

FORMAS DE AYUDA MUTUA ENTRE LOS BEREBERES DEL NORTE DE ÁFRICA

Types of mutual assistance among berbers of North Africa

CARMEN GARRATÓN MATEU ¹
cgarraton@ugr.es

RESUMEN: El principio de asistencia mutua está fuertemente arraigado en las sociedades bereberes. Prácticas como el voluntariado o el trabajo colectivo no remunerado, o *twiza*, constituyen estrategias de resiliencia y adaptación de la población que se activan ante una necesidad individual o colectiva. La pervivencia de estas costumbres y de instituciones tradicionales como la *tajma'at* contribuyen a reforzar la solidaridad y el capital social del grupo revelándose como un medio más eficaz e inmediato de resolver problemas locales.

PALABRAS CLAVE: ayuda mutua, voluntariado, sociedad civil, capital social, *twiza*.

ABSTRACT: The principle of mutual assistance is strongly rooted in Berber societies. Practices such as volunteer or collective unremunerated work, or *twiza*, are population's resilience and adaptation strategies that are activated faced with an individual or collective need. The survival of these customs and traditional institutions such as the *tajma'at* contribute to strengthening solidarity and social capital of the group and are revealed as the most immediate and effective way to solve local problems.

KEY WORDS: mutual assistance, volunteer work, civil society, social capital, *twiza*

¹ Profesora del Departamento del Departamento de Estudios Semíticos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada.

Introducción: La «Tribu» como núcleo de la sociedad tradicional bereber

Las sociedades del norte de África otorgaban una importancia vital al grupo humano, a la identidad colectiva que solía manifestarse por medio de la tribu. En las sociedades tradicionales rurales la cohesión social era tan fuerte que ni siquiera se contemplaba al individuo aislado. «El que no tiene ni ancestro prestigioso ni tierra no tiene realmente existencia social» (Khellil, 1984: 45).

El diccionario de la RAE define la tribu como un «grupo social primitivo de un mismo origen, real o supuesto, cuyos miembros suelen tener en común usos y costumbres²» (RAE, «tribu»). En esta definición se hace hincapié en dos elementos que otorgarían a un grupo de personas la entidad necesaria para ser considerado una tribu: un vínculo de parentesco o un hipotético origen común y un mismo estilo de vida.

Este concepto de tribu, como división elemental de la sociedad, ha sido y sigue siendo objeto de debate científico, especialmente desde que en su día Berque (1954) planteara la cuestión de qué debía entenderse por una tribu norteafricana. ¿Realmente podríamos traducir como «tribu» términos como *'arš*³ o *qabīla*⁴ utilizados por los autóctonos? ¿Hasta qué punto esta terminología tendría sentido actualmente para referirnos a la población bereber del norte de África?

Para Favret-Saada (1968) la tribu incluye dos acepciones: como concepto de descendencia incluiría a todos los patrilinajes que reconocen tener un ancestro común; como concepto político designaría al «conjunto de grupos que son solidarios vis a vis de unidades del mismo nivel» (Favret-Saada, 1968: 22). En el caso de la Kabilia, en Argelia, la solidaridad política de la tribu solo se activaba para garantizar el libre acceso al mercado y a las transacciones comerciales y con motivos defensivos. La tribu, así entendida, tenía un nombre y un territorio cuyos límites «podían variar en función de la escisión y agregación de líneas» (*ibid.*).

2 Diccionario de la Lengua Española, Real Academia Española (RAE), «tribu», en línea URL: <https://dle.rae.es/tribu>.

3 Del árabe, عرش, tribu, plural عروش, *'urūš*.

4 Del árabe, قبيلة, tribu, linaje.

Berque, tras observar a las poblaciones del Alto Atlas, afirmaba que la tribu iba más allá del mero recurso al ascendiente común, considerando la genealogía como una «tentativa novelesca», puesto que los miembros de la tribu no consideraban incompatible recurrir a la vez a «la adhesión al ancestro general y a la ascendencia diferente asignada por tradición a su familia» de modo que era frecuente encontrar en la población referencias a una ficción del origen externo. Así la pluralidad de orígenes lejanos invocado por el grupo no se correspondía en todos los casos con datos históricos concretos, sino que se trataba únicamente de una «diferenciación onomástica» (Berque, 2001: 164-165).

Por lo tanto, el acento deberá recaer sobre el otro aspecto mencionado por Favret-Saada (1968), el elemento territorial. El hecho de que la tribu tuviera delimitado su territorio da pie a considerarla más bien como una división topográfica en la que sus miembros, más que por filiación en sentido propio, se han mantenido cohesionados a lo largo del tiempo por su sentido de pertenencia a una zona, a una localidad concreta que ellos mismos se encargaban de gestionar. Precisamente el «arte de asociarse» de los bereberes constituye una expresión de territorialidad (Perret, 2014: 1). Para los actores de la economía solidaria, el territorio «es más que un marco de residencia o de actividades, es un contexto de existencia» (Zoreli, 2016: 96). La relevancia otorgada al territorio se hizo aún más evidente cuando los colonizadores europeos penetraron en las zonas bereberes del norte de África y provocaron modificaciones en la organización social tradicional.

En Argelia, la ley de 23 de marzo de 1882 estableció un estado civil para los musulmanes argelinos organizado en función de nombres patronímicos, algo a lo que los autóctonos no estaban habituados. Sin embargo, pese a la creación de estos registros civiles que dejaban la filiación tribal en un segundo plano, la cohesión de los grupos sociales se mantuvo principalmente gracias a los fuertes lazos geográficos y a la «conciencia tribal» condicionada por un destino político común y no por el origen (Weber, 2003: t. 2, 149)

Las sociedades bereberes tradicionales presentaban una estructuración social muy rígida que les había permitido autogestionarse sin necesidad de recurrir a una autoridad externa. En la Kabilia argelina la sociedad se organizaba en niveles que iban desde la familia extensa, pasando por la tribu, hasta la confederación de tribus (Hanoteau y Letourneux, 2003 [1873]: t.II, 9-11). El primer nivel, la familia, era el que se reflejaba en los censos de los pueblos que

tomaban como base esta unidad, y no a los individuos, para organizar colectas, distribuir tareas o proceder al reparto de carne con ocasión de fiestas tradicionales (Khellil, 1984: 36). Estos niveles en continuo equilibrio eran la expresión de un marcado «individualismo bereber subyacente» que tendía a una sociedad igualitaria donde ninguna parte se situara por encima de otra (Mammeri, 1991:11).

