

“Anarquistas sin saberlo”: una revisión crítica del concepto de anarquía en las sociedades del Rif

Juan Manuel Martín GarcíaInstitución: Universidad de Granada ✉ 

Contrato predoctoral FPU22/00951 financiado por MICIU

<https://dx.doi.org/10.5209/anqe.104687>

Recibido: 1 de septiembre de 2025 • Aceptado: 4 de noviembre de 2025

ES Resumen. Este estudio ofrece una lectura crítica del concepto de anarquía aplicado a contextos no europeos desde una perspectiva anarquista decolonial. Se examina cómo la historiografía colonial franco-española utilizó este término para representar al Rif como un territorio caótico, legitimando la intervención colonial. A su vez, algunas corrientes poscoloniales han idealizado estas sociedades, interpretándolas como anarquistas sin atender a su especificidad histórica, la ausencia de una ideología explícita o la existencia de estructuras de dominación como el patriarcado o el gobierno de los ancianos. A través de una revisión historiográfica y antropológica de las sociedades rifeñas, el artículo subraya la importancia de contextualizar las prácticas sociopolíticas antes de clasificarlas bajo marcos teóricos externos. Finalmente, debate los conceptos de «prácticas libertarias» o «prácticas comunitarias» como alternativa analítica que reconoce su valor como formas de resistencia al colonialismo y al Estado, sin perder de vista su singularidad cultural ni reproducir lecturas eurocéntricas o simplificadoras.

Palabras clave: anarquismo decolonial; anarquía; prácticas libertarias; prácticas comunitarias; Rif.

ENG “Anarchists without knowing it”: A critical reassessment of the concept of anarchy in societies of the Rif

Abstract. This study offers a critical reading of the concept of anarchy as applied to non-European contexts from a decolonial anarchist perspective. It examines how French-Spanish colonial historiography used the term to portray the Rif as a chaotic territory, thereby legitimizing colonial intervention. At the same time, some postcolonial currents have idealized these societies, interpreting them as anarchist without considering their historical specificity, the absence of explicit ideology, or the presence of power structures such as patriarchy or rule by elders. Through a historiographic and anthropological review of Riffian societies, the article highlights the importance of contextualizing sociopolitical practices before labeling them through external theoretical frameworks. Finally, it discusses the concepts of “libertarian practices” or “communitarian practices” as an analytical alternative that acknowledges their value as forms of resistance to colonialism and the state, while remaining attentive to their cultural specificity and avoiding Eurocentric or reductionist interpretations.

Keywords: decolonial anarchism; anarchy; libertarian practices; communitarian practices; Rif

Sumario: 1. Introducción. 2. Anarquismo en su contexto. 3. Anarquismos de ultramar o en contextos no occidentales. 4. Prácticas previas al surgimiento del anarquismo. 5. El Rif y sus estructuras sociopolíticas. 5.1. La noción colonial de anarquía en el Rif: la falsa dicotomía *bled el-majzen* / *bled el-siba*. 5.2. La organización sociopolítica del Rif: ¿prácticas libertarias? 6. Conclusiones. Bibliografía.

Cómo citar: Martín García, Juan Manuel (2026). “Anarquistas sin saberlo”: una revisión crítica del concepto de anarquía en las sociedades del Rif”, *Anaquel de Estudios Árabes* 37(1), 149-163. <https://dx.doi.org/10.5209/anqe.104687>

1. Introducción

El anarquismo es una ideología política surgida en un contexto concreto: la Europa occidental de mediados del siglo XIX. Sin embargo, el término anarquía ha sido empleado desde diferentes interpretaciones e intenciones para definir las prácticas de sociedades que articulan el poder político de manera diferente al estatismo. En el caso del Rif, el término ha sido empleado por la historiografía colonial para dividir Marruecos en la dualidad *bled el-majzen*

y *bled el-siba*,¹ una dicotomía con el propósito de fragmentar la resistencia organizada y justificar la acción colonial; asimismo, ha sido empleado en algunos estudios para describir las estructuras sociopolíticas de las comunidades del Rif, aplicando un marco de análisis externo a estas comunidades del norte de África. Esto responde a un análisis eurocéntrico que ha condicionado el estudio del Rif desde hace más de un siglo hasta hoy, bien para reducir las complejas prácticas de estas comunidades o para aplicarles un marco analítico externo. Dado que este término continúa empleándose como una costumbre bien asentada en los estudios sobre el colonialismo hispano-francés de Marruecos, surge la necesidad de realizar una revisión crítica del concepto de anarquía cuando este es aplicado a contextos rurales como el del Rif, a la par que se barajan algunas alternativas a su uso.

Este trabajo se divide en dos partes: la primera, reflexiona sobre el anarquismo y sus diferentes contextos, así como sobre el anarquismo decolonial y el eurocentrismo en la historia del anarquismo; la segunda, muestra algunas de las ideas desarrolladas en la primera parte a través del paradigma de las comunidades rifeñas, en el norte de Marruecos. Este artículo señala la importancia del estudio de las prácticas de estas sociedades rurales para los estudios anarquistas, lo que se ha denominado tribalismo, pero desde un enfoque del anarquismo que no imponga etiquetas, sino que recoja sus prácticas y experiencias de resistencia al colonialismo y al Estado.

2. Anarquismo en su contexto

Entendemos por anarquismo una ideología política, surgida en Europa occidental a mediados del siglo XIX, con pensadores como Bakunin, Kropotkin y Malatesta como sus principales referentes. Su corpus teórico se estructura en torno a principios como la autogestión, la acción y democracia directas, el federalismo y el apoyo mutuo.

El anarquismo, como el feminismo o el marxismo, es una teoría crítica de la sociedad (aunque sobre todo es una práctica) que tiene un planteamiento sobre cómo tiene que desarrollarse, por lo que se mueve en el terreno del *ser* (qué sociedad existe) y del *deber ser* (a qué sociedad se quiere llegar). Tiene una tradición intelectual que sirvió para desarrollar un corpus teórico, propio e interdisciplinar, que ha establecido categorías específicas de análisis. Estos antecedentes intelectuales responden a una radicalización del liberalismo o incluso del racionalismo ilustrado y se basan en la creencia de la libertad individual, el poder emancipador de la razón, la ciencia y el progreso, la bondad básica del ser humano y la armonía fundamental de la naturaleza.² Por tanto, las ideas precursoras del anarquismo se sitúan dentro de los paradigmas de la igualdad, la democracia y el poder que marcaron el fin de la estratificación social en estamentos en Europa. En aquel contexto de profundas transformaciones sociales y políticas, las ideas ilustradas y los movimientos revolucionarios que las portaron como estándares pusieron fin a la época medieval y empujaron la modernidad europea, una nueva era en la que se hablaría de individuos, no de estamentos, y que significó el principio de una transición de un sistema basado en el nacimiento como criterio para la concesión de derechos a otro centrado en el individuo como sujeto de derechos universales.

Podemos encontrar ideas precursoras del anarquismo en pensadores que difícilmente pudieron tener algo que ver con el movimiento obrero, aún embrionario durante su periodo vital, como William Godwin (1756-1836), que defendía que cualquier gobierno institucionalizado coaccionaba las libertades individuales; e incluso anteriores, como Bernardin de Saint-Pierre (1737-1814), quien soñó con abolir las fronteras y las estructuras coactivas de los Estados. También Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) escribió al comienzo de su *Contrato Social* (1762): “el hombre nace libre, pero en todas partes está encadenado”,³ algo que desde luego suscribiría cualquier visión anarquista. Sin embargo, por mucho que se remonten los antecedentes intelectuales del ideal social antiautoritario, el primer actor político en adoptar explícitamente la denominación de anarquista, utilizada en un sentido doctrinal y no peyorativo, fue Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865). En su obra *¿Qué es la propiedad?* (1840), Proudhon explica que su “profesión de fe sería y detenidamente pensada”⁴ es ser anarquista.

Proudhon es considerado por muchos el padre del anarquismo, sin embargo, también ha sido estudiado como socialista, mutualista o federalista. Esto es relevante porque en esa fecha todavía faltaban más de tres décadas hasta el surgimiento formal del anarquismo, por lo que todavía no se distinguían con total claridad las diferencias ideológicas. Este momento llegó en 1872, tras la famosa polémica entre marxistas y antiautoritarios que concluyó con la expulsión de los últimos por parte de la dirección marxista en el congreso de La Haya. A partir de ese instante, los antiautoritarios serían para siempre catalogados como anarquistas o antipolíticos. Ese mismo año crearon la Internacional antiautoritaria y con ella la corriente anarquista del movimiento obrero. Por tanto, resulta realmente difícil conocer si los precursores de la teoría política anarquista, como William Godwin o Bernardin de Saint-Pierre, entre otros, fueron anarquistas; su mera propuesta parece incongruente. Asimismo, durante esa época, muchas personas se identificaban con el concepto genérico socialista porque, entre otras cuestiones, todavía no eran tan evidentes las fronteras ideológicas. En este sentido, otro aspecto cuestionable es quiénes de entre esos autores podrían ser considerados anarquistas y quiénes no. No solo Rousseau, sino otros muchos, como Voltaire o Descartes, difundieron ideas que posteriormente aparecerían reflejadas de una u otra forma en el pensamiento anarquista. La cuestión parece resolverse en torno a si esos autores realizaron una fuerte crítica al Estado y a la autoridad,

¹ El término *majzen*, que aparecerá recurrentemente en este artículo, es un sistema de poder complejo que representa la estructura marroquí del Estado, que combina instituciones formales con un entramado de redes informales basadas en vínculos familiares y clientelares. Generalmente, aquellos territorios o personas que mostraban sumisión al sultán eran incluidas en *bled el-majzen*, mientras que el resto era considerado *bled el-siba*. Véase: JAMOUS, Raymond, *Le sultan des frontières. Essai d'ethnologie historique du Maroc. Société d'ethnologie* (2017).

² Álvarez Junco, «La teoría política del anarquismo», 263.

³ Rousseau, *The Social Contract*, 3.

⁴ Proudhon, *¿Qué es la Propiedad?*, 220.

llegando a plantear una sociedad organizada al margen de esas premisas, cuyo primer experimento fue la Comuna de París en 1871 (un primer filtro que, sin embargo, no parece del todo preciso porque podríamos incluir en ese listado a los socialistas utópicos y radicales). Para referirse a los precursores del anarquismo sin incurrir en posibles errores metodológicos, está bastante extendido el uso del término protoanarquistas. Su uso parece más pertinente que el de anarquistas porque no les impone una etiqueta ideológica anacrónica para su tiempo, pero sí reconoce la importancia e influencia de sus ideas, así como la coherencia de estas con la posterior doctrina política anarquista. Sin embargo, lejos de resultar idóneo, existe algún aspecto conflictivo con el término, como la posible idealización del pensamiento anarquista o el enfoque eurocéntrico, ya que la historiografía ácrata ha encontrado interesante catalogar como protoanarquistas a filósofos clásicos como al griego Diógenes de Sinope⁵ o al chino Lao-Tse,⁶ cuyos contextos eran muy anteriores al de la modernidad europea y la Ilustración. Toda crítica al Estado y la autoridad, o cuestiones como el naturalismo o primitivismo, son interesantes y deberían ser atendidas desde los estudios anarquistas, pero no parece riguroso analizar como protoanarquismo cualquier crítica o reflexión al respecto, sin considerar otros aspectos. El anarquismo no surge de la nada, sino de un contexto específico que es la modernidad europea y la Ilustración, entre otros aspectos relacionados, como el desarrollo de la sociedad capitalista, por lo que ampliar el uso del término a cualquier crítica al Estado o la autoridad, independientemente del contexto, puede provocar que pierda su sentido como reconocimiento a la importancia, influencia y coherencia de algunas ideas ilustradas y modernas europeas con la doctrina política anarquista. Sin embargo, es necesario advertir que Europa ha tendido a apropiarse de conceptos universales como la libertad o la razón, ideas con antecedentes tempranos en sociedades africanas o asiáticas. Jack Goody señala que la historia global está llena de intercambios y coevoluciones, donde cada región del mundo ha experimentado su propio proceso de modernización en interacción con las demás.⁷ De acuerdo con este argumento, aunque el autor no refiere concretamente al anarquismo, se debe entender el origen de la filosofía política anarquista en interacción con el resto del mundo; la ideología nace en el proceso de la modernidad europea, en diálogo con la Ilustración, la revolución industrial y el socialismo, pero no significa que las ideas que encarna sean patrimonio exclusivo de la modernidad europea. Benedict Anderson añade que el anarquismo no fue un fenómeno solo europeo, sino transnacional, conectando a la militancia en redes globales de circulación de ideas y publicaciones, por lo que sostiene que, desde sus orígenes, el anarquismo fue un movimiento global.⁸ En conclusión, si bien se puede señalar que la ideología anarquista surge en el contexto señalado, conectado al socialismo y al movimiento obrero, muchas de sus prácticas e ideas son patrimonio de la humanidad desde sus propios albores.

