



UNIVERSIDAD
DE GRANADA

UNIVERSIDAD DE GRANADA

DEPARTAMENTO DE HISTORIA CONTEMPORÁNEA

PROGRAMA DE DOCTORADO HISTORIA Y ARTE

2019

**LA POLÍTICA RELIGIOSA DEL PROTECTORADO ESPAÑOL EN EL
NORTE DE MARRUECOS (1912-1956)**

TESIS DOCTORAL

Said El Ghazi El Imlahi

Dirigida por

Miguel Ángel del Arco Blanco

Juan Antonio Macías Amoretti



Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Said Elghazi El Imlahi
ISBN: 978-84-1306-468-0
URI: <http://hdl.handle.net/10481/60257>

Para Amir y Nihal

A mis padres Mohamed y Khadija

Agradecimiento

Este trabajo no hubiera sido posible sin la ayuda intelectual y el apoyo humano de un gran número de personas de mi entorno familiar, social y académico; algunas personas por supuesto merecen ser mencionadas en la primera página de esta Tesis doctoral por su labor vital en mi trayectoria académica; en primer lugar quiero agradecer a mi familia por su apoyo espiritual durante todos estos años, especialmente a mi abuelo ḥayy Abd al-salām, a mis hermanos: Amīna, Abd al-Raḥīm y Jālid; también quiero expresar mi gratitud a mis profesores Miguel Ángel del Arco y Juan Antonio Macías Amoretti, por sus inestimables esfuerzos científicos para llevar a cabo esta investigación en las mejores condiciones. Y, por último, muy agradecido y orgulloso por la gran ayuda moral, cultural y lingüística de mis queridos amigos en España: Antonio Salinas, Darío Martín, Gloria Ruiz, Abdenour Padillo, Rahma Solano y Álvaro Torres.

Nota sobre la transliteración

Para las palabras en lengua árabe he seguido, en general, el sistema de transliteración de la escuela de arabistas españoles. Sin embargo, hay algunas excepciones a esta regla. Para facilitar la lectura, he optado por emplear la toponimia usada comúnmente en el idioma español de las ciudades y lugares del norte de Marruecos como Tetuán, Larache o Alcázar. En este sentido también, se destacan nombres de cabilas, santuarios o poblados mal mencionados en la documentación colonial, con el fin de evitar dudas y confusiones los he dejado tal cual sin transliteración. Los autores marroquíes se configuran en este trabajo empleando el formato más común a nivel internacional en letras latinas como, por ejemplo, Laroui o Ibn Jaldún. Cuando me refiero a autores poco conocidos en Occidente translitero su nombre según el sistema de los arabistas españoles.

Abreviaturas

AGA: Archivo General de la Administración (Alcalá de Henares)

DAI: Delegación de Asuntos Indígenas

BNE: Biblioteca Nacional de España

IGITJ: Inspección General de Intervención y Tropas Jalifianas

EEA: Escuela de Estudios Árabes de Granada

Índice

PRESENTACIÓN	1
1. Marco teórico	4
2. Metodología y Fuentes	7
3. Objetivos y estructura	12
PRIMERA PARTE: LA RELIGION EN LA ESTRUCTURA SOCIOPOLÍTICA EN LAS DOS ORILLAS DEL ESTRECHO (ESPAÑA-MARRUECOS)	17
Capítulo I	19
La religión en la estructura sociopolítica española tradicional desde sus orígenes hasta mediados del siglo XX	19
1. Catolicismo y monarquía durante la Edad Moderna (1469-1808)	20
2. La edad contemporánea y el surgimiento del nacionalismo católico (1808-1900)	25
3. La Guerra de África y la euforia nacional-católica en España de 1859-1860	34
4. El desarrollo sociopolítico español de principios del siglo XX (1900-1931)	43
5. La cuestión religiosa y el Estado durante la segunda República Española (1931-1936)	58
6. La Iglesia de Franco	64
Capítulo II.....	77
La religión en la estructura sociopolítica marroquí precolonial	77
1. Una lectura histórica sobre el Estado en Marruecos: dinastías, tribus y doctrinas .79	
2. Las instituciones religiosas dentro del sistema sociopolítico	100
2.1. <i>la fundación del sultán-jerife en el círculo del poder sociopolítico</i>	100
2.2. <i>Las cofradías sufíes como poder regional</i>	103
2.3. <i>Los ulemas como gremio intelectual de gran influencia política</i>	106
Capítulo III.....	113
El Islam en el pensamiento colonial español:	113
Arabistas y africanistas en la creación de una doctrina religiosa colonial	113
1. Arabismo y africanismo como términos históricos en la cultura española contemporánea durante los siglos XIX y XX	116
1.1. <i>El arabismo en España: escuela académica y origen del pensamiento colonial africanista</i>	116
1.2. <i>El africanismo en España: ideología colonial de carácter político-militar</i>	125
2. El arabismo español, una visión intelectual para domesticar al Islam marroquí	134
3. El africanismo español, perspectiva de control hacia el Islam marroquí	149
SEGUNDA PARTE: LA POLÍTICA RELIGIOSA DEL PROTECTORADO ESPAÑOL EN EL NORTE DE MARRUECOS.	168
Capítulo IV	174

