el mes de mayo habían acaecido en Casablanca. De este modo fue el turismo nacional (principalmente proveniente de Rabat y Casablanca, aunque muchos de ellos eran invitados por el comité de organización) el que ocupó las infraestruc-

turas turísticas. Este hecho marcó en buena medida el carácter de la fiesta.

Los visitantes de las ciudades nos comentaban que era la primera vez que venían a esta región de la que desconocían prácticamente todo. Buena parte de ellos acudían al evento habiéndolo conocido a través de la publicidad que la televisión marroquí había difundido. Mostraban su sorpresa al conocer las condiciones de vida de la población local. Destacaban la rusticidad de las viviendas, lo tradicional de las vestimentas o la vida agro-pastoral de sus habitantes. Con todo venían a responder al perfil que Agustín Santana dibuja respecto a lo que sería el turista rural en potencia: "aquellos neo-románticos, provenientes de áreas metropolitanas y económicamente pudientes, que bien buscan saciar su ansia de lo autóctono y lo prístino en la experiencia, temporalmente acotada, de su visita al campo, bien tratan de diferenciarse, por el prestigio que merece en su sociedad, del resto de los turistas. Ellos son viajeros, personas interesadas, descubridores, exploradores, nunca se verán a sí mismos como meros turistas (Santana, 2002: 8).

Al mismo tiempo, en la región de Imilchil se había producido una gran transformación del espacio. Imilchil se había convertido en un gran escenario (casi como si de una obra de teatro se tratara) para satisfacer el gusto de los turistas. Algunos propietarios de albergues, cafés o comercios se paseaban por las calles disfrazados de *tuarreg* para atraer a los turistas, provistos de pañuelos y turbantes de los míticos "hombres azules". Aparecieron las enormes tiendas de campaña de los nómadas bereberes³⁵ (denominadas *akham*), las cuales fueron convertidas en improvisados hoteles junto a modernos igloos de plástico. Además los principales enclaves del municipio donde se realizarían los festejos fueron pintados y arreglados para la ocasión.

Los turistas marroquíes procedían en su mayoría de regiones no bereberes. Sus vestimentas delataban su carácter ciudadano y no rural (vestían con pantalón corto, vaqueros y las mujeres no cubrían sus cabellos) que los diferenciaban ya de los Ait Haddidou. Así mismo acudían con sus automóviles, sus cámaras de foto y video... Con objetos que venían a demostrar también su superioridad material respecto a la pobla-

ción local bereber.

Los organizadores del evento mostraban su satisfacción por el enorme volumen de turistas marroquíes. Y resaltaban lo positivo de que comenzara a llegar el turismo nacional, pues éste podría continuar arribando independientemente de las crisis internacionales. Sin embargo, algunas personas dedicadas al turismo (propietarios de albergues y guías de montaña) no estaban tan satisfechos. Ante ello no podemos olvidar la compleja historia que en ocasiones ha enfrentado a las poblaciones árabes con las de origen bereber, lo que permanece de un modo subyacente en las relaciones que hoy en día se establecen entre los habitantes de las urbes de origen árabe y los habitantes de enclaves rurales de población bereber. Todo ello agravado por las enormes diferencias socio-económicas que se dan entre ambos grupos y que en estos días resultaban patentes. Estas complejas relaciones estaban presentes entre “anfitriones e invitados” a lo largo del evento. En este contexto parte de la población local hablaba de los visitantes criticando sus modos de vestir o de comportarse, hablando de la superioridad con la que se movían por el espacio³⁶. No podemos olvidar que, como dice Simmel, los forasteros no son considerados como individuos, sino como forasteros de un tipo determinado. Así los forasteros y los anfitriones se tratan mutuamente como tipos y como objetos, actuando en función de sus propios intereses. Esta tendencia se modera por mecanismos como leyes y por la intervención de instituciones externas, como ejércitos o gobiernos (razón por la que los análisis del turismo deberán tener en cuenta las estructuras de base más amplias relacionadas con los turistas) (Nash, 1992: 81). Ante estas relaciones tipificadas entre anfitriones y turistas, no es de extrañar que estos últimos se unieran entre sí frente a la población local; y al contrario, que los Ait Haddidou se solidarizaran entre sí frente a los visitantes de la ciudad. En los albergues los turistas marroquíes conversaban entre sí en grandes grupos, pese a que se acababan de conocer, mientras que raramente se les veía hablar con la población local. Del mismo modo, al finalizar el evento, algunas personas de Imilchil propietarias de alojamientos turísticos criticaban los comportamientos de estos visitantes en las instala-

ciones.

