

Claroscuro Nº 18 (Vol. 1) - 2019

Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural

Facultad de Humanidades y Artes

Universidad Nacional de Rosario

Rosario – Argentina

E-mail: claroscuro.cedcu@gmail.com

Título: “Dcar acemerar” (pueblo blanco), noreste marroquí (Rif). Organización sociopolítica en arqueología: una revisión histórica y etnoarqueológica e interpretación a partir de la percepción remota

Title: “Dcar acemerar” (White People), Northeast Morocco (Rif). Socio-Political Organization In Archaeology: A Historical and Ethnoarchaeological Review and Interpretation From Remote Perception

Autor(es): F. T. Azul U. Ramírez Rodríguez y Jorge Blancas Vázquez

Fuente: Claroscuro, Año 18, Nº 18 (Vol. 1) - Julio 2019, pp. 1-28.

Publicado por: [Portal de publicaciones científicas y técnicas \(PPCT\)](#) - Centro Argentino de Información Científica y Tecnológica (CAYCIT) - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)



Claroscuro cuenta con una licencia

Creative Commons de Atribución

No Comercial Compartir igual

ISSN 2314-0542 (en línea)

Más info:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/deed.es>

Los autores retienen sus derechos de usar su trabajo para propósitos educacionales, públicos o privados.

**“Dcar acemerar” (pueblo blanco), noreste marroquí (Rif).
Organización sociopolítica en arqueología: una revisión histórica y
etnoarqueológica e interpretación a partir de la percepción remota**

**“Dcar acemerar” (White People), Northeast Morocco (Rif).
Socio-Political Organization In Archaeology: A Historical and
Ethnoarchaeological Review and Interpretation From Remote Perception**

*F. T. Azul U. Ramírez Rodríguez **
*Jorge Blancas Vázquez **

Resumen

La comparación entre la información de algunas fuentes históricas y diversos estudios etnográficos del noreste marroquí (Rif), indican que a la llegada de los árabes en el siglo VII, la organización sociopolítica de las poblaciones autóctonas (amaziges/bereberes)² en las regiones montañosas debió ser un sistema segmentario, carente de instituciones burocráticas, al que en el siglo XI se integraron linajes “santos” vinculados a la tradición del islam sufí, quienes actuaron como mediadores neutrales en la resolución de conflictos que surgían entre distintos grupos sociales. A nivel arqueológico este sistema

* Universidad Nacional Autónoma de México. Programa de becas Posdoctorales en la Universidad Nacional Autónoma de México, Becaria del Instituto de Investigaciones Antropológicas, asesorada por la doctora Emily Seitz McClung Heumann. México. E-mail: azulramirez108@gmail.com

* UNAM. Laboratorio de Prospección Arqueológica, Instituto de Investigaciones Antropológicas. E-mail: jorgeblancasvaz@gmail.com

¹ Los amaziges u *imazighen* (hombres libres), que también son denominados como “bereberes” en algunos textos académicos, son los habitantes originarios del norte de África (ver Camps 2007 [1981]).

² Los amaziges u *imazighen* (hombres libres), que también son denominados como “bereberes” en algunos textos académicos, son los habitantes originarios del norte de África (ver Camps 2007 [1981]).

RAMIREZ RODRIGUEZ, F.T Azul U y BLANCAS VAZQUES, Jorge (2019) “Dcar acemerar (pueblo blanco), noroeste marroquí (Rif). Organización sociopolítica en arqueología: una revisión histórica y etnoarqueológica e interpretación a partir de la percepción remota”, <i>Claroscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural</i> 18 (1): 1-28.

Recibido: 15/03/2019

Aceptado: 20/05/2019

de organización sociopolítica –en las regiones montañosas–, dio lugar a un patrón de asentamiento disperso en el cual no existieron edificios administrativos, no obstante, los asentamientos de los linajes “santos” que comenzaron a establecerse a partir del siglo XI funcionaron como “centros de mediación política” en el que tribus y/o facciones rivales solucionaban conflictos a distintas escalas. El objetivo central de este trabajo consiste en demostrar que el patrón de asentamiento del sitio arqueológico *Dcar Acemerar* es propio de la organización sociopolítica tradicional amazige, distinta del sistema de organización árabe en la región. Esta interpretación resulta de contrastar datos etnográficos e históricos con información derivada del análisis de imágenes de satélite.

Palabras Clave

Marruecos – Arqueología – Antropología - Organización Sociopolítica – Arqueometría

Abstract

Comparison between the information of historical sources and several ethnographic studies from Moroccan northeast region (Rif), showed that at the Arabs arrival in the VIIth century, the sociopolitical organization of the indigenous populations (Imazighen/Berbers) from the mountainous areas, was probably a segmentary system, deprived of bureaucratic institutions, to which, in the XIth century were joint by “holy” lineages attached to the sufi tradition, that acted as neutral mediators in the resolutions of conflicts that emerged between several social groups. In archaeological terms -in the mountainous areas-, this system resulted in a dispersed pattern settlement where administrative buildings did not exist, nevertheless, the holy lineages settlements that began to establish in the XIth century, acted as “political mediation centers” where opposite tribes, or factions, solved their conflicts in several levels. This work aim to demonstrate that the pattern settlement of Dcar Acemerar archaeological site, is characteristic of amazigh traditional sociopolitical organization that differs from the Arab system of organization in the region. This interpretation results from contrasting ethnographic and historical data with information derived from the analysis of satellite imagery.

Key Words

Morocco – Archaeology – Antropology - Sociopolitical Organization - Archaeometry

1. Antecedentes. Organización sociopolítica árabe y amazige (bereber)

Las sociedades árabes que llegaron al norte de África en el siglo VII construyeron centros urbanos en las planicies atlánticas y las regiones costeras –en algunos casos sobre los restos de asentamientos romanos (ver por ejemplo Akerraz 1998:295-304)-, cuyos diseños estaban vinculados a una organización centralizada que puede describirse de forma breve como una estructura jerarquizada, encabezada por un sultán, su corte (un incipiente aparato burocrático) y sus ejércitos (algunas tribus que se aliaban al sultán en turno a conveniencia), todos ellos conformaban una forma de organización sociopolítica centralizada con un débil control territorial, cuyo máximo líder legitimaba su posición declarándose como un *shrif*, es decir, como un descendiente del Profeta Muhammad (Hart 1976:3). La economía de estas organizaciones centralizadas podía estar basada en la agricultura, o en el comercio a larga distancia³ (*cfr.* Boone *et al.* 1990; Fage y Todoroff 2002)

³ En el contexto islámico más temprano –a saber, el período Idrísida (789-974 d.C.)–, el detonador del urbanismo y el medio para financiar las instituciones estatales estaba constituido por un desarrollo agrario, una producción centralizada y por el intercambio local (Redman 1983:355). El contexto más tardío está enmarcado por el periodo de las dinastías Almorávide (1073-1147), Almohade (1130-1276) y Marínida (1258-1420), en el cual la agricultura pasó a un segundo plano, mientras el comercio de larga distancia –en especial, del oro sudanés–, se convierten en la fuerza primaria de la organización estatal dando como resultado el desarrollo de capitales administrativas (en las planicies atlánticas) y ciudades portuarias (Redman 1983:355), sirviendo las primeras como puertos de control para las rutas de comercio y las segundas, para embarcar las mercancías (oro sudanés y especias, entre otros) hacia otros destinos en el Mediterráneo (Redman 1983:355). Aunque con el tiempo las ciudades portuarias tendían a independizarse de las capitales administrativas.



Ciudades del Marruecos Medieval (Tomado de Redman 1983:357).

