

VOCES OTRAS  
Artículo de reflexión

# Cofradías Sufíes en los Espacios Religiosos Post-independencia en el Rif Oriental desde la Teoría de *Paz Imperfecta*

Sufi Brotherhoods in Post-Independence Religious Spaces in the Eastern Rif: A Perspective from the Theory of *Imperfect Peace*»

Aziz Ouragh Ouragh<sup>1</sup>    
Colombia

**Para citar:** Ouragh, A. (2025). Cofradías Sufíes en los Espacios Religiosos Post-independencia en el Rif Oriental desde la Teoría de Paz Imperfecta. *Revista Ciudad Paz-ando*, 18(1), 103-117. doi: <https://doi.org/10.14483/2422278X.22682>

**Fecha de recepción:** 17/09/2024

**Fecha de aprobación:** 13/05/2025

<sup>1</sup> Filólogo, traductor e intérprete de lenguas, doctor y miembro del Grupo de Investigación Paz Imperfecta y conflictos. Universidad de Granada. Correo electrónico: [aziz.ouragh@yahoo.es](mailto:aziz.ouragh@yahoo.es) ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3312-6481>

## RESUMEN

En este artículo se realiza un acercamiento teórico desde la episteme de *paz imperfecta* en el contexto de las entidades religiosas del Rif oriental, enmarcado en el proceso de independencia de Marruecos desde 1956. La nueva etapa independiente colocó a las zagüías ante una nueva encrucijada en su largo proceso de supervivencia, siendo un periodo inestable para dichas entidades. Los espacios sociales generados por las zagüías se vieron alterados por las nuevas dinámicas socioculturales, transformándose y adaptándose a las exigencias del momento. Este trabajo tiene como objetivo acercar al lector a la paz como un proceso inacabado que coexiste con el conflicto, a través del análisis de los elementos pacíficos generados en estas entidades sufíes. Resulta relevante aplicar la epistemología de *La paz imperfecta*, dado el dinamismo conocido de las zagüías y su papel como agentes de *vernaculización* del islam, transformándolo en lo que se conoce como la religión popular, lo cual acompaña esa búsqueda de una paz inacabada y transformadora en una de las entidades más arraigadas del Rif oriental.

**Palabras claves:** *Paz imperfecta*, conflicto, zagüías, Rif, independencia.

## ABSTRACT

This article will provide a theoretical approach from the epistemology of Imperfect Peace within the context of the religious entities of Eastern Rif, framed within the process of Morocco's independence since 1956. The new independent era placed the zawiyas at a new crossroads in their long period of survival, making this a time of instability for such entities. The social spaces created by the zawiyas will be altered by the new sociocultural dynamics, transforming and adapting to the demands of the moment. This work aims to bring the reader closer to peace as an unfinished process, coexisting with conflict, through the analysis of the peaceful elements generated in these Sufi entities. It is relevant to apply the epistemology of Imperfect Peace, given the well-known dynamism of the zawiyas, their role as agents of the vernacularization of Islam to transform it into what is known as popular religion, which accompanies the search for an unfinished and transformative peace in one of the most deeply rooted entities in the Eastern Rif.

**Keywords:** *Imperfect Peace*, conflict, zagüías, Rif, independence.

## Introducción

El artículo examina la transición vivida por las entidades religiosas de orientación sufí en el noreste de Marruecos durante la primera década posterior a la independencia del país (1956-1966). Se analiza el proceso conflictual de las cofradías sufíes (particularmente en las zagüías, centros tradicionales de esoterismo islámico) desde la perspectiva de la *paz imperfecta* (Muñoz, 2001). Este enfoque permite visibilizar experiencias y dinámicas conflictivas que, lejos de derivar en violencia, dieron lugar a formas de resolución orientadas a satisfacer las necesidades y aspiraciones de los actores implicados de manera pacífica. El estudio subraya cómo, en contextos marcados por tensiones sociopolíticas y transformaciones estructurales, las zagüías actúan como espacios de negociación simbólica y práctica, posibilitando salidas no violentas a situaciones de conflicto latente y contribuyendo así a la configuración de una paz relacional y contextualizada.

A lo largo del siglo XX, la investigación sobre la paz surgió como respuesta teórica y práctica frente a las secuelas de los grandes conflictos bélicos mundiales. Este campo ha evolucionado desde un enfoque centrado en la violencia hacia una comprensión más compleja de la paz como un fenómeno multidimensional. La paz, entendida no solo como la ausencia de guerra o *paz Negativa*, sino como una construcción social activa (en línea con la noción de *paz positiva*), ha abierto espacios analíticos para explorar formas locales de gestionar el conflicto y preservar la cohesión comunitaria. En este contexto, la noción de *paz imperfecta* adquiere especial relevancia.

Desde el marco de la investigación sobre la paz, el caso de las zagüías sufíes en el noreste de Marruecos ilustra cómo las dinámicas religiosas tradicionales pueden operar como agentes de resolución no violenta de conflictos, encarnando formas de *paz imperfecta* en contextos de transformación social. El análisis de estos procesos permite enriquecer el bagaje epistemológico de la paz, al evidenciar cómo actores no estatales, como las cofradías sufíes, contribuyen a la construcción de paz desde abajo mediante prácticas culturales y espirituales arraigadas en lo local. ¿Desde esta óptica, las zagüías del Rif oriental marroquí pueden ser interpretadas como actores de una *paz imperfecta*? Instituciones tradicionales que, pese a su carácter religioso local y no estatal, desempeñan un papel crucial en la mediación de tensiones sociales, culturales y espirituales en sus comunidades. Su acción no elimina por completo las violencias simbólicas o estructurales (ni estuvo exenta de conflictos internos o resistencias externas), pero ofrece mecanismos concretos de contención de las violencias a través del acompañamiento espiritual, la redistribución social y la preservación de referentes culturales frente a los procesos de modernización excluyente.

Así, el caso de las zagüías representa un ejemplo de cómo prácticas comunitarias tradicionales pueden contribuir, desde sus propias lógicas, a construir paz más allá de los marcos estatales o jurídicos, reforzando la idea de que la paz no es un estado acabado ni universal, sino un proceso contextual, gradual e inacabado: una *paz imperfecta*, pero necesaria.

## Objetivos

El objeto de estudio de este trabajo es el análisis de las manifestaciones pacíficas en la red de zagüías del Rif oriental durante el periodo 1956-1966, a partir de los fundamentos conceptuales de la *Paz Imperfecta*. Este enfoque resulta pertinente para examinar la metamorfosis de dichos centros religiosos y desglosar algunas de las formas en que la paz fue entendida, vivida o promovida en estos espacios, contribuyendo así a la mejora de la vida social en la región (Basset, 2015). En este sentido, se destaca la importancia del periodo histórico analizado, en tanto etapa de transformación de las zagüías en la gestión de los conflictos sociales y en la búsqueda de una paz social duradera.

El objetivo principal de este artículo es realizar una aproximación teórica, desde los fundamentos de la teoría de la *paz imperfecta*, a las zagüías en un periodo de transición política particularmente relevante para Marruecos y crítico para la pervivencia de estas entidades. Tradicionalmente, las zagüías han sido consideradas adalides de la paz social en el Rif oriental (Canamas, 1973) desde sus propias dinámicas internas como instituciones sufíes (Chodkiewicz, 2000, citado en Popovic y Veinstein, 2000). No obstante, dichas consideraciones serán puestas en cuestión a lo largo del presente análisis.

Durante este decenio, se produjeron una serie de acontecimientos clave que impactaron de forma significativa en las zagüías. Entre ellos, cabe destacar: 1. El sultanato de Mohamed V hasta su fallecimiento en 1961; 2. El inicio del reinado de Hassan II ese mismo año y 3. La Guerra de las Arenas entre Marruecos y Argelia en septiembre de 1963.

Estos eventos representaron distintos desafíos y transformaciones en la percepción y función de las zagüías (Kanbouri, 2014; Arko, 2014), que vieron su estatus socio-religioso situado en una compleja encrucijada ante la diversidad de actores en juego. Por un lado, la proclamación de Mohamed V como rey en 1961 implicó la adopción de medidas coercitivas hacia algunas zagüías, especialmente aquellas consideradas activas y contrarias a la moral islámica oficial. Por otro lado, la entronización de Hassan II y su reconocimiento como Comendador de los Creyentes inauguró una política dual hacia las zagüías pues se mostró permisividad hacia aquellas consideradas moderadas, mientras se emprendió una persecución hacia las que se percibían como opositoras a las nuevas directrices religiosas del Estado.

## Metodología

La metodología adoptada en esta investigación se sustenta en una exhaustiva revisión bibliográfica orientada desde el campo de la *investigación sobre la paz*, con un énfasis particular en aquellas corrientes que se inscriben dentro de la epistemología de *la paz imperfecta*. Esta última se concibe como un enfoque analítico que reconoce la existencia de procesos de pacificación inacabados, caracterizados por dinámicas socioculturales en continua evolución y transformación (Muñoz, 2001). En este marco, el estudio de las zagüías en el Rif oriental se estructura metodológicamente a partir del análisis documental de fuentes tanto primarias como secundarias, con el objetivo de identificar, describir y descomponer las manifestaciones de carácter pacífico que pudieron haber sido impulsadas o canalizadas por estas instituciones religiosas en el periodo comprendido entre los años 1956 y 1966, inmediatamente posterior a la independencia de Marruecos.

