

II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en
las sociedades avanzadas’

II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

EL FENÓMENO RELIGIOSO. PRESENCIA DE LA RELIGIÓN Y LA
RELIGIOSIDAD EN LAS SOCIEDADES AVANZADAS

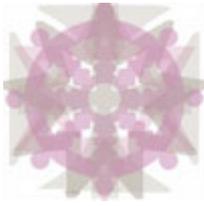
JOAQUÍN EGUREN

INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ESTUDIOS SOBRE MIGRACIONES.

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS. MADRID

COMUNICACIÓN: *La reformulación de la religión musulmana y la etnicidad bereber
(amazigh) en la Comunidad transnacional rifeña*

Sevilla, 13 y 14 de junio de 2007.



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

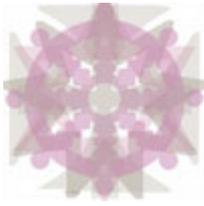
Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

Introducción

Este trabajo está centrado en describir los aspectos sobresalientes acerca de cómo viven los bereberes rifeños, originarios del Norte de Marruecos, la fe musulmana dentro de la Comunidad transnacional rifeña, en particular la que vive a caballo entre España y Marruecos. Es fruto del trabajo etnográfico multilocalizado (multisited) ¹ realizado en los últimos 8 años en Madrid y en Alhucemas. Entendemos por comunidad transnacional rifeña a la extensa comunidad que es originaria del Rif, fundamentalmente de la provincia de Alhucemas-Taounate y parte de Nador, pero también aquellos que viven en otras ciudades marroquíes y especialmente en Europa. A pesar de habitar distintas ciudades y países han creado espacios de distinta índole que les permite estar intercomunicados gracias a los avances en los medios técnicos utilizados por la globalización, especialmente de las TIC (Tecnologías de la Información y Comunicaciones) y también del abaratamiento y agilización de los transportes, terrestre y aérea, de viajeros. Por esa razón se analiza aquí algunos aspectos relevantes en el ámbito de la religión musulmana tal como es vivida por los rifeños que viven en ese ámbito transnacional y que está reconfigurando la religión en dos sitios distintos. Pero hacemos hincapié en la comprensión de la relación de la religión con la etnicidad.

En principio analizamos la oposición del concepto de dos tipos de civilización que ha aparecido durante la realización del trabajo etnográfico; seguimos con una descripción de las formas religiosas rifeñas presentes en la actualidad y terminamos con aquellos aspectos más conflictivos en el ámbito de la religión en el interior de la comunidad rifeña.

¹ Marcus, G., (1998), “Etnography through thick & thin”, Princeton University Press, New Jersey.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

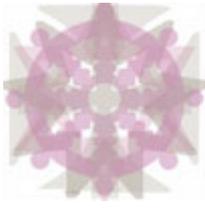
1.- La inserción de los rifeños en la oposición del tipo de civilización: mundo occidental & mundo islámico.

Durante el trabajo etnográfico en la Comunidad transnacional rifeña emergió con fuerza un tipo de identificación que parecía englobar a las demás dentro del concierto mundial. Aparecía además como previa a los tipos de identidad religiosa, cultural y étnica. En efecto, existe un marco de identificación mucho más amplio para los rifeños, al igual que el del resto de marroquíes. Éste consiste en un proceso de diferenciación en el ámbito de lo que podríamos denominar civilizaciones.² Entendemos por tal la existencia de unas cosmovisiones con un fuerte carácter simbólico y una gran carga ideológica que afecta a las culturas, religiones y etnias. En el contexto en el que nos referimos manejamos, en este sentido, dos grandes cosmovisiones que dividen el mundo en dos: el Occidente y el mundo musulmán. Se transmite la impresión de que el mundo se divide en dos civilizaciones. Pero existen otras más a las que no haremos alusión aquí. Lo que hacen estas dos civilizaciones es galvanizar y aglutinar en torno a sí mismas las distintas culturas, religiones y étnicas.³ Es decir, imponen a éstas un re-alineamiento alrededor de ellas, que obliga a situarse en el contexto mundial como si existieran mundos contrapuestos. A estos denominamos aquí civilizaciones porque nuestra lectura está centrada fundamentalmente en la interpretación de la experiencia de los individuos y los grupos étnicos y pueblos y sus consecuencias.

En principio al menos así es la lectura que hacemos a continuación en el análisis de concepción de civilización por los actores rifeños. Es dentro de este marco que se llevan a cabo sus procesos etnicidad. Entendemos por identidad étnica a la creencia (Weber 1968, 315) y al sentimiento de pertenencia a una comunidad de origen que reclama unos antepasados y una

² La Real Academia define por civilización al “estadio cultural propio de las sociedades humanas más avanzadas por el nivel de su ciencia, artes, ideas y costumbres”. Aquí le damos una interpretación diferente al término.

³ Entendemos galvanizar en el sentido que indica el diccionario de la Real Academia: “Reactivar súbitamente cualquier actividad o sentimiento humanos”.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

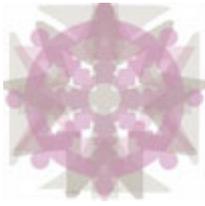
Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

tradición cultural comunes. La construcción social de esa creencia y sentimiento de pertenencia se hace a través de los procesos simultáneos de auto y heteroadscripción y a la acción que ejerce la metáfora de la frontera (Hutnik 1991, Roosens, 2000).