En la teoría segmentaria y segmentaria por linaje de la antropología británica este sistema de organización no centralizada se describe como una estructura parecida a un árbol (*tree-like structure*), en cuya base los grupos se dividen en subgrupos que se dividen nuevamente (el nivel más alto de esta subdivisión es la tribu y le siguen el clan, el sub-clan, el linaje y el sub-linaje). Todos los grupos que están en el mismo nivel de la estructura -por ejemplo los clanes o linajes-, están en una oposición balanceada (en cuanto a fuerza y tamaño se refiere) y sólo actúan como unidad cuando se presenta una amenaza

externa -aunque la teoría suele no encajar a la perfección con la realidad- (*cfr.* Hart 1976 y Gellner 1969).

Las fuentes históricas y otros estudios de corte etnográfico, etnoarqueológico y lingüístico nos proporcionan algunas pistas para entender las diferencias entre ambas tradiciones culturales que, como cualquier grupo social, producen diseños urbanos y sistemas de asentamientos propios. Es un hecho que la concepción del paisaje y el desarrollo urbano en cualquier sociedad está siempre vinculado a la cosmovisión, así como a la organización sociopolítica y económica.

El geógrafo árabe del siglo X, al-Muḳaddasî –como indica Ennahid (*cfr.* Ennahid 2008) –, nos muestra en su obra la concepción territorial del mundo conocido en su época, según la cual, “el dominio del Islam” (*mamlakat al-Islâm*)⁴, estaba compuesto por dos partes: a) el dominio de los árabes (*mamlakat al-`Arab*)⁵ y b) el dominio de los no-árabes (*mamlakat al-`Adjam*)⁶. La región de interés, conocida en aquel momento como el *Maghreb* (el actual Marruecos, Túnez, Argelia, Libia y Mauritania), estaba organizada a través de dos sistemas jerárquicos, el primero permitía ordenar unidades administrativas y el segundo asentamientos.

Las unidades administrativas eran grandes territorios sin límites precisos, definidos a partir de características homogéneas como pueden ser el clima, la topografía y la población, mientras que los asentamientos tenían límites materiales muy claros, como por ejemplo, una muralla (Ennahid 2008:33). El sistema de asentamientos mencionado por al-Muḳaddasî proporciona una descripción de los tipos de centros urbanos islámicos de la época y de la manera en que se organizaba el territorio en un estado islámico

⁴ La ortografía en árabe y amazige se transcriben tal como los autores citados la escriben.

⁵ Compuesto a su vez por seis provincias árabes: el Maghreb, Egipto, Arabia, *Shâm*, Irâḳ y Aḳur (Miquel, 113:493 en Ennahid 2008:33).

⁶ Que tenía ocho provincias no Árabes (Miquel, 113:493 en Ennahid 2008:33).

ideal⁷ a través de un modelo jerárquico según el cual cada provincia debería tener distritos, cada distrito una capital y a su vez, cada capital un cierto número de ciudades (Ennahid 2008:35). En este modelo había cuatro divisiones jerárquicas de asentamientos -o unidades de asentamientos-: 1) el *miṣr* (metrópolis) que era el asiento de la autoridad más alta, el lugar de residencia del gobernante y de la burocracia estatal que constituía el centro para todos los asentamientos de los alrededores -que hipotéticamente estaban dentro de su jurisdicción-; 2) la *kaṣaba* (capital provincial o de distrito), el asiento del gobierno provincial -un *miṣr* podía tener varias capitales provinciales-; 3) la *madīna* (ciudad) que de acuerdo con el contexto, según Ahsan al-takāsīm -otro geógrafo árabe-, podía usarse para referirse a cualquier centro urbano, o bien, a un asentamiento con funciones administrativas, y 4) la *karya* (pueblo), que era una referencia a los pequeños asentamientos que se ubicaban en la zona de influencia (*hinterland*) de un centro urbano más grande (*Ibidem*).

Esta clasificación, como fue indicado antes, está vinculada a la concepción de la organización sociopolítica ideal de un estado islámico del periodo medieval que concebía la organización regional compuesta por una serie de asentamientos nucleados de mayor o menor importancia -definidos como tales en relación a su tamaño y función dentro del sistema estatal-, la cual, metafóricamente, se equiparaba con una corte islámica y sus funcionarios como se muestra en la tabla 1.

⁷ Esta descripción constituye no sólo la visión particular de al-Muḳaddasī, sino una serie de ideas compartidas por la sociedad islámica del siglo X sobre la organización del estado islámico ideal (Ennahid 2008:35), la cual, puede ser válida para todo el periodo de interés de la llamada “Arqueología Medieval” con algunas variantes.

Terminos usados por Hart (Hart, 1976), con base en la teoría segmentaria y su propia concepción de la misma	Términos locales	Tipo de asentamiento. Estructuras y otros elementos asociados	Elementos que los componen y características generales
Tribu	<i>dhaqbitsh</i>	Zonas de cultivo no irrigadas (trigo y cebada) e irrigadas (sistemas de terrazas y canales), zonas de pastoreo y de recolección de leña, así como de otro tipo de materias primas (bosques y algunas planicies), unidades habitacionales, mezquitas, espacios abiertos para los mercados semanales y reunión de concejos, cementerios, logias religiosas, tumbas de morabitos y caminos.	Clanes, Comunidades locales, Sub-Clanes linajes y sub-linajes etc. que son unidades sociales y no unidades territoriales continuas (más bien, se trata de territorios discontinuos).
Clan	<i>Khoms</i>	Teóricamente un clan posee los mismos elementos que una <i>dhaqbitsh</i> pero repartidos en unidades más pequeñas (los bosques y áreas de pastoreo suelen ser compartidos con reglas establecidas sobre su uso, aunque hoy día muchos de ellos son propiedad del Reino Marruecos)	Unidad territorial discontinua con grupos de unidades habitacionales dispersas, cuya lógica de distribución se organiza en torno a áreas productivas y rituales.
Sub-clan	<i>ar-rba'</i>	Los mismos elementos que la anterior en unidades más pequeñas	Los mismos elementos que la anterior en unidades más pequeñas.
Comunidad Local	<i>dshar</i> (que puede escribirse también como: <i>dcar</i>)	Un conjunto de <i>dharfiqt</i> (Linajes Primarios).	Varios grupos de unidades habitaciones con sus espacios de producción y áreas rituales (comparten una mezquita y un cementerio)
Linaje Primario	<i>dharfiqt</i>	Un conjunto de grupos domésticos emparentados por la línea paterna, compuesto por varias familias nucleares	Un grupo de unidades habitacionales y los espacios de producción y áreas rituales asociadas a éstas
Linaje Secundario	<i>jajgu</i>	Un grupo de familias nucleares que conforman un grupo doméstico (generalmente eran patrilocales y patrilineales)	Una unidad habitacional y los espacios de producción y áreas rituales asociados a ésta (un <i>jajgu</i> ocupaba una habitación de la casa)

