



Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud

ISSN: 1692-715X

ISSN: 2027-7679

Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud Cinde
- Universidad de Manizales

Sánchez-García, Jose; Touhtou, Rachid

De la Hogra al Hirak: neocolonialismo, memoria y disidencia política juvenil en el Rif*

Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, vol. 19, núm. 1, 2021, Enero-Abril, pp. 204-223

Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud Cinde - Universidad de Manizales

DOI: <https://doi.org/10.11600/ricsnj.19.1.4591>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77366685010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

De la *Hogra* al *Hirak*: neocolonialismo, memoria y disidencia política juvenil en el Rif

Jose Sánchez-García, Ph.D.^a

Universitat Pompeu Fabra, España

Rachid Touhtou, Ph.D.^b

National Institute of Statistics and Applied
Economics, Marruecos

 jose.sanchez@upf.edu

Resumen (analítico)

Las teorías sobre movimientos sociales dominantes basadas en experiencias occidentales, pero ¿en qué medida pueden ayudarnos a comprender el proceso de construcción solidaria de prácticas políticas en contextos no occidentales políticamente cerrados? Según Bayat parece imprescindible una aproximación teórica que tenga en cuenta tanto la excepcionalidad árabe como la aplicación crítica de los modelos de las ciencias sociales en otros contextos que, muchas veces, olvidan los rasgos específicos que la protesta política ha adoptado en el mundo árabe. Este artículo, en el marco del proyecto *Transgang*, analizará un movimiento social marroquí aparecido en el Rif en 2016, protagonizado por poblaciones en edad juvenil, atendiendo a sus especificidades culturales usando las perspectivas decoloniales. Con este análisis, se presentarán algunas conclusiones para la investigación sobre movimientos sociales juveniles en sociedades árabes.

Palabras clave

Juventud, movimientos sociales, colonialismo, decolonialidad.

Thesaurus

Tesaurus de Ciencias Sociales de la Unesco.

Para citar este artículo

Sánchez-García, J., & Touhtou, R. (2021). De la *Hogra* al *Hirak*: neocolonialismo, memoria y disidencia política juvenil en el Rif. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 19(1), 1-20.
<https://dx.doi.org/10.11600/rlcsnj.19.1.4591>

Historial

Recibido: 14.09.2020

Aceptado: 19.11.2020

Publicado: 17.12.2020

Información artículo

Este artículo forma parte de una investigación en curso en el marco del proyecto *Transgang: Transnational Gangs as Agents of Mediation: Experiences of conflict resolution in youth street organizations in Southern Europe, North Africa and the Americas*, financiado por la European Research Council - Advanced Grant [H2020-ERC-AdG-742705]. PI: C. Feixa. 2018-2022. Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, iniciado en enero 2018 y que sigue en curso. **Área:** sociología. **Subárea:** antropología.

From Hogra to Hirak: Neocolonialism, memory and youth political dissidence in the Rif

Abstract (analytical)

Dominant social movement theories are based on Western experiences, but to what extent can they help us to understand the process of solidarity construction of political practices in closed political non-Western contexts? As Bayat points out, a theoretical approach that takes into account both the Arab exceptionality and the critical application of social science models in other contexts—that often forget the specific features that political protest has adopted in the Arab World—seems essential. This article, within the framework of the Transgang project, will analyse a Moroccan social movement that appeared in the Rif in 2016, led by youth populations, attending to their cultural specificities, and using decolonial perspectives. Through this analysis, some conclusions will be presented for research on youth social movements in Arab societies.

Keywords

Youth, social movements, colonialism, decoloniality, Arab Spring, Hirak, Rif, Morocco.

De Hogra para Hirak: Neocolonialismo, memória e dissidência política juvenis no Rif

Resumo (analítico)

As teorias sobre os movimentos sociais dominantes são baseadas em experiências ocidentais. No entanto, ¿em que medida elas podem nos ajudar a compreender o processo de construção solidária de práticas políticas em contextos politicamente autoritário não-ocidentais? Bayat e a sua excepcionalidade árabe nos advertem que, nas ciências sociais, o uso de modelos epistemológicos ocidentais em contextos não-ocidentais tem frequentemente esquecido as múltiplas particularidades desses territórios, sociedades, dos processos que nelas surgem e se desenvolvem. Este artigo, no âmbito do projeto Transgang, tomará como caso de estudo um movimento social que surgiu na região do Rif em 2016 o qual foi liderado por jovens, visando analisar as suas particularidades culturais a partir de perspectivas decoloniais. Finalmente, apresentar-se-ão algumas conclusões abertas para futuras pesquisas sobre movimentos sociais juvenis nas sociedades árabes.

Palavras-chave

Juventude, movimentos sociais, colonialismo, descolonialismo, primavera árabe, Hirak, Rif, Morocco.

Información autores

[a] Investigador en Antropología Social en la Universidad Pompeu Fabra (Cataluña, España). H5: 9. Correo electrónico: jose.sanchez@upf.edu  0000-0002-2880-7813.

[b] Miembro del departamento de Ciencias Sociales, Lenguas y Comunicación de la Escuela Nacional de Estadística y Economía Aplicada (Rabat, Marruecos). Correo electrónico: r.touhtou@insea.ac.ma

Introducción

El principal objetivo de este artículo es analizar el movimiento político emergido en 2016 y alentado por jóvenes en el Rif (Marruecos), conocido como *al-Hirak al-cha'bi fil Rif* (movimiento de los jóvenes del Rif), desde un enunciamiento decolonial. De alguna manera, el *Hirak*¹ es una continuación del espíritu del movimiento 20 de febrero de 2011 y la encarnación de la agencia juvenil en la producción de movimientos sociales disidentes.² Además, existe un legado de rebelión y reto al estado central personificado en diferentes movimientos políticos en el Rif desde inicios del siglo XX. Estas protestas hunden sus raíces en la histórica marginación socioeconómica de la región y la violencia de las autoridades coloniales y el propio Estado nación marroquí en lo que constituye una región que desafía la autoridad estatal. La indignación y rabia provocada tras la muerte de un pescador en la ciudad de Al-Hoceima desató el movimiento, el *Hirak*, desafiando a la autoridad estatal en el espacio público e incluso en los espacios más sagrados, las mezquitas. El *Hirak* del Rif renovó el poder de los movimientos sociales marginados en la posprimavera árabe para producir una cultura política.