La razón fundamental obedece, siguiendo a Barth (Barth 2000), a que la identidad étnica debe ser comprendida como la organización social de la diferencia cultural. Lo cual supone que no basta con asumir unos caracteres culturales para que se conforme en una etnicidad sino que lo que hace a un grupo ciertamente étnico es la dimensión genealógica, la cual inevitablemente se refiere al origen, y siempre incluye alguna forma de parentesco o metáfora familiar. Esa identidad étnica se produce a través de procesos constantes y persistentes de identificación y de des-identificación a través del tiempo dando lugar a una consistencia que otorga sentido de unidad a la pluralidad de procesos. Es precisamente esa persistencia o consistencia a través del tiempo la que usa Barth para rechazar la noción de cultura como el diacriticon para un grupo étnico: muchos grupos étnicos permanecen siendo los mismos a través del tiempo mientras que su cultura cambia. Sería imposible entonces definir a un grupo étnico por el contenido cultural “objetivo”.

Dicha identidad puede tomar su pauta de un juego de oposiciones con forasteros pero mayormente combina esta fuente de diferenciación exterior con una fuente interior de identificación. Una de las dos fuentes puede ser más importante que la otra, dependiendo de las situaciones y circunstancias históricas.

Por la misma razón que se afirma de que la identidad étnica es fruto de procesos que están continuamente redefiniendo ese sentimiento de pertenencia también se afirma que se hace de ella un empleo retórico y estratégico (Douglass, Lyman y Zulaika, 1994, Giménez y Malgesini, 1997). Es decir, que los individuos manipulan sus rasgos y pertenencia étnicos para identificarse con un grupo u otros según las circunstancias y propósitos personales y/o grupales. Es decir, que los individuos manipulan sus rasgos y pertenencia étnicos para identificarse con un grupo u otros según las circunstancias y propósitos personales y/o grupales,



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

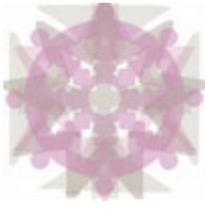
Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

Los rifeños configuran su etnicidad en contraste con el resto de marroquíes no bereberes o amazighes en Marruecos y diferenciándose claramente de los españoles en España. En este último caso cabe el manejo de esa cosmovisión simbólica e ideológica de la civilización contrapuesta entre Occidente e Islam o mundo islámico. Los rifeños se sitúan en este contexto desde un “bando” internacional. En principio afecta por igual a adultos y jóvenes. Aunque a menudo son los jóvenes rifeños en Alhucemas y en Madrid los que viven más agudamente y se sitúan o viven en una situación de conflicto entre Occidente y el mundo islámico, entre Occidentales y musulmanes. Se ha agudizado este enfrentamiento especialmente después de los atentados del 11 de Septiembre de 2001 en Nueva York y los acontecimientos posteriores que han sucedido en Europa y del 11 de Marzo en Madrid. Son los jóvenes, en particular, quienes se ven un tanto a la defensiva frente a Occidente y necesitan fortalecer su autoestima como musulmanes. En efecto, la visión que prevalece es la de que *“los occidentales son malos, son inmorales. Que no hay moral en Occidente. Y se hacen esta idea a través de la televisión y de lo que le enseñan en las mezquitas.”* (Ozman, Alhucemas, 2005)⁴ Y esta visión está muy extendida no sólo entre los jóvenes sino también en general entre la gente adulta en Marruecos. Lo que ocurre es que los adolescentes y jóvenes en los Institutos en Alhucemas se expresan a modo de “un rearme moral” frente a Occidente defendiendo la predominancia musulmana teológica y militar. *“Porque somos los más fuertes”.* (Idem) Algunos jóvenes rifeños (y no rifeños) residentes en España también se expresan de forma parecida. “Vamos a conquistar Europa para el Islam”.

Quizás detrás de esta expresión pervive la idea del enfrentamiento contra “los cristianos” expresada en un principio por Abdelkrim El Khattabi en la Guerra del Rif. Aunque, como dice Hart, luego de los primeros momentos él negó enfáticamente que fuera una guerra religiosa, para la mayoría de sus seguidores verdaderamente lo fue.⁵ Esta situación de enfrentamiento de tipo moral y religioso perjudica, en principio, a los que defienden la etnicidad rifeña o amazigh por encima de todo. Aunque aquí uno encuentra posiciones diferentes en una misma

⁴ Todos los nombres referidos a los entrevistados son ficticios con el fin de guardar su anonimato.

⁵ Hart, D. M., 1976, p. 377.



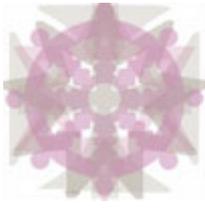
‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

conversación de café: los que sostienen que *“Yo creo que la identidad amazigh está más arraigada.”* (Otman, 2005). O los que dicen: *“Hoy en día la gente te dirá que es más musulmán que rifeña.”* (Abdelatif, Alhucemas, 2005). En esto coinciden con la generalidad de los jóvenes marroquíes que se perciben antes musulmanes que marroquíes. Los resultados de una Encuesta realizada en Marruecos por el periódico L’Economiste en el año 2005 concluía: *“Ces résultats sont à rapprocher avec le fait qu’une majorité des jeunes Marocains se sentent d’abord musulmans, ensuite marocains...”* L’Economiste, 25 de enero de 2006. Lo cierto es que se refleja una cierta sensación de perplejidad entre la misma gente en el escenario internacional. Ante dicho enfrentamiento los jóvenes en el Rif se acogen más a la religión, van más a la mezquita de lo que lo hacían sus progenitores en su juventud e incluso actualmente. Los resultados de la misma encuesta de la Revista L’Economiste en Marruecos revelan que actualmente los jóvenes son más religiosos que los adultos.