Dicho esto, y precisamente por ello, la crítica decolonial ha identificado eurocentrismo en el anarquismo porque a menudo ha privilegiado el racionalismo de la Ilustración, el ateísmo materialista, así como ha reducido las cuestiones únicamente a sus dimensiones de clase y ha trasladado las concepciones occidentales de Estado, soberanía y ley a las prácticas de sociedades de diferentes contextos.⁹ Quienes se han acercado a estos planteamientos suelen referir a los pueblos indígenas de América, pero es una visión asimismo aplicable a muchas sociedades rurales africanas, como las que se atenderán en este estudio. Una de las ideas que se plantean en este trabajo es que es necesario situar al anarquismo en su contexto para reconocer sus limitaciones y continuar con el desarrollo de un anarquismo decolonial.¹⁰ Esta noción es a menudo una elección preferida sobre decolonialidad como una crítica a las raíces académicas de este término que parece haber ignorado la literatura anarquista indígena.¹¹ Dicho esto, el anarquismo ha contribuido a las luchas anticoloniales de diversas maneras, algunas de las cuales recoge Maia Ramnath,¹² entre las que este estudio destaca dos que considera fundamentales: primero, subraya que fueron los campesinos agrarios, más que los proletarios industriales, quienes representaron la vanguardia de la lucha, lo que se traduce en no tomar el control del modo de producción ya existente y cambiar sus relaciones, sino en rechazar “el establecimiento del capitalismo y la gobernanza moderna”;¹³ y segundo, acentúa la interseccionalidad de las opresiones que abarca la colonización (económica, política, psicológica, ideológica y militar, a la que también debemos añadir la de género), lo que requiere una “decolonización total”.¹⁴ El anarquismo decolonial requiere la liberación total de los seres humanos, especialmente de aquellos que no han sido tratados como tal: los sujetos colonizados.

El anarquismo, por tanto, se configura como un campo plural conformado por diversas corrientes, enfoques y tensiones internas, que mantienen entre sí relaciones de influencia, debate y desacuerdos. De entre sus principales corrientes y perspectivas, quizás la más próxima al anarquismo decolonial sea el anarquismo verde (*Green Anarchism*),¹⁵ que coloca las problemáticas ecológicas, el veganismo, el antiespecismo y la valorización de comunidades organizadas horizontalmente en el centro de su praxis política. Este anarquismo verde se asocia con el anarquismo primitivista, que se atenderá en mayor profundidad posteriormente. En conclusión, la heterogeneidad del anarquismo, todas

⁵ Garrán Martínez, «Algunas reflexiones en torno al Derecho y a la justicia penal en la filosofía protoanarquista de William Godwin (1756-1836)», 259.

⁶ Cappelletti, *Prehistoria del anarquismo*, 9.

⁷ Goody, *El robo de la historia*.

⁸ Anderson, *Bajo tres banderas: anarquismo e imaginación anticolonial*.

⁹ Ciccariello-Maher, «An anarchism that is not anarchism»; Ramnath, *Decolonizing Anarchism*; Barker y Pickerill, «Radicalizing Relationships to and Through Shared Geographies: Why Anarchists Need to Understand Indigenous Connections to Land and Place».

¹⁰ Ciccariello-Maher, «An anarchism that is not anarchism»; Ramnath, *Decolonizing Anarchism*.

¹¹ Dunlap, «Toward an Anarchist Decolonization: A Few Notes», 62.

¹² Véase: Ramnath, *Decolonizing Anarchism*, 26-28.

¹³ Ramnath, *Decolonizing Anarchism*, 27.

¹⁴ Ramnath, *Decolonizing Anarchism*, 27.

¹⁵ Anonimia, *What is Green Anarchy?*

sus teorías y desacuerdos, han llevado a diferenciar entre dos conceptos: anarquismo vs. Anarquía.¹⁶ Un debate inconcluso desde hace décadas que, en parte, pretende responder a la pregunta de si el anarquismo es o no una corriente del movimiento obrero, una cuestión compleja que no es posible abordar en este trabajo. Sin embargo, a lo largo de este estudio se empleará el concepto de movimiento sobre la base teórica que lo presupone como una organización planificada con vistas a obtener una continuidad en el tiempo y una identidad grupal que logre aunar todas sus acciones, de tal forma que el concepto comparta una idea de proceso, extensión e identidad.¹⁷ No presupone que el anarquismo sea un movimiento exclusivamente obrero, pues puede ser un movimiento campesino o indígena, entre otros, pero sí considera que estas prácticas, denominadas de una forma u otra, cuestión que se abordará en los próximos epígrafes, responden a una visión crítica de la sociedad que busca alcanzar una sociedad sin Estado o, en su defecto, mayormente horizontal. Quizás lo más importante de todo esto sea recalcar que el anarquismo, a pesar de su vertiente eurocéntrica, no es un movimiento homogéneo, puro y europeo, sino plural, mestizo y universal, influenciado por otros movimientos, como el feminismo, el ecologismo, el indigenismo e incluso la religiosidad o el espiritismo.¹⁸ Esto debería estimular que los estudios anarquistas en el ámbito académico formal, así como de la gimenología y de aquellos espacios menos formales se vean en la absoluta necesidad de atender las prácticas sociopolíticas de todas las sociedades, especialmente de aquellas rurales que han servido como ejemplo de resistencia contra la colonización y el Estado. Esta parece una buena forma de contribuir al desarrollo del anarquismo decolonial, así como a la teoría decolonial académica, generalmente referida como el proyecto MCD (*Modernity, Coloniality, Decoloniality*).

3. Anarquismos de ultramar o en contextos no occidentales

Cuando se refiere a anarquismos de ultramar o en contextos no occidentales, lo primero que se debe reconocer es que el movimiento ha sido históricamente uno de los más universales. De acuerdo con Ilham Khuri-Makdisi, su éxito como una red y un movimiento global se debe en gran medida a la flexibilidad de su ideología a cualquier contexto, su atractivo para gente de todas las clases sociales y su conexión con la migración, especialmente la de las clases trabajadoras, lo que contribuyó con la difusión geográfica de sus ideas.¹⁹ Sin embargo, a pesar de su carácter universal, la mayoría de los estudios sobre anarquismo se han centrado en el continente europeo y americano. Con la excepción de algunas menciones muy sutiles, las personas que difundieron la Idea en África, Asia u Oceanía han caído en el enorme saco de las olvidadas por la Historia. Max Nettlau dedica uno de los últimos capítulos de su libro *A Short History of Anarchism* (1934) al anarquismo en diferentes continentes, entre ellos el africano. Nettlau atribuye un papel fundamental al anarquismo italiano emigrado al norte de África, concretamente a Egipto y Túnez: "los anarquistas italianos emigrados y refugiados fueron por muchos años la vida y el espíritu de la actividad libertaria"²⁰ Según sostiene Laura Galián, esta es la primera referencia historiográfica sobre la existencia del movimiento anarquista en el sur del Mediterráneo²¹ y, por tanto, del norte de África.

Para Nettlau, el anarquismo en el Mediterráneo árabe se analizaba como un movimiento marginal enmarcado dentro de la comunidad europea expatriada e incapaz de lograr un objetivo a largo plazo a causa de la represión de los Estados.²² La experiencia de la inmigración italiana anarquista en Egipto y Túnez se entendía como una parte más de la historia del anarquismo italiano fuera de sus fronteras,²³ lo que ha causado que las historias del anarquismo de ultramar o de contextos no occidentales se hayan entendido como simples manifestaciones de las prácticas europeas en contextos culturales distintos; de acuerdo con Süriyya Evren, estos movimientos se han interpretado como una mera imitación o como un proceso de europeización.²⁴ Esta tendencia ha sido criticada por eurocéntrica, aunque parece que quienes pensaban desde el anarquismo fuera de Europa reproducían de manera casi idéntica los mismos textos que llegaban desde ese continente, por lo que escribían lo mismo que los anarquistas españoles, franceses o italianos, lo que, según Carlos Taibo, los convertía en anarquismos profundamente occidentales.²⁵ Si bien parece que el corpus teórico en contextos diferentes al occidental no fue genuino, se impone la necesidad de poner fin a esa tendencia de análisis eurocéntrica que sostiene que esos movimientos fueron miméticos de los europeos. Sin duda tuvieron características y luchas propias como, por ejemplo, que sufrieron, al menos, una doble violencia: primero, por ser sujetos colonizados; segundo, por ser anarquistas. Su estudio como movimientos singulares es realmente importante porque, entre otras cuestiones relevantes, son fuentes subalternas imprescindibles para reescribir la historia desde el anarquismo decolonial. Asimismo, dado el carácter universal del pensamiento anarquista, no se puede entender que el desarrollo o no de nuevos planteamientos teóricos pueda llegar a ser un requisito para su estudio. Esa visión eurocéntrica es, con toda probabilidad, la que ha llevado a la historiografía anarquista al desconocimiento generalizado de experiencias en contextos no occidentales, lo que Taibo denomina "anarquismos de ultramar",²⁶

¹⁶ Anonimia, *What is Green Anarchy?*

¹⁷ Turner y Killian, *Collective Behaviour*; Sabucedo et al., "Identificación grupal, eficacia y protesta política".

¹⁸ Rivera Cusicanqui, «Indigenous Anarchist Critique of Bolivia's Indigenous State», 12; Horta, *Cos i revolució. L'espiritisme català o les paradoxes de la modernitat*.

¹⁹ Khuri-Makdisi, *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860-1914*, 19.

²⁰ Nettlau, *A Short History of Anarchism*, 262.

²¹ Galián, "Hacia un estudio decolonial del anarquismo. Perspectivas comparadas de Egipto y Túnez", 45.

²² Nettlau, *A Short History of Anarchism*, 262.

²³ Galián, «Hacia un estudio decolonial del anarquismo. Perspectivas comparadas de Egipto y Túnez», 46.

²⁴ Evren Türkeli, *What is anarchism? A reflection on the canon and the constructive potential of its destruction*, 87.

²⁵ Taibo, *Anarquistas de ultramar: anarquismo, indigenismo, colonización*, 17.