Las sociedades magrebíes, como consecuencia tanto del colonialismo como del neoliberalismo global (Feixa *et al.*, 2019), atraviesan por transformaciones estructurales que

¹ *Hirak* significa literalmente movimiento, siendo considerada una innovación lingüística. El uso político del término se inicia en 2007 en Yemen con el nacimiento de Hirak Al-Janoubi. Las protestas en Argelia de 2019-2020, iniciadas el 16 de febrero de 2019 inicialmente contra la candidatura de Abdelaziz Bouteflika a un quinto mandato y reclamando la salida del régimen y un cambio en el sistema político también son conocidas como *Hirak* argelino. De esa manera, el término se ha extendido en el mundo árabe para referirse a protestas populares contra los gobiernos en Irak o Líbano.

² El movimiento 20 de febrero alentó a la demanda de reformas políticas y sociales en Marruecos en 2011-2012 en el marco de las grandes protestas que han afectado el mundo árabe y que empezaron en Túnez en diciembre de 2010. Bajo el lema «*Justicia, libertad y dignidad*», el 20 de febrero se reúnen cerca de 4000 manifestantes marroquíes en Rabat con réplicas en Casablanca, Tánger o Marrakech, demandando la dimisión del Gobierno. La jornada de protesta terminó con disturbios violentos. Grupos de alborotadores e incontrolados saquearon entidades bancarias, atacando comisarías y comercios con piedras e incendiando vehículos en Larache, Alhucemas, Tánger y Marrakech.

dan como resultado profundos cambios culturales, políticos y económicos. Los jóvenes, como los principales instigadores de las revueltas que sacudieron a estas sociedades en 2011, se han visto profundamente afectados por estos cambios macroestructurales (Honwana, 2013). Para algunos autores, estos movimientos, como el que se analizará, contienen cierta cercanía con formas anarquista de organización basadas en la solidaridad colectiva (Bamyeh, 2012). En otros casos, autores como Vairel (2015) han tratado los movimientos políticos y sociales en regímenes autoritarios y las formas de escapar de la represión.

En el caso de Marruecos, la demografía juvenil tiene un peso significativo, ya que alrededor del 30 % de la población está comprendida entre los 19 y 25 años. Este peso demográfico ha sido la principal causa de los (no)movimientos ocurridos en Marruecos desde 2003 hasta la actualidad (Bayat, 2013). Si nos remontamos al año 2003, los ataques terroristas en Casablanca iluminan el lado oscuro de la violencia urbana en el Marruecos contemporáneo, situados entre motivaciones religiosas y la falta de recursos; las subculturas juveniles urbanas están atrapadas entre estos extremos (Schielke, 2015).

La incapacidad de integrarse en el mercado neoliberal está creando frustraciones y anomia; así, tanto las viejas formas de integración social como las nuevas propuestas desde el gobierno liberal no logran integrar a estos grupos y sus contraculturas. Partiendo de una perspectiva de descolonización, destacamos el movimiento social juvenil en la región del Rif como una forma de ampliar las prácticas de ciudadanía, resistiendo la cultura hegemónica (Estado y corriente principal) desde la marginalidad y la precariedad. Así, nos planteamos a partir del análisis de caso plantearnos algunas cuestiones: ¿cómo afecta el legado de la primavera árabe a la aparición de movimientos sociales en situaciones periféricas alejadas de la mirada mediática?, ¿de qué manera los jóvenes participantes de espacios urbanos marginales en Marruecos crean formas disruptivas de disidencia y producen una nueva manera de activismo político?, ¿cómo incide la precariedad social en el origen de movimientos de resistencia frente a los discursos hegemónicos y los fracasos del Estado nación nacido de la mano de la modernidad eurocéntrica?

Para ello, hemos seguido una metodología basada en un análisis bibliográfico de artículos periodísticos en diarios marroquíes de alcance nacional y periódicos electrónicos del movimiento Rif entre 2016 y 2017. Además, se siguieron debates y discusiones a través de las redes sociales (principalmente Facebook, YouTube y WhatsApp) en las que participaban los propios investigadores. Se optó por este tipo de trabajo para obtener el máximo de información sobre lo que estaba sucediendo durante el movimiento cuando la ciudad fue sitiada por la policía y luego por el ejército, ya que en esos momentos era

difícil —sino imposible— para los investigadores observar el movimiento y realizar entrevistas con las activistas *in situ*. Dirigir nuestra mirada hacia las redes sociales, donde los líderes del movimiento retransmitían en tiempo real las protestas al mismo tiempo que difundían un mensaje alternativo al presentado desde instancias oficiales, permitió contrastar los discursos institucionales representados por los medios de prensa marroquíes.

Además, las narrativas de los agentes implicados en el movimiento —ya sea como participantes o represores— fueron analizadas a partir del llamado análisis crítico del discurso, incluyendo líderes del movimiento, funcionarios, periodistas, intelectuales y jóvenes participantes. Además, adoptamos de manera metodológica una perspectiva decolonial que permite un análisis histórico-antropológico crítico.

De esa manera, pretendemos mostrar cómo los jóvenes marroquíes se sitúan en un espacio fronterizo que les aleja de las formas de participación política aceptadas por el Estado nación moderno en Marruecos. Lo que está en juego es la marginalización de una juventud fronteriza que se inspira, al mismo tiempo, en lo digital pero también en la memoria y la historia de los movimientos contra el colonialismo —interno y externo— que resiste desde hace décadas a la hegemonía de un Estado centralizado. En última instancia, este juego metodológico nos permite visibilizar el activismo juvenil marginalizado por las formas de colonialidad impuestas desde instancias eurocéntricas en el sur global focalizando en aquello que tienen de propio que es, a un tiempo, global y local. Es en ese sentido que usamos la noción de *hogra*³ como lo hacían los activistas durante el movimiento: una amarga sensación de humillación que, sin embargo, se puede teorizar como una contracultura política contra la hegemonía del Estado nación eurocentrado.