Durante el proceso de recopilación y selección de las fuentes, redactadas en diversos idiomas, se ha otorgado prioridad a la producción científica local relacionada con la temática abordada. A pesar de su limitada disponibilidad, dicha producción posee un valor añadido sustancial, al ofrecer perspectivas autóctonas que contribuyen a la generación de conocimiento situado y contextualizado, especialmente relevante en un campo de estudio todavía poco explorado desde una óptica endógena.

La muestra seleccionada para este estudio está compuesta por las siguientes zagüías:

- Zagüía Bekawiyya-Zianiyya
- Zagüía Habriyya
- Zagüía del Monte Zegzel
- Zagüía Boutchichia de Madagh

Esta selección se considera representativa para ofrecer una visión lo más integral posible del conjunto de zagüías del Rif oriental, así como de las repercusiones que los eventos regionales tuvieron sobre estas entidades.

Hipotéticamente, se plantea que el periodo comprendido entre 1956 y 1966 fue crucial para la mayoría de las zagüías del Rif oriental, hasta el punto de comprometer su supervivencia. Sin embargo, estas instituciones lograron desempeñar un papel activo como agentes de armonía social en cada uno de los episodios relevantes de la década. Así, consiguieron revertir la situación a su favor, erigiendo la paz social (desde la concepción islámica de la paz) como su estandarte y asegurando su presencia en el entramado social como defensoras de la cohesión y estabilidad en la región.

## Marco Teórico

### Investigación Sobre la Paz y la Paz Imperfecta

Los primeros enfoques teóricos sobre conflicto y paz privilegiaron el estudio de la guerra (polemología) sobre el de la paz (irenología), con el objetivo de comprender racionalmente la guerra para prevenirla y, eventualmente, abolirla (Muñoz, 2001). En este contexto, la paz se conceptualizó inicialmente como mera ausencia de guerra, lo que se conoce como *paz negativa* (Galtung, 1964). El surgimiento de nuevas formas de conflicto, como la Guerra Fría, impulsó la necesidad de contención bélica y dio paso a la noción de *paz positiva*, entendida como una paz duradera basada en la justicia y valores constructivos. No obstante, algunos teóricos consideraron esta visión como una utopía difícil de alcanzar.

En este marco se desarrolla la investigación sobre la paz, cuyo principal exponente es el sociólogo noruego Johan Galtung, quien propuso un enfoque que centra la atención en la resolución de conflictos y en la erradicación de la violencia. El sociólogo sostiene que el conflicto es inherente al ser humano, y que la clave está en canalizarlo hacia soluciones pacíficas mediante acciones, ideas y medios adecuados. Según su clasificación, existen tres niveles de conflicto: el micro (entre individuos), el meso (entre grupos o colectivos dentro de una sociedad) y el macro (entre estados), siendo este último el más preocupante por su potencial destructivo (Galtung, 1995).

La ampliación del concepto de *violencia* conlleva, según Galtung (1998), a una expansión del concepto de *paz*. Este planteamiento ha contribuido a un giro epistemológico en los estudios sociales, orientado a construir propuestas analíticas desde nociones como la *paz imperfecta* (Muñoz, 2001), *neutra* (Jiménez Bautista, 2008) o *transformadora*. En este sentido, se distinguen tres perspectivas actuales en los estudios de paz: la empírica, orientada a confrontar la teoría con la realidad; la empírico-crítica, que pretende incidir en la transformación de la realidad a través del cuestionamiento de los valores; y la constructivista, que enfatiza la integración entre valores y teoría con el fin de generar nuevas concepciones sobre la paz.

Así, por ejemplo, las tendencias actuales en la investigación sobre la paz en el Mediterráneo se están consolidando como líneas de estudio de relevancia internacional. La producción académica de conceptos como *paz imperfecta* (Muñoz, 2001) y *paz neutra* (Jiménez Bautista, 2008) crea nuevos horizontes para buscarla activamente antes que conformarse con estudiar la violencia.

Muñoz y Rueda (2010) sostienen que la llamada «violentología» presenta una contradicción cognitiva

que en ocasiones roza la incoherencia. Aunque se reconoce la importancia de valorar y promover la paz, el análisis suele plantearse desde categorías vinculadas a la violencia, lo que distorsiona el proceso y crea la percepción de que esta última brinda una comprensión más clara. De este modo, los prejuicios con los que se interpreta la paz no solo responden a principios éticos y axiológicos iniciales, sino también a las metodologías, enfoques epistemológicos y supuestos ontológicos que orientan dicha aproximación.

Por consiguiente, Guzmán (1999) ve la necesidad de ir más allá en estas investigaciones, que han considerado la paz en términos de positiva (duradera, total) y la negativa (ausencia de violencia), para implementar el término de *paz imperfecta*, que acoge experiencias pacifistas en constante conflicto con la violencia. Según Muñoz (2001), el concepto de paz imperfecta alude a aquellas situaciones en las que los conflictos se resuelven de manera pacífica, es decir, cuando las personas o colectivos deciden atender tanto sus propias necesidades como las de los demás sin que factores externos se lo impidan. Esta paz exige mantenerse en constante revisión, pues debe perfeccionarse frente a la complejidad de las violencias y a las demandas que plantea el conflicto. En síntesis, su carácter de “imperfecta” no obedece a una carencia teórica, sino a que debe comprenderse como una paz inacabada, en permanente transformación de acuerdo con las circunstancias históricas y contextuales.

La expresión comúnmente atribuida a Mahatma Gandhi “no hay camino para la paz, la paz es el camino”, más allá de la dificultad de rastrear su aparición exacta en sus textos, resulta ilustrativa para comprender la paz como un proceso dinámico y en constante construcción. Desde esta perspectiva, la paz se configura como un entramado de prácticas y relaciones donde intervienen diversos elementos y variantes, y cobra especial sentido en aquellos conflictos que han sido regulados de manera no violenta. Muñoz (2001) refiere que “la paz imperfecta es la Paz para comprendernos como procesos inacabados, inmersos en la incertidumbre de la complejidad del cosmos, que nos humaniza y nos abre las posibilidades reales de pensamiento y acción” (p. 65).

En estos primeros destellos sobre *la paz imperfecta* se puede decir que los procesos dinámicos de cambio que experimentan las comunidades y sus organizaciones necesitan de un acompañamiento continuo. Es decir, las exigencias del momento actual hacen necesario replantear los enfoques sobre la paz para dar una respuesta adecuada a los desafíos que se presentan.

La noción *imperfecta*, en el arduo trabajo de conceptualizar la paz, hace referencia a la complejidad que deben enfrentar los defensores de la paz y las instituciones que la promueven. La idea *imperfecta* viene a concienciar sobre el proceso *inacabado* o *procesual*

de la paz misma. Con la *paz imperfecta* se abren nuevos caminos hacia el entendimiento de la paz más allá de la dicotomía violencia-paz, superando la lógica en la que la ausencia de una de estas realidades da lugar automáticamente a la otra.

En este punto, la *paz imperfecta* abre el debate sobre la concepción misma que se tiene sobre la etimología de la paz. “Una de las mayores ventajas que tenemos es que la paz, puede ser sentida, percibida y pensada desde múltiples puntos, espacios y ámbitos” (Muñoz, 2001, p. 12). Bajo la denominación de *paz imperfecta*, se pueden agrupar todas aquellas experiencias y acciones conflictivas que han supuesto una satisfacción a las necesidades de las personas o grupos implicados de manera pacífica. Por lo anterior, la *paz imperfecta* recoge en su conceptualización acciones propias de las paces positivas y negativas (incluso neutras) que se han puesto de manifiesto con anterioridad.

La teoría de la *paz imperfecta* reviste especial interés para este artículo, dado que permite abordar las transformaciones espacio-temporales de las zagüas del Rif oriental en sintonía con “todas las posibles relaciones y, en su caso, determinaciones que pueden existir en aquellas acciones en las que se regulan pacíficamente los conflictos” (Muñoz, 2001, p. 45).

La mencionada teoría allana la conceptualización para reconocer la paz en distintos ámbitos socioculturales, así como lingüísticos. A modo de ejemplo, la paz se reproduce de distintas formas según las prácticas sociales de las comunidades, por consiguiente, la semántica utilizada en las distintas categorías de la paz arroja luz sobre lo que la sociedad entiende sobre la paz y la pacificación. La utilización de la paz como categoría descriptiva de realidades sociales o de comportamientos nos ayuda en esta tarea de comprender las regulaciones pacíficas, que, según Muñoz y Rueda (2010) contribuyen a delimitar un extenso ámbito, tanto vivencial como experimental, de las relaciones humanas, el cual debe asumirse como un acervo y patrimonio esencial para el reconocimiento, la reconstrucción, el fortalecimiento y la evolución de la paz.