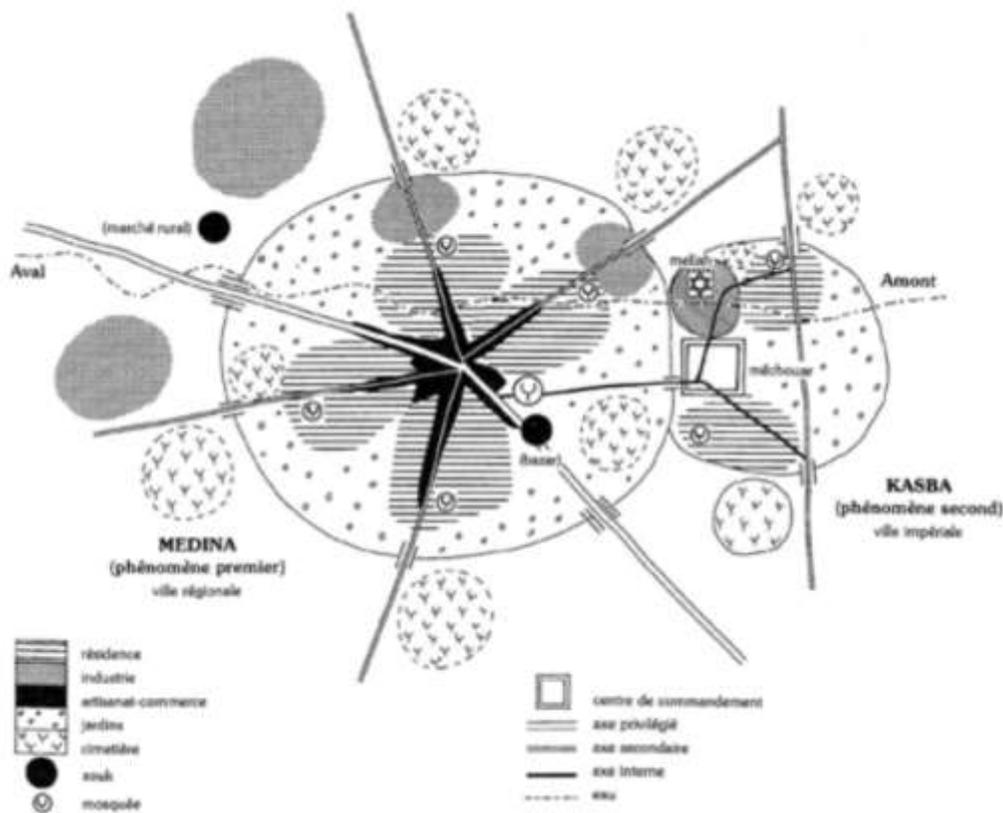
Tabla 1. Información tomada de (Ennaid 2008:35)

Respecto a los parámetros para clasificar a un determinado asentamiento dentro de una categoría en particular, además de verificar a detalle si la descripción antes citada corresponde arqueológicamente al sistema de asentamientos del Marruecos medieval, hacen falta mayores estudios sobre las características de las ciudades (la distribución espacial, así como las funciones de los elementos arquitectónicos etc.), del desarrollo de éstas y de sus componentes, no obstante, los trabajos existentes nos permiten definir una serie de elementos que son comunes a todas las ciudades islámicas, como son: 1) Una mezquita principal -y una mezquita en cada barrio-; 2) Uno -o varios- *hammam* (baño público); 3) Un mercado -plaza-; 4) La casa de uno, o varios, funcionarios estatales y edificios públicos⁸, 5) Una muralla que rodeaba al asentamiento y en algunos casos, el *mellah* (barrio judío con una sinagoga). Estos elementos se repetían una vez que la ciudad crecía y actualmente, algunos de ellos, pueden observarse cuando se recorre la estructura histórica de la *madīna* (medina) en muchas ciudades marroquíes⁹, la cual se reconoce por ubicarse al interior de las antiguas murallas que hoy constituyen áreas comerciales y turísticas. La estructura primaria de la *madīna* (medina): “[...] se presenta como un laberinto compuesto por diferentes partes, la silueta del minarete de la mezquita que se ubica en el corazón del conjunto nos remite a la presencia divina.

La medina comprende un grupo de barrios (*hawma*), teniendo cada una un horno, un *hammam* (un baño público) y una tienda” (Lazhar 2012-2013:255).

⁸ Que podían situarse al centro del asentamiento si desde su fundación éste había tenido la importancia para ser el lugar de residencia de algún funcionario, o en las orillas de la misma, como un elemento secundario que se construía una vez que la ciudad adquiría una mayor importancia, por ejemplo, al ser reemplazada una dinastía por otra etc., o al convertirse en un puerto de control de comercio a larga distancia etc. En estas áreas también se podía encontrar un barrio judío con una sinagoga e incluso, baños judíos (*miqvaot*) cuya estructura es distinta al *hamman* árabe (Azul Ramírez, Trabajo de campo Israel, Marzo del 2013 y Marruecos, Noviembre del 2013).

⁹ Este es el caso de Al-Basra (*cf.* Redman 1983:359) y al parecer también lo fue de Medinat al-Nakūr (*cf.* Cressier 2001:113-115).



Estructura histórica de la Medina Marroquí (Tomado de Lahzar 2012:254).

Además de hacer falta mayores estudios para corroborar la pertinencia del modelo ideal descrito por al-Muḳaddasî en distintos contextos, una razón por la cual éste no puede corresponder con la realidad norafricana a escala regional es porque los asentamientos de las poblaciones autóctonas no corresponden a ninguna de las descripciones antes citadas¹⁰ debido a que estas sociedades, como se mencionó antes, poseían una organización sociopolítica no centralizada al momento de la conquista árabe, es decir, tenían una concepción

¹⁰ Y quizás, el único elemento que tenían en común –una vez islamizados–, era la existencia de una mezquita.

distinta del urbanismo, reflejo de esta organización que era la misma para los amaziges de la zona noroeste y suroeste

Puede observarse una organización sociopolítica amazige semejante en asentamientos nucleados -como los de los oasis de Figuig e Ich ubicados en el suroeste marroquí-, o dispersos, como los de las montañas rifeñas (ver figura 3) que, como indican diversas fuentes históricas y etnográficas (ver por ejemplo Hart 1976; Madariaga 2010 y Levinck 1884)-, no estaban bajo el control de los estados islámicos y aunque considerasen al sultán como el líder de la comunidad musulmana (es decir, con el *'Amīr al-mu`minīn* –el Comendador de los Creyentes–), no pagan impuestos, salvo en contadas ocasiones –después de alguna violenta incursión punitiva por parte del sultán en turno– (cfr. Hart 1976 y Madariaga 2010:7).

La concepción amazige del urbanismo -como en el caso árabe-, también puede explorarse a través de la lengua. Por ejemplo, en el *Dictionnaire Amazighe-Français. Parle de Figuig et es régions* (Benamara 2013), la palabra *ayṛəm* (o *iṛəm* en otras regiones), que se traduce al francés como “ville” o “cité”, ciudad o barrio en español (Benamara 2013:523), se refiere a un conjunto urbano fortificado –generalmente arquitectura en tierra–, compuesto por un cierto número de unidades habitacionales concatenadas –semejantes en tamaño y forma¹¹ –, unidas a través de callejuelas -cuyas medidas y características particulares están definidas por su función-, y un área de jardines rodeados por muros de adobe. Por lo general este tipo de asentamientos tiene puertas internas y externas, además de estar rodeadas por murallas y torres de vigilancia. Las puertas internas tienen la función de dividir a grupos de unidades habitacionales pertenecientes a una serie de linajes patrilineales (clanes), que a su vez se distribuyen en callejuelas que conforman grupos más pequeños (sub-clanes y linajes), a veces divididos también por una

¹¹ Las cuales albergan linajes patrilineales conformados por un máximo de tres generaciones que constituyen un grupo doméstico (Comunicación personal de Hassan Benamara e Ibrahim Marduk, Oasis de Figuig, Marruecos, Noviembre del 2014).

puerta.¹² Estos conjuntos urbanos tienen una plaza central con una mezquita principal y varias mezquitas secundarias en el área de cada uno de los clanes que le componen ¹³ y algunos baños subterráneos ¹⁴ –llamados *beḥbuḥa* (Benamara, 2013:194), que forman parte del sistema de pozos artesianos de donde se extrae agua para los palmerales–, pero a diferencia de los asentamientos árabes, carecen de edificios destinados a una burocracia o a cualquier institución gubernamental¹⁵ y de algún tipo de palacio, ya que se trata de sociedades acéfalas¹⁶ en las que la toma de decisiones está en manos de un consejo tribal, compuesto por cabezas de linajes patrilineales que siguen un sistema de elección y toma de decisiones que evita la concentración de poder en una sola mano (Azul Ramírez, comunicación personal de Si Mustafa Aisaoui, honorable miembro del consejo de jefes tradicionales de Loudaghir, Figuig, Febrero de 2015), o en un sólo clan (*cf.* Gellner 1995). Al exterior de las mezquitas suele haber unas bancas en donde se reúnen estos consejos (por lo general los días viernes).