Debemos hablar también de las transformaciones que esta fiesta ha experimentado en los últimos años. La población nos contaba que hace años todo era diferente, pues eran ellos mismos quienes organizaban la fiesta. Ahora es el Estado quien lo hace, pese a que este año ha permitido la participación de los representantes del movimiento asociativo de la región. Nos llamaba la atención, al conversar con los funcionarios provenientes de las ciudades que participaban en la comisión organizadora, que criticaran que la fiesta que se desarrollaba anteriormente carecía de interés, mientras que veían totalmente positivos los cambios introducidos este año. En contraposición los Ait Haddidou decían que ya no era la fiesta tradicional de su pueblo, sino que ésta había desaparecido para reemplazarla por este festival. Sin embargo, la aceptaban al sentir que, pese a los cambios, el festival sería de música bereber (sintiendo así su identidad como pueblo) y también porque teóricamente atraería a un mayor número de turistas (lo que les beneficiaría económicamente). A este respecto Kasriel considera que cuando la lógica estatal tiende a imponerse la simbología social ya no será más que una representación parcial de la sociedad y ya no dará sentido y ser, sino signo y apariencia. Las ceremonias que pese a todo se perpetúan, como las bodas colectivas o los *moussems*, ya no funcionarán más que como signos. Así ya no hay una perpetuación de la tradición, representación simbólica del grupo entero, pero sí una representación “folklorizada” impuesta desde el exterior por la sociedad dominante (Kasriel, 1989: 19).

Los turistas llegaban atraídos por lo que habían visto en los reclamos publicitarios sobre el evento que poco explicaban sobre la fiesta tradicional de los Ait Haddidou³⁷. Con ello los visitantes captaron imágenes de este festival que les fueron presentadas como la “realidad” o lo “auténtico”. Y, como dice Santana, esa imagen vendida no beneficia ni a los locales ni a los turistas, pues ofrece una experiencia y un conocimiento limitado. Las representaciones carecen de capacidad para obrar experiencias auténticas (Santana, 2000: 191-192).

Durante los días que dura la fiesta del *moussems*, Imilchil y la explanada de Ait

Ameur multiplican la presencia de turistas y visitantes. Este año 2003 el Comité organizador, bajo la poderosa influencia de la ONG Adrar, ha invitado a diversas autoridades y personalidades con el fin de que conozcan la región y se puedan acordar compromisos para ayudar al desarrollo de la zona. Por esa causa, los invitados ocuparon la mayor parte de las infraestructuras turísticas y otras ciento cincuenta personas participantes en los actos fueron alojadas en el internado del College de Imilchil. Por esta razón resulta difícil calcular el número de turistas que acudieron a la región para conocer el evento, pues al final no se podía saber quiénes eran los invitados y quiénes simples turistas. Lo que es cierto es que la capacidad de los albergues de Imilchil resultó totalmente insuficiente, por lo que proliferaron las tiendas de campaña y se distribuyó a turistas por casas particulares que en esos días alquilaron habitaciones.

Actualmente el Estado interviene en el *mousse*m de muy diversos modos. Por una parte, ha regulado toda una serie de actividades que, por ejemplo, obligan a las carnicerías del *mousse*m a transportar la mercancía en camiones frigoríficos (los autóctonos destacan que toda la vida se ha hecho de un modo diferente, pero que el Estado desea proteger al turismo de posibles focos de intoxicaciones). Al mismo tiempo, el Estado se encarga de que las infraestructuras básicas resulten lo más óptimas posibles durante el evento. La compañía Maroc Telecom instaló en la explanada de Ait Ameur un dispositivo telefónico y un motor eléctrico en Imilchil que permitía que los teléfonos móviles pudiesen gozar de cobertura (ambos dispositivos fueron desmontados al finalizar los actos festivos).