El mismo esquema se repetía en otras zonas del norte de África por lo que Gellner (2003 [1969]), afirmaba que los bereberes del Alto Atlas central, como todas las tribus marroquíes e incluso magrebíes, eran grupos segmentarios patrilineales (Gellner, 2003: 47). Sin embargo, esta división de la sociedad en niveles conlleva el riesgo de manipular la realidad social ya que se trata de una clasificación que pertenece más bien al discurso en el ámbito de la antropología o de la sociología ya que, para un autóctono, dichos niveles tendrían un sentido vago e impreciso en su vida cotidiana.

En estas sociedades, todos los asuntos giraban en torno al pueblo cuyos habitantes, hombres y jefes de familia, constituían una asamblea general de ciudadanos, la *tajma 'at*, que ejercía la dirección del pueblo, gozando de plenos poderes legislativos, ejecutivos y judiciales. Participar en la asamblea era un honor, pero también un derecho y una obligación (Mahé, 2006: 141-142). Los hombres de edad, jefes de familias importantes, conocidos como *iqurray n'taddart*, literalmente «cabezas del pueblo», eran los más escuchados, dando lugar de facto a una verdadera «gerontocracia» (Lacoste-Dujardin, 2002: 130).

De manera análoga, en las zonas bereberes de Marruecos la vida del pueblo giraba en torno a la asamblea popular o *ğamā'a* con un funcionamiento muy similar al de la *tajma 'at* kabilia, como quedó reflejado en los numerosos cánones de derecho consuetudinario procedentes de las mismas que fueron recopilados por las autoridades del Protectorado (Blanco Izaga, 1939).

La posterior reorganización de la administración y de los tribunales en los países norteafricanos no impidió que estas instituciones siguieran ocupándose en paralelo de los asuntos más estrictamente relacionados con la organización de la vida vecinal⁵, incluso una vez alcanzadas las respectivas independencias.

5 El decreto de la autoridad francesa de 29 de agosto de 1874 reorganizó la justicia en Kabilia desposeyendo a las asambleas tradicionales populares de sus competencias principales.

Tradicionalmente, era en el seno de estas asambleas populares en donde se canalizaban y se ponían en marcha los mecanismos para hacer efectiva la entreayuda y las formas de asistencia mutua ante una necesidad individual o grupal y donde se organizaban las tareas colectivas en beneficio de la comunidad. Esta solidaridad grupal constataba que los beneficios derivados de la pertenencia a un grupo se sustentaban en la propia solidaridad que los hace posibles (Bourdieu, 1980:2). Estas prestaciones constituían el capital social del grupo entendido como el «conjunto de recursos actuales o potenciales ligados a la posesión de una red estable de relaciones más o menos institucionalizadas derivadas de la pertenencia a un grupo unido por vínculos permanentes y útiles» (Bourdieu, 1980: 2). De este modo, el capital social de cada individuo dependerá directamente de los vínculos que pueda movilizar y del capital de todos aquellos con los que esté vinculado, incluyendo las relaciones intergrupales, intragrupalas y las que interactúan con el entorno, entendido este último como el territorio (Perret, 2014:2).

La ayuda mutua constituía una de las formas de hacer efectivo el capital social del grupo, distinguiéndose entre los bereberes, diversos modos de ponerla en práctica.

Formas de asistencia mutua tradicionales

Apoyo mutuo o ayuda mutua son términos sinónimos que hacen referencia al intercambio recíproco y voluntario de recursos, habilidades y servicios dirigidos a obtener un beneficio para los actores sociales implicados (Escrig Sos, 2011: 147).

Desde un punto de vista antropológico, y siguiendo las teorías del apoyo mutuo de Kropotkin⁶, la ayuda mutua y la cooperación, a la vez que la competencia, han estado siempre presentes en la historia de la humanidad, constituyendo un factor clave de la evolución ética y social de la humanidad (Escrig Sos, 2011: 151).

En las sociedades campesinas del pasado, la asistencia mutua era una práctica habitual, ya que la falta de medios materiales y las duras condiciones obligaban con frecuencia a recurrir al trabajo colectivo. En Bretaña (Francia) se reco-

6 Cf. KROPOTKIN, Piotr (1902): *El apoyo mutuo. Un factor de la evolución.*

gían las cosechas con la ayuda de los trabajadores de otras explotaciones que eran intercambiados puntualmente a cambio de recibir su sustento. Gracias a este sistema las cosechas maduras eran las primeras en ser recolectadas evitándose el riesgo de pérdidas (Hanoteau y Letourneux, 2003: t. II, 353). En España, el derecho consuetudinario asturiano regulaba la *Sextaferia*, una práctica consistente en una «prestación vecinal para la reparación de caminos u otras obras de utilidad pública a la que los vecinos tenían obligación de concurrir los viernes en ciertas épocas del año»⁷.

La asistencia o ayuda mutua estaba muy arraigada en los pueblos bereberes del Magreb donde ha facilitado la supervivencia cotidiana de las capas más humildes de la población (Escrig Sos, 2011: 151). Los vínculos territoriales y el fuerte sentido de vida comunitaria han concienciado a la población de la necesidad de hacer frente de manera solidaria a una serie de necesidades que, de otro modo, sería complicado satisfacer, ya sea por la falta de medios o por la escasa implicación de los gobiernos centrales en los asuntos de las zonas rurales, especialmente de aquellas diferenciadas por motivos étnicos como sucede en la Kabilia (Argelia), en el Rif y el Atlas (Marruecos) o entre los bereberes de Túnez.

Las prestaciones de ayuda mutua, recíproca y gratuita entre los bereberes gozaban de un carácter *quasi* sagrado y por ello aparecen referencias a las mismas en los cánones de diferentes regiones que reflejaban el derecho consuetudinario por el que se regían las diversas poblaciones. Generalmente iban acompañadas de la celebración de una comida comunitaria ofrecida a los que habían llevado a cabo las tareas, que contribuía a reforzar los vínculos sociales (Louis, 1973: 462).