Los jóvenes que van a Europa y regresan definitivamente o temporalmente en las vacaciones contribuyen también a esta perspectiva de choque ante la situación de creciente rechazo que perciben y sufren en las ciudades europeas a lo que es musulmán. Lo cual también refuerza ese sentimiento de rechazo hacia lo occidental. En muchas conversaciones se capta que a uno por “ser occidental” lo encuadran dentro de la religión cristiana. Se extiende también el uso del foulard, se nombra insistentemente a Alah, quizás todo más como un recubrimiento religioso que como un fondo verdaderamente religioso. En el fondo la visión del marroquí y del rifeño en particular es una visión religiosa entendida en clave de enfrentamiento por valores religiosos e inclusive políticos. .

Pero también se da el caso de aquellos que prefieren asumir ciertos valores de la “civilización cristiana” o tener amistades por conveniencia, como forma de salir adelante y no solamente en la sociedad española. *“El asimilado es siempre el típico marroquí que está ahí en España pasa de su país, de su cultura y que tiene el típico comentario que expresa en España: aquí para no ser paria tienes que dejar de reunirte con tus paisanos, mejor es reunirte con los cristianos...Bah, no ves ahí ningún orgullo de su gente, de su cultura. Aquí es un discurso muy*



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

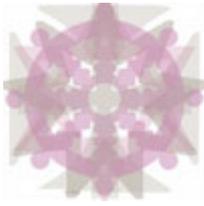
tolerado aquí. Si quieres ganar la vida tienes que juntarte con los hijos de Cristo porque los hijos de Mahoma. -¿En Alhucemas?

- Sí. Aquí lo escuchas porque a la gente le falta ideas, más cultura.” (Amin, Alhucemas, 2005)

Pero existe otra lectura de esta oposición que no es religiosa. Entienden que hay dos mundos diferenciados ya no tanto por valores religiosos como por valores políticos, filosóficos e ideológicos que también diferencian y oponen a ambos mundos. Existe un sentimiento de pertenencia no propiamente étnico pero sí de pertenencia a un mundo diferente del otro. Diferente en la cultura, de la moral,... *“Hoy en día la gente te dirá que es más musulmán que rifeño. Depende del contexto. Es que la gente se siente atacada por Occidente. Y también por el rechazo de los musulmanes en Occidente y que están volviendo aquí. Porque la gente cuando sale va un poco ahí, no sé, es que está en contra, que es otro medio, que no se logran sentir mejor porque se encuentran rechazados.” (Abdelatif, Alhucemas, 2005).* Los jóvenes dicen: *“Que los occidentales son malos, son inmorales. Que no hay moral en Occidente. Cosas de ésas.” (Otman, 2005)* Este aspecto de la valoración moral sobre Occidente, según la he constatado en la realización de distintos trabajos de investigación, la comparten los inmigrantes marroquíes sin distinción de procedencia regional.

De todas maneras la opinión de la diferencia entre Islam y Occidente está presente en la gente adulta, que diferencian también entre Islam y los árabes para explicar cómo los bereberes pueden vivir el Islam sin complejos. *“-Hay diferencia entre los árabes y el Islam. En Europa y en el mundo... - Y tú haces esa diferencia ¿no? - Sí. Tenemos que hacer esa diferencia. Hay diferencias entre cristianos y europeos. Y en la historia antes y ahora hay diferencias entre cristianos puros y europeos. No podemos decir que todos los europeos son cristianos. No podemos decir que el Islam es árabe. Los árabes son diferentes.” (Amin, Alhucemas, 2005)*

En las conversaciones de café en Alhucemas con inmigrantes residentes en España surge a menudo como un latiguillo la pregunta ¿Cómo nos ven en Occidente? O la afirmación tajante: En Occidente nos ven así. Lo expresaba muy bien un especialista rifeño en temas de inmigración:



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

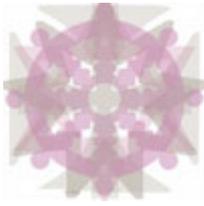
Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

“En el tema de la inmigración ahora en Occidente hay cuatro teorías, que nos dicen cómo nos ven y cómo tenemos que actuar los inmigrantes allí.” (Aziz, Alhucemas, 2005)

La fuerza de la representación en la Dicotomía Occidente-Mundo árabe o musulmán que salía en algunos rifeños, es enorme y juega un gran papel en la configuración de la identidad rifeña que hay que representarla en este contexto dicotómico.

Este primer tipo de identidad general sirve para situar a los rifeños en un mundo oposicional que exige escoger y tomar posición. No parece haber posibilidad de escapar de esta situación. Es en este sentido que influye en la configuración de la identidad étnica. Ésta se construye dentro del mundo islámico y por esa razón dificulta mucho más la elaboración de la etnicidad distanciada del ámbito religioso musulmán. Una postura agnóstica o atea puede ser interpretada como que la persona se ha vendido a Occidente y a sus valores negativos. Por eso muchos que mantienen esta postura frente a la religión se encuentran más cómodos, por ejemplo, en España. Consideran que sienten más libertad para expresarse. Y por otro lado, la identidad étnica tiene que ser considerada dentro del ámbito religioso.