La presencia del makhzen

Pese a que estamos hablando de una fiesta tradicional de la tribu de los Ait Haddidou, ya hemos reseñado que ésta ha sufrido toda una serie de transformaciones, algunas de las cuales son consecuencia del interés turístico de la misma, pero otras lo son de la intervención del Estado. Hemos visto también las relaciones conflictivas que a lo largo de la historia esta tribu bereber ha mantenido con el *makhzen*, las cuales todavía hoy perduran. Por esta razón no resulta casual la vigilancia y control que el

Estado dirige hacia este evento, así como la apropiación progresiva de la organización de la fiesta por parte de éste.

Tradicionalmente el *mousse*m era organizado por los Ait Haddidou en la fecha que ellos mismos decidían, aunque siempre una vez que la cosecha había sido recogida³⁸. Sin embargo, desde hace algunos años es el propio Estado el que establece la fecha oficial. Como señala Kasriel, desde el año 1965 este *mousse*m comenzó a ser un fenómeno turístico, por lo que el Estado paso a publicitar la fiesta de las bodas para atraer por su exotismo a un mayor número de visitantes. Progresivamente la población ha ido desvinculándose de su propia fiesta tradicional, hasta el punto que hoy en día ya no hay bodas colectivas, ni se producen apenas registros de actas matrimoniales durante las fechas del *mousse*m.

Para la organización de este evento en el 2003 se constituyó por primera vez una comisión de organización, en la que la población autóctona tenía representación (los otros años era el Ministerio de Turismo quien se responsabilizaba totalmente de la organización). La participación contó con un representante por cada asociación local (*Akhiam* y Jóvenes Promotores), uno por la ONG Adrar, que viene trabajando en el valle desde hace años (aunque su representante en la misma no era Ait Haddidou), el *caid*, el médico, representantes del Ministerio de Turismo... Es decir, la mayor parte de miembros de dicha comisión continuaban siendo de fuera del valle y buena parte de ellos representaban al *makhzen*.

Las asociaciones presentes en el comité mostraban su satisfacción porque este año se les había tenido por ver primera en cuenta. Ellos habían organizado por su cuenta el año anterior una representación en Imilchil del ritual tradicional de las bodas Haddidou, con el fin de que el turismo llegase hasta la población de Imilchil, en lugar de quedarse en la explanada de Ait Ameur donde se celebra el *mousse*m (a unos veinte kilómetros de distancia). Igualmente, la ONG Adrar había propuesto que a la fiesta del *mousse*m se añadiera un festival de música, con el fin de atraer un mayor número de turistas. De hecho, este año el evento tradicional de los Ait Haddidou fue publicitado ya no como *Mousse*m de *Imilchil* o *Mousse*m de *Fiançailles*, sino

como *Festival dse Musiques des Cimes*, y fue precisamente el festival de música celebrado por las noches el que se llevó la mayor parte del protagonismo de la fiesta.

Así mismo la ONG Adrar puso un especial interés en que este año se invitase a diversas autoridades estatales. Así, aunque tradicionalmente acuden al *mousse*m algunos representantes gubernamentales³⁹, este año la afluencia de autoridades resultó mucho mayor, acudiendo ministros, embajadores de diversos países, directores generales de la Provincia de Errachidia, numerosos funcionarios e incluso un Consejero del Rey. El interés de Adrar estribaba sobre todo en obtener apoyos y recursos para el desarrollo de la región, al tiempo que mejorar la imagen de este grupo bereber tradicionalmente enfrentado con el *makhzen*.

De este modo, durante los días del *mousse*m, el Consejero del Rey visitó los diferentes establecimientos comerciales y turísticos del valle (tiendas, albergues, restaurantes...), interesándose por los problemas de los habitantes y animando a sus propietarios a continuar con su espíritu emprendedor y trabajador. Al mismo tiempo, éste realizó algunas acciones de ayuda a la población (como su intervención para que un niño de la localidad pudiera ser operado rápidamente de una grave lesión en el corazón, pues los padres del mismo no podían sufragarlo económicamente). A ello habría que añadir los compromisos concretos de algunas embajadas para financiar determinadas acciones de desarrollo. Con todo, el *mousse*m de Imilchil 2003 significó una mejora de las relaciones entre población autóctona y *makhzen*, así como de las posibilidades de desarrollo de la región, con promesas como la instalación del sistema de telefonía móvil o la terminación de las obras de construcción de la pista hasta El Ksiba.