La ideología igualitaria en su dimensión arquitectónica puede identificarse en: a) los diseños externos de las unidades habitacionales que, de forma intencional, evitan el uso de símbolos de riqueza -o desigualdad social- en el exterior; b) la falta de edificios administrativos y autoridades centrales¹⁷

¹² En la terminología de la antropología británica podríamos llamar a esos grupos como clanes, linajes y sub-linajes, por lo que la totalidad del asentamiento es una tribu.

¹³ A falta de mayores estudios no se sabe si los asentamientos de este tipo, más antiguos, tenían alguna clase de edificio central vinculado a otras prácticas religiosas.

¹⁴ El agua subterránea de estos baños es la misma que alimenta el sistema de canales del oasis y, de forma natural, se mantiene fresca en verano y relativamente caliente en invierno. Estos baños tienen una función distinta al *hammam* de las ciudades árabes y en algunas épocas del año las mujeres llevan a cabo rituales previos al casamiento (Azul Ramírez y Ouajd karkar, trabajo de campo, Figuig, 2015).

¹⁵ En algunos casos hay edificios de uso colectivo, destinados a guardar cacerolas y herramientas de la comunidad, e incluso textos de tipo legal que constituyen el registro escrito del derecho consuetudinario.

¹⁶ Este término se refiere a una organización no centralizada que difiere incluso de la organización tribal de grupos árabes en los que el poder puede llegar a concentrarse en un solo hombre (*cf.* Hart 1979).

¹⁷ Durante el periodo del protectorado franco-español (1921-1956), los edificios administrativos se construyeron en las afueras de estos conjuntos urbanos fortificados que, en algunos casos,

(*cf.* Benamara 2013 y Azul Ramírez, Comunicación personal de Benamara, Noviembre de 2013 y Si Mustafa Aisaoui, Noviembre de 2014 y Febrero de 2015).

Con base en la experiencia adquirida por uno de los autores de este texto (Azul Ramírez) durante diversas temporadas de trabajo de campo en las montañas rifeñas ubicadas en el noroeste marroquí, realizadas en diversas temporadas del 2007 al 2018, es posible decir, en términos arqueológicos, que si bien en la zona norte no encontramos conjuntos urbanos como los de los oasis sureños, las unidades habitacionales tienen un diseño arquitectónico y una distribución espacial muy semejante, así como la misma organización social interna del grupo doméstico¹⁸ –aunque éstas no se encuentran concatenadas, sino dispersas en las montañas y no son construcciones en tierra sino en piedra–. Por otra parte, de igual modo que en los oasis mencionados, en las zonas montañosas del norte (Rif), no encontraremos vestigios de edificios administrativos de ninguna clase, sino lugares de reunión -como mercados semanales entre otros posibles, que son simplemente espacios abiertos ubicados en antiguas fronteras tribales– (ver Hart 1976:11-14 y Ramírez 2013; 2015 y 2016).

conservan la estructura antigua, por lo que, aunque muchos de ellos aun están habitados, pueden estudiarse desde una perspectiva arqueológica e histórica.

¹⁸ En ambos casos son estructuras rectangulares con un patio central en donde las familias nucleares que componen al linaje patrilineal (familia extensa), ocupan una habitación cada una y realizan en conjunto las actividades productivas del linaje -grupo doméstico-.



Localización del Rif (noreste marroquí) y de Dear Amemerar, así como de los Oasis de Figuig e Ich en la región del Oriental. Tomado de Google Earth (6 de Diciembre del 2017).



Plaza abierta ubicada afuera de la mezquita principal en el Oasis de Figuig con bancas de piedra en donde se reúne el consejo tribal (Tomado de Rodríguez 2012:149).

Por tanto, para el caso del Rif podemos hablar de un patrón de asentamiento disperso con un sistema de organización sociopolítica no centralizado, muy semejante al de Figuig e Ich, dos oasis saharianos habitados también por amaziges (Azul Ramírez, Trabajo de campo Noviembre de 2013; Noviembre de 2014 y Febrero de 2015). Las diferencias entre un patrón de asentamiento disperso y uno nucleado en una organización no centralizada, se pueden explicar por la ubicación de los recursos que constituyen el eje económico de dichas sociedades, en este caso del agua, ya que se trata de agricultores sedentarios que vivían principalmente de los cultivos irrigados. Mientras que en un oasis es necesario construir pozos artesianos (*foggaras*) para crear sistemas de riego en espacios cercanos, en las montañas hay que construir canales y terrazas a lo largo de los cauces de los ríos aprovechando las pendientes para hacer llegar el agua a las zonas más elevadas a través de pequeñas cisternas (que permiten irrigar a presión). En resumen, la hidrología del terreno es la que define la existencia de asentamientos nucleados o dispersos con un mismo sistema de organización sociopolítica.¹⁹

En el área de interés (Rif Central) los vestigios asociados a las poblaciones autóctonas son:

- 1.** Unidades habitacionales de forma cuadrada, con un patio central que llegan a medir como máximo 13 m. de largo y ancho (ver figuras 5 y 6), regularmente ubicadas en lugares defensivos como las cimas de las montañas.
- 2.** Una serie de elementos vinculados a actividades productivas y rituales como son: a) campos de cultivos irrigados (canales y terrazas) y no irrigados; b) molinos de aceituna y molinos de trigo de uso colectivo²⁰; c) eras colectivas

¹⁹ Sobre el funcionamiento la regulación del uso de canales de riego en una organización no centralizada, ver el documental “Agua Canales y Tradiciones en un Oasis marroquí” que forma parte de la investigación de Azul Ramírez, en: <https://www.youtube.com/watch?v=oD8pDqMGq44&t=47s>

²⁰ Lo cual no quiere decir que fueran de propiedad colectiva pero que quienes no eran dueños del molino pagaban por su uso con un tanto de la producción (Azul Ramírez, Trabajo de Campo 2010-2014).

para separar el grano (trigo o cebada) de la paja (en amazige: *anedrar*)²¹; d) Mezquitas o escuelas coránicas -que tienen la misma estructura que una unidad habitacional, aunque son de mayor tamaño (Hart 1976:263)- ; e) espacios abiertos para los mercados semanales (*suq*) y reuniones de los consejos; f) un espacio en donde, a través de una oquedad en el cauce del río, se hace fluir el agua subterránea que corre de forma paralela al agua del río (en amazige: *r3unzar* o *tara*²²). Las mujeres recolectan el agua del *r3unzar* para uso doméstico por estar más limpia que aquella que corre por el río o los canales de riego, y g) Logias religiosas (*Zawiyas*) y tumbas de santos (en amazige: *imrabden*, en español: Morabitos) –sobre éstas se habla en el siguiente apartado–.²³ En el norte no existe ningún registro de graneros colectivos (como en las zonas sueñas) ni estructuras particulares para el ganado o animales de carga, ya que éstos se guardaban al interior de las viviendas (Blanco 2010:138).

Con base en la información proporcionada por Hart (Hart 1976:235-278), y Ramírez (Ramírez 2013), se muestran en la siguiente tabla los componentes del sistema de organización amazige rifeño del territorio y los elementos que componen una unidad tribal en el noroeste marroquí (Rif)²⁴:

²¹ Un espacio fácil de reconocer por ser un área circular muy plana ubicada cerca de áreas de cultivos no irrigados (que son las marcas del paso de los burros y/o mulas haciendo un círculo).