Aquellos que se sitúan dentro del agnosticismo o del ateísmo la respuesta que les queda es la de considerarse como pertenecientes a la cultura islámica pero no necesariamente a la religión. De esta manera intentan de alguna manera secularizar el Islam afirmando que existe una cultura islámica que no necesariamente significa estar dentro de la órbita de la religión. Debido a la ausencia de una secularización como ocurre en Occidente, ya que en la región dominada por el Islam, al no haber sucedido el fenómeno de la Ilustración, no queda otro ámbito “libre” del ámbito religioso como sucede en Occidente. Por esa razón, aquellos que no quieren estar en el ámbito religioso no pueden incorporarse a otro ámbito científico o secularizado debido a la identificación y unidad de la religión y la política en el Islam. Ante eso la respuesta es afirmar que existe una cultura islámica. Esto significa secularizar la vida marroquí islamizada y defender que se puede pertenecer al mundo islámico sin tener fe religiosa. En estos quizás la etnicidad adquiere un carácter más rotundo. Consideran que existen fiestas que se pueden celebrar sin



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

darle un sentido religioso, por ejemplo, el Ramadán se considera que es un mes de fiesta que se puede vivir sin el sentido religioso, se vive como una fiesta familiar. Como en Europa se puede celebrar la Navidad como una fiesta familiar y secular.

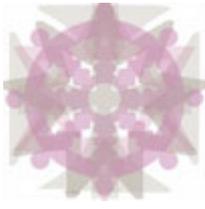
Esta concepción la he visto corroborada en un grupo de discusión en Madrid donde un participante expresaba los esfuerzos por defender la distinción entre cultura y religión islámica.

“Yo soy del Rlf, mis padres y mis madres siempre han rezado. Rezan en la lengua árabe pero no entienden ni saben lo que están repitiendo. Yo soy bereber pero la formación que hemos tenido es más la del nacionalismo árabe. La ideología nuestra es más árabe. Y cuando hablamos de cultura es cultura islámica, yo soy de cultura islámica. Nunca la he practicado, no sé porqué la he odiado. Nunca he hecho Ramadán ni he rezado. Pero es un pensamiento que he hecho yo sólo.”. (Mohamed, Madrid, 2006).

2.- La reformulación de la identidad religiosa en los rifeños.

Existen tres expresiones de la identidad musulmana. La primera es aquella que es manifiestamente religiosa. La abrumadora mayoría de los rifeños, en ambas orillas del Mediterráneo, se consideran creyentes, es decir, musulmanes. En un estudio de la Segunda Generación llevado a cabo por el Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones de la Universidad P. Comillas en el año 2001, constatamos que para los jóvenes inmigrantes marroquíes, sin distinción de zonas de procedencia, la identificación con la fe musulmana era muy importante ya que el 94% se confesaba musulmán. De la misma manera en el estudio sobre Marroquíes realizado por el mismo Instituto, dos años después, el 92 % de los rifeños se manifestaba musulmán. Es decir, que en general la identificación con la religión musulmana era altísima. Sin embargo, el análisis más detallado y preciso sobre las prácticas religiosas e identificación con algunas normas religiosas y sociales revelaba, especialmente entre los jóvenes, un distanciamiento respecto a éstas. ⁶ Parecía influir el contexto español en la creencia

⁶ En este sentido hay cierta correspondencia con el análisis de las prácticas religiosas por parte de los marroquíes en Martín (2003, 130).



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

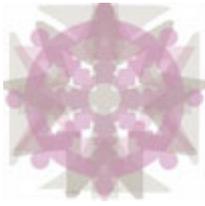
y práctica religiosa pero no solo de los marroquíes musulmanes sino también de los jóvenes creyentes católicos latinoamericanos de la zona andina y caribeña.

Otro detalle importante es que se encuentran orgullosos de haber sido los bereberes los que más han defendido la religión musulmana en Marruecos. Es un tema recurrente el que han sido la reserva de la fe musulmana frente a los árabes marroquíes. La convicción proviene de que *“los musulmanes amazigh son mejores. Son más rectos. Amazigh más rectos”*. (Hamid, Alhucemas, 2005). Esta autopercepción étnica respecto a la religión musulmana no es nueva porque ya D. Hart la detectaba en las décadas de los 50 y 60 del siglo pasado (Hart, 1976, 176).

La otra expresión, señalada anteriormente, es la que afirma que independientemente de la visión religiosa existe una cultura secular musulmana. También en ambas orillas del Mediterráneo hay representantes de esta postura. Normalmente son aquellos que o son ateos o agnósticos o ciertamente toman distancia frente a la religión musulmana y que prefieren hacer una lectura laica de la cultura marroquí.⁷ Normalmente son personas que han ido a la universidad y que han hecho un proceso personal de distanciamiento de la tradición religiosa marroquí. Coincide esta visión también con la de un sector de la burguesía marroquí que vive en las grandes ciudades.