²⁶ Taibo, *Anarquistas de ultramar: anarquismo, indigenismo, colonización*, 18.

crítico con la terminología anarquismos del sur y anarquismos no occidentales. Este estudio adopta su planteamiento porque, como argumenta el propio autor, el primero no parece adecuado para el estudio del anarquismo japonés o el norteamericano, entre otros que difícilmente se pueden incluir en la noción del sur; y cuestiona el segundo por el sentido ambiguo del término Occidente. Esta palabra se relacionó durante mucho tiempo exclusivamente con Europa, excluyendo al imperio ruso, pero a finales del siglo XIX comenzó a tener un significado más amplio que solía remitir a la civilización judeocristiana o al sistema atlántico.²⁷ La propuesta de Taibo busca incluir a quienes cruzaron los mares y los océanos, portando consigo las ideas anarquistas y favoreciendo que la doctrina se expandiese por todo el mundo. El autor reconoce que su planteamiento es conscientemente eurocéntrico y no ampara a quienes, en los países de acogida, “ya estaban allí antes de la llegada de los barcos y de los libros de Fourier, de Proudhon y de Bakunin”.²⁸ La cita causa confusión porque no aclara a quién se refiere exactamente, aunque, dado que es una autocrítica eurocéntrica, es probable que se refiera a la población rural que residía en esos lugares y se organizaba al margen del Estado.

La perspectiva eurocéntrica cambió con la articulación entre los estudios sobre anarquismo y las corrientes posestructuralistas, seguida posteriormente por la influencia de los estudios poscoloniales, lo que marcaría un giro de ciento ochenta grados en el campo.²⁹ Este vuelco ha impulsado una relectura del anarquismo de ultramar, orientada a integrar las experiencias del primer anarquismo en las narrativas históricas nacionales. En palabras de Laura Galián: “su propósito es subvertir la imagen de anarquismo y universalizar sus demandas y prácticas en diferentes contextos del Mediterráneo árabe”.³⁰ Como se ha señalado anteriormente, existe un importante vacío historiográfico al respecto, siendo todavía muy escasas las investigaciones sobre el tema; sin embargo, desde hace algo más de una década está emergiendo una nueva literatura científica, crítica con el eurocentrismo, que pretende aportar una visión decolonial del anarquismo. Dado que la primera ola del movimiento llegó a África a través de los proyectos europeos coloniales, esta nueva literatura debe recoger, a través de metodologías multidisciplinares, las diversas experiencias de los sujetos anarquistas que emigraron desde Europa a estos territorios, su acción e influencia en cada región, su relación con las comunidades autóctonas y los movimientos anarquistas surgidos en estos contextos. En este sentido, es importante conocer que la ideología anarquista no se extendió por la mayoría del continente africano hasta mediados del siglo XX,³¹ por lo que, siguiendo la propuesta de Taibo, se podría hablar de anarquistas de ultramar, sujetos españoles, franceses, italianos, ingleses, entre otros europeos, que cruzaron el Mediterráneo y el Atlántico para instalarse en África, pero difícilmente se podría referir a movimientos anarquistas estructurados y organizados hasta mediados del siglo XX, aunque sí a tendencias. Cabe señalar que, siguiendo la tradición de los estudios anarquistas poscoloniales, encontramos un libro, producto de una tesis doctoral, que reflexiona sobre el islam y el anarquismo. Su autor, que casualmente comparte nombre con el conocido reformista islámico Mohammed Abdou, tema que aborda durante su obra *Islam and Anarchism. Relationships and Resonances* (2022), es crítico con las perspectivas orientalistas y fundamentalistas del islam, por lo que desarrolla una visión decolonial del anarquismo a través del anarquismo islámico. Un apunte que, si bien no vamos a tratar en este artículo, puede resultar un enfoque interesante.

Otra cuestión que considerar es si realmente se puede estudiar a estos sujetos o movimientos como anarquistas. Emiliano Zapata (1879-1919) nunca se declaró anarquista, pero muchas de sus reivindicaciones coincidían con la doctrina; incluso uno de sus lemas más populares fue Tierra y Libertad, popularizado por Kropotkin. Por el contrario, otro mexicano coetáneo a Zapata, Ricardo Flores Magón (1874-1922), sí se declaró anarquista. Tanto el zapatismo como el magonismo comparten prácticas propias del anarquismo, pero, mientras que el primero no es estudiado como anarquista, el segundo sí suele ser categorizado como un anarquismo mestizo o híbrido (entendemos por mestizo o híbrido, a modo general, un movimiento anarquista adaptado a la singularidad de su país). Si se hablase exclusivamente de individuos, cobraría una importancia fundamental la identificación ideológica; sin embargo, al referir a un movimiento social, parece más importante ampliar la visión a los objetivos del movimiento, no exclusivamente a la identificación ideológica de sus cabezas más visibles. Y es que el reconocimiento ideológico probablemente sea uno de los factores más importantes para evitar imponer etiquetas ideológicas a personajes concretos, pero no necesariamente a nivel colectivo. Por ejemplo, muchas de las personas afiliadas a la CNT española no se identificaban —ni se identifican hoy— directamente con el anarquismo; sin embargo, difícilmente podría cuestionarse el carácter anarquista del sindicato, dado que sus objetivos, programa político y prácticas estaban —y están— orientados hacia la construcción de una sociedad basada en los principios del anarquismo (se debe señalar que no existe un único modelo de sociedad anarquista). En este sentido, una solución general parece ser nuevamente la relación del movimiento con el Estado. Una de las principales diferencias entre zapatistas y magonistas fue precisamente su relación con este: mientras los primeros mantenían una relación ambigua, los segundos proponían su abolición absoluta. Sin embargo, para enriquecer el debate sobre si un movimiento es anarquista o no, quizás con especial relevancia en referencia a esos surgidos en contextos de ultramar, parece pertinente que el objeto en cuestión sea posterior al origen formal del anarquismo. De otra forma, es posible que se esté imponiendo una etiqueta ideológica a una cuestión muy distinta, a prácticas que nada tiene que ver con el contexto del anarquismo.

²⁷ Traverso, *Mélancolie de gauche. La force d'une tradition cachée (XIXe-XXIe siècle)*, 146.

²⁸ Taibo, *Anarquistas de ultramar: anarquismo, indigenismo, colonización*, 18.

²⁹ Galián, “Hacia un estudio decolonial del anarquismo. Perspectivas comparadas de Egipto y Túnez”, 46.

³⁰ Galián, “Hacia un estudio decolonial del anarquismo. Perspectivas comparadas de Egipto y Túnez”, 46.

³¹ Mbah y Igariwey, *African Anarchism: The History of a Movement*, 1.

4. Prácticas previas al surgimiento del anarquismo

Si en el primer punto se ha abordado el concepto de anarquismos de ultramar, en este segundo se va a atender el objetivo principal de este estudio: aquellas prácticas que han sido vinculadas con el anarquismo por sus aparentes semejanzas.

Según Sam Mbah e Iduma Enwo Igariwei, las comunidades africanas se han organizado a lo largo de la historia fundamentalmente en base al *communalism*.³² Su estudio sostiene que este concepto es un estilo de vida africano conservado, por el que también pasaron la mayoría de las sociedades europeas y asiáticas, que sigue a las sociedades cazadoras-recolectoras y que precede al feudalismo. Su estudio señala que ese estilo de organización colectiva se caracteriza por tres ejes principales: 1) las diferentes comunidades disfrutan de una independencia casi total entre sí; 2) las comunidades gestionan sus propios asuntos y, a efectos prácticos, son autónomas y se autogobiernan; y 3) todas las personas, sin excepción, participan, ya sea directa o indirectamente, en la gestión de los asuntos comunitarios a todos los niveles.³³ Si bien estos ejes parecen perfectamente asumibles por cualquier sociedad anarquista, siguiendo la lógica argumental de este estudio, no parece apropiado considerarlas como tal; de hecho, Mbah e Igariwei reconocen la falta de un elemento ideológico coherente con el anarquismo en estas comunidades, por lo que no ven apropiado etiquetarlas como anarquistas, pero sí creen que, en mayor o menor medida, manifestaron “elementos anárquicos”.³⁴ Al considerar que existen rasgos anárquicos en África desde tiempos remotos, sostienen que el anarquismo no es algo reciente en África; lo que sí señalan como nuevo es el anarquismo como movimiento social e ideología, pero es preciso preguntarse qué es el anarquismo sino hija de su contexto, como se ha sostenido a lo largo de todo este trabajo. Bastante en consonancia con lo que Mbah e Igariwei señalan en su estudio, Jason Adams relaciona el término *communalism* con el concepto de comunismo primitivo de Marx, una sociedad sin Estado que se situaría en algún momento entre la sociedad primitiva cazadora-recolectora y antes del feudalismo.³⁵ Es necesario advertir de los peligros evolucionistas que implica la idea de que todas las sociedades pasan por unas fases, comenzando por la cazadora-recolectora, hasta llegar al Estado moderno como forma más avanzada, ya que suponen una visión teleológica de la historia. Los efectos de este evolucionismo pueden observarse durante la época colonial como justificación de la dominación; el propio Marx estuvo influenciado por estas visiones evolucionistas.³⁶ Por otro parte, como en el marxismo, asimismo existe una corriente primitivista dentro del anarquismo. Aunque no se va a abordar en profundidad por su enorme complejidad y extensión, resulta relevante conocer algunos datos generales que tienen relación con la segunda parte de este artículo.

El anarquismo primitivista surgió en Estados Unidos durante las últimas dos décadas del siglo XX, aunque pensadores anteriores como Kropotkin ya hicieron reflexiones al respecto mucho antes, comparando la futura sociedad anarquista con una colmena de abejas o un hormiguero. Se pueden encontrar sus fundamentos en las obras del estadounidense John Zerzan, *Future Primitive and Other Essays* (1994) o *Against Civilization* (1999), donde se puede apreciar, en líneas generales, que esta corriente es crítica con la civilización industrial y tecnológica, aunque existen diversas perspectivas al respecto; asimismo, reivindica un retorno a formas de vida más simples, preestatales, basadas en la subsistencia y en las prácticas comunitarias. En palabras del anarquista primitivista George Bradford (seudónimo de David Watson): “Es una sociedad sin propiedad y comunal, igualitaria y cooperativa. Al igual que la naturaleza, carece esencialmente de líderes: ni patriarcal ni matriarcal, sino anárquica. [...] También es una sociedad libre de trabajo. [...] Es una sociedad que baila, que canta, que celebra, que sueña”.³⁷ Su planteamiento denota un romanticismo bastante evidente, algo que ha llevado al anarquismo primitivista a ser criticado por idealizar este tipo de sociedades. Murray Bookchin, uno de los principales teóricos del primitivismo y ecologismo social, considera que planteamientos como el de Bradford mezclan verdades con fantasía, lo que califica como “*absurd balderdash*”.³⁸ En el capítulo *Mystifying the Primitive* de su obra *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism. An Unbridgeable Chasm* (1995), Bookchin cuestiona las hipótesis del anarquismo primitivista, ofreciendo una perspectiva más rigurosa (más allá de algunos planteamientos idealizados, no se puede negar la importante aportación de la corriente primitivista al anarquismo decolonial). Las investigaciones de Bookchin y otras han intentado, sin éxito, demostrar empíricamente el origen de la dominación, aunque este asunto ocuparía en sí mismo varios estudios. Lo interesante en este sentido es que la perspectiva feminista, que se ha visto en la necesidad de teorizar en profundidad sobre el origen de la dominación y sus motivos, ha señalado que a menudo se idealizan este tipo de sociedades primitivas, obviando que tuvieron estructuras profundamente jerárquicas, como el gobierno de los ancianos sobre la juventud, excluyéndola de la toma de decisiones; o su carácter patriarcal, donde los hombres someten a las mujeres a la subordinación.³⁹ Bookchin cree que primero se desarrollaron jerarquías entre los ancianos y los jóvenes, y posteriormente el sistema se expandió a la dominación masculina sobre las mujeres.⁴⁰

³² Mbah y Igariwei, *African Anarchism: The History of a Movement*, 28.