²² Este puede estar techado o rodeado de piedras y su profundidad es exactamente del tamaño de una olla para transportar el agua (de 20 a 40 cm) a diferencia de los bebederos para cabras, borregos, mulas, caballos y burros que tienen una profundidad de unos 10 cm. (Azul Ramírez, Trabajo de campo 2010-2014).

²³ En la actualidad el patrón de asentamiento ha cambiado y existen pequeñas ciudades y pueblos modernos, y si bien, la población disminuye año con año en las zonas rurales, aún existen remanentes del sistema de organización sociopolítica tradicional. Algunas casas antiguas aún están habitadas y muchos sistemas de irrigación siguen funcionando como se describe en fuentes etnográficas. Y aunque la tribu no es una unidad política reconocida por las autoridades actuales, los montañeses aún recuerdan los nombres de cada unidad territorial y social que componía a las tribus rifeñas que Hart describió (ver Hart 1976 y Ramírez 2013).

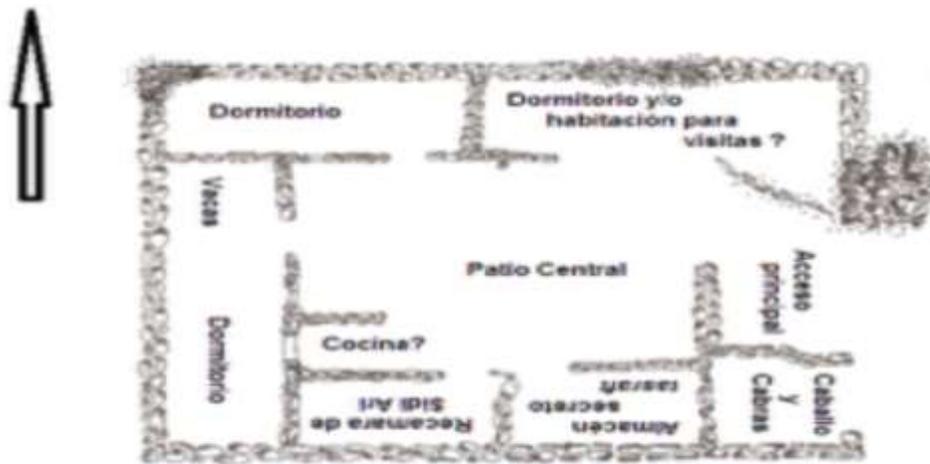
²⁴ Los datos de Hart se refieren principalmente a la tribu de los *Ayt Waryaghar* y los datos de Azul Ramírez a los de *Ayt Ali u Aissa*, sin embargo, creemos que funcionan de manera general para la cadena rifeña y la población amazige. Es importante mencionar que el trabajo de Hart es de corte etnográfico e histórico y no propiamente arqueológico, no obstante el mismo tiene un gran valor para la arqueología ya que, además de no existir trabajos arqueológicos sistemáticos en el área de interés (salvo para algunos sitios prehistóricos y algunas ciudades islámicas tempranas como Al-Basra), como fue mencionado en la nota a pie de página núm. 5, Hart paso

<i>miṣr</i>	Rey (Sultán)
<i>kaṣaba</i>	Chambelanes (de acuerdo a su etimología, el término se refiere a un oficial de la casa real que cumple funciones administrativas)
<i>madīna</i>	armada (soldados a caballos)
<i>karya</i>	soldados (a pie)

Información tomada de Hart, 1976 y Ramírez, 2013

La localización de estos elementos a nivel arqueológico no es sencilla ya que se trata de unidades sociales en territorios discontinuos (además de que los términos que se referían a las unidades más pequeñas se usaban de forma indistinta dependiendo del contexto). Los espacios abiertos para los mercados semanales son áreas de interacción económica, pero también de orden político ya que en éstos se reunían los consejos tribales (consejos de la tribu o de clanes y sub-clanes según el caso) y por tanto, estos lugares de reunión sirven como indicador del grado de autonomía política de los grupos que componían una tribu (ver Hart 1976:61).

17 años haciendo un trabajo etnográfico en la región y como resultado de todos sus recorridos en las zonas montañosas reporta solamente un asentamiento urbano: Medinat al-Nakûr, la primera ciudad árabe que data de finales del siglo VII (*cfr.* Hart 1976).



Plano de la casa de un santo en Ayt Ali u Aissa (Rif Central) que constituye un ejemplo de arquitectura vernácula rifeña. El área total de la casa es de 13 m. X 13 m. y el ancho de las habitaciones es de 2.50 m. (las medidas de las casas tradicionales son prácticamente iguales porque son las medidas máximas de las vigas de madera que se usan para sostener los techos). Los usos de los espacios han sido definidos a través de la tradición oral (Azul Ramírez, Trabajo de Campo 2010-2012).



Fotografía de la unidad habitacional que se muestra en la figura 5. (Fotografía de la autora, Septiembre de 2012).

2. Breve comentario sobre la islamización del norte de África y las tradiciones islámicas no letradas de las zonas rurales

La islamización del norte de África comenzó en el siglo VII y el sufismo se diseminó en las zonas rurales entre el siglo XI y XII²⁵ (*cfr.* Cornell 2008), no obstante, debido a la dificultad de acceder a las zonas rurales (desiertos y montañas) –habitados principalmente por sociedades amaziges–, la islamización ocurrió a un ritmo distinto y no de la misma manera que las zonas urbanas en donde floreció una interpretación letrada del islam. Entre las sociedades amaziges de las áreas rurales, la existencia de prácticas y creencias autóctonas dio lugar a tradiciones islámicas que generalmente no estaban en plena concordancia con el “islam formal” propugnado por los teólogos urbanos (en árabe: sing. *‘alīm* pl. *‘ulamā’*) (*cfr.* Eickelman, 2002:245)²⁶, aunque, como apunta Vincent Cornell (*cfr.* Cornell 2008), tampoco es apropiado afirmar la existencia de una tajante dicotomía entre los sufíes rurales (santos) y los letrados urbanos (ulemas) como propone Ernest Gellner (ver Gellner, 1969 y 1972), ya que los morabitos (*Imrabden*) eran hombres letrados que provenían de importantes escuelas islámicas de las zonas urbanas del mundo islámico de la época. Sin embargo, las diferencias entre las tradiciones islámicas rurales y urbanas es innegable, esto es así por la manera en que la población autóctona incorporó el Islam a su sistema de prácticas y creencias, en las que, incluso, se observan diferencias entre el género femenino y masculino (ver Hart 1976: 149-202; Ramírez y Karkar 2012 y Ramírez 2015). En el caso del Rif, mientras que los varones expresaron una interpretación pública del islam, más apegada a la

²⁵ También en este periodo ocurrió lo que algunos historiadores llaman “la segunda invasión árabe”, encabezada por grupos un grupo de beduinos conocidos como los Banu Hilal y los Banu Soleim (*cfr.* Fage y Todoroff 2002).