La tercera expresión de la identidad musulmana es aquella que hace una relectura “étnica” de la fe musulmana, es decir, que buscan la forma de cómo compatibilizar lo étnico y lo religioso cuando éste es percibido contradictorio con su propia etnicidad rifeña o amazigh. Para estos rifeños que con el paso del tiempo han ido haciendo un proceso de racionalización de su etnicidad comprenden que es difícil conciliarla con una religión que ha machacado a sus antepasados, que se expresa en una lengua diferente a la suya y que ha venido desde el

⁷ Según Filali-Ansary (1997) el término “secular” no existía y el término adoptado en el siglo XIX para traducir esta noción fue *ladini*, que quiere decir literalmente “no religioso”, “a-religioso” o “antirreligioso”. En el contexto de tensión entre los europeos y musulmanes en aquella época, los musulmanes creían que se les proponía un modelo irreligioso. Por eso otros términos como *’ilmaniya* o *’alamaniya*, técnicamente más cercanos a la palabra “secularismo” permanecieron muy cargados de esta herencia negativa.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

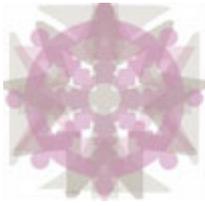
Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

extranjero. ¿Cómo lograr la coherencia entre dos elementos distintos y hasta contrapuestos? La labor de la hermenéutica personal y grupal aquí es buscar coherencia y unidad en el discurso y en la concepción de la identidad personal y colectiva. La reflexión la hacen aquellos universitarios, licenciados o no, en quienes predomina la experiencia religiosa. Se distancian de aquellos otros que se identifican con la cultura musulmana pero no con la religión.

Un modelo a seguir para los rifeños religiosos es Abdelkrim el Khattabi. Pero la interpretación no es unánime. Están aquellos, normalmente de las zonas rurales y con baja formación que hacen una lectura muy literal del Corán y que siguen al pie de la letra las enseñanzas del fqih y del imam en las mezquitas. En este caso éstos ven en Abdelkrim al líder religioso que se enfrentó a Occidente en una Yihad *akbar*, (la guerra grande, en el sentido de hacer la guerra por Allah).

Y luego están aquellos que recurren a Abdelkrim en la búsqueda de conciliar etnicidad y fe religiosa musulmana. Ante la pregunta: *“-Y, ¿tú que crees de Mohamed el Khattabi? ¿Qué sería primero él? ¿Qué se sentiría primero?”* Un entrevistado respondía sin titubear: *“Musulmán y luego rifeño. Tengo libros que habla de eso. Era un señor. Su padre era, enseñaba el Corán. Él ha estudiado en Fez, en la Universidad de Qarawiyne, el Islam. El centro más importante”*. (Abit, Alhucemas, 2005.). Abdelkrim sería un ejemplo de conciliación de lo étnico y lo religioso o más precisamente sería un prototipo de cómo la religión adquiere una identidad étnica que les diferencia del resto de los marroquíes.

Para llegar a conciliar lo religioso con lo étnico en el caso rifeño o amazigh buscan distinguir entre lo que es árabe y lo que es musulmán. Para ello hacen una lectura de lo que ha dicho el Profeta en el Corán y en sus Hadith, y, lo que han dicho los árabes posteriormente a la muerte de Mahoma. Lo auténtico debería ser lo que sale del Corán y lo que no debe tenerse en cuenta es aquello que han dicho los árabes posteriormente. Porque como decía un representante de esta línea *“lo que hay que hacer es sacar la verdad para conocerla.”* Pero como decían Berger y Luckmann (1986, 214) existe un claro esfuerzo por intentar hacer coherente aquellos aspectos o apuntes biográficos personales que son disonantes con su conducta general o con la identidad



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

individual. O también el individuo puede optar, en la socialización secundaria, por internalizar realidades diferentes sin identificarse con ellas o simplemente con algunos aspectos de ellas.

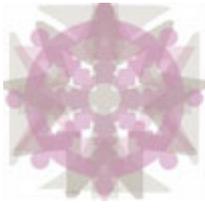
Acerca de la predominancia de lengua árabe toman en consideración una frase del Corán que dice que “cada Profeta debe hablar en la lengua de su pueblo”. Ésta argumentaría a favor de la utilización de las lenguas vernáculas en cada país. Una muestra de este esfuerzo por revitalizar la lengua amazigh ha sido la publicación de una versión del Corán en lengua amazigh en el año 2003.⁸

Los que se consideran musulmanes expresan su identidad así: *-Y un rifeño ¿qué se siente más? ¿rifeño o musulmán? ¿Primero rifeño o musulmán? -Musulmán, primero musulmán. Musulmán rifeño. -: Y ¿marroquí? -: Marroquí, no, no. Yo lo que entiendo primero musulmán y después rifeño.*” Es decir, que también aquellos que afirman primero su fe religiosa, concilian dicha identidad religiosa con la étnica. La mayoría lo hace sin preocuparse por hacer una interpretación que sea coherente con la comprensión étnica que tienen de su ser rifeño diferenciado de lo árabe. En realidad una cosa es la experiencia y creencia religiosa y otra la étnica. Por esa razón no parece haber mucha dificultad en conciliar ambas. Sin embargo, está claro que para otros muchos normalmente lo difícil es conciliarlas con la identidad marroquí.

3.- Conflictos internos de la Comunidad transnacional rifeña que afectan el ámbito religioso.

Una de las tensiones en la dimensión religiosa que está afectando a esta comunidad transnacional surge por la entrada de corrientes islamistas paquistanies y otras que están entrando en Europa. En principio está afectando más a los emigrantes que residen en Europa que a los mismos residentes del Rif. De hecho no consta que la entrada en el Rif sea relevante

⁸ El traductor de esta obra ha sido Houcine Jihadi quien ha mantenido en secreto la tarea que estaba realizando durante al menos una decena de años debido a las fuertes presiones que recibía. Fuente: Le Journal Hebdomaire, du 2 août au 5 septembre 2003.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

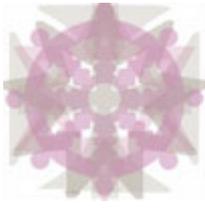
y ni siquiera que haya aceptación de éstas. Puede ocurrir que con el paso del tiempo puedan hacerlo tal como ha sucedido anteriormente con otras corrientes islámicas que han venido del Medio Oriente.