En primer lugar, para hacer una ruptura con las concepciones anteriores en las que la paz aparece como algo perfecto, infalible, utópico, terminado, lejano, no alcanzable en lo inmediato. Alcanzable en el otro mundo, en la gloria, los cielos, con la mediación de los dioses, lejos de los asuntos mundanos, fuera de alcance de los humanos por sí mismos. En segundo lugar, tal como venimos afirmando, una *paz imperfecta* que ayuda a reconocer las prácticas pacíficas allá donde ocurran, que nos descubre estos hitos como apoyos de una paz mayor, más amplia. Y en tercer lugar una *paz imperfecta* que nos ayuda a planificar unos futuros conflictivos y siempre incompletos (Muñoz, 2001, p. 98).

De acuerdo con lo anterior, la paz matiza el alcance y la durabilidad de la armonía social en un contexto determinado. Al tratarse de un proceso inacabado, como se ha señalado, mantiene una estrecha relación con la propia evolución de la humanidad. Su praxis exige un continuo dinámico, en constante transformación, que responde tanto a las necesidades analíticas de los conflictos como a la complejidad que estos adquieren según la época, la sociedad, la cultura, el colectivo o la temática en cuestión.

Zghal (2001) pone en tela de juicio la *incompatibilidad* de los valores islámicos con aquellos de la sociedad civil. Desde el prisma islámico, se defiende en gran medida la armonía a la que pueden llegar distintas formas sociales mediante el entendimiento mutuo. En un contexto mayoritariamente islámico, como el del Rif oriental y sus zagüías, es cierto que sus integrantes pertenecen a diversos colectivos sociales que crean y reproducen valores aprendidos; sin embargo, también es verdad que estas personas y entidades, en función del grado de libertad del que disponen, pueden interiorizar valores ajenos a su entorno inmediato.

De modo similar, tal como afirma Habermas (1994), daría pasos gigantes para entender la paz como forma cercana a la democracia. En el aporte de Habermas, la defensa del “desplazamiento del centro de gravedad en relación con aquellos tres recursos que representan el dinero, el poder administrativo y la solidaridad, con los que las sociedades modernas satisfacen sus necesidades de integración y regulación” (p. 243). En este panorama interesa al investigador reconocer y reconstruir la retícula de los poderes, débiles y fuertes, en los que se encuentran inmersas las relaciones sociales, la gestión de los conflictos y las opciones de *paz imperfecta*, “para lo que es necesario detenerse en las posibilidades de acción de las personas y los grupos dentro de los sistemas en los que hallan insertos y, llegado el caso, en su posibilidad de transformación” (Muñoz y Martínez, 2011, p. 58).

### Aproximación al Espacio Religioso: la Zagüía

Según el Diccionario de la lengua española de la RAE, la zagüía se entiende como “en Marruecos, especie de ermita en que se halla la tumba de un santón” (RAE, 2023, s. v. zagüía). No obstante, esta definición resulta escueta para describir una de las instituciones religiosas más arraigadas en el norte de África, particularmente en el seno de las comunidades bereberes del norte de Marruecos.

La denominación *zagüía* abarca diversos significados, tales como: ermita, hospicio, cofradía, hermandad, *ribat*, santuario, mausoleo, silo místico y *jalua*, entre otros. Más allá de su acepción lingüística, quizás la mejor manera de aproximarse a su significado sea a través del análisis de su papel sociocultural, considerando las

etapas más representativas de su historia moderna, desde su apogeo hasta el periodo posterior a la independencia del país magrebí.

El periodo de mayor relevancia para la zagüía se sitúa durante el sultanato *meriní* (1244–1465), considerado la etapa embrionaria de las grandes corrientes sufíes, acompañadas por la consolidación de sus respectivas zagüías. No obstante, en esta tesis se defiende la concepción de la zagüía como la *vernaculización* del islam, entendido como aquel proceso de verter concepciones islámicas a entidades del paganismo *amazigh* del norte de África. En la misma línea, la religiosidad popular en Marruecos sería, en este artículo, el cúmulo de las experiencias de *vernacularizar* el islam. La segunda etapa histórica comprende el periodo *wattasí* (1471–1549) manteniendo una continuidad estructural con el anterior, sin modificaciones sustanciales. Durante el sultanato de los *Banu Saad* (1549–1659), se desarrolló lo que podría denominarse la zagüía política por excelencia, con una influencia directa en las decisiones del poder gobernante. En la etapa del actual reinado *alauí* (desde 1665), se produjo una estabilización de las zagüías, tanto en su estructura interna como en sus funciones sociales y religiosas.

A lo largo de estas cuatro grandes dinastías, el rasgo común ha sido el papel de mediación y arbitraje tradicional que las zagüías ejercían en la resolución de conflictos, haciendo su papel similar a aquel rol llevado a cabo por las comunidades locales de los *ighorramen* (notables *amazighes*). Asimismo, muchos dirigentes de las cofradías, cuyas sedes se encontraban en las zagüías, eran reconocidos con potestades judiciales, paralelamente al poder jerifiano del momento y de los citados notables. En relación con el conflicto y dependiendo de la magnitud de este, era necesaria la intervención de uno o más jefes de las zagüías implicadas territorialmente (Berrahhab, 1989; Gellner, 1981). En el Rif oriental, la mediación ejercida por los jefes de las zagüías se encontraba “compartida” con los *amghar*, líderes de facciones tribales o cabilas, y conforman el círculo de notables locales.

Cuando el conflicto superaba la capacidad de resolución de una cabila concreta, se activaba la denominada Liga de Protección (Hart, 1954; Ahmed y Hart, 1999), una estructura de contención, resolución y represión con el respaldo de las zagüías afines. Así, en la época precolonial, estas instituciones eran reconocidas, respetadas e incluso impuestas como parte integral del tejido social del oriente marroquí.

Con la llegada del colonialismo, que dividió el Rif oriental en dos zonas: una bajo administración española al oeste en Nador (Bazin, 1957) y otra bajo administración francesa al este (Berkane), separadas por el río Muluya, surgieron nuevas instituciones ajenas a las estructuras locales tradicionales, como las llamadas



oficinas del interventor (Guitouni, 1997; Villanova, 2005). Las políticas coloniales, cristalizadas en leyes escritas y enmarcadas en *Dahires* marroquíes promovidos por las potencias coloniales, redujeron progresivamente la influencia de las zagüías, particularmente aquellas que veían amenazados sus objetivos frente a la injerencia extranjera. La institucionalización moderna comenzó a desplazar a las estructuras religiosas locales, que perdieron capital social, influencia económica y relevancia cultural.

En la provincia de Nador, bajo administración española, muchas zagüías optan por mantener un perfil bajo, alejadas de confrontaciones directas con las autoridades coloniales (González, 2007). Para defensores de la presencia española, como Hakim (1955), la labor de España en Marruecos fue positiva. Así lo expresa en su artículo *Beneficencia y acción social en Marruecos*:

Para demostrar a los escépticos cómo España cumple en Marruecos con sus deberes tutelares, no de acuerdo con las obligaciones contraídas por ella misma en virtud de los tratados internacionales que regulan su Protectorado —como pretenden algunos en su ignorancia de la humanitaria labor desarrollada y en marcha—, sino siguiendo unas directrices en cuya concepción la nación hispana es maestra, conducentes a mejorar la situación moral y material de los marroquíes en todos los órdenes, especialmente en el benéfico-social. (p. 39)

Estos cambios geopolíticos introdujeron una ruptura en el sistema tradicional de gestión de las zagüías y en aspectos claves como:

- La economía, en la administración de los bienes *habús*.
- La ayuda social, mediante la recolección de limosnas y donaciones.
- La educación, particularmente la coránica, cuyo valor funcional se redujo con la intervención extranjera.
- La justicia en la que la zagüía perdió progresivamente terreno frente a la administración colonial.
- En el ámbito religioso, la posición neutral adoptada frente a la lucha por la independencia generó conflictos internos con miembros del Grupo de Liberación Nacional.

De tal modo, la zagüía tradicional del Rif oriental es desplazada por la administración de los interventores españoles y franceses, perdiendo su hegemonía en los ámbitos sociocultural, económico, educativo y político (Fâsi, 1962)

Esta pérdida de influencia continúa tras la independencia de Marruecos en 1956. El periodo posterior se caracterizó por una transición sociocultural que implica

transformaciones profundas en normas, estructuras y roles de género, configurando un cambio de paradigma duradero en el espacio social. Esta transición tiene lugar en distintos niveles y ámbitos de la vida cotidiana de las comunidades estudiadas, haciendo aún más relevante el análisis de las transformaciones experimentadas en la región oriental.

En resumen, los cambios en la estructura interna de las zagüías (como la transmisión hereditaria sin liderazgo efectivo o la pérdida de interés social), junto con transformaciones socioculturales más amplias (como las oleadas migratorias hacia Francia y los Países Bajos tras la independencia), dejaron a muchas de estas instituciones sin dirección clara, desestabilizando su funcionamiento. Así, la década comprendida entre 1956 y 1966 fue una de las más inestables para las zagüías.