²⁶ Dada la diversidad de tradiciones islámicas, el antropólogo egipcio Abdul Hamid M. El-Zein sugiere reemplazar el término Islam, por tradiciones islámicas, en un intento por demostrar que las múltiples expresiones del Islam ostentadas por elites, no elites, letrados e iletrados, artesanos y hombres tribales, son expresiones que poseen la misma validez siendo éstas expresiones inconscientes de un mismo conjunto de principios (ver Eickelman 2002:245), o bien, en palabras de Pierre Bourdieu, podríamos decir, que son variantes estructurales que provienen de un mismo esquema generador (*cfr.* Bourdieu 2007).

de los hombres letrados que diseminaron el Islam por la región y de quienes aprendieron el Corán, las mujeres, que no acudían a las escuelas coránicas, en el ámbito privado, incorporaron una tradición religiosa autóctona que, entre otros elementos, se expresa a través de rituales destinados a propiciar la fertilidad femenina equiparada con la fertilidad de la tierra –como el ritual de petición de lluvias denominado como *taslit n unzar* (la novia de la lluvia), o los numerosos ritos destinados a propiciar un embarazo exitoso– (ver Hart 1976; Bourdieu 2007:317-329; Ramírez y Karkar 2012:269-267 y Ramírez 2015). La gran mayoría de estos rituales se ejecutan en las tumbas de lo que se piensa son santos sufíes (*imrabden*), aunque en las montañas rifeñas, la investigación etnoarqueológica llevada a cabo por Azul Ramírez entre 2010 y 2014 (ver Ramírez 2013 y 2015), parece indicar que muchas de esas tumbas eran lugares vinculados a tradiciones pre-islámicas, un tema de gran amplitud que por falta de espacio no será tratado a mayor detalle en este texto, no obstante, para finalizar este apartado, es significativo indicar que, como afirma Eickelman (Eickelman 1976), una de las características más sorprendentes del islam norafricano es la presencia de estos morabitos, vivos o muertos, a quienes se les atribuye una relación especial con Alá (*Al-lāh*) que les valió para servir de intermediarios entre el mundo sobrenatural para comunicar la gracias de Alá a su clientela (Eickelman 1976:6) y, en el mundo humano, en el campo de la política, como mediadores de conflictos a diferentes escalas (*cf.* Gellner 1969).

Cabe mencionar que en el sitio de *Dcar Acemerar* también existe un morabito llamado Sidi Abdlah n Tazimi en el que hasta el día de hoy, las mujeres llevan a cabo numeroso rituales; algunos de ellos destinados a propiciar la fertilidad, otros, a dañar a otros seres – me refiero a los llamados “ritos de transferencia del mal” por Bourdieu– (Bourdieu, 2007:365-392), o bien, a curar enfermedades de diversa naturaleza (entre las que se puede incluir aquellas que son consecuencia de la posesión de seres sobrenaturales²⁷).

²⁷ Genios, *jnuun* en amazige rifeño.

La mayoría de los morabitos está ubicado en sitios que contienen vestigios arqueológicos y/o paleontológicos de diversas temporalidades que la gente teme destruir por temor que el santo utilice su *baraka* para castigarlos, tal es el caso del sitio de interés en este texto.

3. La incorporación de linajes santos al sistema segmentario tradicional en el Rif

En el siglo XI los linajes sufíes transformaron el sistema tradicional de organización sociopolítica amazige/bereber en una “hagiocracia”, la cual se define como un sistema segmentario en donde un linaje santo (*shurfa*)²⁸ ejerce como neutral profesional, cuya función principal consiste en ser mediador en los conflictos que surgen a distintas escalas: a) entre clanes o linajes, o bien, entre una tribu y otra; b) entre las tribus y las dinastías islámicas en turno, y c) –durante el periodo del Protectorado franco-español–, entre las tribus y el gobierno colonial (*cf.* Gellner 1969). Los conflictos menores generalmente se solucionaban al interior de los propios linajes o a través de la intervención de los consejos tribales.

Estos linajes fundaron lógias –también denominadas como cofradías religiosas o *zawiyas*–, ubicadas en espacios neutrales, generalmente en los límites territoriales de las tribus o clanes (*cf.* Gellner 1969; Hart 1976 y Ramírez 2013). Los linajes santos conformaron clanes y/o linajes con características semejantes a las de los laicos, aunque a diferencia de estos, no se ubicaban en territorios discontinuos ya que, como fue indicado antes, se localizaban en fronteras tribales o clánicas, que eran espacios neutrales en donde ocurría la reunión de grupos opuestos. Generalmente el asentamiento de un linaje santo está compuesto por: a) una mezquita y/o escuela coránica; b) restos de unidades habitacionales –que pertenecieron a los descendientes del fundador del linaje entre los cuales alguno heredaba el cargo de neutral

²⁸ Se dice de aquellos linajes que se consideraba eran descendientes del Profeta Muhammad.

profesional que se definía en función de poseer *baraka*; c) la tumba de un santo –y en algunos casos las de sus descendientes –en las cuales las mujeres llevan a cabo rituales de diversa orden como fue indicado antes–; d) un cementerio; e) áreas de cultivo –irrigadas y no irrigadas–, y d) por lo general, estos sitios están asociados simbólicamente y visualmente a accidentes topográficos sacralizados como son montañas, abrigos y manantiales, entre otros posibles (*cf.* Ramírez y Karkar 2012; Ramírez 2013 y Ramírez 2014). Aunque existen numerosos sepulcros de morabitos diseminados por todo el territorio rifeño (y norafricano en general), que no están incorporadas al perímetro de una *zawiya*, por lo que éstos, como fue indicado en el apartado anterior, se piensa pertenecen a tradiciones pre-islámicas vinculadas con una serie de prácticas y creencias asociadas al ciclo agrícola (ver Ramírez y Karkar 2012 y Ramírez 2015).

4. Interpretación del sitio de Dcar Acemerar: Recorrido de superficie preliminar

El sitio de *Dcar Acemerar* se encuentra en el Rif Central, en la cadena montañosa ubicada al noreste del actual territorio marroquí. De acuerdo con el mapa elaborado por David M. Hart sobre las tribus del Rif Central este asentamiento forma parte de la tribu de los *Ayt Tuzine* (ver mapa elaborado por David Hart en Hart 1976:251) y, según la tradición local, éste se encuentra ubicado en la línea divisoria entre dos clanes (un espacio neutral), posiblemente los *Axt Tsafath*²⁹ y los *Axt Ta´Ban*, una razón por la que podría tratarse del asentamiento de un linaje santo, aunque uno de poca importancia ya que de acuerdo con Hart, en el Rif Central sólo había dos morabitos de importancia mayúscula (es decir, reconocidos como verdaderos *shurfa*, mientras que a los demás se les consideraba sólo como poseedores de *baraka*), uno de ellos era Sidi Hand u Mussa de *Ayt Ali u Aissa* (ver Ramírez, 2013) y

²⁹ Actualmente el pueblo de “Kasita”, conocido también como *tsaft* (transliterado como *tasafath* por David M. Hart), que es el nombre de un árbol (roble).

Sidi Bukiyar de *Ayt Waryaghar* (ver Hart 1976:256-260).

En noviembre de 2013 –por consejo y guía de la población local interesada en la conservación y estudio de la cultura amazige–, Azul Ramírez y Ouajd Karkar llevaron a cabo un recorrido preliminar del sitio ubicando los siguientes elementos: a) La tumba del morabito Sidi Abdlah n Tazimi, compuesta por una estructura cuadrada (aprox. 3 X 3 m.) con una cúpula y algunas estructuras rectangulares elaboradas con materiales modernos que simulan las habitaciones de una casa –siendo la habitación principal la tumba de Sidi Abdlah n Tazimi–; b) un cementerio con túmulos funerarios y tumbas pertenecientes a distintos periodos y, probablemente, a distintas tradiciones religiosas; c) restos de dos unidades habitacionales visibles en superficie; d) algunos árboles de olivo salvaje (*asembuc*) que constituyen un testimonio de que el paisaje no era tan árido en el pasado, y e) restos de algunas terrazas de cultivo.