Movimientos sociales y colonialidad del saber

Ya Tilly (2004) advirtió que debemos ser conscientes de la especificidad histórica de los *movimientos sociales*: formas de vindicación política que surgieron en Europa occidental y América del Norte después de 1750. En esta experiencia histórica, lo que se ha definido como movimientos sociales combinó tres elementos principales. En primer lugar, la reclamación organizada y sostenida de un objetivo político; segundo, un repertorio de formas performativas, que incluye reuniones públicas, declaraciones en los medios de

³ La *hogra* es un término del dialecto árabe usado en el Magreb que se empezó a usar a partir de las manifestaciones en Argelia en 1988. Su significado denota una discriminación social por parte de cualquier persona que ostente autoridad con el sentido de desdén o desprecio, injusticia, inequidad, abuso de poder y humillación. De igual modo, la *hogra* designa la relación del Estado con sus ciudadanos como una potestad jerárquica que le ofrece cierta impunidad.

comunicación y diferentes maneras de desplegarse en el espacio público; y, finalmente, expresiones públicas de la justicia de la causa junto con el número de personas comprometidas con la misma. Desplegados por separado, estos elementos no crearían movimientos sociales, sino diversas acciones políticas dispersas, según la forma eurocéntrica de referirse a ellos.⁴

Por su parte, Melucci (1991) se refiere a la acción colectiva como un potente creador de identidades, al crear un *nosotros* que, aunque puede tener diferentes objetivos, los une por la causa compartida. A partir de esa creación, los actores colectivos *producen* entonces la acción colectiva, porque son capaces de definirse a sí mismos y al campo de su acción (relaciones con otros actores disponibilidad de recursos, oportunidades, limitaciones). En el *Hirak*, como veremos, se construirá un *nosotros* colectivo, compartiendo y ajustando por lo menos tres clases de orientaciones: aquellas relacionadas con los fines de la acción (la reivindicación política de derechos colectivos en el Rif); aquellas relacionadas con los medios (en nuestro caso, la importancia de las redes sociales para la construcción de ese *nosotros* y la difusión del movimiento) y, finalmente, aquellas referidas a las relaciones con el entorno político (en nuestro caso la *hogra* y la represión que el Estado marroquí).

Sin embargo, si nos referimos a los movimientos sociales como una experiencia socio-histórica, entendemos que se trata de una estructura que se expresa a través de campos de relaciones sociales cuyo sentido y comprensión han de ser situados en un campo de relaciones mayor al que corresponde. Según Quijano (1989), «dicho campo de relaciones respecto del cual un determinado fenómeno puede tener explicación y sentido es lo que aquí se asume con el concepto de totalidad histórico-social» (p. 365). Por tanto, dado que las teorías de los movimientos sociales dominantes se basan en estas experiencias occidentales, ¿en qué medida pueden ayudarnos a comprender el proceso de construcción solidaria de prácticas inconexas pero paralelas de actores no colectivos en contextos no occidentales políticamente cerrados y tecnológicamente limitados? Como señala Bayat (2013) parece imprescindible una aproximación que tenga en cuenta tanto la excepcionalidad árabe —que olvida los logros de las investigaciones sobre movimientos sociales— como la aplicación crítica de los modelos de las ciencias sociales en otros contextos —que olvidan los rasgos específicos que la protesta política ha adoptado en el mundo

⁴ «El eurocentrismo, por lo tanto, no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o solo de los grupos dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía. Y aunque implica un componente etnocéntrico, éste no lo explica, ni es su fuente principal de sentido. Se trata de la perspectiva cognitiva producida en el largo tiempo del conjunto del mundo eurocentrado del capitalismo colonial/moderno, y que naturaliza la experiencia de las gentes en este patrón de poder» (Quijano, 2014, p. 287).

árabe— para iluminar nuestro entendimiento de las formas que adquiere el compromiso político y el activismo en las sociedades árabes.

Partimos desde un enfoque alternativo para analizar experiencias políticas situadas en estructuras de poder asimétricas históricamente construidas, más allá de las dicotomías epistemológicamente dominantes que contrastan entre islam y modernidad, propias de la colonialidad epistémica eurocentrada. Proponemos, entonces, un ensayo antropológico-histórico desde perspectivas decoloniales cuyo ánimo es comprender las formas que adquieren los movimientos políticos en las sociedades árabes y las relaciones de poder que las contienen. De esa manera, es necesario entender la estructura social marroquí como una expresión en un tiempo y un espacio determinado de lo que Hodgson llamó el «islamicate».⁵ En este texto, sobre la base de Hodgson y otras concepciones más recientes, usamos el término en su sentido más inclusivo, para referirnos al mosaico dinámico de formas de vida sociales y culturales que existen, no solo en las sociedades de mayoría musulmana, sino también de los musulmanes de la diáspora. Se trata de una heterogeneidad histórico-estructural diferenciada de la modernidad eurocéntrica pero que, al mismo tiempo, contiene formas eurocéntricas en disputa con elementos propios.

Estos puntos de partida hacen que el *Hirak* rifeño aparezca como un encuentro histórico, una respuesta de las personas jóvenes que hunde raíces en tradiciones pasadas para trascender lo que identificamos como modernidad colonial, dentro de los contextos islámicos. El punto de partida analítico de este enfoque es la comprensión de la modernidad como una condición cuya introducción en contextos islámicos fue facilitada históricamente por la expansión gradual del colonialismo europeo. La colonialidad propia de la modernidad se une en el islamicate marroquí a una orientación de la vida social hacia tradiciones, prácticas y valores islámicos que todo el conjunto social acepta y adopta —incluso entre perspectivas rivales—, pero que reduce las posibilidades de los jóvenes a un transitar entre el capitalismo y la redención prometida, siendo cualquier otro horizonte una utopía difícil de alcanzar. Será en el intersticio, la fractura entre esos dos espacios, y a través de movimientos como el *Hirak* rifeño, por dónde se colarán las disidencias en el islamicate, adquiriendo relevancia al ocupar la zona fronteriza entre ambos, apelando a la memoria local para constituirse en un espacio político fronterizo. Esta perspectiva adoptada emerge a partir de cierto escepticismo sobre las concepciones unilineales y

⁵ Este término fue originalmente acuñado por el historiador estadounidense Marshall Hodgson (1974), quien lo usó en *The venture of Islam* para describir «el complejo social y cultural históricamente asociado con el Islam y los musulmanes, tanto entre los mismos musulmanes como incluso entre los no musulmanes» (p. 59).

eurocéntricas de la modernidad y de la historia del mundo moderno en relación al mundo islámico que opere para una descolonización epistemológica (Grosfoguel, 2011).