Conclusiones

El *Mousse*m de Imilchil, evento que celebran puntualmente cada año los Ait Haddidou en el Alto Atlas Oriental, es un fenómeno popular en el que confluyen todas las contradicciones y elementos analizados a lo largo de este artículo. Ante todo el *mousse*m se convierte en una reunión multitudinaria de bereberes procedentes de

diferentes tribus y regiones de Marruecos. Arriban al *mousse*m en peregrinación a la tumba de Sidi Ahmed Oulghami, donde se desarrollan importantes intercambios de productos y compras, convirtiéndose de este modo en uno de los zocos más importantes de la región que se celebran en todo el año. Pero el *mousse*m es sobre todo una fiesta, un lugar de encuentro, una celebración de la identidad bereber.

Los bereberes han habitado esencialmente en las regiones catalogadas como *bled es siba*, es decir, como tierras de insubmisión y de rechazo a la autoridad del *makhzen*. De tal modo que a lo largo de la historia han estado enfrentados al gobierno central, desarrollando periódicamente rebeliones contra el poder del Estado. Los Ait Haddidou, como el resto de tribus bereberes, habrían poseído sus propias instituciones tradicionales como la *jema'a* o asambleas, su propio derecho consuetudinario, sus propias formas de organización social. Pero, al ser conquistados por el *makhzen*, éste habría deslegitimado progresivamente estas instituciones y estructuras imponiendo otras nuevas. De esta forma durante la época precolonial nombraba a sus propias autoridades, a las que elegía entre la propia población, a cambio de otorgar a éstos y sus aliados toda una serie de privilegios y de permitirles la comisión de abusos y excesos que condenaban al resto de los habitantes de la tribu a la miseria. Así el Estado mostraba su temor y desconfianza ante las formas de autoorganización bereberes. Y también éstos parecían ser conscientes del poder de sus instituciones tradicionales, pues, ante cada revuelta la tribu reunía de inmediato su tradicional consejo de notables tratando de reestablecer sus antiguas formas de organización. No obstante, pese a las transformaciones de las estructuras tradicionales de los Ait Haddidou, la *jema'a* ha persistido hasta nuestros días, aunque desposeída de gran parte de su poder, al haber impuesto el Estado un órgano paralelo a la misma: la Comuna rural.

El *mousse*m de Imilchil representa un evento en el que se manifiestan elementos tradicionales de los Ait Haddidou, como sería el desarrollo de las bodas colectivas. Y como tal, el Estado habría realizado en diferentes momentos diversos intentos de acabar con esta tradición. Ya durante la

época del Protectorado, el *caid* de la fracción de los Ait Brahim prohibió las bodas colectivas en la región bajo su dominio, argumentando el alto coste económico que estas ceremonias representaban e imponiendo las bodas individuales. Sin embargo, la socióloga Michèle Kasriel cuestiona este argumento, interrogándose sobre si este cambio impulsado por las fuerzas del *makhzen* no tendría que ver con el temor que suscitaban estas grandes reuniones multitudinarias que se producían con las fiestas de las bodas colectivas, cuestión que no nos parece descabellada. Pero, posteriormente, los Ait Yazza (la otra gran fracción de los Ait Haddidou) también han ido abandonando la práctica de las bodas colectivas. Y no parece que este alejamiento de sus prácticas tradicionales sea casual, pues algunas personas pertenecientes a esta fracción resaltan que este abandono de su tradición puede ser igualmente el resultado de las transformaciones que el Estado ha ido imponiendo a la fiesta: desde el año 1965 el Ministerio de Turismo trató de convertir la ceremonia de las bodas colectivas y el *mousse*m en una atracción turística, y en los últimos años ha sido el propio Estado el que ha fijado la fecha de este evento. Todos estos cambios han sido presentados por las autoridades bajo el argumento de que resultaban positivos para los intereses turísticos de la región. El temor que parece invadir a las fuerzas del Estado ante estas aglomeraciones humanas durante el *mousse*m podría estar justificado en que, en diversas ocasiones, estos encuentros han sido aprovechados para coordinar las fuerzas de estas tribus tradicionalmente insumisas y aisladas en un territorio de difícil acceso. Por ejemplo, en marzo de 2003 los Ait Haddidou organizaron una manifestación en la que reivindicaban una mejora de las deficitarias e insuficientes infraestructuras básicas (electricidad, agua potable, un hospital, mejora de las difíciles pistas de acceso a la región, etc.). Y, no casualmente, para su desarrollo eligieron el día del zoco semanal en Imilchil, pues éste supone un lugar de encuentro de los bereberes que habitan en la región y que acuden al mercado para realizar sus compras.