El nombre amazige del sitio (*dcar acemerar*) hace referencia a una “comunidad local” en el esquema de Hart, descrito en la Tabla 2, sin embargo, en el recorrido inicial los elementos visibles en superficie no permitieron definir con claridad si eran unidades habitacionales aisladas de un “*dcar*” laico (en cuyo caso se esperaría encontrar una mayor distancia entre las unidades habitacionales) o de un asentamiento santo. No obstante, como se explica en seguida, las imágenes satelitales revelan información que nos permite pensar que en efecto se trata de una “comunidad local” de un linaje santo de temporalidad desconocida.

5. Interpretación a partir de la percepción remota

Las imágenes de satélite utilizadas en este análisis provienen de las plataformas *Ikonos* y *QuickBird de Digital Globe*. La composición de color preliminar, composición del visible, canales 321, y correspondientes a las imágenes de los años 2004 y 2014, muestran los trazos sobre la superficie del

suelo de antiguas estructuras y otros elementos como terrazas de cultivo y canales de agua. La imagen del año 2004, de *Ikonos*, enfatiza los trazos de antiguas construcciones con mayor contraste cromático en la parte norte, mientras que, en la parte sur se registran trazos rectangulares con menor detalle. En la imagen de 2014, de *QuickBird*, de mayor resolución espacial y espectral, destacan con un contraste cromático equilibrado y con mejor detalle espacial, los trazos de asentamientos de forma rectangular, tanto en la parte sur como hacia el norte. Al parecer, en su mayoría, se trata de antiguas unidades habitacionales de forma cuadrada con medidas de 13 m. X 13 m. semejantes a las descritas por David Hart y Azul Ramírez (Hart 1976 y Ramírez 2013). En la parte noroeste del sitio se ubica una estructura de mayor tamaño que podría haber sido una escuela coránica que no había sido localizada durante el recorrido inicial. Las estructuras están cerca de algunas terrazas de cultivo que en el pasado debieron haber sido irrigadas de forma artificial

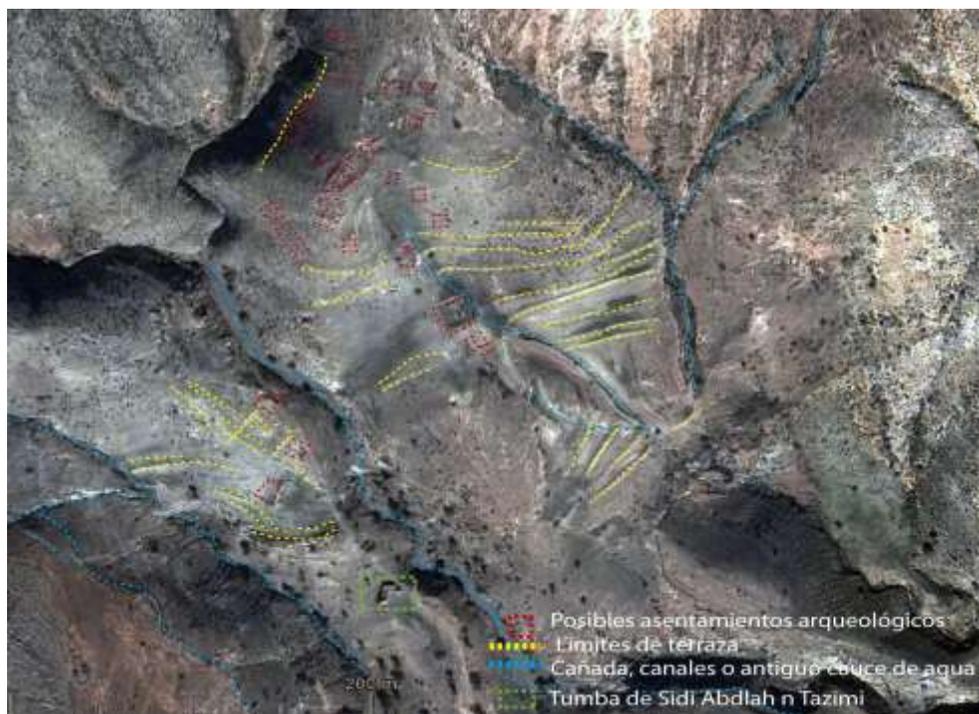


Imagen tomada por el satélite QuickBird de Digital Globe (2014), analizada por Jorge Blancas.

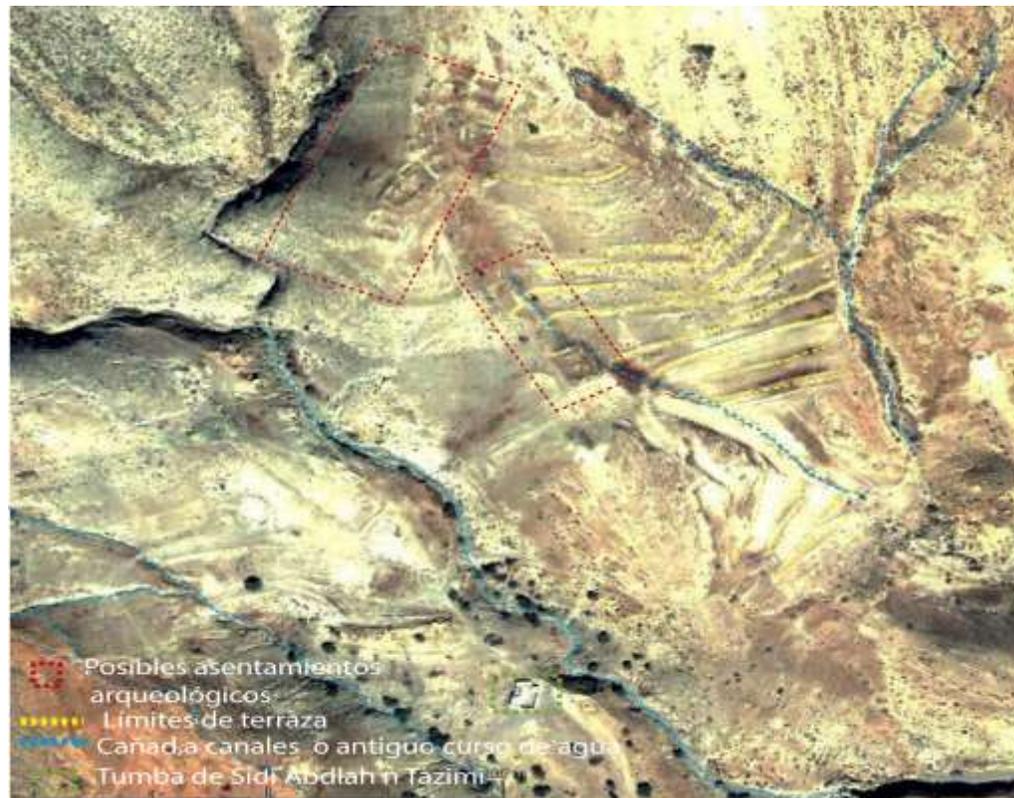


Imagen tomada por el satélite *Ikonos* (2004), analizada por Jorge Blancas.

6. Conclusiones

Este tipo de estudio mediante la percepción remota ofrece una amplia gama de posibilidades para localizar estructuras arquitectónicas y otros elementos, aunque toda interpretación debe comprobarse en estudios posteriores. El uso de estas imágenes permite planificar recorridos de superficie para ubicar las estructuras de mayor interés como aquellos que parecen ser unidades habitacionales y la mezquita –escuela coránica–. De igual modo, el uso de imágenes en el infrarrojo cercano, medio y térmico, permite encontrar antiguos canales que abastecían de agua a estos sitios antiguos, así como otros indicadores en superficie que revelen las modificaciones hechas por

el hombre al paisaje antiguo.