Disidencias políticas en el Rif: del colonialismo a la *hogra*

En época precolonial, Marruecos estaba nominalmente bajo el gobierno de un sultán, con el título de emir de los creyentes (*amir al-mu'minin*), que gobernaba a través de una estructura estatal conocida con el nombre de *Majzen* (literalmente, «almacén»), siendo, entonces, jefe político y espiritual de Marruecos. En la práctica, los poderes derivados de su legitimidad religiosa eran mucho más reconocidos, ya que buena parte de Marruecos rechazaba el gobierno del *Majzen*, aunque aceptara la tutela religiosa del sultán. De facto, Marruecos estaba dividido, de este modo, en dos áreas principales: Bled el-Majzen que comprendía las zonas en las que el gobierno del sultán era efectivo y Bled es-Siba, zonas en las que únicamente se reconocía su autoridad en materia religiosa, rechazando las estructuras estatales, y que estaban en permanente conflicto con el *Majzen*. El Rif, de cultura mayoritariamente bereber, pertenecía de lleno al Bled es-Siba y no poseía una estructura de poder centralizada sino una multitud de alianzas creadas a partir de estructuras tribales. Sin embargo, en sus tradiciones políticas es destacable la asamblea (*agraw* en idioma rifeño), formada por los representantes de la comunidad, que elegían, generalmente por un periodo anual, a un *sahyjk* (*amgar* en rifeño) (Martín, 2002).

En 1912 se establece el protectorado español en Marruecos, con la cesión a España por parte de Francia de la administración colonial de una franja del norte del país que incluye la región del Rif. La colonización implica que el poder político, económico y militar se encuentran en manos de las autoridades de la metrópoli y de un número creciente de colonos europeos que intervienen activamente en la política colonial (Salafranca, 2001). Se mantienen formalmente algunas estructuras de poder preexistentes, que en la práctica no tienen competencia alguna más que cierta capacidad de intervención parcial en asuntos religiosos. De este modo, el sultán se mantiene simbólicamente como máxima autoridad marroquí (firma las leyes del protectorado) y es representado en la zona española por un jalifa (Martín, 2002). Finalmente, en 1921 las tribus del Rif central se sublevaron bajo el mando de Abd el-Krim, de los Ait Wariaghel, en una campaña que culminó en una grave derrota española en Annual. Abd-el-Krim organiza el movimiento rifeño, celebrando un congreso general, participando los representantes de las distintas tribus. El Consejo Nacional rifeño nombró a Abd-el-Krim presidente del Consejo. El nuevo estado rifeño fue denominado Dawlat Aljumhuriya Rifiya (Estado Republicano Rifeño).

El siguiente paso fue la formación de un gobierno moderno para poner fin a las viejas estructuras tradicionales e introducir un modelo democrático basado en una administración representativa, en la que la mayoría de sus miembros no superaban los 45 años. Todos tenían estudios superiores y dominio de idiomas, como un instrumento de la comunicación con los representantes de otros países y para hacer llegar su mensaje a la comunidad internacional (De Madariaga, 2009). Es conocida la historia posterior de la República del Rif, vencida por las potencias colonizadoras en 1926 y con el exilio de Abd al-Krim en Madagascar y su posterior establecimiento en El Cairo en 1947.

Diez años después de que Marruecos se independizara en 1956, el país atravesó importantes luchas para establecer una legitimidad política y estructural, tanto basada en las instituciones políticas internas como con respecto al orden internacional. Esta legitimidad se completó después de aplacar la insatisfacción de las clases empobrecidas, con las manipulaciones del gobierno central y el «resentimiento por la integración inadecuada en el nuevo estado independiente» (Walton & Seddon, 1994, p. 176). Los resultados del cambio de la sociedad *precapitalista* a la *capitalista* transformaron la naturaleza de las protestas marroquíes de entornos urbanos a rurales y transformaron la mediación de estas olas a través de importantes enlaces de anuncios masivos. Según Burke (1986):

[En] las ciudades, a medida que las viejas formas sociales y estructuras económicas llegaron a complementarse con otras nuevas, los viejos estilos de protestas urbanas, que habían estado vinculados a la mezquita como punto de encuentro y los 'ulama, como portavoces e intermediarios clave, dieron paso a formas de acción colectiva ligadas al movimiento obrero europeo: huelgas, boicots y otras formas de militancia obrera. Más importante aún, a medida que partes del mundo árabe quedaron bajo el dominio europeo, comenzaron a desarrollarse experimentos con nuevas formas de identidad social y cohesión política, en particular el nacionalismo secular. (p. 339)

Los primeros casos de levantamientos tribales contra el nuevo *Mahzen* fueron liderados por dirigentes tribales con un uso recurrente de la violencia justo al comienzo de la independencia, a partir de 1957. De nuevo, en 1958-59, un levantamiento fue encabezado por la tribu de Ait Waryaghar (Beni Wryaghal) en la región central del Rif, ubicada en la parte norte de Al Hoceima.⁶

⁶ Ninguno de estos levantamientos se dirigía contra la monarquía, sino que eran reacciones directas al Estado burocrático impuesto por el nuevo *mahzen*.

Recientemente, en enero de 1984, una rebelión de estudiantes explotó desde Marrakech hacia el norte. En su intento por invertir el liberalismo económico —que debilitó la capacidad económica de las clases bajas— el gobierno marroquí fue recibido con protestas masivas de la población desfavorecida encabezada por estudiantes y acompañada por los desempleados y campesinos. Estos disturbios se iniciaron como reacción espontánea de los estudiantes ante los aumentos de las tasas de educación y la reducción de los subsidios a los bienes básicos alimentarios como el té, el azúcar y el aceite. Los trabajadores desempleados, específicamente en los pueblos rurales, se unieron a las protestas e hicieron crecer la confusión. Los medios estatales censuraron la información sobre los hechos y dificultaron a la población en general seguir las noticias sobre el enfrentamiento. Sin embargo, *L'opinion*, el periódico del partido Istiqlal, informó que el estado utilizó al ejército para aplastar estas protestas.⁷ El gobierno se refirió a los manifestantes como «grupos de agitadores altamente organizados, preferiblemente inspirados y apoyados por extranjeros» (Seddon, 1986, p. 8). Los disturbios se transformaron en violentos enfrentamientos cuando las tres principales ciudades del norte, a saber, Al Hoceima, Nador y Tetuán, se levantaron durante diez días en enero de 1984. Las autoridades marroquíes bloquearon varias manifestaciones en las ciudades mencionadas y encarcelaron a miles de manifestantes, mientras que alrededor de doscientos fueron ejecutados. Se acusaba a los agitadores de «fundamentalistas islámicos, comunistas y marxista-leninistas; y miembros de los servicios secretos sionistas» (Seddon, 1986, p. 10). Detrás de las protestas urbanas podemos rastrear nuevos grupos disidentes que pretenden visibilizarse a través de una violencia considerada legítima al enfrentarse a la seguridad estatal, abriendo una desconfianza generalizada entre las instituciones estatales y los distintos grupos políticos que sufrieron asesinatos, detenciones arbitrarias y desapariciones (Slymovics, 2005; Loudiy, 2014).