Entre las distintas modalidades de ayuda mutua practicadas en el mundo rural magrebí, una de las más características era la *twiza*⁸, en virtud de la cual la comunidad ponía en marcha mecanismos de solidaridad tradicional para llevar a cabo proyectos de interés general (mantenimiento de los caminos, fuentes o cementerios, etc), para ayudar a personas especialmente desfavorecidas o necesitadas o para realiza ciertos trabajos esenciales de manera colectiva (construcción de una casa, recolección de cosechas, etc.).

7 RAE, «Sextaferia».

8 Existen diferentes maneras de transcribir este término, por lo que lo podemos encontrar bajo la forma *twiza*, *thiwizi*, *touiza*, *tiuzu*, *taoussa*, etc. y lo mismo sucede en su forma en árabe *تاؤوسا* o *تويزة*, *تويزا*

Sarrionandia e Ibáñez Robledo (2007) recogieron este término en su diccionario de español-rifeño bajo la entrada de *zuiça*, y la definieron como una «prestación personal», «ayuda voluntaria» o «socorro», distinguiéndola de la *tuiza* que definían como «un grupo de trabajadores de ayuda voluntaria» (328).

Dallet (1982) se refirió a esta misma institución en su diccionario de kabilio-francés bajo la raíz *wz* definiendo el término *tiwizi* como la «entrayuda comunitaria y gratuita (a cambio de ser devuelta, para una tarea colectiva difícil de efectuar sin ayuda)» (883). Dallet sugería que esta palabra podía proceder del verbo kabilio *uiz*, *iuaz*, desconocido o en desuso cuando él elaboró el diccionario.

Hanoteau y Letourneux (2003) también sugirieron que la etimología del término *twiza* (*touiza*) podría provenir inicialmente del verbo *ouiz*, ayudar, aunque, en su opinión, los árabes habrían adoptado el término *touiza*, cambiando la naturaleza de la institución para convertirla en una «tarea gratuita en beneficio de los jefes» (tomo II, 47). Aspinion (2008 [1946]) también se refirió a este tipo de *twiza* «desnaturalizada» al describir las costumbres de las tribus *zayaníes* de la región marroquí de Beni-Melal Jenifra. La práctica, conocida como *tiuzi*, consistía en la imposición obligatoria de faenas forzosas por parte de los jefes poderosos que, de esta forma, se aseguraban mano de obra gratuita para trabajar la tierra provocando a la larga en abuso ya que la práctica se acababa convirtiendo de facto en una forma de pago en especie de las imposiciones en beneficio del gobernador del pueblo (Aspinion, 2008: 48-49), alejándola de la idea inicial de asistencia mutua y recíproca. Los trabajadores implicados en este tipo de intercambios solían encontrarse en una situación muy precaria ya que incluso debían correr con su propio sustento y aportar sus propias herramientas (Aspinion, 2008: 49).

No obstante, aparte de esa utilización de los servicios o recursos en beneficio de los jefes, entre los *zayaníes*, también funcionaba el apoyo mutuo y ningún individuo en situación de necesidad podía ser abandonado, recayendo la obligación de socorrerlo en otro miembro acomodado de su grupo. Esta ayuda no era gratuita ya que el receptor de la misma quedaba obligado a devolverla generalmente en forma de participación «voluntaria» en las labores agrícolas del benefactor. Los *zayaníes* denominaban también *tiuzi* a este tipo de asistencia a cambio de la cual no se recibía un salario sino únicamente alimentos (Aspinion, 2008: 38).

Los zayaníes también ponían en práctica una especie de limosna solidaria consistente en retener una parte de sus bienes muebles para distribuirla entre los pobres. Se trataba de una forma de hacer efectiva la obligación musulmana del *azaque* y variaba de acuerdo con unas cuotas fijas según se percibiera de la cosecha o del ganado y según el momento del año en que se efectuaba recibiendo por ello distintos nombres – *'achur, dim, zeka, o fadra (sic.)*. Esta limosna se dividía en tres porciones: una para la gente que no vivía solo de la mendicidad; otra para el maestro y la tercera para los pobres del aduar que no podían mendigar (Aspinion, 2008: 49).

En el Rif también se practicaba una *twiza* consistente en recolectar de manera colectiva los campos de los agricultores. Todos se reunían y se ayudaban los unos a los otros. Durante una semana se recolectaba la propia parcela, la semana siguiente se iba a recolectar la del vecino, etc. (Vidal Amat, 2012: 99).

En el sudoeste de Túnez, en las zonas berberófonas, encontramos más casos de entreayuda, aunque el término *twiza* solo se aplicaba a la institución de asistencia para trabajar la lana, utilizándose otros términos como *raggāta, twāza* o *tawwāza*, para la ayuda mutua en general, dependiendo de cada zona (Louis, 1973: 461-462).

En la región de Tataouine (Túnez), no existía un sistema de tribus tan marcado como en la Kabilia, donde el individuo se diluía en el clan, ni como el existente entre los zayaníes donde la personalidad del individuo se borraba frente a la del agrupamiento, hasta el punto de que, en el caso de que un miembro de la familia hubiese cometido un delito, todos los demás miembros soportaban solidariamente la pena (Aspinion, 2008: 30). Sin embargo, en esta zona de Túnez sí existía una fuerte unión vecinal y un sentimiento de igualdad que favorecía las prestaciones recíprocas (Louis, 1973: 457) gestionadas por la asamblea del pueblo. Los hombres colaboraban, entre otras, en tareas agrícolas como la siembra del terreno o la recolección de las aceitunas, en la molienda del grano o en la construcción de un embalse o de una casa (Louis, 1973: 458-461). Todos los que participaban en estas actividades lo hacían gratuitamente o, como mucho, recompensados con una comida, pero a sabiendas de que, si en algún momento se veían en la misma situación, serían auxiliados del mismo modo por sus convecinos.