En lo que concierne al patrón de asentamiento y la organización sociopolítica en arqueología, es posible afirmar que existen diversos elementos como son el nombre del sitio en la lengua local, su ubicación en medio de dos clanes, así como el tipo de estructuras que se observaron durante el recorrido preliminar y las imágenes satelitales, que en conjunto nos permiten afirmar que los vestigios arqueológicos del sitio *Dcar Acemerar* corresponden a un asentamiento amazige y no a uno árabe. La ubicación del sitio indica que se trata de un asentamiento que perteneció a un linaje santo.

Es importante mencionar que en un trabajo de campo posterior, llevado a cabo por Azul Ramírez en Abril de 2017, se comprobó que la estructura de mayor tamaño corresponde a una antigua escuela coránica aledaña a un espacio de reunión para el consejo, así como la existencia de una unidades habitacional arqueológica en buen estado de conservación y otros montículos con restos de cerámica que posiblemente también fueron viviendas. Se espera llevar a cabo otras investigaciones en el futuro para determinar la temporalidad del asentamiento.

Agradecimientos

Es importante mencionar que este trabajo forma parte de una investigación más amplia sobre la organización sociopolítica amazige/bereber del noroeste marroquí que lleva a cabo la Dra. Azul Ramírez, en el marco del Programa de Becas Posdoctorales (2017-2019) de la Universidad Nacional Autónoma de México, en el Instituto de Investigaciones Antropológicas, cuyo proyecto de investigación es asesorado por la Dra. Emily Seitz McClung Heumann, por ello, el primer agradecimiento es para esta casa de estudios, para el IIA y la Dra. McClung H.

De igual modo, se agradece el apoyo de la Universidad Mohamed I, de la Facultad de Ciencias y, en especial, del Dr. Hassan Aouraghe. Por otra parte, cabe señalar que este trabajo no podría llevarse a cabo sin el apoyo brindado en

distintos momentos por el Dr. Luis Barba, la Dra. Linda Manzanilla, la Dra. Warburga Wiesheu, la Dra. Annick Dannels, la M. en C. Itzel Izunsa Manrique, así como por Ouajd Karkar, Hassan Benamara, Si Mustafa Aisaoui, Najim Al Marchouhi y muchos de los amaziges del Rif y de Figuig que amablemente han compartido sus conocimientos.

Bibliografía

- AKERRAZ, Aomar (1998) “Recherches sur les niveaux islamiques de Volubilis”, en: CRESSIER, Patrice y GARCIA-ARENAL, Mercedes (Eds.) *Genèse de la Ville Islamique en Al-Andalus et au Maghreb Occidental*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 295-304.
- BENAMARA, Hassan (2013) *Dictionnaire Amazighe-Français. Parle de Figuig et es regions*. Rabat: Institut Royale de la Culture Amazige.
- BLANCO, Izaga Emilio (2010 [1930]) *La Vivienda Rifeña*. Melilla: Consejería de Cultura
- BOONE, James L.; MYERS, Emlen J. y REDMAN, Charles L. (1990) “Archeological and historical approaches to complex societies: The Islamic states of medieval Morocco”, *American Anthropologist* 92 (3): 630-646.
- BOONE, James L., y BENCO, Nancy L. (1999) “Islamic settlement in North Africa and the Iberian peninsula”, *Annual Review of Anthropology* 28(1): 51-71.
- BOURDIEU, Pierre (2007) *El Sentido Práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- CAMPS, Gabriel (2007 [1980]), *Les Berbères, Mémoire et Identité*. Paris, Francia: Actes Sud-Babel.
- CORNELL, Vincent (2008) *Realm of the Saint, Power and Authority in Moroccan Sufism*. Austin: University of Texas Press.
- CRESSIER, Patrice; ERBATI, Larbi, ACIÉN ALMANSA, Manuel; EL BOUDJAY, Abdelatif, GONZÁLEZ VILLAESCUSA, Ricardo, y SIRAJ, Ahamed (2001) “La naissance de la ville islamique au Maroc (Nakûr, Aǧmât, Tâmdult). Résultats préliminaires de l’approche archéologique du site de Nakûr (capitale d’un émirat du haut Moyen Âge)”, *Actes des premières journées nationales d’archéologie et du patrimoine. Archéologie islamique* 3: 108-119

- EICKELMAN, Dave (1976) *Moroccan Islam. Tradition and Society*. Austin: University of Texas Press.
- EICKELMAN, Dave (2002 [1981]) *The Middle East and Central Asia. An Anthropological Approach, fourth edition*. New Jersey: Prentice Hall.
- ENNAHID, Said (2002) *Political economy and settlement systems of medieval northern Morocco: An archaeological-historical approach*. Oxford: Archaeopress.
- FAGE, John D. y TODOROFF, William (2002) *A History of Africa*. London/New York: Routledge
- GELLNER, Ernest (1969) *Saints of the Atlas*. Chicago/London: The University of Chicago Press/Weidenfeld & Nicolson.
- GELLNER, Ernest (1972) "Doctor and Saint", en N. R. Keddie (Ed.) *Scholars, Saints and Sufis, Muslims Religious Institutions in the Middle East since 1500*. Los Angeles,: University of California Press, pp. 307-326.
- HART, David M. (1976) *The Ayt Waryaghar of the Moroccan Rif, An Ethnography and History*. Arizona: The University of Arizona Press.
- LAZHAR, Mohamed (2012) "Le Maghreb urbain: Paysage culturel entre la tradition et la modernité", *Eurostudia* 8(1-2): 251-264.
- LEVINCK, Anne (1884) "L' Oasis de Figuig", *Revue de Geographie* 15: 401-416.
- MADARIAGA, María Rosa de (2010) "El Rif y el Poder Central: una perspectiva histórica", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* 9: 1-9.
Disponible en:
<https://revistas.uam.es/index.php/reim/article/view/829/817>
(Consultado: 10/01/2017)
- MONTAGNE, Robert (1931) *La vie sociale et la vie politique des berbères*. Paris: Comité de L' Afrique Française.
- RAMÍREZ RODRÍGUEZ, F. T. Azul U. (2013) *Los "Santos" (Imrabden) y el paisaje cultural entre los Ayt Ali u Aissa (Ayt Óli u Óissa) del Rif Central Marroquí desde una perspectiva etnoarqueológica*. Tesis doctoral (inérita), Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

- RAMÍREZ RODRÍGUEZ, Florencia .T. Azul U. (2015) “Etnoarqueología en Marruecos: estructuras funerarias en el Rif Central”, *Arqueología Mexicana* 23(133):16-21.
- RAMÍREZ RODRÍGUEZ, Florencia. T. Azul U. y KARKAR, Ouajd (2012) “Linajes santos (Imrabden) y lugares sagrados. Algunas expresiones femeninas y masculinas de lo sagrado entre los Ayt Óli u Óissa, Amaziges del Rif Central Marroquí y la ‘teoría de la santidad geopolítica’ de Ernest Gellner”, en: FOURNIER, Patricia: MONDRAGÓN, Carlos, y WIESHEU, Walburga (Eds.), *Peregrinaciones de ayer y hoy: Arqueología y antropología de las religions*. México D. F.: El Colegio de México, pp. 239-281.
- RAMÍREZ RODRÍGUEZ, Florencia T. Azul U., (2016) “Traditional Architecture and Socio-Political Organization at Figuig, Oasis, Morocco”, en: DANEELS, A. (Ed.) *Monumental Earthen Architecture in Early Societies Technology and power display*. Oxford: Archaeopress, pp. 53-64.
- REDMAN, Charles L., (1983) “Comparative urbanism in the Islamic far west”, *World Archaeology* 14(3): 355-377.
- RODRÍGUEZ, Alfons (2012) *Figuig. Marroc. Un Oasi en el Camí*. Barcelona: Fundació Mon 3.