### La Zagüía del Rif Oriental Tras la Independencia

Las posturas de la zagüía del Rif oriental durante el periodo independiente fueron diversas y contrastantes. Algunas se alinearon con las nuevas formas de administración estatal, otras adoptaron una posición neutral, mientras que un tercer grupo se manifestó abiertamente en contra de la administración independiente.

En el contexto de los últimos años del protectorado, concretamente en 1946, el poder jerifiano, encarnado en la figura del sultán Mohamed V, emitió un llamamiento orientado a la supresión de las manifestaciones esotéricas asociadas a las zagüías, particularmente en las regiones central y occidental del país. Esto se traduce en el acercamiento del sultán al ala conservadora del Frente de Liberación Nacional. Como se verá más adelante, con el inicio del reinado del rey Hassan II en 1961, se reanudó discretamente el apoyo a las zagüías, con el objetivo de debilitar en parte a los sectores conservadores salafistas. Esta estrategia retomaba, aunque con mayor moderación, el enfoque propuesto por el nacionalista Allal el Fasi. (Malka, 2019; Sakthivel, 2016).

Dicha situación sobre las zagüías refleja el peso que desempeñan en las esferas públicas, pues el conflicto era de tal magnitud que llevó a replantear, en su totalidad, la institución islámica en Marruecos. La propuesta central de Allal el Fasi, consistía en eliminar la zagüía, reemplazando su espacio por un islam “purificado”, libre de las “tendencias degradadas” propias del islam popular que, según él, caracterizaban a estas instituciones. Uno de los posibles referentes ideológicos en esta confrontación contra las zagüías fue ben- ‘Arabi al-‘Alawi, quien (aunque simpatizante de la zagüía tija-niyya) consideraba que estas representaban el fracaso del islam en Marruecos y que, en consecuencia, habían facilitado la entrada del colonizador.

Los presupuestos teóricos de Ben-‘Araby plantean la posibilidad de mantener las zagüías, siempre que estén enmarcadas en un islam más ortodoxo, puritano

y salafista. Sus planteamientos reflejan las posturas hostiles que algunos sultanes marroquíes adoptaron frente a estas instituciones religiosas. La figura nacional de Mohammad ben 'Abd al-Lah, por ejemplo, combatió activamente a las zagüías, en un conflicto que tuvo continuidad violenta bajo el gobierno de Mulay Sulaiman. En este contexto, el ideario de las nuevas formas políticas recuperaba antiguos dahires del tardo medievo como argumento para declarar la nulidad de la relación entre los sultanes y las zagüías, siendo el ejemplo más representativo la prohibición impuesta por el mencionado sultán sobre estas instituciones y sus festividades. En esta misma línea de confrontación, se hizo pública una advertencia que reavivó el caso de la zagüía Tijaniyya (Souda, 1965)

El conflicto entre la zagüía y el poder jerifiano estaba justificado por al-Fasi (1958) con base a los principios de unidad de la nación. En su argumento, se destacaban tres aspectos fundamentales: [1] la inclinación de algunas zagüías hacia prácticas esotéricas inaceptables constituía, según él, una amenaza directa a la religión islámica. Un ejemplo fue la decisión del rey Mohamed V de prohibir los rituales de las cofradías Hamduchiyya y 'Isawiyya, calificadas como "antros de perdición" para la moral pública; [2] el acercamiento de ciertas zagüías al poder político era interpretado como una tentativa de sublevación, posicionándolas como potenciales rivales de los partidos políticos emergentes; y [3] la proliferación de filiales descentralizadas de estas cofradías fomentaba la desunión territorial, en un momento histórico en que la cohesión nacional era una necesidad moral y política ineludible en el proceso de liberación.

En primera instancia, las respuestas de las zagüías ante los cambios estuvieron marcadas por sus propios intereses, los cuales se vieron fuertemente condicionados por su localización geográfica. En particular, se observa una diferenciación entre aquellas situadas en las planicies o próximas a centros urbanos, y las ubicadas en zonas montañosas y de difícil acceso. Así, en este periodo se distinguen las siguientes respuestas:

- La zagüía al-Bekawiyya-Zianiyya, vinculada a la senda sufí Zianiyya, representa un ejemplo ilustrativo de los procesos de transformación religiosa y reconfiguración identitaria que caracterizaron el noreste de Marruecos en las décadas posteriores a la independencia. Fundada por Sidi Ali ben Mohamed al-Wakili en la comuna de Beni Mangush, al sureste de la ciudad de Berkane, esta institución espiritual desempeñó un papel relevante en la vida religiosa y comunitaria del Rif oriental. Sin embargo, según fuentes locales (Beniznassen, s.f.), la zagüía cesó sus actividades a mediados del siglo XX, como consecuencia tanto de los flujos migratorios que afectaron la región como de la transición doctrinal

de sus dirigentes hacia prácticas asociadas a la cofradía Qadiriyya, más influyente a nivel regional.

Desde la perspectiva de la *paz imperfecta*, este proceso puede entenderse como una forma de gestión pacífica de un conflicto identitario y doctrinal, en la medida en que las tensiones internas no derivaron en confrontaciones abiertas ni rupturas violentas, sino en una adaptación progresiva de la institución a nuevas realidades sociales y espirituales, como es el caso de su adhesión a la senda a la cofradía Qadiriyya. La asimilación de elementos de la senda Qadiriyya constituyó una estrategia de *resignificación* simbólica que permitió mantener la cohesión comunitaria en un contexto de cambio, ilustrando así, cómo la transformación interna de las estructuras religiosas puede dar lugar a una forma de paz negociada, contextual y no exenta de tensiones, pero sostenida, sin recurrir a la violencia.

- La zagüía al-Habriyya, fundada por el Haj Mohamed al-Habri al-Azawi y originaria de la senda Karkariyya, llegó desde el Rif central, concretamente desde la comuna de Tamsaman. En 1960, según diversos testimonios, se establecieron en las inmediaciones de las fronteras argelino-marroquíes, en el poblado de Ahfir, al este de la ciudad de Berkane. De acuerdo con relatos locales (Beniznassen, n.d.), emplean el tambor en sus ritos esotéricos, una práctica poco común entre los sufíes de la zona del Rif oriental, donde no está generalizada. Esta innovación ritual, aunque inusual, no provocó fracturas abiertas, sino que fue progresivamente integrada como parte de una identidad espiritual diferenciada. Asimismo, la utilización del espacio cercano a la zagüía para realizar ritos de iniciación, en los que árboles, arbustos y formaciones rocosas se convierten en lugares sacralizados, destaca como un elemento simbólico importante, convirtiendo estos espacios naturales en escenarios activos de la experiencia mística sufí.

Desde la óptica de la *paz imperfecta*, esta experiencia revela cómo los procesos de diferenciación doctrinal y ritual no necesariamente derivan en respuestas violentas, sino que se canalizan mediante formas simbólicas de reconocimiento y negociación. La zagüía al-Habriyya no solo supo preservar su autonomía ritual frente a las tradiciones dominantes en la región, sino que generó una convivencia pacífica, aunque no exenta de tensiones culturales, a través de prácticas espirituales adaptativas. En este sentido, la cofradía constituye un ejemplo de construcción de paz desde lo cotidiano y lo ritual, evidenciando cómo las tradiciones religiosas pueden mediar y transformar potenciales conflictos en procesos simbólico-culturales.



- La zagüía Zegzel, también conocida como Hamdawiyya, se ubica en las montañas de Beni Iznasen, en las cercanías de la gruta del Camello. Fundada a comienzos del siglo XIX por Muley Ahmed ben al-Iyyachi, esta institución religiosa se caracteriza por su localización montañosa y de difícil acceso, lo que ha condicionado históricamente tanto su organización como su expansión territorial. Tras las primeras generaciones descendientes del fundador, la zagüía experimentó un proceso de ramificación que dio lugar a cuatro núcleos principales: [1] la zagüía madre en Zegzel, bajo la dirección de Muley Ben Said, en la zona norte de la actual ciudad de Berkane; [2] la de Sidi Mohamed ben al-Hashimi, en Ain al-Hrara, al oeste, en la comuna de Beni Ourimesh, cercana al río Muluya; [3] la de Muley Ahmed Ben Teyyeb, en Malu, en Beni Atiq, al sur de la provincia; y [4] la dirigida por Sidi Mohamed Ben Muley al-Saddiq, en Beni Waklan, al este de Berkane.

Si bien estas ramificaciones contribuyeron inicialmente a una expansión relativa de la influencia de la zagüía, en pocas décadas se produjo un proceso de autonomización institucional entre ellas. Este proceso condujo a que las distintas ramas quedaran vinculadas entre sí únicamente de forma simbólica, sin una coordinación orgánica o jerárquica efectiva.