Como hemos descrito, existe una memoria rebelde y desafiante al Estado central, ya sea colonial o poscolonial. De alguna manera, el legado del *mahzen* en el Rif se condensa en el término árabe *hogra*. La prepotencia del *Mahzen* frente a la población provoca el *Hirak* tras la muerte de un pescador en la ciudad de El Hoceima. La *hogra* designa el poder arbitrario del estado frente a la población, además de referirse a todos los casos en los que miembros del Estado se benefician de su poder. La *hogra* es el grito de todos los excluidos. Esta *hogra* sistemática de *mahzen* impulsó a miles de jóvenes desempleados y

⁷ El Hizb Al-Istiqlal (Partido de la Independencia) es un histórico partido político marroquí fundado en 1943. De ideología nacionalista, permaneció fiel al sultán Mohammed Ben Yusef durante los años de la colonización, aunque posteriormente tuvo épocas de amistad y de enfrentamiento con la corona.

vulnerables a invadir las calles y desafió a la autoridad estatal en el espacio público en 2016 e, incluso, en los espacios más sagrados, como las mezquitas.

El *Hirak* rifeño

El 28 de octubre de 2016, un joven comerciante de pescado, Mohcine Fikri (31 años), muere aplastado en un contenedor de basura mientras intentaba salvar de la destrucción su mercancía que acababa de ser incautada por las autoridades policiales en un ejemplo de abuso de poder, la *hogra*. Su muerte desencadenó una serie de protestas en el norte de Marruecos; era el inicio del llamado «Rif *Hirak*». Se vindicaban mejoras económicas para la región, tradicionalmente olvidada por el *Mahzen*, y rápidamente desató un movimiento demandando mejoras. Los objetivos eran principalmente económicos, pero rápidamente se unieron demandas políticas y culturales, emergiendo Nasser Zefzafi como líder carismático, presidiendo las manifestaciones junto a la fotografía del viejo líder anticolonial Abd Al-Krim al-Khatagi. El *Hirak* movilizó a otras zonas del país y a la diáspora marroquí que expresaban su solidaridad con el movimiento, pero su centro fue Al-Hoceima, la antigua capital de la República del Rif.

El 30 de octubre se producen manifestaciones de protesta contra la *hogra* en las principales ciudades del país en homenaje a Mohcine Fikri. El 18 de mayo, decenas de miles de personas se manifiestan en Al-Hoceima contra la *hogra* propia de los representantes del *mahzen*. Miles de rifeños marcharon en la ciudad para protestar contra la injusticia y la corrupción; contra la *hogra* impuesta por el *mahzen*. Ondeando pancartas que proclamaban «¿Es esto un gobierno o una *ishaba*?» y banderas de la vieja república de los años veinte, la marcha se abrió paso pacíficamente por el centro de Al-Hoceima, llenando la plaza principal bajo la vigilancia de los puestos de control de la policía y la gendarmería hasta que se produjeron las primeras cargas. El incidente provocó indignación contra el uso arbitrario del poder securitario, calificado de *hogra*.

El 26 de mayo Nasser Zefzafi interrumpe el sermón del viernes en la mezquita Mohamed V en Al-Hoceima. Un video muestra a Zefzafi gritando en la mezquita interrumpiendo el sermón del viernes y acusando al imam de complicidad con las autoridades y abusando del sermón al acusar a los líderes *Hirak* de crear *Fitna*.⁸ Zefzafi denunciaba, además, el abuso de atacar a los líderes del Rif dentro de una mezquita. Las autoridades aprovechan este altercado para arrestar a los principales activistas del movimiento. El 29

⁸ El video está disponible en https://www.youtube.com/watch?v=_oTOOo6FYDg

de mayo Nasser Zefzafi es arrestado después de tres días de huida tras la interrupción en la mezquita.⁹ Estas detenciones provocan la oposición masiva de partidos de izquierda, ONG críticas y de los islamistas del partido Justicia y Caridad, en apoyo a las demandas del Movimiento Popular Rif y de los detenidos. Poco después de las protestas, una comisión de la Coalición Marroquí de Institutos de Derechos Humanos, que agrupa a varias ONG, viajó a Al Hoceima del 6 al 8 de junio para investigar la situación en la región, reunirse con las familias de los detenidos del *Hirak* e indagar sobre posibles violaciones de los derechos humanos denunciadas por activistas locales. En su informe, la comisión considera que se ha producido un «uso desproporcionado de la fuerza» y «el uso indiscriminado de gas lacrimógeno» por parte de la Policía. Además, el informe constata «evidentes rastros de violencia sobre los detenidos» durante su comparecencia en el tribunal de Al-Hoceima» y evoca «violentas redadas policiales en la calle a altas horas de la madrugada y apedreamiento en las ventanas de las casas» (Human Rights Watch, 2018).

Estrategias fronterizas en el Rif

Según la perspectiva teórica del proyecto *Transgang* (Feixa *et al.*, 2019), entendemos los espacios fronterizos como espacios intersticiales entre la subalternidad producida por los procesos de modernización, colonización y marginalización causada por la migración interior en Marruecos, considerándolos como sujetos separados que no aceptan las opciones o condiciones que (desde el poder) se les presentan/imponen (Mignolo, 2015). Estos espacios fronterizos, como espacios también físicos, están ubicados en las márgenes del mundo social de manera que los sujetos pueden pensar sobre sí mismos como sujetos entre dos mundos.

De esa manera, el Rif aparece como un espacio fronterizo que utiliza estrategias provenientes tanto del mundo global como de la memoria rebelde propia de su historia, confiriendo poder a ese espacio que los jóvenes resignifican como espacios de respuesta. Al mismo tiempo, este espacio fronterizo no está limitado exclusivamente a lo físico. Hay una ocupación social, política y cultural en la frontera que asume una conjugación de diferentes posiciones en la estructura social, en el espacio político y también en los procesos de hegemonía cultural y contra-hegemonía (Feixa *et al.*, 2019, p. 70). Como señala Mignolo, el espacio fronterizo no es exclusivamente una cuestión de fronteras visibles (Estado nación), sino, más importante, es un posicionamiento político y social dentro

⁹ La arbitrariedad y el uso de poder de las autoridades policiales tiene la consecuencia de que más de un 40 % de reos en prisión no tienen ninguna sentencia firme, según cifras del Observatorio de la Criminalidad.

del mundo moderno/colonial que busca romper, consciente o inconscientemente, con las formas epistémicas y ontológicas decretadas como únicas (Mignolo, 2015). Por eso, podemos considerar las estrategias seguidas por el *Hirak* como estrategias fronterizas.