Los aspectos religiosos del Protectorado español en Marruecos:.....	174
Las políticas de legitimidad, de intervención y de atracción con respecto al Islam marroquí	174
1. Colonialismo y religión: el aspecto religioso del sistema colonial en Marruecos...	177
2. La legitimidad político-religiosa del Protectorado español: la construcción del Majzen colonial.....	184
3. El Servicio de Intervención como instrumento de gestión religiosa	195
3.1. <i>La historia organizativa del Servicio de Intervención</i>	196
3.2. <i>La gestión religiosa del Servicio de Intervención colonial</i>	201
4. Las políticas de atracción hacia el Islam marroquí: la construcción de la doctrina de la hermandad cristiano-musulmana.....	207
4.1. <i>El discurso colonial y la política panarabista del Protectorado</i>	210
4.2. <i>El uso político del culto religioso: simbología de poder y política de atracción</i>	222
4.2.1. <i>La hadiyya.....</i>	233
4.2.2. <i>Las “pascuas musulmanas”</i>	237
4.2.3. <i>La peregrinación a La Meca.....</i>	248
Capítulo V	267
La gestión del Islam popular: cofradías, jerifes y santuarios.....	267
1. El concepto colonial del Islam popular en Marruecos.....	269
2. El mapa político/religioso del Islam popular en el norte de Marruecos.....	275
2.1. <i>Las cofradías sufíes (ṭuruq)</i>	277
2.2. <i>La nobleza jerifiana (al-šurafā’).....</i>	284
3. La cofradía como cimiento de control sociopolítico.....	287
3.1. <i>Administrando el control político sobre las cofradías: interlocución, sospecha y clientelismo</i>	289
3.2. <i>La etapa de la pacificación colonial (1912-1927)</i>	295
3.2.1. <i>El control de los jeques en las guerras de “pacificación colonial”: el caso darqāwī y tīyānī.....</i>	297
3.2.2. <i>El fracaso de la política española con la ‘Alāwiyya y la Guerra del Rif.....</i>	299
3.3. <i>La etapa de República y Guerra Civil española (1927-1940)</i>	303
3.3.1. <i>El control de la religiosidad social de las cofradías</i>	303
3.3.2. <i>El uso de las cofradías en la política interior española</i>	309
3.3.3. <i>“Divide y vencerás”. El dogma colonial en la agenda política del Protectorado español.....</i>	313
3.4. <i>La etapa del enfrentamiento con el Movimiento Nacional Marroquí (1939-1956)</i>	319
3.4.1. <i>La integración de las cofradías en el sistema del Protectorado español: la ‘Alāwiyya y la Darqāwiyya.....</i>	320