En el caso de las mujeres, éstas se auxiliaban recíprocamente para la realización de tareas domésticas, especialmente tejer en común, o para colaborar en

festividades familiares como una circuncisión o un matrimonio que implicaban un gran número de invitados y la necesidad de moler abundante grano (Louis, 1973: 461-462).

Pero, donde más referencias encontramos a este tipo de costumbres es en la Kabilia, donde, al igual que sucedía en otras zonas bereberes, antes de la llegada de los colonizadores europeos, la noción de propiedad privada era desconocida hasta el punto de que incluso la «aristocracia autóctona» evitaba acaparar más tierras de las necesarias cediendo parte de las suyas a los necesitados (Allioui, 2006: 180).

Entre los kabilios, lo más frecuente era que el jefe de familia, ayudado por los suyos, y en ocasiones por todo el clan, cultivase sus tierras. La producción servía para alimentar a todo su grupo gracias a la indivisión territorial. La propia configuración social y geográfica de esta zona, en la que el capital y los medios técnicos eran escasos, hacían que coordinar esfuerzos fuera una necesidad (Bourdieu, 1974: 11). Incluso la miseria no era vista de la misma forma que entre los occidentales ya que no se apreciaban a simple vista las diferencias sociales entre pobres y ricos. La pobreza estaba considerada como un «accidente» que podía afectar a cualquiera por lo que no era un motivo de vergüenza (Hanoteau y Letourneux, 2003: t. II, 43). La sociedad tradicional kabilia se basaba en la horizontalidad de las relaciones de manera que todas las personas se reconocían como iguales.

La práctica de la *twiza* en la Kabilia consistía en la prestación de un trabajo individual y voluntario en beneficio de un tercero sin sujeción a ninguna norma legal. El beneficiario de este trabajo solo tenía la obligación de alimentar a los que le prestaban ayuda siempre y cuando sus medios lo permitiesen, aunque lo más corriente era que por «amor propio» o *nif* devolviese el favor a sus vecinos (Hanoteau y Letourneux, 2003: t. II, 352).

También se llamaba *twiza*, o más específicamente *tacemlit*, a la realización obligatoria de una serie de tareas o servicios colectivos en beneficio del pueblo (Allioui, 2006: 323). Por medio de este recurso, era posible construir viviendas, reparar caminos, fuentes o infraestructuras, colaborar en las labores agrícolas o en el transporte de mercancías. En este caso, sin embargo, no se trataba de una prestación voluntaria ya que la *tajma'at* era la encargada de decidir qué trabajos en beneficio de toda la comunidad requerían de la necesaria partici-

pación ciudadana. Lo más paradójico de la *tacelmit* era precisamente su propia naturaleza ya que, si bien los habitantes de los pueblos se referían a estas labores como «voluntariado» o «asistencia mutua», los reglamentos por los que se regían estos pueblos contemplaban fuertes sanciones para aquellos se sustrajesen a la «obligación voluntaria» de prestar ayuda.

En las condiciones de vida de los pueblos citados, la *twiza*, tanto individual como colectiva, constituía una unidad funcional, una estrategia de adaptación organizada y compuesta de elementos interdependientes y complementarios que surgía ante una necesidad concreta (Mimouni, 2003).

La ayuda mutua era además una costumbre «transterritorial» que ligaba a los individuos de la tribu más allá del propio entorno geográfico del grupo (Allioui, 2006: 325) debido a la tipología de vínculos que concurren en la *twiza*, a saber, vínculos horizontales, entre iguales, vínculos verticales entre distintos niveles sociales y vínculos «puentes» entre agentes distantes (Perret, 2014: 7). De este modo, un individuo, afincado en el extranjero, que encontraba a un compatriota del mismo pueblo o de su misma tribu en situación de necesidad, estaba obligado a prestarle su ayuda. En este caso, si eludía su responsabilidad, incluso alegando que ponía su propia vida en peligro, sería sancionado al regresar a su comunidad de origen, perdiendo la estima de sus conciudadanos (Hanoteau y Letourneux, 2003: t. II, 46).

Los kabilios contaban también con otro sistema de solidaridad con sus conciudadanos más desfavorecidos. Existían una serie de bienes colectivos, *ssbil*, que se ponían a disposición de la comunidad para que pudieran aprovechar de sus frutos. En esta categoría se incluían, entre otros, los árboles, las fuentes y los campos, siendo la asamblea popular la encargada de designar qué bienes se incluían en esta figura. Esta solidaridad no terminaba aquí, sino que imponía a los individuos la obligación de ocuparse del campo de una viuda o de un discapacitado labrando su tierra, podando los árboles, reuniendo al ganado, etc. (Allioui, 2006:183-184). Estas prácticas aportaban ingresos a los desfavorecidos sin necesidad de tener que recurrir a la mendicidad.

Además de las formas de asistencia mutua consistentes, en la prestación de un trabajo o de un servicio, también se activaban otro tipo de mecanismos destinados a auxiliar a algún miembro del grupo en caso de accidente o de alguna eventualidad. En ocasiones, se procedía al préstamo de cantidades reembolsa-

bles, sin cobrar intereses a cambio, cuando un conciudadano tenía que hacer frente a una celebración onerosa como un matrimonio o una circuncisión (Louis, 1973: 466). Otra práctica muy extendida consistía en socorrer al propietario de un animal de consumo muerto accidentalmente. En estos casos, se hacían lotes de carne a repartir entre las familias del pueblo a cambio de un precio más bajo que el de mercado (Hanoteau y Letourneux, 2003: t. II, 47). Entre los bereberes de Túnez existía la misma costumbre, de manera que todas las partes implicadas salían beneficiadas (Louis, 1973: 463).

Estas formas de ayuda generaban una especie de deuda moral o deuda de honor, una obligación recíproca de devolver el apoyo recibido. De este modo, aunque la ayuda voluntaria no estuviese reglamentada y fuese una obligación libremente consentida, el incumplimiento de esta obligación recíproca suponía poner en riesgo el propio honor, el *nif* kabilio, ante los demás miembros de la comunidad y, en este tipo de sociedades, estar aislado o enemistado con el grupo compromete la propia existencia ya que cada individuo dependía de los demás miembros del grupo. La *twiza* constituía una especie de cooperativa espontánea en la que se entremezclaban los conceptos de obligación y voluntariado, el compromiso individual y el colectivo. Por estos motivos la *twiza* vehiculaba en la sociedad un sentido político al «reafirmar el valor de todas las existencias y confirmar el compromiso de todos con la vida de cada uno» (Zoreli, 2017: 313).