Desde el inicio, el movimiento utilizó Live Messenger para difundir el mensaje del movimiento y los discursos de los líderes. Mientras las multitudes se reunían en una plaza, Nasser Zefzafi —líder de *Hirak*— reunía a los manifestantes con un megáfono y era emitido por el popular medio electrónico (Al Maarouf & Belghazi, 2019). La ira por la muerte de Fikri, que sorprendió incluso a los partidarios acérrimos del *mahzen*, fue un recordatorio del amplio resentimiento hacia el Estado por el desempleo y la brecha cada vez más grande entre ricos y pobres que impulsó en parte las protestas a favor de la democracia de 2011. De alguna manera, la muerte del pescador despertó al Rif de un sueño profundo apelando al pasado anticolonial. Así, una de las principales estrategias empleadas por los líderes del movimiento fue la recuperación de la memoria del líder del Rif Abd Al-Krim Al-Khattabi (el líder nacionalista contra el colonialismo español) junto a un líder que también desafiaba al neocolonialismo del *mahzen*. Esta recreación del pasado y su vinculación con el presente alimentó la energía necesaria para que los activistas se unieran al *Hirak*.

La segunda estrategia fue el uso de un discurso religioso conservador para atraer y movilizar a las masas apelando a la tradición de la ciudad. Zefzafi, en su irrupción en la mezquita interpelaba contra el uso oficialista de la mezquita, en especial con el *jutba* de los viernes, para desacreditar al movimiento.¹⁰ Para las autoridades, el líder de la protesta impidió que el predicador continuara su sermón, dando un discurso provocador en el que insultó al imam y fomentó disturbios que socavaron la calma y sacralidad del lugar de culto. Centenares de imágenes de teléfonos móviles compartidas en Facebook muestran a Zefzafi llamando al imam mentiroso, preguntando si las mezquitas fueron construidas para Dios o para los que están en el poder y criticando a aquellos que quieren hacer capitular al Rif, situando la protesta en términos religiosos el líder conseguía legitimar su movimiento. Especialmente fueron los jóvenes quienes, entrenados en las nuevas tecnologías, consiguieron diseminar tanto nacional como internacionalmente el movimiento,

¹⁰ El *jutba* como sermón del *jatib*, funciona como la principal ocasión para la predicación pública en la tradición islámica. Esta última indica que puede realizarse formalmente en la oración de la congregación del viernes al *dhuhr* (mediodía). Es costumbre pronunciar la *jutba* en el idioma local del país, a diferencia de la oración, que habitualmente se dice en idioma árabe. Tradicionalmente se consolidó la costumbre de realizarlo en nombre del gobernante. Mencionándolo en la oración, determinaba la lealtad, la orientación política del imam y de la autoridad política. Por tanto, se trata de un *jutba* con significados políticos evidentes.

inundando la mayoría de redes sociales con vídeos, fotografías y mensajes. Las autoridades marroquíes anunciaron el viernes 26 de mayo la detención del líder de la protesta, en una mezquita de la ciudad de Al-Hoceima tras interrumpir la predicación del imam durante la oración del viernes, un delito grave. Para los activistas, hablaba en nombre de los pobres y excluidos: «está a sueldo del *Majzen*. ¡Nos acusa de alentar a la *fitna*, mientras que nuestros jóvenes no tienen nada que comer!» En árabe clásico lo acusa de fracasar en su misión de predicar, utilizando el ejemplo de Omar Ibn El Khattab, que fue tan justo que pidió a sus súbditos que se lo impidieran si alguna vez se desviaba del camino correcto. Termina sus palabras como mártir: «no temo a nadie excepto a Allah. ¡Detenme, seguiré denunciando la injusticia!». Después de sus palabras, la policía rodeó el barrio de Zefzafi en un intento de atraparlo y estallando brotes de violencia para protegerlo.

La tercera estrategia es la convocatoria de gente libre, es decir, sin filiación política, a simpatizar con el movimiento, a expresar su solidaridad, aunque por diferentes motivaciones. En primer lugar, intelectuales y asociaciones políticas denunciaron la terrible reacción del *mahzen*, asimilándolo a las reacciones de los poderes coloniales de inicios del siglo XX que ya habían utilizado armas químicas para sofocar la insurrección de 1921. Además, se unieron todos aquellos ciudadanos que se sentían estafados por la corrupción (*hogra*) de los miembros del estado en la región. En 2015 la provincia se benefició de un programa de desarrollo muy importante lanzado por el rey Mohammed VI, Al-Hoceima Manarat Al Moutawassit. Se movilizan 6500 millones de MAD para dotar a la provincia y, especialmente, a la ciudad de Al-Hoceima de equipamientos infraestructurales. Cuando estalló la crisis en octubre de 2016, la situación económica y social de Al-Hoceima, con uno de los índices de desarrollo local más bajos, facilitó que el descontento y la sensación de abandono de la población emergieran en forma de protesta social. Así, la falta de oportunidades para una población mayoritariamente joven y en edad laboral (64.1%), con una tasa de paro del 16.3 % (por encima de la media nacional) y con un 25.1 % dependiente de la asistencia familiar, significó que la muerte de Fikri se convirtió en un agravio para toda la sociedad local y que las protestas fueran ampliamente apoyadas.