³³ Mbah y Igariwei, *African Anarchism: The History of a Movement*, 28.

³⁴ Mbah y Igariwei, *African Anarchism: The History of a Movement*, 26.

³⁵ Adams, *Non-Western Anarchism: Rethinking the Global Context*, 15.

³⁶ Morgan, *La sociedad primitiva*.

³⁷ Bradford, “Civilization in Bulk”, n.p.

³⁸ Bookchin, *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism. An Unbridgeable Chasm*, n.p. Se podría traducir como “tonterías absurdas”, pero se ha preferido mantener la original.

³⁹ Gemie, “Beyond the borders”, 319.

⁴⁰ Bookchin, *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, 5.

De acuerdo con la tesis principal Jo Freeman en su ensayo *The Tyranny of Structurelessness* (1970), la falta de estructuras formales no elimina el poder, sino que lo oculta.⁴¹ Es preciso señalar, porque quizás no resulta tan obvio como se piensa, que no solo las sociedades estatales tienen estructuras formales, sino que existen diversas formas de organización al margen del Estado, tanto dentro de las propias sociedades estatales como en aquellas con otras formas de articulación o desarticulación del poder. Sean sociedades con o sin Estados, lo relevante es si existen estructuras formales, a lo que sería fundamental añadir que fuesen realmente democráticas e igualitarias, que supusieran una resistencia efectiva a las estructuras de poder —por tanto, de dominación— y buscaran erradicarlas. Esas estructuras, en no pocas ocasiones, son interpretadas como una coerción de las libertades individuales. Quizás sea así en un sistema libre de violencias, pero, por el momento, parece más cauto pensar que en una sociedad sin estructuras se podrían fortalecer los diferentes sistemas de tiranía. En este sentido, y retomando la perspectiva feminista, la tesis principal de Carole Pateman defiende que la dominación masculina sobre la mujer responde a que el hombre ha querido institucionalizar y controlar su cuerpo, sexualidad y reproducción a través de un contrato sexual oculto desde tiempos remotos,⁴² en una crítica feminista al *Contrato Social* de Rousseau. Su tesis coincide en parte con la de Kate Millet en que el origen del sistema patriarcal lo podemos localizar en la necesidad de los hombres de controlar la sexualidad y la reproducción de las mujeres.⁴³ Para Millet, la tremendamente compleja derrota del patriarcado llegará cuando las mujeres sean dueñas de su sexualidad y reproducción.⁴⁴ De entre las muchas deudas que tiene el mundo con el feminismo, encontramos que esas mujeres pusieron el foco en lo que ocurría —y continúa ocurriendo— dentro de las paredes del hogar. Gracias a ellas, muchas sociedades comenzaron a ser conscientes de la enorme violencia física, sexual, psicológica, económica y otras que ejercían —y ejercen— los hombres sobre las mujeres. Al acceder al hogar, se encontró una jerarquía patriarcal sólidamente articulada y muy difícil de desarticular, que supone la dominación masculina y la subordinación de las mujeres por encontrarse atadas por diversas estructuras simbólicas y materiales. Ursula Kingsmill Hart titula “El sitio de una mujer está en su casa” uno de los capítulos de su libro *Tras la puerta del patio. La vida cotidiana de las mujeres rifeñas* (1987), que aborda cuestiones sobre las mujeres rifeñas. Con ese título, la autora nos aproxima a diferentes situaciones en las que se puede analizar la violencia que sufrían las mujeres del Rif a causa de la dominación masculina. Esta es precisamente una de las dificultades teóricas que afronta la corriente primitivista del anarquismo: ignorar la violencia estructural que existía en esas comunidades.

En relación con la idealización de sociedades con estructuras sociopolíticas periféricas, entendidas como rurales y horizontales, existe una perspectiva que también ha sido criticada por ello: el anarquismo antropológico. Desde el siglo XIX, la antropología ha escrito miles y miles de páginas, de debates teóricos y materiales etnográficos centrados en discusiones como el origen del Estado, la humanidad, las diferencias o los sistemas políticos, entre otros muchos, por lo que es necesario precisar que el anarquismo antropológico que se critica en este trabajo es aquel que compara o asemeja las prácticas de comunidades humanas rurales al anarquismo, incurriendo en el error, a menudo recurrente, de atribuir un término cargado de semántica ideológica a comunidades con un contexto absolutamente ajeno. Sharif Gemie considera que sus estudios resultan estimulantes porque ofrecen una visión crítica-utópica a través de la que reconsiderar las prácticas de dominancia del mundo occidental, pero advierte del riesgo que conlleva subestimar características opresivas como las mencionadas anteriormente.⁴⁵ El anarquismo antropológico intenta identificar principios anarquistas en sociedades rurales. Sin embargo, a pesar de que arroja luz sobre esas comunidades y sus prácticas, sin llegar a etiquetarlas como anarquistas, su planteamiento ha sido criticado por eurocéntrico porque, como se ha visto recurrentemente a lo largo de este estudio, les impone un marco interpretativo ajeno. Taibo incluso parece que ironiza al respecto al escribir que “eran anarquistas sin saberlo”,⁴⁶ en relación con cómo el anarquismo antropológico analiza las prácticas de esas comunidades. Y es que, nada más lejos de la realidad, el surgimiento del anarquismo no descubrió las estructuras descentralizadas, autogestionadas ni federales, entre otras. Esas prácticas han sido desplegadas por comunidades humanas desde los albores de la humanidad, por lo que no parece acertado descubrir prácticas anarquistas en sociedades rurales donde nunca ha existido tal doctrina, forzándolas a encajar en un marco externo. Esta conexión entre la antropología y el anarquismo no es producto de una interpretación aislada, pues la mayoría de las comunidades que practican el autogobierno y mantienen economías ajenas al mercado capitalista han sido objeto de estudio principalmente por la antropología, más que por la sociología o la historia. David Graeber señala que, cuando se realiza una etnografía, “se observa lo que la gente hace, tratando de extraer la lógica simbólica, moral o pragmática que subyace en sus acciones, se intenta encontrar el sentido de los hábitos y de las acciones de un grupo, un sentido del que el propio grupo muchas veces no es completamente consciente”.⁴⁷ Es decir, la antropología observa aquello que han creado o están creando comunidades humanas que se organizan de manera alternativa al Estado e intentan anticipar cuáles pueden ser sus implicaciones. Graeber destaca la antropología como método para atender la diversidad humana y sus diversas formas de organización, pero matiza que eso no es precisamente lo que la antropología, incluso la de interpretación radical, ha hecho durante los últimos cien o ciento cincuenta años.⁴⁸ Sin duda, un análisis adecuado de este tipo de sociedades rurales resultaría muy interesante, por ejemplo, para estudiar sus prácticas de resistencia al Estado o al colonialismo, así como los motivos

⁴¹ Freeman, “The Tyranny of Structurelessness”.

⁴² Pateman, *The Sexual Contract*.

⁴³ Millet, *Sexual Politics*.

⁴⁴ Millet, *Sexual Politics*.

⁴⁵ Gemie, “Beyond the Borders”.

⁴⁶ Taibo, *Anarquistas de ultramar: anarquismo, indigenismo, colonización*, 13.

⁴⁷ Graeber, *Fragmentos de antropología anarquista*, 17.

⁴⁸ Graeber, *Fragmentos de antropología anarquista*, 18.

por los que se federaban o confederaban, o cómo solucionaban diferentes conflictos, como un hurto o un asesinato. Eso es precisamente uno de los objetivos pretendidos en este trabajo: visibilizar algunas de esas prácticas, a través del paradigma de las sociedades del Rif, para proponer un estudio más exhaustivo sobre estas desde una perspectiva realmente decolonial.

5. El Rif y sus estructuras sociopolíticas

Antes de adentrarse en el estudio del Rif y sus comunidades rurales conviene, como se ha procurado realizar a lo largo de este trabajo, precisar algunas cuestiones conceptuales. Generalmente, las comunidades africanas referidas en este texto, aquellas que han sido identificadas por algunos autores por fundarse en el *communalism*, han sido ampliamente categorizadas en la literatura como tribus. Este término ha sido y continúa siendo uno de los más discutidos en la antropología, pero no es propósito de este estudio ahondar en ese debate. Puede resultar suficiente conocer que una de las principales problemáticas en este sentido es que la heterogeneidad de estas sociedades es tan rica que resulta extremadamente complejo encontrar una definición universal. El término también ha sido abordado desde diferentes perspectivas académicas, lo cual ha enriquecido más el debate: socialmente, es una organización basada en el parentesco, la responsabilidad colectiva y la segmentación del linaje;⁴⁹ políticamente, es una estructura organizada por una forma de gobierno descentralizado o autónomo que se resiste a la autoridad central;⁵⁰ culturalmente, manifiestan lenguas, prácticas e identidades únicas;⁵¹ e históricamente, refleja las construcciones coloniales y la evolución de sus interpretaciones.⁵² En este sentido, el antropólogo Dale Francis Eickelman no aborda el concepto de tribu como una categoría estática o unívoca, sino como un conjunto plural de significados e interpretaciones que se articula en torno a la idea de genealogía, pero que también adquiere significado según las ideologías y prácticas del grupo, así como los usos administrativos utilizados por el Estado y las interpretaciones ofrecidas por las personas que han investigado esos grupos.⁵³

Como se verá a lo largo de este punto, las diferentes comunidades rifeñas manifestaron todas las citadas particularidades, algunas de las cuales también han sido desplegadas por movimientos anarquistas, lo que en algunas ocasiones las ha llevado a ser etiquetadas como tal. Dado el extenso debate sobre el término tribu, este trabajo optará por la terminología árabe: *qabīla* (singular) / *qabā'il* (plural). Aunque esta palabra ha sido generalmente traducida a muchas lenguas como tribu, fue la empleada en la correspondencia entre el sultán y las *qabā'il* del Rif, por lo que se demuestra al menos más precisa (asimismo se podría emplear *taqbilt* para recordar que se trata de sociedades *imazighen* con una lengua propia). El término *qabīla* también ha sido empleado para el estudio de diferentes comunidades a lo largo de la historia, no solo las del Rif, por lo que mantiene parte de su carácter reduccionista cuando se aplica a una región concreta; de hecho, como pretende demostrar Henry Munson Jr. en su estudio, la opinión generalizada de que toda la sociedad rural marroquí precolonial era tribal y no campesina parece basarse en la suposición errónea de que la palabra *qabīla* tenía el mismo significado en las tierras agrícolas y sedentarias de Marruecos que en los desiertos de Arabia,⁵⁴ de donde proviene el término árabe (es por ello que se podría emplear *taqbilt* como elemento diferenciador). Munson Jr. enfatiza que su organización sociopolítica estaba más influenciada por relaciones económicas y de propiedad de la tierra que por estructuras de parentesco segmentarias, lo que implica que las dinámicas sociales se centraban en la competencia por recursos agrícolas y la propiedad individual de la tierra, en lugar de en alianzas basadas en linajes. Esta versión reconsidera la teoría segmentaria del Rif, que se debatirá en un epígrafe posterior, la cual es asimismo cuestionada por David Seddon, quien remarca el papel de la propiedad y el trabajo agrícola más que los vínculos segmentarios.⁵⁵

La mayor parte de la literatura científica sobre la región del Rif proviene de Europa, que a menudo dirigieron sus investigaciones hacia los intereses expansionistas de sus países, especialmente aquella escrita durante el periodo colonial o precolonial. Dado el enorme interés que tenía conocer las sociedades y costumbres de las comunidades rifeñas para los Estados coloniales, especialmente España y Francia, estos estudios se centraron en los aspectos sociales y culturales, pero los históricos apenas fueron atendidos. Y es gracias a esos estudios históricos, generalmente realizados en lengua árabe o por autoría marroquí en lenguas como el francés o el español, que se han superado algunas tesis profundamente coloniales, aunque todavía queda mucho por ampliar. Autores marroquíes como Abdallah Laroui, Mohammed El Qabli o Germain Ayache, entre otros, han analizado numerosos documentos marroquíes, aquellos a los que han conseguido acceder, pero, como es sabido, existen otros muchos aún inéditos en archivos privados de difícil acceso que convendría sacar a la luz. La causa principal por la que la literatura occidental ha ignorado el documento marroquí y, por tanto, tiene un carácter unidimensional, es la barrera lingüística. Así lo expresan varios investigadores marroquíes, entre ellos Mohammed El Mansour en el prólogo del libro: *Al-Rif qabl al-Ḥimāya* (2008), de Abdelrahman El Taybi, una obra en árabe tan bien documentada como poco conocida. Hoy existen herramientas que facilitan enormemente la lectura de obras en otras lenguas, entre ellas el árabe, pero el factor lingüístico continúa siendo la principal dificultad a la hora de consultar fuentes o bibliografía sobre la historia de Marruecos, cuanto más si son fuentes manuscritas, como la correspondencia entre las *qabā'il* y el sultán.