3.4.2. <i>La salafiyya al-waṭaniyya y el cambio del equilibrio político-religioso tradicional</i>	321
4. El Jerife como figura interlocutora del poder político colonial	328
4.1 <i>La gestión política del jerifismo en los años de la pacificación colonial (1912-1927)</i>	331
4.2. <i>La gestión social del jerifismo en los años de la construcción del statu quo pro español (1927-1939)</i>	340
4.2.1 <i>La naturaleza social del liderazgo jerifiano</i>	341
4.2.2. <i>Limitaciones políticas y privilegios sociales: la reestructuración del jerifismo marroquí en el contexto colonial</i>	345
4.3. <i>El uso político del jerifismo en los años de la estabilidad del régimen del Protectorado (1939-1956)</i>	353
4.3.1. <i>El jerifismo marroquí en el sistema del caciquismo político colonial</i>	354
4.3.2. <i>El jerifismo como recurso útil en la política exterior española</i>	362
5. El Santuario (<i>darīh</i>) como centro de control y propaganda política	366
5.1. <i>El Santuario entre las dos culturas: diferencias de credo y similitudes de función</i>	366
5.1.1. <i>La simbología social del santuario marroquí</i>	367
5.1.2. <i>La función sociopolítica del santuario marroquí</i>	369
5.2. <i>La gestión colonial del santuario como centro de control y propaganda colonial</i>	370
5.2.1. <i>El control del santuario</i>	370
5.2.2. <i>La gestión política del santuario</i>	373
5.2.3. <i>La función propagandística y socioeconómica del santuario</i>	375
Capítulo VI	382
La integración del Islam institucional en el sistema político del Protectorado español: letrados musulmanes, soldados <i>moros</i> y judíos marroquíes al servicio de una empresa colonial católica	382
1. Letrados musulmanes en la política colonial española (1912-1940)	384
1.1 <i>La religión en el proyecto educativo colonial</i>	401
1.2. <i>La jurisprudencia islámica en las instituciones del Protectorado español: Justicia y Habús</i>	413
1.2.1. <i>La reorganización de la justicia islámica</i>	413
1.2.2. <i>La gestión del habús</i>	423
2. Soldados <i>moros</i> en Ejército católico (1908-1939)	428
2. 1. <i>La religión en la doctrina militar del Protectorado español: soldados musulmanes entre el <i>yīhād</i> y la cruzada</i>	430
2.2. <i>La gestión del Islam marroquí durante la cruzada católica de Franco</i>	441
2. 3. <i>La Guerra Civil y el surgimiento identitario de los <i>moros</i> de España</i>	452
3. Judíos marroquíes al servicio de la empresa colonial española	458

<i>3. 1. Los judíos marroquíes: una comunidad poderosa al margen de la sociedad</i>	459
<i>3. 2. Los judíos de Marruecos en tiempos de cambio internacional (1859-1912)</i>	462
<i>3. 3. La comunidad judía marroquí en la agenda política colonial del Protectorado español (1912-1939)</i>	465
Conclusiones	477
Sección de anexos	487
Bibliografía	507
<i>Fuentes</i>	540

PRESENTACIÓN

La conexión entre los espacios sagrado y profano ha sido desde tiempos remotos una característica fundamental de la civilización humana. El dominio de unos hombres sobre otros se ha venido realizando en muchos casos, al menos simbólicamente, en base a una legitimidad presuntamente proveniente de algún tipo de espiritualidad divina. Tradicionalmente, y desde el mito solar de *Akhenaton*, las jerarquías de poder en la cuenca mediterránea, tanto en el norte como en el sur, han tendido a basarse en la idea de que *los gobernantes, en el ejercicio de su cargo, están conectados al Logos invisible*.¹

En este entorno geográfico, la religión, organizada como sistema de poder jerárquico, ha jugado un papel determinante en el proceso de construcción de las identidades políticas. En suelo europeo, el proceso de la construcción del Estado-nación tuvo lugar en Francia o España (siglos XV y XVI. d. C), mediante la fundación de monarquías absolutistas dirigidas por el principio del derecho divino, impregnadas de retórica imperial y expansiva, si bien con economías agrícolas no tan distintas de las de la orilla sur del Mediterráneo.