Los profundos cambios experimentados en la sociedad bereber han afectado a estas instituciones y prácticas tradicionales. Los condicionamientos de la actual sociedad de consumo, la generalización del trabajo asalariado y la emigración sufrida en muchas zonas del norte de África han contribuido a que en algunos lugares estas costumbres hayan perdido vigencia e incluso hayan desaparecido. En el Rif las prácticas ancestrales y el espíritu comunitario han ido cediendo el paso ante las exigencias de la vida moderna y ya no parece que el trabajo voluntario, tal y como se practicaba tradicionalmente, continúe llevándose a cabo. Actualmente «cada cual recolecta lo suyo de manera individual» (Vidal Amat, 2012: 99). «Antes la comunidad se ayudaba a la hora de las bodas, enterramientos y cosecha. Ahora ya no es así, ahora hace falta alquilarlo todo, la gente no se solidariza» (Vidal Amat, 2012: 93).

Sin embargo, en otras zonas no solo han sobrevivido, sino que se han adaptado a las nuevas necesidades y exigencias de la sociedad actual, reforzando el sentimiento de pertenencia a comunidades étnica y culturalmente diferenciadas.

3.Revitalización de las instituciones y prácticas tradicionales

En la Kabilia, donde se aprecia una dinámica de resistencia o de contestación política y cultural que perdura desde la independencia (Abrous, 2016: 6663), han sabido integrar en la vida comunitaria de sus pueblos, junto a las instancias administrativas estatales, a una serie de instituciones y prácticas tradicionales que desempeñan una labor social esencial y contribuyen a mantener vivo el sentimiento de identidad colectiva. La desilusión de la sociedad civil con respecto a las capacidades de las instituciones públicas y del propio mercado de alcanzar un desarrollo sostenible y duradero están produciendo un retorno progresivo de las actividades solidarias (Zoreli, 2017: 319).

Algunos acontecimientos de la historia reciente, como los sucesos de 2001, conocidos como la Primavera Negra, propusieron dotar de nuevos sentidos a la tribu o *'arš* presentándola como una institución más duradera que englobase a varios pueblos bajo la figura de la coordinación de las tribus (Lacoste-Dujardin, 2002: 133). Sin embargo, este recurso a instituciones del pasado obedeció más bien a una táctica de supervivencia ocasionada por la ruptura del contrato que unía a la población con el Estado posindependencia. En este caso no estaríamos ante una realidad, la tribu, «heredada y perenne» sino ante una «representación reactivada», principalmente por un Estado que no responde a las necesidades de la población. La tribu pasaría a convertirse así en una especie de «opción administrativa» que supliría la «impotencia y la ineficacia del Estado sobre el terreno» (Oussedik, 2013 :22).

Más allá de estos intentos, la institución más relevante que sí ha logrado sobrevivir y adaptarse a nuestros días es la *tajma'at* a pesar de que experimentó un período de existencia en la sombra durante la Guerra de Liberación Nacional para volver a resurgir con fuerza a partir de la independencia, aunque con un papel más restringido debido al éxodo rural, a la necesidad de acometer obras de infraestructura modernas, que requerían mayores presupuestos y medios técnicos, y a la imposibilidad de sustituir a la justicia oficial. El Estado argelino permitió oficiosamente que se reavivaran estas asambleas populares creyendo de esta forma «calmar a una Kabilia que no había sido recompensada por su participación masiva en la lucha por la independencia» (Lacoste-Dujardin, 2002: 132). Desde los años 80, y bajo la forma de *comités de villages*, es frecuente que funcionen en paralelo con la institución administrativa oficial, la APC (*Assemblée Populaire Communale*) que, inspirada en la comuna francesa, agrupa a varios pueblos. Precisamente el

éxito actual de la *tajma'at* se debe a su proximidad ya que al existir en cada pueblo está más al corriente que la APC de las preocupaciones ciudadanas (Khellil, 1984:160) convirtiéndose en la principal canalizadora de las necesidades de estos territorios «rurbanos» (Zoreli, 2016:87) que se han convertido en territorios activos que se autoconstruyen gracias a unos actores internos animados por una voluntad de acción común para la realización de su ideal de existencia.

Cuando se trata de emprender trabajos de mayor envergadura como la electrificación, la conducción del agua, la construcción de carreteras, de escuelas, etc. algunos miembros de la *tajma'at* actúan como delegados del pueblo ante las autoridades de la APC (Abrous, 2011:4). Estos *comités de village* han introducido algunas novedades en la *tajma'at* tradicional y el peso de la toma de decisiones ya no recae en manos de la antigua gerontocracia, sino que ahora son los jóvenes, los que ante la falta de perspectivas y ante la ausencia de hombres emigrados, toman la palabra (Lacoste-Dujardin, 2002: 131). Los comités han mantenido no obstante el respeto y la disciplina que tradicionalmente ha regido el funcionamiento de estas asambleas cuya actividad está cimentada en el comportamiento «cívico» (Mahé, 2006: 87). Esta institución constituye un sistema de gobernanza informal (Perret, 2014: 6) que actúa como auténtica instancia dirigente del pueblo garantizando su autonomía financiera mediante las cotizaciones vecinales y el cobro de multas (Abrous, 2016: 6665). Entre sus prerrogativas se encuentran garantizar la seguridad del pueblo o gestionar el agua y es la encargada de establecer las tareas del voluntariado, la *twiza* colectiva o *tacemlit*, a la que están llamados a participar obligatoriamente los ciudadanos (Abrous, 2016: 6664), estando expuestos a recibir una sanción en el caso de negarse injustificadamente a contribuir (Minouni, 2003).

Los miembros de la *twiza* colectiva son equivalentes y cada uno es responsable de su propio trabajo. La organización de la *twiza* es circular, es decir, gira en torno a la realización de una tarea concreta que ha sido previamente decidida en la asamblea. La *twiza* constituye en este sentido una técnica de trabajo, un modo de organizar el trabajo en grupo, un contrato sinalagmático del que todos esperan beneficiarse.