Desde la perspectiva de la *paz imperfecta*, este proceso de fragmentación institucional puede interpretarse como una forma pacífica de gestionar los desacuerdos internos sobre liderazgo, orientación doctrinal y territorialidad. En lugar de generar rupturas violentas, las distintas ramas optaron por una coexistencia basada en el reconocimiento mutuo y en la preservación de una memoria común compartida, lo que evidencia un modelo de resolución pacífica, aunque no exento de tensiones latentes.

Cabe destacar que todas estas movilizaciones se desarrollaron en territorios de mayoría amazigh, lo cual, según Benítez (2012), puede interpretarse como un indicio de aceptación local hacia las enseñanzas y prácticas de estas zagüías. No obstante, esta relación entre sufismo e identidad amazigh merece ser profundizada en futuras investigaciones, ya que plantea interrogantes relevantes sobre las formas locales de recepción del islam esotérico y su rol en la mediación social y espiritual en contextos periféricos.

- La zagüía Boutchichia, una de las cofradías sufíes más influyentes del noreste de Marruecos, fue fundada a mediados del siglo XVIII por Sidi Ali Ben Mohamed al-Boutkhili. A lo largo de su historia, esta institución ha estado dirigida por diversos

jerifes, hasta llegar a la figura de Abbas Ben al-Mujtar, quien asumió la dirección en 1936 y la mantuvo hasta su fallecimiento en 1972. Las instalaciones físicas de la zagüía se ubican en el poblado de Madagh, al norte de la ciudad de Berkane, constituyendo un importante centro espiritual y de socialización religiosa en la región.

Desde el punto de vista estructural, uno de los cambios más significativos introducidos por Abbas Ben al-Mujtar fue la redefinición del modelo sucesorio de la cofradía. En su testamento, fechado el 13 de abril de 1968, el jerife estableció como criterio principal de sucesión la descendencia directa, es decir, que el hijo del jerife pasaría a ser el candidato preferente para la dirección de la senda. Esta decisión supuso una ruptura respecto al modelo tradicional, basado en la transmisión del liderazgo al discípulo más erudito o espiritualmente cualificado, generando tensiones internas dentro del círculo dirigente de la zagüía. (Ben Driss, 2002)

A la luz de la *paz imperfecta*, este conflicto sucesorio puede entenderse como una manifestación de tensiones estructurales gestionadas sin derivar en violencia abierta. Las divergencias en torno a la legitimidad del liderazgo no desembocaron en una escisión formal ni en enfrentamientos visibles, sino que fueron integradas dentro del funcionamiento institucional de la cofradía, lo que ilustra un proceso de resolución conflictiva basado en la contención, la negociación simbólica y la preservación del orden comunitario.

Este caso pone de relieve cómo las estructuras religiosas sufíes pueden constituir espacios de elaboración pacífica de disputas internas, incluso cuando estas afectan al núcleo mismo del poder espiritual. La sucesión de Abbas Ben al-Mujtar no solo marcó un giro institucional en la historia de la zagüía, sino que representa un ejemplo concreto de cómo los conflictos en contextos religiosos pueden ser gestionados desde una lógica de paz relacional, con equilibrio entre continuidad y transformación.

En paralelo, surge una escisión dentro de la misma tradición. En 1944, al-Jerife al-Mustafa, hijo de Sidi al-Makki, funda una nueva zagüía en la localidad de Ahfir, tras desacuerdos doctrinales con la sede madre de Madagh. Según Bassir (2015), indica que algunos especialistas interpretan esta separación como un intento de retomar las enseñanzas originales de la senda Boutchichia-Qadiriyya, con un énfasis mayor en la dimensión esotérica del sufismo.

En comparación con otras cofradías sufíes del nores-marroquí, la zagüía Boutchichia y la zagüía Habriyya presentan trayectorias relativamente más estables, en parte debido a su ubicación geográfica en la antigua zona francesa, donde gozaron de mayor margen de autonomía para desarrollar sus prácticas religiosas y

comunitarias. Esta localización estratégica les permitió continuar sus actividades con menor presión institucional, especialmente en lo relativo a la beneficencia y a la gestión de demandas sociales, en contraste con sus homólogas asentadas en las zonas montañosas del sur de la ciudad de Berkane, marcadas por condiciones económicas más precarias y de mayor vulnerabilidad social (Abouhanifa, 2010).

Desde la perspectiva de la *paz imperfecta*, esta diferencia territorial influye en la manera en que cada zagüía gestionó sus conflictos internos y su relación con el entorno. En contextos menos presionados por carencias estructurales, como en el caso de la Boutchichia y la Habriyya, las cofradías pudieron canalizar tensiones internas (como los desacuerdos sobre la sucesión o las innovaciones rituales) mediante mecanismos de adaptación simbólica y reorganización interna, sin recurrir a la confrontación directa. En cambio, en las regiones más castigadas por la pobreza y la marginación, los márgenes para gestionar pacíficamente los conflictos eran más reducidos, y las demandas sobre las zagüías como instituciones de mediación social y distribución de recursos eran considerablemente mayores.

Esta disparidad revela cómo la paz, entendida desde su dimensión imperfecta, no es un estado homogéneo, sino un proceso contingente y situado, condicionado por factores territoriales, históricos y sociales. Las cofradías sufíes, en este sentido, no solo reproducen estructuras espirituales, sino que funcionan como agentes dinámicos de mediación comunitaria, cuyos márgenes de acción dependen en gran medida del contexto geopolítico en el que operan.

En el plano teológico, la zagüía Boutchichia otorga una importancia central a las prácticas religiosas en su dimensión temporal y relacional, privilegiando el acompañamiento espiritual (suhba) al guía supremo de la cofradía. Durante el periodo abordado, la figura más relevante es el jerife 'Abbas Ibn al-Mukhtar Ibn Muhyi al-Din, quien asume la dirección de la senda en 1960. En los primeros años de su mandato, al-'Abbas adopta una orientación próxima a los sectores más ortodoxos del islam, permitiendo, además, la inclusión en la cofradía de *sheikh* Yassine, quien más tarde lideraría el influyente movimiento islamista al-'adl wa al-Ihsan (justicia y caridad).

Este momento inicial, caracterizado por el mérito erudito más que por la línea hereditaria, representa una fase singular en la evolución de la zagüía. Sin embargo, a partir del testamento de al-'Abbas, se impone un nuevo modelo de sucesión basado en la herencia familiar: en 1972, el liderazgo es transmitido a su hijo, al-Jerife Hamza, quien opta por distanciarse del discurso salafista y retomar con firmeza la vía espiritual sufí. El conflicto más significativo de este periodo se manifiesta con la publicación, en 1974, de la polémica carta

de Yassine al rey Hassan II, titulada El islam o el diluvio, lo que obliga a la zagüía a romper públicamente con Yassine y la línea ortodoxa, debido a la gravedad de dirigirse al monarca en términos considerados irrespetuosos e inconcebibles en el contexto político-religioso de la época (Tozy, 1999).

Por su parte, tanto la zagüía Bekawiyya como la de Zegzel experimentaron un proceso de expansión en territorios de mayoría amazigh, mediante la fundación de múltiples ramas locales. No obstante, a pesar de esta ramificación, muchas de estas filiales carecen de continuidad institucional y cayeron en el olvido, según refieren fuentes locales (Beniznassen, s.f.), su principal aportación durante este periodo es el acompañamiento espiritual y la asistencia social a las poblaciones vulnerables asentadas en las zonas montañosas del sur de Berkane (Fâsi, 1962).

Desde la perspectiva de la *paz imperfecta*, este panorama refleja la capacidad de las zagüías para adaptarse a contextos conflictivos y gestionar tensiones (internas y externas) sin recurrir a la violencia abierta. La conflictividad no se expresó únicamente en términos ideológicos o sucesorios, sino también en la tensión entre la dimensión espiritual y la creciente politización del campo religioso. A este respecto, Arko (2014) documenta cómo algunas zagüías fueron objeto de vigilancia por parte de las autoridades, debido a su creciente influencia pública, especialmente aquellas cercanas al pensamiento islamista de corte salafista, como es el caso del jeque Yassine. Como respuesta, el Estado impulsó una política de confinamiento funcional que restringía a las zagüías al ámbito estrictamente religioso, excluyéndolas de la participación en cuestiones sociales o políticas. Si bien las cofradías estudiadas no fueron objeto directo de esta represión, sí se vieron afectadas de manera indirecta por la creciente politización del espacio religioso, la cual limitó su margen de acción y autonomía.

Entre 1956 y 1966, las zagüías del Rif oriental (especialmente en las zonas montañosas) atravesaron una etapa crítica. La consolidación de nuevas élites gubernamentales, tras la independencia, trae consigo el dismantelamiento progresivo de los privilegios legales y simbólicos que hasta entonces gozaban muchos jerifes y comunidades sufíes. A ello se suman desequilibrios estructurales marcados por la priorización de la inversión estatal en zonas urbanas, en detrimento del medio rural, lo que provoca olas migratorias internas y hacia Europa, debilitando aún más el tejido social en que operaban estas instituciones.