Con la llegada del siglo XIX, en el Mundo Occidental se fue instaurando constitucionalmente lo que Enric Ucelay-Da Cal denomina “religión cívica”, una nueva normativa social que abogaba por un gobierno “neutral” en asuntos espirituales. Dentro de este contexto de modernización, España representó una experiencia histórica de desorden e inestabilidad, dada la dificultad y conflictividad con que se fueron disolviendo las estructuras del Antiguo Régimen.² Desde la primera guerra carlista (1833-1840) hasta el fin de la dictadura franquista, la “Restauración” en España fue una misión imposible que originó grandes conflictos bélicos, en los cuales el papel del Islam marroquí resultó imprescindible para la construcción del imaginario nacionalista español.³

¹ Voegelin, Eric. *Las religiones políticas*. Madrid: Editorial Trotta. 2014. p: 41.

² Uclay- Da Cal, Enric. “Aparte y a un lado: Marruecos y el proceso de construcción estatal-nacional en la cuenca mediterránea”. *España frente a la Independencia de Marruecos*. Barcelona: Ediciones Bellaterra. 2017. p. 45,64.

³ La palabra *islam* parece escrita en este trabajo según la normativa de los estudios árabes en España: *islam* en minúscula cuando se hace referencia al credo religioso, y *Islam* en mayúscula alude al Islam histórico:

Desde las guerras religiosas del siglo XVI entre el Islam y la Cristiandad, en el ámbito mediterráneo se fue configurando un panorama muy específico de identidades político-religiosas, incluso dentro de cada comunidad religiosa. En el mundo arabo-musulmán hay que reseñar las grandes diferencias entre el califato Otomano y el sultanato jerife de Marruecos. Es bien sabido que Marruecos fue el único país del mundo árabe que no estuvo sometido al poder otomano.⁴ La historiografía marroquí deduce de este hecho numerosos rasgos identitarios y políticos del país. Por una parte, se ha esgrimido como elemento definitorio del Estado marroquí su carácter árabe šarīf, frente al origen turco de los otomanos, que no hubieran merecido ser nombrados califas – según la visión sunní ortodoxa –, una categoría religioso-política exclusiva de los linajes de Quraīš, tribu natural del Profeta Muḥammad. Destacamos aquí este atributo fundamental del Estado en Marruecos por su especial vitalidad en la ideología del poder: el jerifismo marroquí, junto con otros elementos del Islam norteafricano, como la doctrina mālikī o el fenómeno del taṣawwuf (sufismo), son el origen de la dinámica sociopolítica de este país desde su islamización, y siguen vigentes hasta la actualidad.

Estudiar esta relación compleja entre lo político y lo religioso resulta enormemente pertinente hoy en día por el peso de religión en numerosas cuestiones de enorme vigencia contemporánea, como el terrorismo internacional de ideología yihadista, la transición democrática frustrada en el mundo árabe, y como no, los desafíos derivados de la migración, más en concreto, el discurso xenófobo alimentado por suspicacias de índole religiosa.

Mi interés por este campo de estudio es consecuencia de mis años de trabajo como mediador intercultural en la ciudad de Madrid, durante los cuales tuve la suerte de relacionarme cotidianamente con las dos culturas: la marroquí y la española, en sus distintas esferas sociales, y conocer hasta cierto punto los verdaderos desafíos de la convivencia interreligiosa en España. El deseo de completar mi formación académica en la Universidad española me condujo a plantear este proyecto de tesis sobre la política

civilización, cultura, estilo de vida, y desde luego, las creencias espirituales islámicas evolucionadas a lo largo de los siglos mediante la interrelación de factores culturales, políticos y sociales.

⁴ Esta postura es muy criticada por los historiadores turcos, que niegan la particularidad marroquí e insisten, mediante los documentos del archivo otomano, en que Marruecos fue parte del espacio otomano durante el siglo XVI. Aren, Khalid. “los Magreb y el Mediterráneo en la época Otomana”. Conferencia internacional: Instituto Real de Investigación en la Historia de Marruecos (Rabat) y el centro de investigación en la Historia, Arte y culturas islámicas (Estambul). Del 12 al 14 de noviembre de 2009. Rabat.

religiosa colonial de España en el norte de Marruecos, cuya elección como tema es fruto de una charla de carácter científico con el profesor Bernabé García López en el año 2010. Un año más tarde, durante las protestas pro democráticas protagonizadas por el Movimiento del 20 F en Marruecos, experimenté personalmente el rol fundamental de los actores y las instituciones del campo religioso en las estructuras de poder en este país.