⁴⁹ Leake, "The Construction of 'Tribe' as a Socio-Political Unit in Global History".

⁵⁰ Ould Cheikh, "Tribe".

⁵¹ Charsley, "Children of the Forest' or 'Backwards Communities'? The Ideology of Tribal Development".

⁵² Charsley, "Children of the Forest' or 'Backwards Communities'? The Ideology of Tribal Development", 3-4.

⁵³ Eickelman, "The Middle East: an Anthropological Approach", 126-150.

⁵⁴ Munson Jr., "The Mountain People of Northwestern Morocco: Tribesman or Peasants?", 254-55.

⁵⁵ Seddon, David, *Political Ideologies and Political Forms in the Eastern Rif of Morocco, 1890-1910*.

5.1 La noción colonial de anarquía en el Rif: la falsa dicotomía *bled el-majzen* / *bled el-siba*

Una de las mayores tesis coloniales que ha refutado el análisis de los documentos marroquíes ha sido la que defendía que existía una ruptura de los vínculos de comunicación entre las *qabā'il* rifeñas y el poder central. Esta noción, planteada por primera vez por el sociólogo francés Henri Michaux-Bellaire (1857-1939), presentaba al sultán como un gobernante incapaz de ejercer su autoridad sobre las *qabā'il* de Marruecos, defendiendo la idea de que el país estaba dividido entre el orden del sultán y el caos de las comunidades que denominaban tribales, lo que fue utilizado para legitimar la acción colonial. El planteamiento de Michaux-Bellaire introdujo la estrategia divide y vencerás en Marruecos,⁵⁶ que perseguía fragmentar la resistencia anticolonial, dificultando la coordinación entre el sultán y las *qabā'il* y facilitando la invasión. Sin embargo, esta dicotomía no era un invento de la administración francesa exclusivo para Marruecos, sino que ya lo había experimentado previamente en la Argelia ocupada, donde había formulado estereotipos relativos a las comunidades de la Cabilia, como el mito del beréber no islamizado, democrático, organizado en asambleas o con más libertad para las mujeres, entre otros.⁵⁷ Edmund Burke sostiene que existía un discurso etnológico francés que construía la idea de una división esencial entre dos razas y sociedades: la árabe y ordenada, bajo el control del *Mazjen* o poder central; y la beréber, *siba* o anarquía, rebelde, enemiga o independiente de esa idea de Estado marroquí.⁵⁸ Esta estrategia fue imitada por la administración colonial española no solo para justificar la intervención colonial sobre Marruecos, sino para asimismo dividir a la población rifeña; unas comunidades tenían mejor o peor relación con el poder central que otras, lo que podía provocar enemistad entre ellas, llegando a ser clasificadas por la historiografía colonial como tribus *majzen* y tribus *siba*. Una de las principales diferencias atribuidas a estos dos grupos radicaba en su sistema legal y político: mientras se decía que las tribus *majzen* aplicaban la *šarī'a* (generalmente traducido como ley islámica) y sus líderes, los caídes, eran directamente designados por el sultán, las tribus *siba* se regían por el '*urf* (derecho consuetudinario en árabe, en *tamazight* se denomina *izref*), con un sistema acéfalo a determinados niveles y de liderazgo rotativo dentro de las *yamā'āt* (asambleas), donde los jefes eran elegidos entre los diferentes linajes. Dado que el '*urf* estaba especialmente arraigado entre las *qabā'il* de mayoría *amazigh*, como muchas del Rif, el término *siba* se utilizó con mayor frecuencia para referirse a ellas, no tanto a los árabes. Esta clasificación presenta un carácter reduccionista y no recoge la complejidad de las estructuras sociopolíticas de estas comunidades heterogéneas. En la práctica, ambas estaban integradas por *imazighen* y árabes (siendo estos últimos, en su mayoría, *imazighen* arabizados). Asimismo, la *šarī'a* y el '*urf* no existían de manera separada o excluyente, sino que coexistían en diferentes proporciones según la *qabila* y su contexto histórico; de hecho, generalmente el '*urf* solo era aceptado en las sociedades islámicas si era compatible con la *šarī'a*⁵⁹, aunque se han documentado casos donde el '*urf* se impuso completamente a la ley islámica, como en Cabilia, zona *amazigh* de Argelia, donde el derecho consuetudinario llegó a excluir totalmente a las mujeres de la herencia, lo que es contrario a la *šarī'a*.⁶⁰ Las relaciones históricas entre las *qabā'il* rifeñas y el poder central son mucho más ricas de lo que recoge la historiografía colonial, pudiendo acceder a multitud de ejemplos a través de obras árabes sobre la historia del Rif; de hecho, algunas de las *qabā'il* rifeñas más importantes durante la resistencia contra las tropas españolas databan del siglo XI, como Tamsamane, Bokkoya, Gzenaya, Ait Waryaghar, Kbdana, Mernissa, Metalsa o Ait Itteft,⁶¹ lo que desmonta la tesis de que eran comunidades caóticas (no parece razonable pensar que una sociedad pueda pervivir durante tantos siglos de manera caótica).

Es imposible abarcar en este trabajo una revisión de las relaciones históricas entre el Rif y el poder central, algo que ya ha sido abordado en la obra citada de Abdelrahman El Taybi, pero existe un momento histórico que puede servir de ejemplo para entender, de manera general, la situación de estas complejas relaciones durante los últimos siglos. Este ejemplo data de finales del XVII y principios del XVIII, entre los años 1696 y 1727 de la era común, cuando los ejércitos marroquíes sitiaban la ciudad de Ceuta durante el gobierno del sultán Mulay Ismail (reinado: 1672-1727). Durante este periodo, las *qabā'il* del Rif central, como el resto de las del norte de Marruecos, permanecieron sujetas a la autoridad del gobernador de Tetuán, Ali ben Abdullah al-Riffi al-Tamasmani, quien fuera uno de los comandantes más importantes de la era ismailí. Según recoge el historiador marroquí Mohammed Daoud,⁶² este comandante dirigía a los ejércitos marroquíes para expulsar a los españoles de las fronteras ocupadas del norte y tenía autoridad del sultán para nombrar y destituir a quien quisiera.⁶³ El comandante Ali murió en 1713, a quien sucedió su hijo Ahmed ben Ali ben Abdallah al-Riffi como gobernador de la región norte. Quizás por su aparente procedencia rifeña, como se puede apreciar en una parte de su nombre, se sabe que fue un hombre con una fuerte influencia sobre las *qabā'il* del Rif, a las que envió cartas para que se ofreciesen su lealtad al sultán.⁶⁴ Sin embargo, tras una disputa con el soberano, Ahmed cambió su política hacia este, volviéndose un gobernador independiente, hasta que acabó asesinado en 1743. A partir de este momento y hasta finales del XIX y principios del XX, parece que no ha habido ningún gobernador del *majzen* capaz de someter a la autoridad del sultán a las *qabā'il* del Rif, especialmente a las de la región central, las consideradas más *siba*, algo que no parece del todo cierto ya que el *majzen* colocó o ratificó caídes en algunas

⁵⁶ Hart, *Qabila. Tribal profiles and tribe-state relations in Morocco and on the Afghanistan-Pakistan frontier*, 16.

⁵⁷ Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie. XIX-XX siècles*.

⁵⁸ Burke, "The image of the Moroccan State in French ethnological literature", 175-176.

⁵⁹ Ayache, *Les origines de la guerre du Rif*, 157-58.

⁶⁰ Garratón Mateu, "La desheredación de las mujeres en la Kabilia (Argelia) como paradigma de la oposición entre el derecho consuetudinario bereber y la ley islámica", 51-60.

⁶¹ Madariaga, *En el Barranco del Lobo. Las guerras de Marruecos*, 80.

⁶² La Fundación Mohammed Daoud, dirigida hoy por su hija y ubicada en Tetuán, contiene el archivo personal del historiador. Este destaca especialmente por la correspondencia personal durante la época colonial.

⁶³ Daoud, *Tārīj Teṭuwān*, 4:33.

⁶⁴ Daoud, *Tārīj Teṭuwān*, 4:33.

qabā'il, como la de Beni Said.⁶⁵ No obstante, dada la débil presencia del poder central en la zona, en algunas épocas con mayor cohesión e influencia y en otras con menos, estas comunidades desarrollaron desde tiempos remotos unas estructuras sociopolíticas propias, basadas en la autogestión, que han permitido su pervivencia y autonomía. Esa organización sufrió grandes cambios a partir de finales del XIX a causa de, entre otras cuestiones, el avance colonial y el auge de liderazgos individuales, personajes conocidos como *imgharen*, en detrimento del poder de las asambleas.⁶⁶

Durante la primera etapa colonial, en la segunda mitad del XIX, el *majzen* y las *qabā'il* del Rif estuvieron temporalmente cohesionadas. La penetración española en la región suponía un problema para las dos partes, por lo que procuraron entenderse. Un ejemplo de cooperación se dio en la Guerra de Tetuán (1859-1860), donde contingentes rifeños lucharon junto al *majzen* contra la invasión española; no obstante, en la Guerra de Melilla de 1893, este respaldo mutuo desapareció.⁶⁷ En este conflicto, el sultán no solo evitó involucrar tropas del *majzen* en el enfrentamiento, sino que trató de persuadir a las *qabā'il* rifeñas para que no combatieran a los españoles, enviándoles cartas en las que aconsejaba la no confrontación.⁶⁸ Este cambio de actitud generó un cisma político entre las comunidades del Rif más próximas a Melilla y el sultán, lo que se tradujo en un creciente descontento y una eventual ruptura política. Este alejamiento culminó en un apoyo generalizado de las *qabā'il* a Rogui Bu Hamara (1860-1909),⁶⁹ quien se presentó a principios del siglo XX como el líder de la lucha contra la ocupación extranjera del Rif y como un falso pretendiente al sultanato, ya que se presentó como el hermano del sultán Abdel Aziz, lo que no era cierto.