En este contexto, el conflicto se manifestó en múltiples niveles: desde presiones estatales hasta campañas de deslegitimación ideológica. Las respuestas sociales hacia las zagüías pueden agruparse, a grandes rasgos, en: [1] rechazo categórico, [2] rechazo matizado, y

[3] aceptación condicionada. El rechazo más radical provino del discurso salafista, que consideraba a las zagüías instituciones moralmente degeneradas y espiritualmente desviadas (Zamzami, 1999). En su obra *al-Zaouia wa ma fiha min bida' wa a'mal al-munkar* [La zagüía y lo que hay en ella de herejías y actos reprobables], al-Zamzami denuncia a estas cofradías como centros de prácticas contrarias al islam y promueve su desacreditación en nombre del reformismo religioso. Este rechazo ideológico es instrumentalizado en acciones concretas durante los primeros años de la Nahda (resurgimiento) marroquí. Allal al-Fassi (1958), figura emblemática del nacionalismo, narró cómo jóvenes simpatizantes difundían literatura salafista y llevaban a cabo gestos simbólicos de rechazo a la cultura sufí popular, como talar árboles asociados a la *baraka* o destruir piedras consideradas sagradas. Sin embargo, estas prácticas no se extendieron de manera uniforme, y ciertas zagüías lograron conservar un nivel de legitimidad y reconocimiento social en contextos específicos.

En síntesis, las zagüías del Rif oriental enfrentan un escenario de transformación y tensión múltiple (espiritual, social, político y económico) al que respondieron con diferentes estrategias de adaptación, contención simbólica y reorganización institucional. Bajo la óptica de la *paz imperfecta*, estos procesos no deben entenderse como ausencia categórica de violencia, sino como formas de gestión racional evitando en la medida de lo posible la violencia y de tensiones estructurales, que permiten a estas cofradías mantener, aunque en condiciones adversas, su papel como mediadoras espirituales y agentes de cohesión comunitaria.

El segundo grupo de respuestas a la zagüía estaba caracterizado por la ambivalencia, unas veces de rechazo y otras de aceptación. En este grupo estaban aquellas que gozan de cierto margen de maniobra dentro del aparato majzén, gracias a sus servicios a favor del poder central se les permite operar sin muchos impedimentos, especialmente aquellas en la zona exfrancesa. Este grupo de zagüías no le era problemático operar en estas circunstancias pues debido a su perfil bajo y su presencia en las afueras de los núcleos de poder.

Para finalizar, la respuesta a favor de las zagüías viene dada por las propias movilizaciones de las zagüías. Pues, estas entidades supieron aprovechar los momentos de calma en un periodo de fuertes movilizaciones políticas para acaparar el marco sociocultural del espectro local. Sin embargo, algunas que se citan han sufrido un fuerte retroceso en sus quehaceres, debido en gran medida a la pérdida de poder de efectivos locales tras el éxodo a la ciudad y a Europa.

### Una Paz Imperfecta en las Zagüías

Tras la independencia de Marruecos en 1956, se abren espacios discursivos y políticos que permiten una

revalorización paulatina de las instituciones religiosas tradicionales, entre ellas, las zagüías. Aunque no desaparecen las violencias estructurales, simbólicas y directas que afectan al país, surgen voces intelectuales que apelan a la integración pacífica de estas entidades dentro del nuevo marco nacional, reconociendo su potencial como agentes de cohesión social y espiritual (Chih, 2012).

Particularmente en el Rif oriental, cofradías como la Boutchichia y la Habriyya desempeñan un papel clave en la mediación de conflictos y la atención a las necesidades locales. Su labor social (en un contexto de precariedad estructural y marginalización rural) favorece una percepción más positiva, incluso entre sectores instruidos que, si bien críticos, no promueven una confrontación abierta con dichas instituciones. Esta postura encarna una forma de *paz imperfecta*, entendida como el ejercicio de una gestión no violenta de tensiones, con mecanismos tradicionales que permiten la resolución de conflictos socioculturales sin ruptura institucional drástica.

Figuras como al-Mujtar al-Susi contribuyen a esta moderación. Intelectual formado en las zagüías Darqawiyya y Nasiriyya, promueve desde el seno del nacionalismo marroquí una visión conciliadora con respecto a las cofradías. A pesar de su compromiso político, su trayectoria religiosa y familiar favorece una lectura integradora del papel de las zagüías, concebidas no como reliquias premodernas, sino como espacios pedagógicos y comunitarios al servicio de la nación (El Adnani, 2007).

Otro caso destacado es el de al-Thami al-Wazzani, miembro de la influyente zagüía Wazzaniyya, quien supo articular una síntesis entre su pertenencia al sufismo y su compromiso con el nacionalismo moderno y su ruptura paulatina con el tradicionalismo. A través de medios como la prensa Rif, fundada en 1936, la cual promueve una visión ambivalente, pero integradora, situaba a la zagüía como espacio formativo y de resistencia cultural, sin renunciar a la participación en los procesos políticos contemporáneos (Tozy, 1999).

Sin embargo, la convivencia entre estas posturas moderadas y los discursos excluyentes, no es sencilla. Desde 1956, el avance del salafismo reformista, de corte puritano e influido por el pensamiento de Sayyid Qutb y los Hermanos Musulmanes, generó una narrativa de rechazo hacia las zagüías. Para autores como Allal al-Fassi (1962), la estructura misma de estas instituciones (basada en la autoridad carismática, la creencia en milagros o *karamât* y la veneración del maestro) contravenía el principio islámico de unicidad divina o *tawhîd*, reduciendo la zagüía a una forma de desviación idolátrica.

A pesar de este rechazo ideológico y de los efectos de la modernización política y económica que

marginan el desarrollo en el mundo rural, las zagüías persisten como espacios de resistencia simbólica y acción comunitaria. Su rol en la vida cotidiana de muchas comunidades rurales, especialmente en el Rif oriental, evidencia que estas instituciones no pueden analizarse únicamente desde parámetros teológicos o políticos, sino como expresiones culturales complejas que responden a contextos sociales concretos.

Desde la óptica de la *paz imperfecta*, las zagüías del Rif no encarnan una paz ideal, ni la ausencia total de violencias. Más bien, representan formas situadas de construcción de paz mediante prácticas espirituales, redes sociales y mecanismos de mediaciones comunitarias que, aunque no están exentas de tensiones, permiten gestionar los conflictos sin recurrir a la violencia sistémica o al colapso institucional. Esta modalidad de paz contingente e incompleta se configura como una alternativa local al modelo centralizado del Estado-nación, y una vía aún vigente para la negociación de identidades, demandas y aspiraciones en Marruecos postcolonial.

El dinamismo en las zagüías del Rif oriental es cada vez más cambiante, una de las principales expresiones de este cambio se manifiesta a través de la denominada *diplomacia religiosa*, una práctica a la vez ancestral y renovada, que cobra fuerza tras la Guerra de las Arenas en septiembre de 1963. A partir de ese momento, la expansión de las zagüías deja de ser predominantemente horizontal, en el eje este-oeste, y adquiere un carácter vertical, orientándose del norte hacia el sur. Durante esta primera etapa de la independencia marroquí, dicha diplomacia religiosa se concentró principalmente en el continente africano, en especial en los países del Sahel occidental, como Senegal y Mali. Una muestra de esta orientación se evidencia en 1963, cuando el rey Hassan II ordena la construcción de una mezquita en Dakar, como un gesto simbólico de acercamiento a la *tariqa Tijaniyya* (Alaoui, 2019).

La Guerra de las Arenas de 1963 llevó a varias zagüías a buscar nuevas estrategias para compensar la pérdida de recursos humanos y económicos que hasta entonces provenían del lado argelino. En este contexto, el principal aporte neutral de las zagüías durante el conflicto fue su silencio. No se conocen manifestos ni pronunciamientos públicos a favor o en contra de la violencia que se desató, lo que convirtió a estos espacios en un ejemplo de neutralidad en medio de la polarización que caracterizó aquel momento.

En ese mismo periodo, la investigación islamológica sobre las zagüías señalaba un proceso de decadencia inevitable, en sintonía con lo que ya advertían Debont y Coppolani (1897) medio siglo atrás, al referirse a la persistencia de estas instituciones dentro del tejido social de mediados del siglo XX. Las teorías sobre dicha decadencia atribuían el fenómeno al avance de

las estructuras capitalistas de la modernidad, alineadas con las hipótesis weberianas sobre el progresivo desplazamiento de la religión en favor del racionalismo moderno, lo que conduciría al inevitable olvido de las instituciones tradicionales. No obstante, estas teorías resultaban insuficientes para explicar la realidad de las instituciones islámicas, como es el caso de las zagüías del Rif, debido a las particularidades de la religiosidad popular de la región. Algunas teorías, sin embargo, acertaron parcialmente al poner el foco en las dinámicas internas de la institución. En este sentido, diversos estudios han señalado que la crisis de ciertas cofradías no se debe únicamente al abandono de los fieles, sino también a la dificultad de atraer a nuevas generaciones, lo que limita la continuidad de las estructuras de liderazgo. Tal como explica Tozy (1999), la transmisión carismática que tradicionalmente aseguraba la sucesión se ha visto debilitada por los cambios socioculturales y educativos posteriores a la independencia, en los que los hijos de los jerifes, formados en contextos más modernos, se distancian de los intereses y valores religiosos de sus padres.