La muerte de Mohcine Fikri dio origen a un movimiento latente. Sin embargo, la interrupción de la mezquita por Nasser Zefzafi es un momento transformador en el movimiento. Ayudado por las redes sociales, se convirtió en el ícono de un levantamiento que no ha dejado de crecer en esta región históricamente rebelde. Feroz e impredecible, desafía a los funcionarios que desembarcan en masa en esta ciudad para intentar calmar a la población. En su página de Facebook, no duda en amenazar a los funcionarios: «Les

advierto. Estamos en vísperas del Ramadán. Y como ustedes saben, la sardina se consume mucho en este mes sagrado. Si su precio supera los 7 dirhams, lo haremos caminar hasta el puerto», dijo con el fondo de un retrato del líder del Rif, Abd Al-Krim Al-Khattabi. Los ministros del gobierno viajaron a la región para reunirse con los líderes electos y acelerar la realización de proyectos de infraestructura y desarrollo. El rey destituyó a varios ministros y altos funcionarios por no mejorar la situación económica en una región sacudida por las protestas, pero también por el fracaso de los proyectos lanzados por el rey en la ciudad.¹¹

El *Hirak* del Rif personificó un momento de confrontación entre el Estado central y la región del Rif, utilizando elementos del momento colonial y de las tradiciones culturales propias de la disidencia que dieron origen a la efímera República del Rif. El movimiento demostró que los (no)movimientos sociales pueden desestabilizar el Estado central y pueden crear su propia legitimidad y su propio impulso lejos de la política formal basada en su posicionamiento en espacios fronterizo que transgreden los límites del Estado nación y las lógicas de los movimientos sociales eurocéntricos. El discurso, las tácticas y las estrategias eran nuevas y contundentes, rompiendo con la identidad excepcional de los movimientos subalternos posteriores a la primavera árabe en Marruecos. Es un movimiento social marginal; tiene líderes, un discurso y tácticas. A diferencia de las revueltas de 2010-2011 (como han señalado autores como Al-Sharnouby, 2017) es un movimiento masivo que moviliza a todas las personas de la ciudad en torno a un líder. Pero, como en la primavera árabe, las redes sociales permitieron el protagonismo de los jóvenes rifeños, convirtiéndose en la principal herramienta de comunicación y movilización, y el desarrollo de diferentes formas de solidaridad entre el movimiento. El Rif *Hirak* es un movimiento que construyó sus estrategias sobre las decepciones del movimiento 20 de febrero.

Apuntes finales

En el análisis del movimiento *Hirak* (atendiendo a conceptos locales saturados de significaciones arraigadas en la particular construcción de la heterogeneidad estructural marroquí que contiene poderes coloniales y Estados neocoloniales como el propuesto por el *mahzen* después de la independencia) destaca la importancia de vincular la interacción entre historia, política y modernidad con las metamorfosis sociales y económicas

¹¹ Finalmente, Zefzafi fue detenido y condenado a 20 años de prisión el pasado 25 de junio de 2018 por causar el desorden en el estado (Peregil, 2018).

que están ocurriendo en Marruecos y que afectan a la generación joven. Las expresiones fronterizas de los jóvenes participantes en el movimiento —ya sean violentas, creativas o festivas— están cargadas de significados y producción de conocimiento sobre el nuevo tejido social en el Marruecos neoliberal. Además, la continuidad histórica de los levantamientos y sus particularidades permite entender al *Hirak* rifeño como una expresión política arraigada en una memoria histórica propia, en la cual los jóvenes han articulado elementos propios, descolonizando el propio contenido de los movimientos políticos de 2011, para situarse frente al Estado nación; un sistema político propio de la colonialidad extendida por la modernidad. «Pan, libertad y justicia social» se ha sido convertido en principio de actuación moral y en un componente fundamental del imaginario político juvenil en Marruecos. Los jóvenes activistas rifeños no tenían la pretensión de cambiar un poder político por otro; pretendían cambiar una manera de entender el Estado que nombraban como *hogra*. Y eso, más que una revolución política, es una revolución cultural.

La violencia estructural del Estado marroquí continúa sumergiendo a la disidencia política en la clandestinidad. También en los barrios periféricos marroquíes como Sidi Moumin o Sidi Moussa, las formas históricas de disidencia alternativa propias de la autogestión de la vida vecinal están siendo reprimidas por el Estado. Aun así, lo que resulta claro es que las prácticas políticas de disidencia están siempre presentes, ya sea a través de la participación en organizaciones de voluntariado, mediante el activismo cibernético, la ocupación de los espacios centrales de la ciudad para encontrar un medio de subsistencia con la venta ambulante o con el control del espacio del vecindario, incluso en los sistemas más rígidos, represivos y dictatoriales. Es en esas situaciones donde su presencia permite vislumbrar la esperanza del cambio a través de materiales, acciones y emotividades, cuyas formas gramaticales y semánticas son, en la mayoría de ocasiones, desconocidas para los dirigentes, permitiendo recobrar la dignidad perdida (*karama en darija*) frente a la *hogra*.

En el caso de las sociedades norteafricanas, la ubicación de la gente joven en las márgenes de los discursos social, económico y políticos hegemónicos les permite desplegar una agencia política para vadear, sortear o evitar las estructuras institucionales de sociedades marcadas por su adultocentrismo. Esta agencia está enraizada en las nuevas tecnologías y en el conocimiento tradicional histórico que conecta a la gente joven con las culturas globales sin perder su color local: una agencia fronteriza que utiliza todos los medios a su alcance; en este caso la reivindicación nacional, la ruptura islamista y los movimientos de izquierdas.

La reciprocidad, solidaridad de clase y el comunitarismo son los mecanismos fundamentales de los grupos de activismo político juvenil basados, generalmente, en la residencia. Así, el grupo de iguales es uno de los muchos determinantes de su identidad y de sus afiliaciones de clase. El dinamismo de las redes construidas de este modo permite la inclusión de los jóvenes en marcos de economía informal y en formas políticas fronterizas como la analizada. En consecuencia, entender las formas locales de gestión de recursos articuladas tradicionalmente, la iniciativa económica y la participación política, es esencial. En este aspecto, el barrio (o la ciudad y región como en el caso presentado) como unidad social ha perdurado en las ciudades del norte de África, junto con muchas de las normas y regulaciones que hacen que el barrio opere como una extensión de la familia.

El contexto de rápida transformación social del siglo XX trajo consigo nuevos desarrollos económicos, sociales y culturales para las clases populares, compitiendo con las antiguas prácticas sociales basadas en el espacio, las cuales están siendo reelaboradas constantemente por la población juvenil (Al-Messiri, 1974; Singerman, 1995; Sánchez-García, 2018). En ese sentido, como hemos visto, la importancia de la protesta urbana como reacción contra el Estado colonial y poscolonial, los usos de la violencia represiva contra los activistas políticos y la aparición de elementos novedosos que unen lo moderno y las formas históricamente transmitidas, son nuevos rasgos de una nueva juventud que aspira al cambio; produciendo así una nueva cultura política juvenil que disiente de la forma en que se construyó la hegemonía del Estado en Marruecos. Articular la historia de esta confrontación y vincularla con la cultura juvenil del activismo a nivel nacional y en el norte de Marruecos son caminos por recorrer. El *Hirak* renovó el poder de los movimientos sociales marginados en el momento posprimavera árabe en Marruecos. Lo que está en juego en la represión del movimiento por parte del régimen es pasar a una fase de justicia transicional y debilitar la descentralización en Marruecos.