La dicotomía *bled el-majzen* y *bled el-siba* se demuestra entonces reduccionista, una construcción colonial que buscaba justificar la colonización. La noción *siba* no implicaba una ruptura absoluta de las comunidades del Rif con la autoridad central, un antagonismo, sino una forma alternativa de articulación del poder. Los países colonialistas de Europa occidental, que entendían el estatismo como la única forma de civilización, redujeron las estructuras de las *qabā'il* a un sistema caótico, describiendo la región como un territorio de anarquía. *Bled el-siba* se ha interpretado de varias formas, pero la narrativa que presenta la disidencia del Rif como un rasgo esencialista se ha consolidado como el discurso dominante incluso hasta la actualidad:

El discurso que esencializa la disidencia en el Rif es dominante: se puede encontrar en el discurso académico y en ciertos escritos científicos, en el discurso oficial, en los análisis periodísticos, en el lenguaje de los actores políticos y partidos nacionales, así como en el de los activistas locales y los actores sociales, bajo el término disidencia (*siba*) o bajo nuevos términos como separatismo, independencia, deseo de autonomía.⁷⁰

5.2. La organización sociopolítica del Rif: ¿prácticas libertarias?

Como se ha visto, el sistema de organización sociopolítico de las *qabā'il* rifeñas ha sido interpretado de manera reduccionista, así como su relación con el poder central de manera esencialista. *Siba* ha sido entendido como una característica genuina de estas comunidades, anárquicas o disidentes por naturaleza. Estudios posteriores a la época colonial, desde la segunda mitad del siglo XX, han relacionado algunas de sus prácticas con la anarquía, no como sinónimo de caos, una noción colonial ya prácticamente superada, sino como a esa hija de la modernidad europea y la Ilustración que se ha tratado en la primera parte de este trabajo. Algunas perspectivas, al pretender desprenderse de ese sesgo reduccionista y esencialista, han podido acabar perpetuando la imposición de marcos occidentales a prácticas ajenas a ese contexto. El historiador francés Charles-André Julien consideraba que el gobierno del Rif era "anárquico"⁷¹ no por caótico, sino por su estructura política, porque no tenían líderes, sino asambleas; el coronel español Emilio Blanco Izaga, un interventor militar español, mostró interés por el estudio de las prácticas rifeñas y terminó por definir las como una "anarquía organizada".⁷² Como ellos dos, muchos otros investigadores han relacionado las estructuras sociopolíticas del Rif con la anarquía como forma de organización descentralizada y acéfala, pero nunca a nivel ideológico. Asimismo, de manera generalizada, se ha empleado la noción de interregno anárquico para referir al periodo que sigue a la muerte de Moulay Ismail, ya que, como se ha visto, el poder central no consiguió imponerse mayoritariamente en el Rif. David M. Hart utiliza asimismo esta terminología para referirse al periodo que transcurre desde 1860 hasta 1921, año este último en el que Ibn Abdelkrim el-Jattabi proclamó la República del Rif; de hecho, paradójicamente, Ibn Abdelkrim actuó contra la idea de *siba* al introducir estructuras centralizadas en su autoproclamada república, ya que veía en las *qabā'il* un efecto de desunión, lo que le llevó a eliminar el derecho *amazigh* e introducir ideas reformistas islámicas, una propuesta que no tiene nada de anarquista (en relación con el citado interregno anárquico), sino todo lo contrario, y por ello copió un modelo de Estado con ministerios, moneda y bandera. Sin embargo, aunque la terminología resulte confusa, parece que la población rifeña denominaba *ripublik* a

⁶⁵ Benjelloun, *Fragments d'histoire du Rif Oriental*.

⁶⁶ Taybi, *Al-Rif qabl al-Himāya. Qabā'il Sāhil al-Rif al-Awsaṭ*, 265; Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, 171; Ayache, *Les origines de la guerre du Rif*, 125.

⁶⁷ Madariaga, *España y el Rif. Crónica de una historia casi olvidada*, 77-114.

⁶⁸ Ayache, *Les origines de la guerre du Rif*, 125-26.

⁶⁹ Véase más: González Alcantud, "El Rogui Bu Hamara y la inestabilidad marroquí en perspectiva española. Ensayo etnohistórico"; González Alcantud, "Sobre el Rogui Bu Hamara y el colonialismo español antes del Protectorado (1902-1909)".

⁷⁰ Nahhass, «Le Rif: appartenance nationale dissidente et la formation de l'Etat», 1.

⁷¹ Charles-André, *Le Maroc face aux impérialismes: 1415-1956*, 166.

⁷² Moga Romero y Bravo Nieto, *Emilio Blanco Izaga: coronel en el Rif: una selección de su obra, publicada e inédita, sobre la estructura sociopolítica de los rifeños del norte de Marruecos*.

esas estructuras sociopolíticas acéfalas, no a la república;⁷³ de hecho, Según Hart, *ripublik* es la palabra que usaban en el Rif para referirse a los tiempos previos a la llegada de los *imgharen*, adoptada probablemente del español; Germain Ayache, quien asimismo sostiene que es como se referían los rifeños a ese periodo, cree que la pronunciación de la palabra era más propia del francés.⁷⁴ En cualquier caso, como se observa, las interpretaciones son múltiples, pero la mayoría emplean la anarquía como referencia a la falta de liderazgo de estas comunidades, a veces entendido como algo negativo, caótico; otras, como una característica propia de su sistema de organización sociopolítico, de forma descriptiva, sin entrar en juicios de valor.

Junto al derecho consuetudinario y a las manifestaciones culturales, como su propia lengua, identidad y costumbres, lo más abordado socialmente han sido sus estructuras organizativas y cómo estas garantizaban la descentralización del poder político. Existen dos tesis al respecto: la primera, desarrollada por el antropólogo francés Robert Montagne en sus estudios sobre las *qabā'il* del sur de Marruecos, denominada tesis de los *leff-s*, establece que existían ligas de protección entre diferentes fracciones, familias o individuos, más allá de la comunidad territorial, que se oponen y se contrarrestan, garantizando con su equilibrio la seguridad de los *taqbilt*.⁷⁵ Montagne divide la organización de las *qabā'il* en cinco niveles superpuestos⁷⁶: 1) la aldea, un conjunto de hogares que se unen; 2) el poblado, una federación de aldeas; 3) el *taqbilt*, el representante de cada federación; y 4) la *qabila*, una federación de poblados a través de cada *taqbilt*, representante de cada federación; y 5) la confederación de *qabā'il*. La segunda tesis principal es la elaborada por el antropólogo británico Evans-Pritchard,⁷⁷ denominada teoría segmentaria, pero aplicada al Rif por el antropólogo estadounidense David Montgomery Hart. Según esta teoría, las *qabā'il* se organizan en diferentes segmentos que comienzan en la unidad más básica, la familia elemental, seguida de unidades más complejas hasta llegar a la confederación de *qabā'il*: 1) familia elemental; 2) linajes de agnación; 3) subclanes; 4) clanes; 5) *qabila*; 6) confederación de *qabā'il*.⁷⁸ Autores como Favret-Saada y Charles-André, coinciden con Evans-Pritchard en que este sistema reparte la autoridad entre todos los niveles de la estructura tribal porque se basa en una oposición equilibrada de los segmentos.⁷⁹ Hart señala que los segmentos se oponen a un nivel más elemental, pero se unen en segmentos más amplios: "Hermanos unidos contra primos; hermanos y primos contra linajes vecinos; linajes de subclanes contra linajes de subclanes vecinos; subclanes de clanes contra subclanes de clanes vecinos, y así sucesivamente".⁸⁰ Para Hart, un sistema de este tipo garantiza una distribución regular de la autoridad política a todos los niveles y da como resultado un sistema de asambleas representativas superpuestas; uno o dos miembros de la comunidad local se unen para representarla a nivel de subclán; luego, unos pocos miembros de ese consejo se unen para representarlo a nivel de *qabila*; y finalmente unos pocos de esos representan a su *qabila* en la confederación.⁸¹ Si bien la tesis de los *leff-s* ha tenido bastante peso para el estudio de las *qabā'il* del sur de Marruecos, parece que no ha tenido demasiada relevancia a la hora de aplicarla a las comunidades *imazighen* del Rif,⁸² aunque sí existen estudios donde se ha aplicado esta teoría, como el de Raymond Jamous sobre la confederación de *qabā'il* de Guelaya.⁸³ En cualquier caso, la diferencia entre el número de niveles dentro de una *qabila* y su denominación (Blanco Izaga, por ejemplo, empleaba otros semejantes, como fracción de tribu)⁸⁴ no es tan relevante como entender que existían segmentos superpuestos y que estos, según la tesis segmentaria, se enfrentan entre sí, pero se unen contra los segmentos superiores. Asimismo, tanto a nivel de *qabila* como de confederación de *qabā'il*, no existían líderes, eran órganos de gobierno acéfalos gobernados exclusivamente por las *yamā'āt* o asambleas. Estas *yamā'āt* existían asimismo en los niveles inferiores, como el poblado o subclán, pero, al contrario que en los superiores, sí designaban a un *muqaddam* o líder. No obstante, a pesar de la existencia formal de un líder varón elegido por la asamblea de hombres notables, el órgano encargado de administrar los asuntos y solucionar los problemas era la *yamā'a*, mientras que el *muqaddam* se limitaba a velar por que se ejecutasen las decisiones adoptadas en la asamblea. En todo momento, el poder del *muqaddam* estaba sometido a la voluntad de la *yamā'a*, por lo que era limitado y podía ser revocado de su cargo en cualquier momento.

Otra de las prácticas sociales más estudiadas sobre las comunidades del Rif ha sido la venganza y la deuda de sangre. El Rif ha sido históricamente una región con problemas demográficos por superpoblación y, debido a sus escasos recursos agrícolas, ha habido numerosas hambrunas, sobre todo en épocas de sequía. Cómo enfrentaban las *qabā'il* rifeñas esta situación es un tema que ha despertado cierto interés: se sabe que la emigración obrera hacia el Oranesado, en Argelia, ha sido una de las formas de regulación del excedente demográfico.⁸⁵ Hart coincidía con esta visión, pero le resultaba insuficiente. Si bien es necesario precisar que la mayor parte de su estudio se basa

⁷³ Hart, «De 'Ripublik' à 'République': les institutions sociopolitiques rifaines et les réformes d'Abd-el-Krim».

⁷⁴ Ayache, *Les origines de la guerre du Rif*, 115.

⁷⁵ Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, 166. El *taqbilt*, como se verá, es una palabra *tamazight* para definir lo que otros autores han denominado cantón o fracción de tribu, una unidad sociopolítica intermedia entre el poblado y la *qabila*.

⁷⁶ Montagne, *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*.

⁷⁷ Desarrolla su tesis en *The Nuer*, 1940, y *The Sanusi*, 1949, en el contexto sudanés.

⁷⁸ Madariaga, *España y el Rif. Crónica de una historia casi olvidada*, 280.

⁷⁹ Madariaga, *España y el Rif. Crónica de una historia casi olvidada*, 280.

⁸⁰ Hart, «De 'Ripublik' à 'République': les institutions sociopolitiques rifaines et les réformes d'Abd-el-Krim», 34.

⁸¹ Hart, «De 'Ripublik' à 'République': les institutions sociopolitiques rifaines et les réformes d'Abd-el-Krim», 34.

⁸² Charles-André, *Le Maroc face aux impérialismes: 1415-1956*, 167.

⁸³ Jamous, *Honneur et baraka Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*.

⁸⁴ Moga Romero y Bravo Nieto, *Emilio Blanco Izaga: coronel en el Rif: una selección de su obra, publicada e inédita, sobre la estructura sociopolítica de los rifeños del norte de Marruecos*.