En el Rif oriental este fenómeno se hace visible en la zagüía de Zegzel, donde los registros de la propia institución evidencian la disminución de fieles. No obstante, esta realidad no responde únicamente a la organización interna de la cofradía ni a la desaparición del jerife, sino principalmente a las condiciones adversas de su entorno. En ese marco, numerosos adeptos eligieron emigrar por razones económicas, tal como señala Azam (1981), un proceso que, de acuerdo con Aziza (1992), ya se manifestaba con fuerza desde la segunda mitad del siglo XIX y a lo largo del siglo XX.

Por otra parte, en la zona de la planicie, en la provincia de Berkane, resurgen con fuerza las sendas Habriyya y Bouchichia, que pasan de ser simples escuelas coránicas o madrazas a convertirse en verdaderas instituciones con competencias sociales. Estas son valoradas como un importante aporte a la paz social, destacándose por su labor en asistencia a personas necesitadas, alfabetización, sensibilización comunitaria, e incluso por su participación política (aunque en un plano secundario), así como por su presencia en zonas montañosas, entre otras iniciativas. Según Pascon y Vander (1983), esta transformación ha sido posible gracias a que estas sendas han sabido asumir funciones mediadoras en su territorio, lo que les ha permitido consolidarse como una fuerza moral dentro de la población marroquí. En otras palabras, han logrado adaptarse a las necesidades del momento, promoviendo la paz social a partir de acciones imperfectas, entendidas como procesos inacabados y fragmentarios de pacificación a escala local. En este campo, Baldick (1989), no solo sostiene que se han mantenido las zagüías, sino que, en determinadas zonas geográficas, estas se han visto revitalizadas. Además del cambio

en la promoción interna, estas instituciones están conociendo un éxodo rural hacia las ciudades. Diversos estudios han señalado que la crisis de ciertas cofradías no se debe únicamente al abandono de los fieles, sino también a la dificultad de atraer a nuevas generaciones, lo que limita la continuidad de las estructuras de liderazgo. Tal como explica Tozy (1999), la transmisión carismática que tradicionalmente aseguraba la sucesión se ha visto debilitada por los cambios socioculturales y educativos posteriores a la independencia, en los que los hijos de los jerifes, formados en contextos más modernos, se distancian de los intereses y valores religiosos de sus padres. En la misma línea, Haenni y Voix (2007) ven en este resurgir de las zagüías el efecto de la diversificación de sus seguidores, que paulatinamente engrosarían las clases medias cosmopolitas. Cabe señalar en las observaciones de estos autores el factor externo, donde la presencia en países europeos y norteamericanos les valió buena dosis de publicidad y no menos de recursos. Esta variación espacial, como se ha planteado en la literatura académica, depende en buena parte del cambio de actitud en determinados grupos sociales. Dicho cambio de actitud se expresa en la tendencia a la moderación y a la búsqueda de nuevas interpretaciones del islam nacional, impulsada por colectivos instruidos, frente a las lecturas tradicionales de la ortodoxia islámica representada por los salafistas. Parte del debate actual se articula en torno al concepto de neo-sufismo, lo que ha llevado a someter la tradición sufi a un proceso de autocrítica, fundamentado en los principios de la ortodoxia religiosa. En esta misma línea, Haenni y Voix (2007) destacan que el resurgir de las zagüías responde, en parte, a la diversificación de sus seguidores, que progresivamente se integran en las clases medias urbanas y cosmopolitas. Según estos autores, la presencia de estas cofradías en países europeos y norteamericanos les ha proporcionado visibilidad y acceso a recursos materiales significativos.

En este punto, la *paz imperfecta* que encontramos en la zagüía se manifiesta en forma de pequeñas aportaciones a la comunidad local de forma más o menos continuada en el tiempo. En las zonas de planicie [trifa], las funciones de estas entidades hacen de facilitadoras de cierto tipo de grano a los agricultores, alfabetización de mujeres en la época colonial y poscolonial (Jiménez, 2006), ayuda social, entre otras actividades (Ouragh, 2022). De igual manera, en las zonas montañosas las ermitas funcionan de ayuda espiritual y física para una zona bastante castigada, que en cierta medida se convierten en pequeños centros públicos de reunión esporádicas y de festejos locales. Buena parte de las aportaciones a la paz desde estas entidades puede entenderse bajo el concepto de *paz imperfecta*. “Una de las mayores ventajas que tenemos es que la paz, puede

ser sentida, percibida y pensada desde múltiples puntos. Espacios y ámbitos” (Muñoz, 2001, p. 2). Bajo la denominación de *paz imperfecta*, se pueden agrupar aquellas experiencias y acciones conflictivas que se describen en las cofradías sufíes que han supuesto una satisfacción a las necesidades de las personas o grupos implicados de manera pacífica. De manera que, la *paz imperfecta* recoge en su conceptualización acciones propias de las paces positivas y negativas (incluso neutra) que se han puesto de manifiesto con anterioridad.

## Conclusión

Los enfoques teóricos sobre la paz han evolucionado hacia una mayor complejidad y riqueza analítica, permitiendo una comprensión más profunda del conflicto, la violencia y sus formas de resolución. En este marco, la teoría de la *Paz Imperfecta* aplicada al estudio de las zagüías del Rif oriental revela que, incluso en contextos de inestabilidad política, estas instituciones religiosas fueron capaces de generar experiencias de convivencia y resolución pacífica de conflictos. A lo largo del análisis, se ha cuestionado la visión tradicional que las considera únicamente como garantes de paz social. Si bien las zagüías contribuyeron a la estabilidad local, su capacidad para generar una paz integral fue parcial, y muchas veces estuvo condicionada por factores políticos, sociales y económicos, que reflejan la naturaleza incompleta de la paz que generaron, alineándose con la concepción de *paz imperfecta*.

Desde la perspectiva de la paz imperfecta, se evidencia que la diferencia territorial influye de manera significativa en la forma en que cada zagüía gestiona sus conflictos internos y su relación con el entorno. En contextos marcados por carencias estructurales, como es el caso de al-Bekawiyya y la zagüía de Zegzel, las cofradías tienden a canalizar las tensiones internas (como los desacuerdos sobre la sucesión o las innovaciones rituales) mediante mecanismos de adaptación simbólica y reorganización interna, sin recurrir a la confrontación directa. Por el contrario, en las regiones menos afectadas por la pobreza y la marginación, existían mayores márgenes para gestionar pacíficamente los conflictos, lo que incrementaba las expectativas y las demandas sobre las zagüías como instituciones de mediación social y de distribución de recursos.

Esta disparidad revela cómo la paz, entendida desde su dimensión imperfecta, no es un estado homogéneo, sino un proceso contingente y situado, condicionado por factores territoriales, históricos y sociales. Las cofradías sufíes, en este sentido, no solo reproducen estructuras espirituales, sino que funcionan como agentes dinámicos de mediación comunitaria, cuyos márgenes de acción dependen en gran medida del contexto geopolítico en el que operan.



La aproximación teórica desde la *paz imperfecta* ha logrado mostrar que la paz en las cofradías no es absoluta ni estática, sino que se construye de manera continua y en contextos específicos. Al contextualizar las zagüías del Rif oriental en un período de transición política, se muestra cómo estas instituciones, aunque fundamentales para la cohesión social, no han alcanzado una paz total, sino que han sido espacios de mediación de conflictos y de integración parcial, con claras limitaciones debido a los desafíos sociales, económicos y políticos de la región.

La hipótesis planteada queda corroborada en parte, a partir del análisis desarrollado en el texto. El periodo comprendido entre 1956 y 1966 se identifica, efectivamente, como una década crítica para las zagüías del Rif oriental, debido a múltiples factores como la transición política postindependencia, el debilitamiento de los privilegios tradicionales, la presión de discursos salafistas, los efectos del éxodo rural y la marginación económica de las zonas montañosas.

A pesar de estos desafíos, las zagüías no desaparecieron. Por el contrario, como demuestra el artículo, lograron adaptarse a las nuevas circunstancias mediante prácticas propias de la *paz imperfecta*, es decir, mediación de conflictos, asistencia espiritual y social, resolución pacífica de controversias internas, y readaptación doctrinal. Estas respuestas no erradicaron la violencia en su totalidad, pero sí lo canalizaron de forma que puede considerarse pacífica, fortaleciendo su legitimidad ante las comunidades locales.

Ejemplos como la zagüía Boutchichia, que supo manejar un conflicto sucesorio sin fractura total, o la zagüía Habriyya, que mantuvo su actividad ritual en un contexto fronterizo y marginal, refuerzan la idea de que estas instituciones se convirtieron en agentes activos de armonía social. A través de su inserción en el tejido comunitario y su capacidad de adaptación, promovieron una paz social desde una lógica islámica basada en la cohesión espiritual, la solidaridad y la autoridad moral, en línea con los postulados de la teoría de la *paz imperfecta*.