Entre otras cosas el Estado ha terminado por desposeer a los Ait Haddidou de su derecho a fijar la fecha del *mousse*m anual.

Para ello se ha basado en el argumento de que las agencias de viaje no pueden organizar sus expediciones para conocer la fiesta si no se conoce con antelación la fecha de la misma. Esta utilización del turismo como estrategia de desposeimiento de los Ait Haddidou de sus tradiciones es un recurso empleado que no parece desprovisto de intencionalidad. A partir de los años ochenta el turismo comenzó a llegar de forma significativa a la región y no podemos dejar de recordar que fue en esa misma década cuando el Estado empleó toda una serie de medios, como la introducción de un elevado número de funcionarios en Imilchil, que pretendían indirectamente la aculturación progresiva de los Ait Haddidou. Si los funcionarios procedentes de las ciudades de influencia árabe traían a la zona sus propias costumbres, sus vestimentas occidentalizadas y sus modos de comportarse diferentes a los de las tribus del Valle del Assif Melloul (por esos mismos años son derribadas las tradicionales mezquitas de Imilchil, que arquitectónicamente no se diferenciaban del resto de construcciones de la localidad, para construir una sola al estilo de las mezquitas árabes, con materiales y formas que transgredían las normas arquitectónicas de la región), lo mismo se podría pensar de los turistas. Y es que, aunque el turismo aporta múltiples beneficios a las regiones donde accede, paralelamente conlleva toda una serie de efectos no siempre deseados por la población local, como sería el de la aculturación. A este respecto, podría resultar significativo el hecho de que los Ait Haddidou consideren más pernicioso y aculturador la presencia de los funcionarios en Imilchil que la propia presencia de los turistas. Y respecto a la de estos últimos, consideran más negativos los efectos del turismo nacional que el de los extranjeros. No podemos olvidar que durante el año 2003 ese turismo nacional que ha arribado al *mousse*m de Imilchil ha sido ampliamente impulsado por el Estado a través del Comité de Organización del mismo, en el que la presencia de fuerzas del *makhzen* era muy superior a la de los representantes de los Ait Haddidou.

Además el turismo supone una división de intereses entre la población. La presencia de turistas en el *mousse*m se convierte en indispensable para los actores de la re-

gión que trabajan en el sector turístico, mientras que para otra buena parte de la población el turismo no ha representado más que la transformación de sus tradiciones y una mayor presencia del Estado en la zona. Podría pensarse pues que el turismo se convierte de este modo en otro medio de fraccionamiento y debilitamiento del poder de los Ait Haddidou, así como de transformación de su modo de vida y reducción de su cultura a los aspectos folclóricos.

Por último, decir que, al igual que ocurría en otras épocas de la historia de los Ait Haddidou en las que el Estado basaba su política en relaciones clientelares (una estrategia que la monarquía ha empleado sistemáticamente en todos los ámbitos para asegurarse apoyos), en la actualidad tiende a emplear el *mousseem* con el mismo fin. De hecho, en el realizado en el 2003 viajó a la región el consejero del rey, quien visitó uno por uno todos los comercios y agentes económicos (principalmente los turísticos), interesándose por los problemas populares y agraciando a determinadas familias con determinados servicios discrecionales de un modo paternalista. Se demuestra así el interés que el Estado tiene por garantizar el control de la zona, pero al mismo tiempo el miedo a dotarla de los recursos necesarios para su desarrollo, porque la desconfianza hacia su población sigue estando presente.