⁸⁵ Aziza, *España y el Rif. Miradas Cruzadas*, 146.

en Ait Waryaghar, por lo que no se puede aplicar a todo el Rif, sino a esta *qabīla* y quizás a la región central en general, el antropólogo defendía que otro mecanismo de regulación de estas sociedades era la *vendetta* y la deuda de sangre.⁸⁶ Consideraba que estas prácticas sociales que observó durante su trabajo de campo eran inherentes al sistema rural como forma de supervivencia, como solución al excedente demográfico, y que sucedían desde hacía siglos. Al ser uno de los primeros investigadores sobre el tema, algunas de sus tesis han sido superadas hoy, como ocurre con esta última. Eso no quita el gran valor de su planteamiento, pero no pudo participar en el debate con otras investigaciones más actuales que lo ampliaron. Una autora más contemporánea fue María Rosa de Madariaga, quien considera difícilmente verosímil que la venganza sirviera como método de control demográfico en ninguna sociedad.⁸⁷ La autora argumenta que la *ḡamā'a* imponía multas cuantiosas, dependiendo del delito cometido, resultado muy altas en el caso de homicidios.⁸⁸ Esto no solo cuestiona la tesis de Hart, de carácter esencialista, sino que asimismo descarta una visión bastante maltusianista de entender la demografía. Parece más acertado pensar que esas prácticas efectivamente ocurrían y por ello las *ḡamā'āt* tuvieron que legislar contra ello, pero no era algo inherente de estas sociedades ni era la única forma de saldar conflictos. En sus apuntes para la intervención colonial de 1925, Manuel del Nido y Torres señalaba que la imposición de multas era la pena más extendida entre las *qabā'il* del Rif y no pagarlas acarrearía consecuencias graves: si se trataba de delitos civiles, el culpable que no pagara la multa sería objeto de represalias, como el incendio de su casa o la destrucción de sus bienes; cuando eran delitos de sangre, podía dar lugar a homicidios en cadena.⁸⁹ Precisamente, como señala Madariaga, para impedir la sucesión ininterrumpida de venganzas recíprocas entre familias, poblados u otros niveles, el culpable era obligado por su propia comunidad a satisfacer el pago de la multa impuesta: si rehusaba hacerlo, se exponía a penas aún más severas, y si no podía hacerse cargo por cualquier razón, su aldea o poblado asumía el pago.⁹⁰ Es decir, se procuraba diligentemente que el responsable reparara el daño causado, pues la responsabilidad se extendía a los diferentes niveles a los que pertenecía esa persona.⁹¹ Con el paradigma de estas prácticas criminales, se observa cómo se aplicaba el *urf* en la práctica y cómo estas comunidades, al margen del Estado, de manera autogestionada y asamblearia, resolvían algunos de sus problemas, como el crimen.

Es evidente que no solo el anarquismo primitivista, sino asimismo otras nociones de sociedades anarquistas podrían adoptar estas prácticas para su modelo propio. Eso no significa que estas puedan ser ni etiquetadas como tal ni analizadas desde ese marco. Sí deben ser atendidas por los estudios anarquistas porque son paradigmas de organización autogestionada, así como de resistencia colonial y al Estado, pero son completamente ajenas a la doctrina política anarquista. No es solo el elemento ideológico el que falta, que ya por sí mismo conforma la columna vertebral del anarquismo, sino todos los marcos teóricos que también lo vertebran, como la noción de las clases sociales, el capitalismo o el Estado. Pierre Clastres ya debatía sobre este tipo de sociedades rurales, a las que denominaba bandas, recogiendo diversas formas de organización menos jerárquicas que en las propias tribus, como ejemplos de sociedades que podían servir de inspiración a la futura sociedad anarquista.⁹² Este trabajo no busca validar o invalidar conceptos, ni decantarse por un lado u otro del debate, sino ofrecer una perspectiva crítica con la imposición de etiquetas, una práctica de herencia colonial de la que es necesario deshacerse conscientemente. Se ha procurado emplear palabras en árabe o *tamazight* porque, a pesar de que tampoco resultan idóneas, se ha intentado evitar el uso de propuestas más conflictivas. Si se buscara emplear una terminología menos eurocéntrica o, al menos, más respetuosa con las especificidades culturales, Taibo propone “prácticas libertarias”.⁹³ Esta propuesta tiene como objetivo reducir el sesgo conceptual presente en la interpretación de determinadas estructuras y dinámicas sociopolíticas. No obstante, como el propio autor reconoce, la elección puede resultar controvertida debido a su creciente asociación con la noción de los *libertarians* estadounidenses, vinculada al liberalismo extremo caracterizado por la exaltación de la propiedad privada y del individualismo. Asimismo, el término no solo remite al liberalismo extremo, sino a diversos movimientos antiautoritarios —entre ellos el anarquista— que reivindican el concepto de libertario como propio y rechazan su aplicación a planteamientos políticos centrados en la acumulación de poder mediante el capital. En este sentido, podría resultar más pertinente describir estas manifestaciones como prácticas comunitarias, identificando las particularidades de cada grupo y considerando ciertos rasgos comunes dentro de su heterogeneidad: suelen desarrollarse en contextos rurales; en numerosos casos han sido afectadas por procesos coloniales que transformaron profundamente sus estructuras; constituyen fuentes subalternas de notable valor, especialmente para los estudios anarquistas; y presentan dinámicas restrictivas, como que las decisiones políticas suelen estar concentradas en los hombres adultos, con frecuencia armados.

Más que libertarias —término con una carga ideológica difícil de neutralizar—, estas prácticas pueden entenderse como formas de autonomía o independencia sustentadas en estructuras solidarias. En esta línea, resulta pertinente recordar la distinción introducida por Émile Durkheim entre “solidaridad mecánica” y “solidaridad orgánica”⁹⁴ para diferenciar este tipo de sociedades rurales, a menudo denominadas tradicionales, de las más industrializadas, a menudo denominadas modernas. Esta diferenciación es significativa, dado que la solidaridad mecánica o de semejanza caracteriza a las comunidades rurales en las que los individuos comparten valores y modos de vida

⁸⁶ Hart, *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif: An Ethnography and History*.

⁸⁷ Madariaga, *España y el Rif. Crónica de una historia casi olvidada*, 281-82.

⁸⁸ Madariaga, *España y el Rif. Crónica de una historia casi olvidada*, 281.

⁸⁹ Nido y Torres, *Marruecos. Apuntes para el Oficial de Intervención y de Tropas Coloniales*, 262-63.

⁹⁰ Madariaga, *España y el Rif. Crónica de una historia casi olvidada*, 282.

⁹¹ Nido y Torres, *Marruecos. Apuntes para el Oficial de Intervención y de Tropas Coloniales*, 262.

⁹² Clastres, “La sociedad contra el Estado”.

⁹³ Taibo, *Anarquistas de ultramar: anarquismo, indigenismo, colonización*, 14.

⁹⁴ Durkheim, *La división del trabajo social*, 133-167 y 168-186.

similares, generando una conciencia colectiva que fundamenta la cohesión social. Por el contrario, en las sociedades industriales la cohesión se basa en la interdependencia derivada de la división del trabajo, pues los individuos dependen mutuamente para satisfacer sus necesidades. Si bien resulta difícil anticipar cómo habría reformulado Durkheim estos conceptos en el contexto actual, es plausible suponer que reconsideraría la pertinencia del término solidaridad aplicado a las sociedades capitalistas actuales. En contraste, la solidaridad continúa siendo un valor esencial en los entornos rurales, donde aún puede observarse de manera significativa. En todo caso, y sin desconocer las dinámicas de dominación presentes, parece necesario abordar estas prácticas desde una perspectiva analítica que reconozca su valor como expresiones comunitarias y solidarias, antes que como prácticas libertarias.

Por último, dado que se ha hecho mención frecuente de ello, es necesario señalar el carácter patriarcal de las sociedades del Rif. Las mujeres no podían hablar en público, “solo escuchar y obedecer”.⁹⁵ Esta cita extraída de la obra escrita por Ursula Kingsmill Hart, la esposa de David Hart, quien le acompañó en alguna de sus estancias en el Rif, expone cómo entendía la situación de la mujer en el Rif, lo que describe con mayor profundidad en su obra. Es una responsabilidad académica situar a la mujer rifeña de esta época en el centro del estudio, algo que se ha hecho parcialmente en algunos trabajos,⁹⁶ pero falta muchísimo por hacer al respecto. Cabe señalar que las observaciones de Kingsmill Hart se restringen a dos *qabā'il* concretas del Rif central, no a todas. Existen referencias de mujeres *imazighen* carismáticas que fueron líderes, como el-Kahena (en torno al año 700, líder *amazigh* contra la conquista islámica) o Lalla Fadhma N'Soume (1830-1863, líder de la resistencia *amazigh* anticolonial contra Francia), entre otras. Quizás existían algunos espacios de poder, no se pretende ofrecer una generalización absoluta, a pesar del carácter patriarcal de las sociedades *imazighen* que han sido más estudiadas.

6. Conclusiones

Este estudio ha realizado una revisión del concepto de anarquía aplicado a diferentes sociedades rurales a través de perspectivas eurocéntricas, dando cuenta de que ha sido empleado para definir prácticas sociopolíticas muy anteriores al surgimiento del anarquismo como ideología, completamente ajenas a su contexto. Se ha criticado esa visión eurocéntrica como una herencia evolucionista y colonial que ha condicionado los estudios sobre diversas sociedades, como las del Rif. Los estudios anarquistas no pueden contribuir a perpetuar la imposición de etiquetas externas o perspectivas coloniales, sino todo lo contrario: deben respetar la singularidad de esas sociedades, recogiendo sus estructuras sociopolíticas, prácticas y experiencias de resistencia frente al Estado y al colonialismo. Esto, por sí mismo, puede conducir a la idealización de las sociedades rurales, algo por lo que se ha criticado al anarquismo primitivista y al anarquismo antropológico, que a menudo han ignorado otro tipo de violencias, como el gobierno de los ancianos o el carácter patriarcal de estas sociedades. Sin embargo, un enfoque adecuado de la antropología permite observar aquellas comunidades que han vivido alternativas viables al sistema estatista y capitalista, anticipando las posibles implicaciones de sus prácticas, no como prescripciones, como diría David Graeber, sino como una contribución en forma de regalo al conocimiento. El presente trabajo ha buscado ofrecer una reflexión crítica frente a aquellos estudios que han empleado el concepto de anarquía sin atender adecuadamente al contexto histórico, social y cultural del objeto de estudio, lo que ha conducido, de forma consciente o no, a la desatención de la singularidad de las sociedades analizadas. En el caso específico del Rif, la noción de anarquía continúa teniendo presencia, aunque ya no tanto desde una perspectiva peyorativa —heredera del discurso colonial hoy en gran medida superado—, sino más bien como categoría de carácter analítico o descriptivo.

Finalmente, este trabajo no recoge todas las prácticas conocidas sobre las comunidades del Rif porque su objetivo era ofrecer una revisión crítica del concepto de anarquía e ilustrarlo a través del paradigma de sus comunidades, recogiendo algunas de sus prácticas y estructuras organizativas. Se ha visto que esas narrativas o imaginarios de hace más de cien años han constituido realidades que perduran hasta la actualidad. Queda pendiente, por ejemplo, analizar cuestiones que no se han visto en este trabajo porque podrían constituir un estudio por sí solos, como la atribución de rasgos rifeños a los anarquistas, algo que podría derivar en la pregunta de si esto podría responder a procesos paralelos de orientalismo interno. Asimismo, tras este análisis y como línea futura, se ha visto la necesidad de profundizar en el carácter patriarcal de las sociedades *imazighen* en general, y del Rif en concreto, así como continuar recogiendo sus prácticas y analizándolas desde la perspectiva del anarquismo decolonial.