En la región kabília de Bouzguène se sigue llevando a cabo la *tiwizi* o *touiza* de las mujeres recolectoras de aceitunas acompañada de los cantos tradicionales femeninos conocidos como *ichewwiqen* o *izlan* que hacen más liviano el tra-

bajo y refuerzan los vínculos sociales que se consolidan con ocasión de la comida comunitaria que acompaña a la *tiwizi*. Se trata de un caso excepcional ya que esta práctica se ha ido perdiendo y solo se mantiene en algunos pueblos gracias a las mujeres y a las asociaciones preocupadas por preservar el patrimonio cultural (APS, 2020).

Por otro lado, la *twiza* de interés individual y de carácter voluntario sigue practicándose con el objetivo de socorrer a un individuo o a una familia y es frecuente que se anuncien iniciativas solidarias por distintos medios, incluidos en la actualidad los llamamientos a través de las redes sociales.

Sin embargo, el voluntariado «obligatorio» está siendo mayoritariamente sustituido por trabajadores asalariados con cargo de la comuna, que ha encontrado una nueva forma de mantener el espíritu del voluntariado organizando los trabajos colectivos mediante la intermediación de asociaciones benéficas o de interés social (Mimoun, 2003).

Esta razón es la que ha provocado la proliferación de asociaciones de ayuda mutua con el objetivo de movilizar al mayor número de actores sociales y hacerse cargo de los problemas que las instituciones no solucionan o no consideran urgentes. A estas asociaciones locales se unen las asociaciones radicadas en el extranjero desde las que los emigrados contribuyen, ya sea con efectivo o con bienes materiales. Precisamente es frecuente que muchas de estas asociaciones, tanto locales como en la diáspora, lleven la palabra *twiza* en su nombre para dejar constancia de su vocación solidaria.⁹

A partir de los años noventa se ha incrementado también el papel que desempeñan los emigrados al contribuir a la solución de los problemas y al desarrollo de sus comunidades de origen mediante iniciativas transnacionales basadas en los principios de la *twiza*. En el caso de los kabilios es frecuente encontrar en los territorios de acogida una especie de *tajma'at* «expatriada» con una caja común, destinada entre otros usos colectivos a cubrir los gastos

⁹ *Association Twiza Economie Sociale et Solidarité*, Le Kef (Túnez), *Association Twiza pour la démocratie locale et la bonne gouvernance* (Túnez), *Twiza N'arif Saint-Genis-Pouilli* (Francia), *Touiza Solidarité* (Marsella), *Association Tiwizi* (Asni, Marruecos), *Tiwizi Internacional* (París), *Association Tiwizi Chtouka Ait Baha* (Biougra, Marruecos), *Association Mouvement Twiza* (Marruecos), *Association Twiza* (Djebba, Bujía), etc.

de repatriación de compatriotas muertos (Lacroix, 2009: 2). Así mismo entre los marroquíes en la diáspora existen organizaciones colectivas que apelando a la *tiwizi* han contribuido, entre otras acciones, a la creación de pozos en el sur de Marruecos para paliar los problemas de falta de agua, a la electrificación de pueblos o la construcción de centros de salud (Lacroix, 2009: 3). Estas acciones ponen de manifiesto cómo la falta de efectividad del Estado puede mitigarse mediante la «informalización de la economía» o la organización de la sociedad civil (Perret, 2014: 9).

En 2016, en la Kabília, se puso en marcha el proyecto *Ayla Tmurt*, consistente en un acuerdo intercomunal para el desarrollo local de siete comunas. En Iguersafène, uno de los pueblos implicados en este proyecto, los habitantes han creado un sistema de autogestión financiado mediante cotizaciones familiares y aportaciones de los miembros de la comunidad establecidos en Francia. Entre sus iniciativas más destacadas se encuentra la creación de un sistema selectivo de recogida de residuos y la creación o reparación de una serie de infraestructuras básicas para la comunidad. Todos los ciudadanos, incluso los que están en la diáspora, tienen la obligación de colaborar en la realización de estas tareas una o dos veces por semana en función de las circunstancias, pudiendo ser sancionados con una multa los que injustificadamente no colaboren con las cotizaciones o con la realización efectiva de los trabajos (Abane, 2016).

En la comuna de Bouzguen, en la *wilaya* de Tizi Ouzou, también se han activado los mecanismos de gobernanza participativa y se han llevado a cabo iniciativas de desarrollo sostenible y de gestión selectiva de desechos ante la ineficacia del servicio público de recogida de residuos domésticos (Agharmiou-Rahmoun y Lahouazi, 2016: 133). En esta región, está muy implantada la idea de vida comunitaria y, además de los *comités de village* existe un fuerte movimiento asociativo local altamente comprometido con la acción ciudadana (Agharmiou-Rahmoun y Lahouazi, 2016: 141). Las asociaciones se han ocupado de los aspectos medioambientales y técnicos mientras que los comités de village se han centrado en los aspectos financiero y social. A falta de empresas de reciclaje han sido los propios ciudadanos los que se han organizado y se han hecho cargo de esta tarea destacando el papel desempeñado por las mujeres en la clasificación de los residuos (Agharmiou-Rahmoun y Lahouazi 2016: 142).

La misma situación se repite en otros pueblos como Boumessaoud, Tazaroust o Tabourt, cuyas asambleas populares elaboran sus propios reglamentos ¹⁰ lo que les ha permitido seguir autogestionándose y construyendo infraestructuras como fuentes o guarderías infantiles, o hacerse cargo de la repatriación de las personas originarias de su región fallecidas en Francia (Abane, 2016).