Bibliografía

- Aixelá, Y.
2000 *Mujeres en Marruecos*, Barcelona: Bellaterra.
- Bastart, J.
1990 "Bereberes, nómadas y pastores. Atlas (Marruecos)" en *Tiempo de viajar*, Madrid, nº 56, pp. 40-47.
- Berriane, M.
1992 *Tourisme national et migrations de loisirs au Maroc*, Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines - Université Mohammed V.
2002 "Organisation politique et administrative du Maroc" en TROIN, Jean-François et al. *Maroc. Régions, pays, territoires*, París: Maisonneuve & Larose, pp. 38-40.
2002 "La montagne au Maroc" en TROIN, J.F. et al. *Maroc. Régions, pays, terri-*
- toires*, París: Maisonneuve & Larose, pp. 342-344.
- Bennouna, M.
2002 *Heros sans gloire. Échec d'une révolution 1963-1973*, Casablanca: Tarik Editions.
- Bessis, S.; Belthassen, S.
1994 *Mujeres del Magreb. Lo que está en juego*, Madrid: Horas y horas.
- Hart, D.
1978 "Les institutions des Aït Morhrad et Aït Haddidou", *Bulletin Economique et Social du Maroc*, 138-139: 57-83.
1997 *Estructuras tribales precoloniales en Marruecos bereber, 1860-1933: Una reconstrucción etnográfica en perspectiva histórica*, Granada: Universidad de Granada
- Kasriel, M.
1989 *Libres femmes du Haut Atlas? Dynamique d'une micro-société au Maroc*, París: L'Harmattan.
- Laouina, A.
2002 "Le Haut Atlas" en TROIN, J.F. et al. *Maroc. Régions, pays, territoires*, París: Maisonneuve & Larose, pp. 345-363.
- Montagne, R.
1930 *Les berbères et le makhzen dans le Sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des berbères sédentaires (Groupe chleuh)*, París: Librairie Félix Alcan.
- Morilla, F.
1994 *Ritos nupciales del pueblo bereber*, Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Nash, D.
1992 "El turismo considerado como una forma de imperialismo" en SMITH, V. *Anfitriones e invitados*, Madrid: Endymion, pp. 69-95.
- Santana, A.
1997 *Antropología y Turismo*, Barcelona: Ariel, pp. 9-16.
2000 "La apropiación escénica. Espacios, usos e imagen del turismo" en VV.AA., *Procesos de apropiación y gestión de recursos comunales*, Tenerife: Asociación Canaria de Antropología, pp. 183-195.
2002 "Desarrollos y conflictos en torno al turismo rural: claves y dilemas desde la antropología social" en *Prepublicación del IIIº Congreso Internacional*

sobre Turismo Rural e Desenvolvimento Sustentável- Citurdes o Rural como nova opção de oferta para o turismo.

NOTAS

¹ Datos extraídos de la Dirección General de Estadística marroquí.

² Pese a que sólo un 10% de la población global del norte de África y del Medio Oriente puede ser considerada tribal, Marruecos forma una excepción a la regla, porque durante la época precolonial, la mayoría de su población rural era tribal (Hart, 1997:14).

³ El nombre del gobierno central, el *makhzen*, quiere decir “almacén”. Indica una institución hecha ante todo para constituir una reserva permanente de dinero, de armas y de municiones, de víveres y de provisiones de toda clase (Montagne, 1930: 366).

⁴ Como dice Aixelá aunque la convivencia entre la legislación árabe y la bereber supuso una mutua influencia, ésta fue mayor por parte de la árabe sobre la bereber (Aixelá, 2000: 121).

⁵ A juicio de Montagne, el único bien que aportaba el *makhzen* a las tribus era de orden interno, pues bajo el gobierno de los *caids* las luchas de *leffs* se detenían o limitaban (Montagne, 1930: 412).

⁶ Los *caides* acabaron con las instituciones tradicionales para establecer el poder del Imperio musulmán unificado (Montagne, 1930:395).

⁷ La población local nos contaba que durante la colonización había en Imilchil unos 1.000 legionarios franceses. El edificio donde está ahora el *caid* fue construido por los franceses. Parece ser que permanecieron allí una veintena de años. Fueron los franceses los que hicieron las pistas que actualmente existen y que poco han mejorado desde entonces.

⁸ Así fueron desposeídos de su función fundamental de guerreros, con lo que las relaciones hombre-mujer fueron desestabilizadas (Kasriel, 1989:167).

⁹ Durante los años posteriores a la independencia y hasta 1960 se dieron una serie de rebeliones tribales. Aún así se terminó convirtiendo en 1959 todos los antiguos territorios tribales en comunidades rurales (Hart, 1997: 22).