Los rifeños “*paquistanzados*” son vistos como un peligro por las costumbres restrictivas especialmente en cuanto a los derechos de la mujer y también a los temas de culto. Para el estado marroquí supone una amenaza por cuanto es probable que no se reconozca la obediencia al rey como *Amir Al Mouminine* (Emir de los creyentes). El título de Amir al Mouminine quiere decir que el rey marroquí es un califa en el sentido ortodoxo del término. Por este título, él es depositario del magisterio supremo de toda la comunidad musulmana y ejerce una autoridad moral, o al menos teórica, sobre todos los musulmanes allí donde ellos estén. (Agnouche, 1987: 326)

En cuanto al tema de la mujer es serio porque el Estado marroquí actualmente está haciendo un esfuerzo importante por otorgar más derechos a la mujer y que se hagan efectivos en todos los sitios. Al mismo tiempo para los rifeños es más chocante ya que muchos sostienen que tradicionalmente en el Rif, cuando era bereber, existía un concepto igualitario entre hombre y mujeres y consideran que estos movimientos afectan negativamente a la mujer.

Estos movimientos suelen calar más en aquellos sectores procedentes de las zonas rurales y con bajo nivel de formación que residen en Europa y suelen mantener posiciones tradicionales tanto en el ámbito religioso como en el de las costumbres. Estas personas se suelen encontrar a la defensiva frente a la “modernidad” europea que consideran decadente y lujuriosa. Consideran que una manera de proteger a sus mujeres e hijas es instalarse en posturas doctrinales islamistas más cerradas.

De esta manera sus posiciones despiertan rechazo en muchos sectores de la comunidad rifeña tanto en Europa como en el mismo Rif. Los mayores rechazos provienen de sectores medios, universitarios y procedentes mayormente de las ciudades y zonas urbanas del Rif y de aquellos



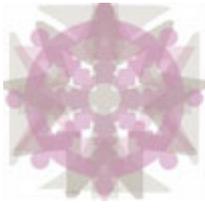
‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

jóvenes que han nacido o vivido desde muy pequeños en España y en el resto de Europa. Muchos de estos suelen tener una visión de la religión musulmana mucho más secularizada y algunos se sitúan claramente en el agnosticismo. Para estos la influencia de los imames paquistaníes es peligrosa porque tampoco responden a la manera de comprender la religión musulmana en Marruecos. Y les preocupa que éstos lleven a cabo el proselitismo de manera soterrada y no transparente y de que difundan un mensaje radical del islam. Además, en el Rif siendo tradicionalmente un pueblo muy religioso y respetuoso del Islam no ha sido muy abierto a nuevas corrientes islámicas. *“Muy cierto, muy cierto, pero eso no significa, que el hecho de ser muy musulmán, pero el wahabismo también si va contra las mujeres, todo lo que está pasando en el mundo árabe, pero eso viene de los inmigrantes, en Holanda, la influencia Pakistani. Había contactos con Arabia Saudí.”* (Abdoualhad, Alhucemas, 2005)

Por otro lado, otra de las tensiones que surgen es entre la generación de los mayores que son más religiosos y sus hijos y nietos que tienen otra percepción. Muchos jóvenes y especialmente adultos rifeños que se encuentran en la franja entre los 20 y 40 años, de ambos lados del Mediterráneo, tienen una visión distinta de la religión de la que tienen sus padres. Lo expresaba claramente una joven de 23 años en Madrid que había emigrado hacia unos 8 años desde Alhucemas: *“La generación de mis padres es muy religiosa, nuestra generación menos. Le dices a mi madre algo de religión: “¡Ah, Dios!” Lo llevan años dentro. Es el punto más sensible y débil que tienen. Todos los días hablamos de religión, insisten en el rezo. En el tema religión soy más respetuosa que mis hermanos. Éstos hasta han olvidado la palabra religión. No respetan para nada.”* (Malika, Madrid, 2003.)

La mayoría de los jóvenes que se encuentran en esta postura frente a la religión musulmana conciben su pertenencia a una cultura islámica pero no a la religión. Participan del Mes de Ramadán como una fiesta secular, algo así como una fiesta familiar. Por eso para muchos mayores les preocupa que sus hijos y nietos pierdan la fe musulmana. Especialmente viven esa preocupación con aquellos que emigran porque saben que la realidad religiosa hegemónica de sus ciudades y *dchars* (aldeas) se pierde en otras sociedades occidentales o *cristianas*. Aunque



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

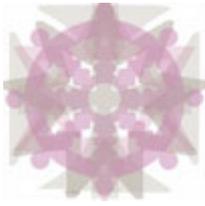
Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

también existe dicha preocupación en las zonas urbanas del norte marroquí. *“Mi madre desde que vamos, tienes que rezar, tienes que rezar. Pero está visto que todos pasábamos de rezar. No sé, yo creo que para mí no me llena, no me llena, yo digo yo soy como soy y si hay que ser bueno, hay que ser bueno porque hay que ser bueno y hay que hacer las cosas bien porque. Ya está.”* (Zoubida, Alhucemas, 2005) Sin embargo, el mayor peligro que tienen tanto los creyentes rifeños como los que tienen una visión secularizada de la misma es el fortalecimiento del movimiento islamista en todo Marruecos. Éste impide el diálogo abierto y las negociaciones pertinentes sobre temas tan importantes como la ampliación de los derechos de la mujer. La táctica del movimiento islamista ha sido la de imponer como temas tabúes una visión más conservadora de la mujer y de sus derechos sobre los que no se puede hablar ni negociar.