Además, hemos mostrado como estas politizaciones juveniles siguen siendo facilitadas por antiguas tradiciones de autoorganización que generalmente son ignoradas tanto por los estudiosos de los movimientos sociales como por los propios movimientos sociales organizados. Tanto académicos como las propias organizaciones, después de todo, tienden a ver la movilización política como resultado de estructuras claras, ya sea como organizaciones o liderazgos, o como una función de compromisos ideológicos explícitos. Al enfatizar la importancia de estas formas de autoorganización en la revolución arraigadas en ciertas tradiciones cívicas rifeñas, admitimos que poseen lo que podría llamarse rasgos anarquistas (Bamyeh, 2012).

Estas formas políticas juveniles, sin embargo, no buscan un nuevo sistema, solo la lucidez frente a los sistemas represivos estatales. Por eso serán siempre alternativos y, si se quiere, también a veces sumergidos. La descolonización de la política en el sentido propuesto por el Hira rifeños es un esfuerzo por descifrar y superar la vigencia de costumbres, ideas y creencias caducas al interior de un sistema.

Agradecimientos

Este artículo ha recibido financiación del European Research Council (ERC) en el marco del programa de Investigación e Innovación de la Unión Europea Horizon 2020, grant agreement No 742705 bajo el marco del proyecto *Transnational Gangs as Agents of Mediation: Experiences of conflict resolution in youth street organizations in Southern Europe, North Africa and the Americas (Transgang)*. European Union: Horizon-2020, European Research Council - Advanced Grant [H2020-ERC-AdG-742705]. PI: C. Feixa. 2018-2022. Universitat Pompeu Fabra, Barcelona. Agradecemos a los revisores sus comentarios que han permitido mejorar el texto presentado. A Elisabet, mi compañera que nos ha dejado para seguir iluminando mi camino.

Referencias

- Al-Maarouf, M. D., & Belghazi, T. (2019). The event of death: Reflections on the dynamics of emotions and embodied resistance in the Moroccan contexts of *hira* (movement) and *la hira* ((non)movement). *Journal of Cultural Studies*, 33(4), 632-656. <https://doi.org/10.1080/09502386.2018.1543335>
- Al-Messiri, S. (1974). *Ibn al-balad: A concept of Egyptian identity*. Brill.
- Al-Sharnouby, D. (2017). In absence of a hero figure and an ideology: Understanding new political imaginaries and practices among revolutionary youth in Egypt. *Middle East-Topics & Arguments*, 9, 84-95, <https://doi.org/10.17192/meta.2017.9.6835>
- Bamyeh, M. A. (2012). Anarchist philosophy, civic traditions and the culture of Arab revolutions. *Middle East Journal of Culture and Communication*, 5(1), 32-41. <https://doi.org/10.1163/187398612x624355>
- Bayat, A. (2013). *Life as politics: How ordinary people change the Middle East*. Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9780804786331>

- Burke, E. (1986). Understanding Arab social movements. *Arab Studies Quarterly*, 8(Fall), 333-345.
- De Madariaga, M. R. (2009). *Abd-el-Krim el Jatabi: la lucha por la independencia*. Alianza.
- Feixa, C. (Dir.), Sánchez-García, J. (Coord.), Ballesté, E., Cano-Hila, A. B., Masanet, M.-J., Mecca, M., & Oliver, M. (2019). *La (Trans) banda: notas y cuestiones para la investigación de grupos juveniles de calle* (Transgang Working Papers 2.2). Universitat Pompeu Fabra; European Research Council. <https://doi.org/10.31009/transgang.2019.wp02.2>
- Grosfoguel, R. (2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. *Tabula Rasa*, (14), 341-355. <https://doi.org/10.25058/20112742.431>
- Hodgson, M. (1974). *The venture of Islam: Conscience and history in a world civilization: Vol. 1. The classical age of Islam*. University of Chicago Press.
- Honwana, A. (2013). *Youth and revolution in Tunisia*. Zed Books.
- Human Rights Watch. (2018). *Informe Mundial 2018*. <http://bit.ly/2LIVDe9>
- Loudiy, F. (2014). *Transitional justice and human rights in Morocco: Negotiating the years of lead*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315856063>
- Martín, M. (2002). *El colonialismo español en Marruecos (1860-1956)*. Club de Amigos de la Unesco.
- Melucci, A. (1991). La acción colectiva como construcción social. *Estudios Sociológicos del Colegio de México*, IX(26), 357-364.
- Mignolo, W. (2015). *Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad*. CIDOB.
- Peregil, F. (2018). *El líder de las protestas del Rif, condenado a 20 años de cárcel*. El País. https://elpais.com/internacional/2018/06/27/actualidad/1530085677_392283.html
- Quijano, A. (1989). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. El Conejo.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Clacso.
- Salafranca, J. (2001). *El sistema colonial español en África*. Algazara.
- Sánchez-García, J. (2018). De la esperanza a la represión: el interminable «estado de emergencia» en Egipto. En L. Queirolo-Palma, & L. Stagi (Eds.), *Winou el shabab* (pp. 81-114). Genova University Press.
- Schiellke, S. (2015). *Egypt in the future tense: Hope, frustration, and ambivalence before and after 2011*. Indiana University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvxkn64g>
- Seddon, D. (1986). *Riot and rebellion: Political responses to economic crisis in North Africa, Tunisia, Morocco and Sudan*. University of East Anglia.
- Singerman, D. (1995). *Avenues of participation: Family, politics and networks in urban quarters of Cairo*. Princeton University Press.

- Slymovics, S. (2005). *The performance of human rights in Morocco*. Pensilvania University Press.
- Tilly, C. (2004). *Social movements, 1768-2004*. Paradigm Publishers.
- Vairel, F. (2015). *Politique et mouvements sociaux au Maroc*. Presses de Sciences.
- Walton, J., & Seddon, D. (1994). *Free markets & food riots: The politics of global adjustment*. Blackwell.