¹⁰ Sobre esta rebelión se puede leer el libro Bennouna (2002). En las páginas 273-275 habla de la participación de los Ait Haddidou en la misma.

¹¹ Todavía los habitantes achacan los problemas infraestructurales actuales a las represalias que el Estado tomó tras aquella revuelta.

¹² Kasriel se pregunta si es el resultado del golpe de Estado que hubo en 1973 (Kasriel, 1989: 172).

¹³ En Imilchil es conocido que el primer Presidente de la Comuna se enfrentó con el *caid*, pues aunque era la época en que los pastos estaban cerrados para su regeneración, el *caid* transgredió la norma, permitiendo que su rebaño penetrara en los mismos. Ante este abuso de poder, el presidente de la Comuna se enfrentó al *caid*, lo que le supuso pasar tres años en prisión y la pérdida de su puesto de trabajo.

¹⁴ Todavía resulta patente en Imilchil que los edificios empleados por las autoridades francesas respetaban la arquitectura local (la población nos comenta que los franceses desposeyeron a las familias de notables que ocupaban hasta entonces las kasbas y en ellas se instalaron las nuevas autoridades). Sin embargo, los edificios que fueron construidos posteriormente por las autoridades marroquíes rompen totalmente con la arquitectura local.

¹⁵ Sobre este suceso se puede ver el artículo de Stephen Smith, titulado “Imilchil, le pays des insoumis”, publicado en el diario Le Monde el 19 de abril de 2003.

¹⁶ Hacemos así referencia a una cita que el propio Montagne realizó en 1930 (Montagne, 1930: 413-414).

¹⁷ Berriane explica que la palabra *moussems* viene del árabe clásico *maoussim*, que significa *estación del año*. También es denominado como *laâmara* del verbo *habitar, poblar*. Así ello haría hincapié en el carácter periódico del mismo y en su vertiente de reunión colectiva (Berriane, 1992:88).

¹⁸ Berriane explica que generalmente la fecha es decidida por las tribus organizadoras, de acuerdo con los descendientes del *marabout* (Berriane, 1992:95).

¹⁹ El *marabout* sería el templo donde se halla la tumba del santo.

²⁰ Como dice Kasriel el *moussems* todos los años se convierte en lugar de encuentro de todas las tribus de la Confederación de los Ait Yafelman (Kasriel, 1989: 10), aunque Hart explicaba que de entre ellos destacaban en número los Ait Haddidou, los Ait Morhrad y los Ait Sukhman (Hart, 1978:77).

²¹ Y es que el zoco se encuentra íntimamente ligado a la práctica de los *moussems*. Al respecto Berriane explica que los *moussems* tienen sus orígenes en el siglo XV, en la Arabia pre-islámica. Los *moussems* eran mercados periódicos que se celebraban en Arabia en los cruces de las rutas de caravanas, donde las operaciones de intercambios se acompañaban de festejos (Berriane, 1992:88).

²² Esta mitificación se basa en los aspectos pintorescos de esta fiesta. Las fantasías tratarían de buscar el “paraíso perdido” en el lugar visitado, resaltando el arcaicismo del destino (Santana, 2000: 192-193).

²³ Existen diferentes versiones de esta leyenda. Por ejemplo Bastart la explica del siguiente modo: “En tiempos pasados, durante una gran sequía, dos tribus enfrentadas se pusieron de acuerdo para ir buscar agua a la única fuente que manaba. Por la mañana irían los *Ait Yazza*, y por la tarde los *Ait Brahim*. Por alguna cuestión se encontraron un muchacho y una joven de las enemistadas tribus, enamorándose perdidamente. Como los padres prohibieron aquel matrimonio, de sus lágrimas nacieron los lagos que hoy día existen al lado de Imilchil: *Tislit*, el mayor recibió el nombre de él; *Islit*, el pequeño, recibió el nombre de ella. Cuentan que cuando las aguas de ambos se juntan, es cuando se celebra la fiesta (Bastart, 1990). También Hart da otra versión, relatando que una pareja de prometidos estaban tomando un baño de leche. Pero Dios les castigó, separándolos en dos lagos gemelos (*Islit* y *Tislit*) (Hart, 1978: 61).