Otras iniciativas han extendido el concepto de *twiza* más allá de su carácter local, haciendo énfasis en el esfuerzo colectivo de los miembros de una comunidad más amplia para apoyarse unos a otros y tender puentes que refuercen el protagonismo de la sociedad civil. Una de estas iniciativas es el proyecto *Dreams of Twiza* puesto en marcha por Hachelaf y Parks (2018) para crear una comunidad de trabajo colectivo entre Argelia y Estados Unidos. Sus impulsores consideran, citando a Edward Said, que «cuando un término o una teoría viajan adquieren nuevos significados, perdiendo algunos de sus marcos conceptuales, pero adquiriendo otros nuevos» (Hachelaf y Parks, 2018: 1). Su principal objetivo es partir del concepto de la *twiza* bereber para fomentar el diálogo entre estudiantes y crear una red internacional de académicos y activistas que organicen talleres sobre la sociedad civil, derechos humanos e igualdad de géneros para estudiantes de África, Europa y Norteamérica (*ibid.*). Lo más destacable de esta iniciativa es comprobar como una práctica bereber ancestral ha sido reinterpretada ampliando su ámbito local para adquirir una dimensión transnacional que, no obstante, mantiene el espíritu de colaboración y ayuda mutua original.

En definitiva, el capital social activado a través de las instituciones de ayuda mutua en cualquiera de sus formas ha permitido dar respuesta a los problemas colectivos, incrementar los beneficios individuales al fomentar la cooperación y aliviar las responsabilidades individuales (Perret, 2014: 5). Por otro lado, la implicación en estas prácticas de los bereberes en la diáspora contribuye a mantener activo el sentimiento de pertenencia comunitaria de los

10 Reproducimos un extracto, traducido por la autora de este trabajo, de las decisiones de la asamblea ordinaria del comité del pueblo de Taboudoucht del 7 de septiembre de 2018:

«- Estado de las calzadas y puentes del pueblo: Su estado es lamentable, las cunetas son casi inexistentes, los puentes están atascados. Para remediarlo el comité ha decidido organizar voluntariados para acondicionarlos debidamente. La fecha para la primera cita del voluntariado se ha fijado para el 15 de septiembre. Se va a pedir a la APC que nos preste maquinaria para acelerar el ritmo del trabajo.

- Nave en el cementerio *tha3thi9th*: el comité baraja la posibilidad de colocar un tejado de panel sándwich, solución menos costosa que las baldosas. Los trabajos comenzarán pronto (voluntarios)», en línea URL: <http://taboudoucht.e-monsite.com/>

emigrados a pesar de la fragmentación espacial y social de los grupos de origen (Lacroix, 2009: 2-3).

Conclusión

La estructura tradicional de las sociedades bereberes les ha permitido responder con más inmediatez a situaciones de emergencia, necesidad o mala gobernanza. La puesta en marcha de redes de apoyo y ayuda mutua constituyen un capital social que aporta seguridad al individuo al experimentar las ventajas de sentirse respaldado por el grupo. La activación de estos mecanismos de solidaridad social constituye una actividad social que vendrá determinada según Weber (1995) racionalmente, por la finalidad y el valor intrínseco del comportamiento; por las emociones y por la tradición (49).

Las instituciones de ayuda mutua bereberes integran el patrimonio cultural de estos pueblos, son un elemento más constitutivo de una identidad colectiva que es necesario preservar, para lo cual los actores civiles crean marcos asociativos de acción que son movilizados como forma de resistir a la «homogeneización cultural» (Zoreli, 2016:87).

Estas formas de solidaridad tradicional podrían haber perdido parte de la función que desempeñaban en las antiguas sociedades de subsistencia una vez que el Estado hipotéticamente se ha hecho cargo de cubrir las necesidades de los individuos. No obstante, la realidad es otra ya que las instituciones públicas no siempre tienen la capacidad o la intención de prestar los servicios necesarios y es en estos casos en los que los mecanismos de ayuda mutua y el voluntariado vuelven a adquirir sentido (Zoreli, 2016: 86).

Presentar estas instituciones de mutuo apoyo como una respuesta a la ineficacia de las instituciones públicas puede resultar arriesgado. Sin embargo, analizando los testimonios de los actores implicados en estas actividades solidarias se aprecia un cierto «sentimiento de orgullo» (Zorieli, 2016: 95; Abane, 2016) y de pertenencia a un grupo cohesionado. Desde una óptica oportunista, al Estado le puede resultar más conveniente seguir reavivando este tipo de instituciones ancestrales y este sentimiento de autosuficiencia y autogestión del grupo, para así eludir sus responsabilidades como garante del confort de los ciudadanos. Reivindicar la pertenencia al grupo resulta, en última instancia, menos «subversivo» que reivindicar los derechos individuales como ciudadano.

La red de vínculos existentes aun hoy en zonas como la Kabilia, habituadas a la autogestión, no es un «don natural» ni un «don social» creado en un momento determinado, sino que es el resultado de un trabajo continuado que ha mantenido la pervivencia de estos lazos útiles dispuestos a ofrecer un beneficio material o simbólico (Bourdieu, 1980: 2). De este modo, estos pueblos, han sabido transformar las relaciones contingentes de vecindad y de parentesco, en relaciones necesarias y útiles. La revitalización de instituciones tradicionales, coordinadas con los esfuerzos de actores civiles como las ONGs o las asociaciones y la colaboración de las instituciones públicas en los objetivos considerados prioritarios por los comités de los pueblos están contribuyendo a una gestión más eficaz de los recursos al estar dirigidos a proyectos colectivos de desarrollo concretos en consonancia con las necesidades ciudadanas.