Conclusiones

Desde un análisis antropológico contemplamos la configuración en el caso bereber rifeño de la vinculación del elemento étnico a la religión. Antes nos ha permitido identificar un tipo de cosmovisión, más amplia probablemente que la cultura, que denominamos civilización. Esta cosmovisión está presente también en los rifeños (y marroquíes) en España. Por esa razón en el futuro debería ser un campo de investigación para analizar etnográficamente como está influyendo esta oposición en el ámbito de la civilización en la vida cotidiana de los musulmanes residentes en España.

Un segundo aspecto que sobresale es que la fe musulmana se ha incorporado en los campos migratorios transnacionales y es un componente muy importante a tener en cuenta en la vinculación que llevan a cabo las redes migratorias. Una hipótesis a tener en cuenta es si la participación de la religión en los campos transnacionales está ayudando a rediseñar la concepción y prácticas religiosas en los países afectados por esa transnacionalización.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

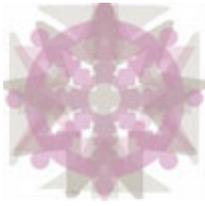
Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

En esta perspectiva es importante tener en cuenta lo que señala Levitt (2003, 869) respecto a que la configuración de identidades religiosas tienden a superar las identidades nacionales y crear espacios también transnacionales. En el fondo está la configuración de la identidad religiosa, en el caso musulmán, dentro de una Gran Comunidad que supera las fronteras nacionales dentro de lo que se denomina *Oumma*. Es en este sentido que debería comprenderse la percepción de la juventud marroquí según la encuesta de L’Economiste que se declaraba antes musulmana que marroquí.⁹

Hemos referido que algunos rifeños hacen una lectura de la experiencia religiosa desde una perspectiva étnica. Es decir, pretenden acomodar la religión y hacerle coherente con su experiencia étnica, de pueblo, de familia, parentesco, etc. Es también una visión ideológica ya que supone en el caso de los rifeños un enfrentamiento con el poder religioso y político del makhzen y una relectura de su experiencia acomodándola con su sentir de pueblo amazigh. Adquiere entonces un tinte ideológico reivindicativo. Porque ellos sostienen que su territorio ha sido invadido por los árabes musulmanes en Marruecos y que este nombre tiene sus raíces en la lengua bereber.

Pero también es cierto que una gran mayoría de rifeños, especialmente los que viene de zonas rurales y que no ha tenido posibilidad de estudiar, siguen las creencias y prácticas musulmanas tradicionales sin interrogarse mayormente. Y éstas suelen ser muy conservadoras y poco confrontadas con la modernidad, ni siquiera como se intenta asumir ésta o compatibilizar con la religión en Marruecos. No se plantean como compatibilizar su lengua, cultura materna y etnicidad con la religión islámica tal como se le ha transmitido. Por esa razón no se plantean si hay incoherencias. En parte se deba a que asumen las enseñanzas religiosas, el Corán, los

⁹ Ces résultats sont à rapprocher avec le fait qu’une majorité des jeunes Marocains se sentent d’abord musulmans, ensuite marocains... Ce qui nous donne une idée de l’identité développée par les adultes de demain. Les résultats sur l’identité n’ont pas changé depuis dix ans, ou bien très légèrement: un peu plus de Marocains se sentent d’abord en tant que tels, puis musulmans, marocains en deuxième position. L’Economiste, 25 de janvier 2006.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

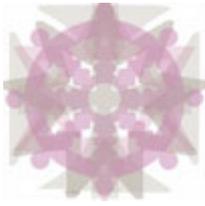
Hadith, como una cosa externa porque mayormente no comprenden el árabe clásico. En muchos sitios, especialmente en las zonas rurales, los fqih e imames recurren en su predicación al rifeño para hacerse comprender.

Por otro lado, dentro de la Comunidad transnacional rifeña hay tres factores que están marcando la agenda de la reformulación del Islam en los rifeños de cara al futuro:

1.- El factor étnico en torno a ser rifeño y/o bereber parece ganar terreno en Marruecos y en España. Lentamente en Madrid y en otras ciudades comienzan a emerger asociaciones reivindicando su pasado, historia y cultura de cara al resto de marroquíes. Como decía un rifeño en España: *“yo me integro en España como bereber”*: Esta es una declaración de principios en toda regla. Sin lugar a dudas dentro de la comunidad transnacional rifeña se están negociando los próximos modelos de convivencia no solamente con españoles sino entre ellos mismos. Estos modelos de convivencia tienen que ver con la religión y la etnicidad.

2.- Las dificultades para la asunción de la igualdad de género. La mujer rifeña, especialmente la que ha recibido estudios secundarios y especialmente universitarios, está intentando forjar un modelo más igualitario de cara a los hombres. La tarea no es fácil ni en el Rif ni paradójicamente en España. A veces en España tienen que escapar de sus redes sociales étnicas para ganar espacios.