Se puede considerar las zagüías del Rif oriental como lugares en procesos incesantes y variantes para su transformación por los grupos humanos, que van más allá de las pretensiones de la identidad herméticas. Las entidades presentes en las zonas montañosas y rurales hacen de ayuda para estas zonas castigadas. Dado el papel histórico de las zagüías en la cohesión social, revitalizarlas podría contribuir a la paz local en la actualidad.

## Referencias

Abouhanifa, A. (2010). *Les confréries soufies et l'État au Maroc contemporain*. Éditions Bouregreg.

- Alaoui, S. (2019, abril 8). *Morocco, commander of the (African) faithful?* Brookings Institution. <https://www.brookings.edu/articles/morocco-commander-of-the-african-faithful/>
- Arko al, R. (2014). اهتقال عو قرصاعمل اترتفلا يف عيبرغمل اي او زلا. في شيش دويل في رداقل في رطل ا في واز: دل ودل اب [La zagüía marroquí en la época contemporánea y su relación con el Estado: La corriente Qadiriyya y la zagüía Boutchichia como caso]. Revista al 'ulum al-insaniyya wa al-lytima'iyya, 54. Universidad Mohammed Premier de Oujda, Oujda.
- Azam, P. (1981). *L'émigration temporaire au Maroc oriental*. CHEAM
- Aziza, M. (1992). Contribución al estudio de la emigración rifeña a Argelia, 1852–1956. *Aldaba*, 19, 165–181.
- Baldick, J. (1989). *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*. Macmillan.
- Basset, H. (2015). La vie sociale des Rifains, Rif et Jbala. Bulletin de l'enseignement public au Maroc, (71).
- Bassir, A. (2015). Les Zaouïas Darqâwiyyas au Maroc : Zaouïa d'al-Basîr comme exemple [Tesis doctoral] École pratique des hautes études-EPHE.
- Bazin, M. (1957). Nemours ou Melilla, port du Maroc oriental. CHEAM.
- Ben Driss, K. (2002). *Sidi Hamza al-Qâdiri Boudchich: Le renouveau du soufisme au Maroc*. Al Bouraq.
- Benítez, M. (2012). Un repaso a la política lingüística del Norte de África desde la descolonización. *Anaquel de Estudios Árabes*, 23, 69-81. <https://digital.csic.es/bitstream/10261/193158/1/repaso.pdf>
- Beniznassen. (s. f.). نسانزي نيب خيرات عباوب [Portal de historia de Beni Iznassen]. <https://www.beniznassen.com/>
- Berrahhab, O. (1989). *Le nord du Maroc oriental avant l'occupation française*. Imprimerie Ennajah.
- Canamas, P. (1973). Les sources arabes de l'histoire du Rif pré-almoravide. [Tesis de pregrado] . Universidad de Burdeos.
- Chih, R. (2012). Sufism, education and politics in contemporary Morocco. *Journal of Islamic Studies*, 23(2), 1-48. [https://www.researchgate.net/publication/348348719\\_Sufism\\_Education\\_and\\_Politics\\_in\\_Contemporary\\_Morocco](https://www.researchgate.net/publication/348348719_Sufism_Education_and_Politics_in_Contemporary_Morocco)
- Chodkiewicz, M. (2000). El sufismo del siglo XXI. En A. Popovic y G. Veinstein (Eds.), *Las sendas de Allah: Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad* (pp. 123–145). Edicions Bellaterra.
- Debont, J., y Coppolani, P. (1897). *Estructuras religiosas en el Magreb*. Imprenta Académica de París
- El Adnani, J. (2007). Regionalism, Islamism, and Amazigh identity: Translocality in the Sûs region of Morocco according

- to Muhammed Mukhtar Soussi. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 27(1), 41–51. <https://doi.org/10.1215/1089201X-2006-042>
- Fâsî, M. al-B. al-. (1962). Qabîlat Bani Zeroual: Madhâhir hayâtî-hâ al-thaqâfiya wa al-ijtimâ'îya wa al-iqtisâdiya. Faculté des Lettres, publication du Centre Universitaire pour la Recherche Scientifique.
- Galtung, J. (1964). An editorial. *Journal of Peace Research*, 1(1), 1–4. <https://doi.org/10.1177/00223433640010101>
- Galtung, J. (1995). Nonviolence and deep culture: Some hidden obstacles. *Peace Research*, 27(1), 21–37.
- Galtung, J. (1998). Tras la violencia, 3R: Reconstrucción, reconciliación, resolución. Bakeaz.
- Gellner, E. (1981). *Muslim Society*. Cambridge University Press.
- González, I. (2007). La “Hermandad hispano-árabe” en la política cultural del franquismo (1936–1956). *Anales de Historia Contemporánea*, (23), 183–197.
- Guitouni, A. (1997). Le Maroc oriental de l'établissement du protectorat à la décolonisation : les mutations d'un carrefour ethnique frontalier. Université Mohammad Premier d'Oujda, Oujda.
- Guzmán, M. (1999). Entre la paz imperfecta y la postmetafísica. *Papeles de Cuestiones Internacionales*, (67), 11–16.
- Habermas, J. (1994). *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Princeton University Press.
- Haenni, P., & Voix, R. (2007). God by all means.. Eclectic faith and Sufi resurgence among the Moroccan bourgeoisie. En M. van Bruinessen & J. Howell (Eds.), *Sufism and the “modern” in Islam* (pp. 123–145). I.B. Tauris.
- Hakim, A. (1955). La capacitación Técnico-Administrativa de los marroquíes en la zona Jalifiana de Marruecos. *Cuadernos de estudios africanos*, (31), 27.
- Hart, M. (1954). An ethnographic survey of the Riffian Tribe of Aith Wuryaghil. *Tamuda*, 2(1), 51–86.
- Hart, M., y Ahmed, R. (Eds.). (1999). *La sociedad bereber del Rif marroquí: Sobre la teoría de la segmentariedad en el Magreb* (Vol. 248). Editorial Universidad de Granada.
- Jiménez Bautista, F. (2009). Hacia un paradigma pacífico: la paz neutra. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 16(número especial), 141–189. Universidad Autónoma del Estado de México. <http://www.redalyc.org/pdf/105/10512244007.pdf>
- Jiménez, I. (2006). Género, sanidad y colonialidad: La mujer marroquí y la mujer española en la política sanitaria de España en Marruecos. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 13(2), 325–347.
- Kanbouri, I. (20 de enero de 2014). Az-zawaya fi al-Magreb: Min masdar mašru'iyya fi ad-dājil ilā adat li-sirā' al-iqlimi. Al Massae. <https://www.maghress.com/almassae/204088>
- Malka, H. (2019). *Morocco: Islam as the foundation of power*. Center for Strategic and International Studies. [https://csis-website-prod.s3.amazonaws.com/s3fs-public/publication/Malka.%20Morocco.%20Faith%20in%20Balance\\_1.pdf](https://csis-website-prod.s3.amazonaws.com/s3fs-public/publication/Malka.%20Morocco.%20Faith%20in%20Balance_1.pdf)
- Muñoz, F. (2001). *La paz imperfecta* (No. 65). Universidad de Granada.
- Muñoz, F. y Martínez, C. (2011). *Los hábitos de la paz imperfecta*. Universidad de Granada.
- Muñoz, F. y Rueda, B. (2010). Paz y conflictividad. *Eirene*.
- Ouragh, O. (2022). Campo de desplazados durante los años del hambre en el Rif Oriental: una historia casi olvidada. *Dirasat in Humanities & Social Sciences*, 5(1).
- Pascon, P., y Vander, H. (1983). *Essai d'écologie sociale d'une vallée rifaine (Maroc)*. Institut Universitaire de la Recherche Scientifique.
- Real Academia Española. (2023). *Diccionario de la lengua española* (23.ª ed.). <https://dle.rae.es>
- Sakthivel, V. (2016, diciembre 5). The flawed hope of Sufi promotion in North Africa. *The Washington Institute for Near East Policy (PolicyWatch 2737)*. <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/flawed-hope-sufi-promotion-north-africa>
- Souda, B. (1965). *Dalil mu'arrij al-Magreb al-'aqsā, Kašf al-qinā' an i'tiqād tawā'if al-ibtidā'* (Vol. 2). Dar al-Kitab.
- Tozy, M. (1999). *Monarchie et islam politique au Maroc*. Presses de Sciences Po.
- Villanova, L. (2005). Los interventores del Protectorado español en Marruecos (1912–1956) como agentes geopolíticos. *Ería: Revista cuatrimestral de geografía*, (66), 93–111.
- Zamzami, M. al-. (1999). فركن الملامع والاعمال عند الامويين في وادي وادي وادي [La zagüia y lo que hay en ella de innovaciones y actos reprobables]. *ليطرابسا عبطم*.
- Zghal, A. (2001). Crítica de la hipótesis de la incompatibilidad del islam con los valores de la sociedad civil. *Quaderns de la Mediterrània= Cuadernos del Mediterráneo*, (2), 25–41.