Bibliografía

- Adams, Jason, *Non-Western Anarchism: Rethinking the Global Context*, Johannesburgo, Zalabaza Books, 2001.
- Álvarez Junco, José, “La teoría política del anarquismo”, en Vallespín, Fernando, *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 262-305.
- Anderson, Benedict, *Bajo tres banderas*, traducción de Piña Aldao, Cristina, Madrid, Akal, 2024.
- Anonimia, *What is Green Anarchy?*, 2005. Acceso el 18/06/2025. Disponible en: <https://theanarchistlibrary.org/library/anonymous-what-is-green-anarchy>
- Ayache, Germain, *Les origines de la guerre du Rif*, París, Publications de la Sorbonne, 1981.
- Aziza, Mimoun, *España y el Rif. Miradas Cruzadas*, Madrid, Diwan Mayrit, 2023.

⁹⁵ Kingsmill Hart, *Tras la puerta del patio. La vida cotidiana de las mujeres rifeñas*, 170.

⁹⁶ Véase: Hajjarabi, Fatima, *Les Souks féminins du Rif central: anthropologie de l'échange féminin*, tesis doctoral, París 7, 1989; Fundación Euroárabe, *El Rif de principios del XX visto por Emilio Blanco Izaga*, 2024. <https://fundea.org/el-rif-de-principios-del-xx-visto-por-emilio-blanco-izaga>. Acceso el 18/06/2025.

- Barker, Adam J. y pickerill, Jenny, "Radicalizing Relationships To and Through Shared Geographies: Why Anarchists Need to Understand Indigenous Connections to Land and Place", *Antipode*, 44, 2012, pp. 1705-1725.
- Benjelloun, Abdelmajid, *Fragments d'histoire du Rif Oriental et notamment des Beni Saïd, dans la deuxième moitié du XIXe siècle, d'après les documents de Mr. Hassan Ouchen*, Rabat, Textes à l'appui, 1994.
- Bookchin, Murray, *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism. An Unbridgeable Chasm*, Edimburgo y San Francisco, AK Press, 1995. Acceso el 18/06/2025. Disponible en: <https://theanarchistlibrary.org/library/murray-bookchin-social-anarchism-or-lifestyle-anarchism-an-unbridgeable-chasm#fn13>
- Bookchin, Murray, *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Palo Alto, Cheshire Books, 1982. Acceso el 18/06/2025. Disponible en: <https://theanarchistlibrary.org/library/murray-bookchin-the-ecology-of-freedom>
- Bradford, George, "Civilization in Bulk", *Fifth Estate*, 336, 1991. Acceso el 18/06/2025. Disponible en: <https://www.fifthestate.org/archive/336-spring-1991/civilization-in-bulk/>
- Burke, Edmund, "The image of the Moroccan state in French ethnological literature: a new look at the origin of Lyautey's Berber policy", en Gellner, Ernest y micaud, Charles, *Arabs and Berbers. From Tribe to Nation in North Africa*, Lexington, Heath and Company, pp. 175-200.
- Cappelletti, Ángel José, *Prehistoria del anarquismo*, Madrid, Queimada Ediciones, 1983.
- Charles-André, Julien, *Le Maroc face aux impérialismes: 1415-1956*, París, Éditions Jeune Afrique, 1978.
- Charsley, Katharine, "'Children of the Forest' or 'Backwards Communities'? The Ideology of Tribal Development", *Edinburgh Papers in South Asian Studies*, 7, Edimburgo, Centre for South Asian Studies, 1997, pp. 1-17.
- Ciccariello-Maher, George, "An anarchism that is not anarchism", en Klausen, Jimmy C. y Martel, James R., *How not to be governed*, Lanham, Lexington Books, 2011, pp. 19-46.
- Clastres, Pierre, *La sociedad contra el Estado*, traducción de Pizarro, Ana, Barcelona, Monte Ávila Editores, 1978.
- Daoud, Mohamed, *Tārīj Teṭuwān* 4, Tetuán, Ma'had Moulay al-Ḥasan, 1963.
- Dunlap, Alexander, "Toward an Anarchist Decolonization: A Few Notes. *Capitalism, Nature*", *Socialism*, 32, 4, 2021, pp. 62-72. <https://doi.org/10.1080/10455752.2021.1879186>
- Durkheim, Émile, *La división del trabajo social*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2012.
- Eickelman, Dale F., *The Middle East: an Anthropological Approach*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1989.
- Evren Türkeli, Süreyya, *What is anarchism? A reflection on the canon and the constructive potential of its destruction*, Loughborough, Loughborough University, 2012.
- Freeman, Jo, *The Tyranny of Structurelessness*, *Coco*, 1972. Acceso el 18/06/2025. Disponible en <https://coco-net.org/the-tyranny-of-structurelessness/>
- Galián, Laura, "Hacia un estudio decolonial del anarquismo. Perspectivas comparadas de Egipto y Túnez". *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 18, 2015, pp. 44-73.
- Garrán Martínez, José Manuel, "Algunas reflexiones en torno al Derecho y a la justicia penal en la filosofía protoanarquista de William Godwin (1756-1836)", *Anuario de Filosofía del Derecho*, 34, 2018, pp. 277-302.
- Garratón Mateu, Carmen, *La desheredación de las mujeres en la Kabília (Argelia) como paradigma de la oposición entre el derecho consuetudinario bereber y la ley islámica*, Universidad de Cádiz, 2018. Acceso el 18/06/2025. Disponible en: <https://rodin.uca.es/handle/10498/21344>
- Gemie, Sharif, "Beyond the borders", en Graham, Robert, *Anarchism. A Documentary History of Libertarian Ideas* 3, Montreal, Black Rose Books, 2003, pp. 318-324.
- González Alcantud, José Antonio, "Sobre el Rogui Bu Hamara y el colonialismo español antes del Protectorado (1902-1909)", en Von Tschilschke, Caroline y Witthaus, Jan-Hinnerk, *El otro colonialismo: España y África, entre imaginación e historia*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2017, pp. 171-190.
- González Alcantud, José Antonio, "El Rogui Bu Hamara y la inestabilidad marroquí en perspectiva española. Ensayo etnohistórico", en Benlabbah, Fatiha y Abdelaali, Barouki, *La problemática colonial española en Marruecos*, Rabat, *Publicaciones del Instituto de Estudios Hispano-Lusos*, 2013, pp. 11-46.
- Goody, Jack, *El robo de la historia*, traducción de Vázquez Ramil, Raquel, Madrid, Akal, 2021.
- Graeber, David, *Fragmentos de antropología anarquista*, traducción de Sewell, Ambar, Bilbao, Virus Editorial, 2011.
- Hart, David M., *Qabila. Tribal profiles and tribe-state relations in Morocco and on the Afghanistan-Pakistan frontier*, Ámsterdam, Het Spinhuis, 2001.
- Hart, David M., "De 'Ripublik' à 'République': Les institutions sociopolitiques rifaines et les réformes d'Abd-el-Krim", en Maspero, François, *Abd-el-Krim et la République du Rif*, París, La Découverte, 1976a, pp. 33-45.
- Hart, David M., *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif: An Ethnography and History*. Tucson, University of Arizona Press, 1976b.
- Horta, Gerard, *Cos i revolució. L'espiritisme català o les paradoxes de la modernitat*, Barcelona, Edicions de 1984, 2004.
- Jamous, Raymond, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, París, Cambridge University Press, 1981.
- Khuri-Makdisi, Ibrahim, *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860-1914*, Berkeley, University of California Press, 2010.
- Kingsmill Hart, Ursula, *Tras la puerta del patio. La vida cotidiana de las mujeres rifeñas*, traducción de CABELLO, Encarna, Melilla, Editorial UNED, 1998.
- Laroui, Abdallah, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, París, Librairie François Maspero, 1977.
- Leake, Eve, "The Construction of 'Tribe' as a Socio-Political Unit in Global History", *Historical-Philological Journal*, 67, 4, 2024, pp. 826-849. <https://doi.org/10.1017/S0018246X24000323>
- Madariaga, María Rosa, "El Rif y el poder central: Una perspectiva histórica", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 9, 2010. <https://doi.org/10.15366/reim2010.9.002>

- Madariaga, María Rosa, *España y el Rif. Crónica de una historia casi olvidada*, 3ª edición, Melilla, UNED, 2008.
- Madariaga, María Rosa, *En el Barranco del Lobo. Las guerras de Marruecos*, Madrid, Alianza, 2005.
- Mahé, Alain, *Histoire de la Grande Kabylie. XIX-XX siècles. Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, París, Éditions Bouchène, 2001.
- Mbah, Sam e Igariwey, I. E., *African Anarchism: The History of a Movement*, Tucson, See Sharp Press, 1997.
- Millet, Kate, *Sexual Politics*, Londres, Virago Press, 2015.
- Moga Romero, Vicente y Bravo Nieto, Antonio, *Emilio Blanco Izaga: Coronel en el Rif: Una selección de su obra, publicada e inédita, sobre la estructura sociopolítica de los rifeños del norte de Marruecos*, Melilla, Fundación Municipal Sociocultural, 1995.
- Montagne, Robert, *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*, París, Libraire Félix Alcan, 1930.
- Morgan, Lewis H., *La sociedad primitiva*, Madrid, Ayuso, 1987.
- Munson JR., Harold, "The Mountain People of Northwestern Morocco: Tribesman or Peasants?", *Middle Eastern Studies*, 17, 2, 2006, pp. 249-255. <https://doi.org/10.1080/00263208108700470>
- Nahhass, Badiha, "Rif: Appartenance nationale dissidente et la formation de l'Etat", *La Revue Arrabii*, 2019, pp. 1-18.
- Nettlau, Max, *A Short History of Anarchism*, Londres, Freedom Press, 1996.
- Nido y Torres, Manuel, *Marruecos. Apuntes para el Oficial de Intervención y de Tropas Coloniales*, Madrid, Hispano Africana, 1925.
- Ould Cheikh, Ahmed W., "Tribe", en Callan, Hilary, *The International Encyclopedia of Anthropology*, Wiley, 2018. <https://doi.org/10.1002/9781118924396.wbiea1623>
- Pateman, Carole, *The Sexual Contract*, Cambridge, Polity Press, 1997.
- Proudhon, Pierre-Joseph, *¿Qué es la Propiedad?*, traducción de Gómez Pinilla, Antonio, Madrid, Editorial Proyección y Libros de Anarres. 1970.
- Ramnath, Maia, *Decolonizing Anarchism*, Oakland, AK Press, 2012.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, "Indigenous Anarchist Critique of Bolivia's Ingigenous State". *Upside Down World*, 2014. Acceso el 18/06/2025. Disponible en: <http://upside-downworld.org/archives/bolivia/indigenous-anarchist-critique-of-bolivias-indigenous-state-interview-with-silviarivera-cusicanqui/>
- Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract*, traducción de Cranston, Maurice, Londres, Penguin Classics, 2002.
- Sabucedo, José Manuel, Fernández, C. y Rodríguez-Casal, M., «Identificación grupal, eficacia y protesta política», *Psicología Política*, 23, 2001, pp. 85-95.
- Seddon, David, «Political Ideologies and Political Forms in the Eastern Rif of Morocco, 1890-1910», en Ladislav, Holý, *Segmentary Lineage Systems Reconsidered*, Belfast, The Queen's University of Belfast, Belfast, The Queen's University of Belfast, 1979, pp. 91-117.
- Taibo, Carlos, *Anarquistas de ultramar: Anarquismo, indigenismo, colonización*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2018.
- Taybi, Abdelrahman, *Al-Rif Qabl al-Ḥamāyya. Qabā'il Sāhil al-Rif al-Awsaṭ*, Casablanca, Tifraz n Arif, 2008.
- Traverso, Enzo, *Mélancolie de gauche. La force d'une tradition cachée (XIXe-XXIe siècle)*, París, La Découverte, 2016.
- Turner, Ralph H. y Killian, Lewis M., *Collective Behaviour*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1987.