BIBLIOGRAFÍA

- AGHARMIOU-RAHMOUN, Naïma y LAHOUAZI, Zidane (2016): “Gestion participative durable locale des déchets menagers, ou resilience des villages de montagne face a la degradation du cadre de vie. Cas de la commune de Bouzeguene, wilaya de Tizi-Ouzou, Algerie”, *Lucrările Seminarului Geografic Dimitrie Cantemir*, vol. 43, pp. 133-158, en línea URL: <http://dx.doi.org/10.15551/lsgdc.v43i0.10>
- ABANE, Meziane (2016): “Ces villages autogérés de Kabylie”, *El Watan, Hebdo Magazine* (publicado el 4/11/2016).
- ABROUS, Dahbia (2016): “Qanun (Kabylie)”, *Encyclopédie Berbère*, n. 39. París, Peeters, pp. 6661-6667.
- ABROUS, Dahbia y CLAUDOT-HAWAD, Hélène (2011 [1995]): “Djemâa-Tajmaet, Ameney”, *Encyclopédie berbère*, n. 16, pp. 2434-2441 | *Djalut – Dougga*, en línea URL: <http://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/2184>, pp. 1-8.
- ALGÉRIE PRESS SERVICE (APS) (2020): “Tiwizi en Kabylie: les chants des cueilleuses d’olives, un patrimoine à sauvegarder” (publicado el 15 de febrero de 2020), en línea URL: <https://www.aps.dz/societe/101660-tiwizi-en-kabylie-les-chants-des-cueilleuses-d-olives-un-patrimoine-a-sauvegarder>

- ALLIOUI, Youcef (2006) : *Les archs tribus berbères de Kabylie. Histoire, résistance, culture et démocratie*, Païis, L'Harmattan.
- ASPINION, Robert (2008 [1946]): *Contribución al estudio del derecho consuetudinario beréber marroquí (Estudio sobre las costumbres de las tribus Zayan)*, Trad. Mohammed Salhi y Abderrahman Laaouina, Rabat, IRCAM.
- BERQUE, Jacques (1954): "Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine?", *L'éventail de l'histoire vivante. Hommage à Lucien Febvre*, Paris, pp. 261-271.
- BLANCO IZAGA, Emilio (1939): *El Rif: la ley rifeña*, Ceuta, Imp. Imperio.
- BOURDIEU, Pierre (1980): "Le capital social. Notes provisoires", *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 31, pp. 2-3, en línea URL: https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1980_num_31_1_2069
- BOURDIEU, Pierre (1974): *Sociologie de l'Algérie*, París, Presses Universitaires de France.
- DALLET, Jean Marie (1982): *Dictionnaire Kabyle-français. Parler des At Mangellat, Algerie*. París, Selaf.
- ESCRIG SOS, M^a Lidón (2011): "Ayuda mutua, redes de reciprocidad igualitaria y paz", *Los hábitos de la paz: teorías y prácticas de la paz imperfecta* (coord. Fco. A. Muñoz Muñoz y Manuel J. Bolaños Carmona), Colección Eirene, Instituto de la Paz y los Conflictos, Universidad de Granada, pp. 147-180.
- FAVRET-SAADA, JEANNE (1968): "Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie", *L'Homme*, t. 8, n.4. pp. 18-44, París, EHESS.
- GELLNER, Ernest (2003 [1969]): *Les Saints de l'Atlas*, París, Bouchène.
- HACHELAF, Ahmed Abdelhakim y PARKS, Steve (2018): "Dreams of twiza as transnational practice: Managing risk, building bridges, and community partnership work", *Composition Forum*, 40, pp. 1-8, en línea, URL: <https://www.proquest.com/scholarly-journals/dreams-twiza-as-transnational-practice-managing/docview/2461134873/se-2?accountid=14542>

- HANOTEAU, Adolphe y LETOURNEUX, Aristide (2003 [1873]) : *La Kabylie et les coutumes kabyles*, t. II. París, Éditions Bouchène.
- KHELLIL, Mohand (1984) : *La Kabylie ou l'Ancêtre sacrifié*, París, L'Harmattan.
- LACOSTE-DUJARDIN, Camille (2002): "Grande Kabylie: du danger des traditions montagnardes", *Hérodote* 2002/4, n. 107, París, Éditions La Découverte, pp. 119-146.
- LACROIX, Thomas (2009): "Intégration et développement: exemple de deux groupes berbères", *Accueillir*, n. 252, pp.43-45.
- LOUIS, André (1973): "Les Prestations Réciproques En Milieu Berbère Du Sud Tunisien", *Anthropos* 68, n. 3/4, pp. 456-72, en línea URL: <http://www.jstor.org/stable/40458293>.
- MAHÉ, Alain (2006 [2001]): *Histoire de la Grande Kabylie. XIXe et XXe siècles. Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, París, Editions Bouchène.
- MAMMERI, MOULOUD (1991): "La société berbère", *Culture Savante Culture Vécue. Etudes 1938-1989*, Argel, Editions Tala, pp. 1-18.
- MIMOUNI, MOSTEFA (2003): "La Twiza: entraide d'hier et d'aujourd'hui", *Actes du colloque Transmission, mémoire et traumatisme, Estrasburgo*, 9 a 10 de mayo de 2003, en línea URL: <http://www.parole-sans-frontiere.org/spip.php?article108>
- OUSSEDIK, Fatma (2013): "Présence du XIXe siècle. La « tribu » en Algérie : héritage colonial / invention de soi", *Revue d'histoire du XIXe siècle*, n. 47, pp. 21-23.
- PERRET, Cécile (2014): "Viable territorial development in Kabylia. A social capital approach", *Working papers halshs-00992153*, HAL, en línea URL: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01094761/>
- SARRIONANDIA LINAZA, Pedro H. y IBAÑEZ ROBLEDO, Esteban (2007): *Diccionario español-rifeño; rifeño-español*, edic. facsímil de José Megías Aznar y Vicente Moga Romero, Melilla, UNED-Bellaterra.

- VIDAL AMAT, Teresa (2012): *El estado del desarrollo en el Rif (Marruecos): una trayectoria de colonizaciones y conflictos étnicos. El papel de la Cooperación Internacional*, Universitat de Lleida-CERAI.
- WEBER, MAX (2003 [1971]): *Économie et société/2. L'organisation de la société dans leur rapport avec l'économie*, Agora, colecc. Pocket.
- WEBER, MAX (1995 [1971]): *Économie et société/1. Les catégories de la sociologie*. Agora, colecc. Pocket.
- ZORELI, Mohamed-Amokrane (2017): "L'économie solidaire en Kabylie : don, réciprocité et résilience systémique", *Revue du MAUSS*, La Découverte, n. 50, pp. 307-339.
- ZORELI, Mohamed-Amokrane (2016): "La régulation solidaire en Kabylie. L'exemple du village de Tifilkout", *Revue internationale de l'économie sociale*, n. 339, pp. 86-99.

CARMEN GARRATÓN MATEU
UNIVERSIDAD DE GRANADA.