²⁴ La unión endógama cubre la función de mantener la cohesión del patrilineaje, mientras que la exógama aporta nuevas alianzas (Kasriel, 1989: 133).

²⁵ Aixelá explica que en la sociedad arabo-musulmana se debe pagar una dote a la mujer y su familia en el momento de casarse. La dote depende de las circunstancias socio-económicas. Y legitima la unión conyugal para las mujeres, garantizando su independencia, pues significa una indemnización en caso de repudio injustificado (Aixelá, 2000: 148-151).

²⁶ Kasriel explica que este hecho puede venir de la etapa preislámica, cuando los *Ait Haddidou* eran nómadas para quienes el honor y el prestigio guerrero eran los principales bienes del capital simbólico (Kasriel, 1989: 137).

²⁷ Nombrado por Hart, 1978: 79.

²⁸ Las bodas se realizaban cada cuatro años o más (Kasriel, 1989: 134).

²⁹ Y todavía hoy se realiza, aunque cada vez en menor número. Por ejemplo, en este año 2003 sólo cinco parejas acudieron al *moussem* a registrar su matrimonio. Pues según nos ha explicado la población actualmente las parejas se registran una semana antes de su boda en las Oficinas de Juzgados, rechazando hacerlo en el tradicional *moussem*.

³⁰ Cuando los franceses hicieron obligatorios estos trámites administrativos para registrar los matrimonios y los divorcios, convirtieron en imprescindible la presencia de la mujer en el *moussem* (Kasriel, 1989: 165).

³¹ Laouina explica que el *moussem* atrae cada vez a un mayor número de turistas, aunque considera que éste pierde así algo de su autenticidad. Aunque considera

que al menos ello ha posibilitado a Imilchil equiparse con estructuras de acogida a los turistas (Laouina, 2002: 362).

³² El *moussem* era originariamente un *agdoud*, en tamazight, lugar de devoción y zoco (Kasriel, 1989:10).

³³ La interiorización por los locales de la nueva imagen adaptada a los gustos turísticos puede causar modificaciones culturales a corto plazo. Pues asumirán en su vida diaria los nuevos patrones de imagen creados por otros y apoyados por aparentes resultados positivos, con lo que llegarán a socializar a las nueva generaciones con esos nuevos valores. Así comenzarán a tomar su pasado y su cotidianeidad como parte del espectáculo (Santana, 1997: 64-67).

³⁴ Ningún guía de montaña tenía estos días grupos de turistas extranjeros. Tan sólo uno de ellos recibió el sábado a un grupo de ciclistas holandeses, pero no estaban interesados en la fiesta, por lo que se marcharon al día siguiente con las bicicletas.

³⁵ Es de color marrón oscuro, larga y baja, tejida con lana y piel de cabra mezcladas, lo que la hace impermeable (Kasriel, 1989:143).

³⁶ Incluso ante nuestro comentario de que los extranjeros tampoco cubren el cabello ni visten adecuadamente a las convencionalismos de la región, nos contestaban que a los extranjeros se les disculpa porque no son marroquíes, mientras que las mujeres de las ciudades de Marruecos constituyen un ejemplo para las *Ait Haddidou*. Pero como bien expresa Nash no puede esperarse que el turista proceda por sí mismo a las adaptaciones que requiere su participación en la vida cotidiana de la sociedad anfitriona. Esas adaptaciones terminan recayendo en los anfitriones, precio que deben pagar por tener turismo (Nash, 1992: 83).

³⁷ El espacio receptor del turismo se adapta a las imágenes que los turistas desean, construyendo imágenes según los cánones de belleza al uso y las expectativas extraídas del turista potencial. La imagen real del destino se reinventa para facilitar su venta. Estas imágenes son articuladas a través de la publicidad y el resto de medios de comunicación de masas, conformando así el “destino-espectáculo” (Santana, 1997: 64-67).

³⁸ Así es práctica común que sean las tribus organizadoras las que concreten la fecha del *moussem*, de acuerdo con los descendientes del *marabout* (Berriane, 1992:95).

³⁹ Ya en 1978 Hart señalaba que el segundo día del *moussem* acudía el Ministro de Agricultura acompañado de otros representantes del gobierno de Rabat (Hart, 1978: 77).

Recibido: 15 de noviembre de 2003
Aceptado: 1 de diciembre de 2003