3.- El conflicto con el fundamentalismo: especialmente aquellos rifeños con un nivel educativo medio y alto perciben el fundamentalismo como un movimiento que cierra los espacios de diálogo e impide ir más allá en temas como la igualdad de la mujer, el diálogo entre lo étnico y lo religioso, Por esa razón uno de sus enemigos más fuertes es el movimiento Justicia y Caridad, que fundó Abdesalam Yasine en 1983, controla ahora mismo algunos estamentos en la Universidad en Casablanca, los arrabales más pobres de esta ciudad y es capaz de movilizar a decenas de miles de personas, como fue la manifestación en el año 2000 en rechazo de nuevas



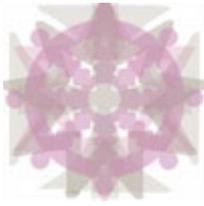
II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

modificaciones al Código de la Mudawana. Además, para estos rifeños sus enemigos son también los movimientos salafistas que han adquirido importancia en los últimos años.

Y por último, tiene que ver con el atisbo de un inicio de un proceso de secularización de un grupo importante de personas con nivel educativo medio y alto quienes interpretan el mundo musulmán desde una perspectiva cultural. Y como tal lo asumen. No erraríamos si dijéramos que la generación de rifeños, entre los 25 y 40 años, que ha tenido acceso a estudios de universidad en su mayoría se identificaría con esta perspectiva. Pero porque sobresale en ellos la identificación étnica que les permite distanciarse de la religión. Aquí deberíamos preguntarnos si la etnicidad proporciona un sentimiento de pertenencia de tanta intensidad que puede, en algún momento, ocupar o llenar el vacío que puede provocar la ausencia del sentimiento de pertenencia religiosa.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

Referencias bibliográficas.

Agnouche, Abdelatif, Histoire politique du Maroc. Pouvoir-Lègitimités-Institutions, Afrique Orient, Casablanca, 1987.

Avilés, J. (2007), Occidente ante el desafío del islamismo radical : un ensayo de interpretación, ARI, Real Instituto Elcano nº 43, p.4-9.

Aziza, Mimoun: “La sociedad rifeña frente al Protectorado español de Marruecos (1912-1956), Alborán Bellaterra, Barcelona, 2003.

Bennani Chraïbi, Mounia, *Soumis et rebelles. Les jeunes au Maroc*, CNRS Éditions, Paris, 1994.

Berger, P. L. y Luckmann T., La construcción social de la realidad, Amorrortu-Murguía, Madrid, 1986.

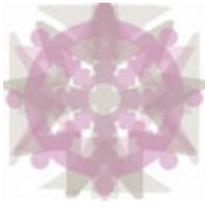
Bourquia, R. et alii, (2000), Les jeunes et les valeurs religieuses, Eddif-Codesria, Casablanca.

Cohen, A.P. (1985) *The symbolic Construction of Community*, London, Ellis Harwood/Tavistock.

Eguren, J. (1998) Inmigrantes extranjeros en la Mancomunidad "La Encina": Los rifeños de Boadilla del Monte. *OFRIM- Suplementos* (2) 163-181.

Douglass, William A., Lyman, Stanford M. y Zulaika, Joseba, “Migración, etnicidad y Etnonacionalismo”, Servicio Editorial, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1994.

Eguren, J. (2004) De Marruecos a España: La comunidad transnacional rifeña. *Migración y Desarrollo*, 49-61.



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

Giménez, C. (1994) La formación de nuevas minorías étnicas a partir de la inmigración, *Hablar y dejar hablar*, Martín, Herránz, García y Gabilondo (coords.) Universidad Autónoma de Madrid.

Glick Schiller, N, Basch, L., Blanc-Szanton, C. (1992): Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration, *Annals of the New York Academy of Sciences*, **645**, 1-24.

Hart, David Montgomery, “The Ait Uariaguel of the Moroccan Rif . An ethnography and History”. The University of Arizona Press, Arizona, 1976.

Hart, D. M., *Estructuras tribales precoloniales en Marruecos Bereber, 1860-1933: Una reconstrucción etnográfica en perspectiva histórica*, Universidad de Granada, Granada, 1997.

Kearney, M., “The local and the global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism”, *Annual Review of Anthropology*, **24**, 547-65.

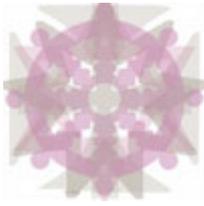
Laroui, Abdallah, L’histoire du Maghreb. Un essai de synthèse », Centre Culturel Arabe, 1995.

Lazaar, M`hamed, Aspects de l’émigration récente des Rifains vers l’Espagne le cas du Caïdat de Bni Hadifa, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Volume 12, n° 1, 1996,. 213-220.

Levitt, P, (2003), ““You know Abraham was really the First Immigrant””: Religión and Transnational Migration”. *International Migration Review*, vol. 37, 847-873.

Malgesini, G., Giménez, C. (1997), Guía de Conceptos sobre Migración. Racismo e Interculturalidad, La Cueva del Oso, Madrid.

Martín, G. et alii, (2003), Marroquíes en España. Estudio sobre su integración. Fundación Repsol, Madrid.



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

'EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas'

Munson, H. (1989): On the irrelevance of the segmentary lineage model in the Moroccan Rif, *American Anthropologist*, 91, 2: 386-400.

Roosens, E. (2000): The primordial nature of origins in migrant ethnicity, Vermeulen & Govers 2000 *"The Anthropology of ethnicity. Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries' "*, Amsterdam, Het Spinhuis.

Schnapper, D. (2001): *De l'Etat-nation au monde transnational. Du sens et de l'utilité du concept du diaspora*, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 17, n°2, 9-36.

Weber, M. (1969), *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.