Según inferí de mis propias vivencias, cuando la continuidad del Majzen, – el cuerpo del poder autoritario en Marruecos – está en peligro, los ulemas de las instituciones religiosas, los alfaquíes de las mezquitas, e incluso los jeques de las cofradías, prestan al régimen su apoyo para conservar el *statu quo* dominante frente a las demandas democráticas populares. En el sermón del viernes 1 de julio de 2011, el mismo día del referéndum sobre la constitución promulgada por el rey Muḥammad VI, los imanes abogaron por votar a favor de la nueva Carta Magna en nombre de la legitimidad religiosa concedida por Dios al soberano marroquí.

Todos estos factores llamaron mi atención respecto a la época colonial, habida cuenta de la complejidad identitaria y la trascendencia de la dimensión religiosa en las dos orillas del estrecho.

En cierto modo, el colonialismo español en Marruecos imitaba gran parte de la política colonial francesa. Sin embargo, tuvo ciertos rasgos particulares determinados por la naturaleza nacional-católica del Estado español, lo cual resulta interesante de cara a estudiar la interacción de ambas identidades religiosas en esta época histórica, cuya relación es centenaria en el ámbito del Mediterráneo.

Así, nos planteamos la cuestión: ¿cómo fue posible instaurar un sistema de poder de ideología nacional-católica española sobre una sociedad musulmana teniendo en cuenta la rivalidad religiosa histórica entre españoles y marroquíes? Además, una intervención política y militar de aquella envergadura hubo de dejar sin duda profundas huellas en el tejido social del país colonizado y sus instituciones religiosas y políticas, ¿En qué aspectos se manifiesta? Estos interrogantes serán mi punto de partida para aproximarme a este tema, con el objetivo de determinar las políticas religiosas del Protectorado español, sus circunstancias históricas y la influencia que éstas han producido en la sociedad marroquí.

1. Marco teórico

El colonialismo español ha sido objeto de diferentes perspectivas de investigación debido a su especial importancia científica en varias ramas de la academia. En numerosas disciplinas universitarias, los estudios hispano-marroquíes ocupan un lugar privilegiado por su vínculo directo en temáticas literarias, políticas y estratégicas tanto en la esfera mediterránea como en la mundial. Marruecos y España constituyen un eje de relaciones norte-sur en la agenda política europea y anglosajona, por tanto, están siempre en el punto de mira académico a nivel global.

En el Marruecos postcolonial, el colonialismo español es a menudo tratado como un fenómeno periférico al colonialismo en general. Así, en la historiografía marroquí contemporánea, es notable un cierto grado de marginación de la historia del Protectorado de Tetuán, considerado en muchos casos como un mero apéndice de la empresa colonial europea en Marruecos. Aun sí, a lo largo de los años sí ha existido un elenco de expertos marroquíes en el “Marruecos español” que marcaron durante décadas la investigación histórica sobre este tema en los dos países. Entre ellos encontramos nombres relevantes en la academia marroquí como G. ‘Ayāš, Muḥammad Ibn ‘Azzūz Ḥakīm, ‘Abd al-maʿyīd Binʿīlūn, A. Tamsmānī Jalūq, etc.⁵ Estos autores están caracterizados por una narrativa fuertemente marcada por los estudios francófonos a nivel cultural y, por otro lado, por un tipo de acercamiento histórico muy centrado en los recorridos personales y especificidades nacionales, regionales y familiares de los actores históricos. Por ejemplo, el historiador marroquí Muḥammad ibn ‘Abūd ha publicado numerosas obras para resaltar el papel histórico de su padre en el movimiento nacionalista.⁶ La historiografía marroquí tradicional fue fruto de la época postcolonial; los historiadores marroquíes

⁵ Es la vieja escuela de historiadores marroquíes, los dos primeros eran contemporáneos de la época colonial y participaron activamente en sus acontecimientos. Me refiero particularmente a las siguientes obras: Ayache, German. *La guerre du Rif*. Paris: L’Harmattan. 1996. Ibn Azzuz Hakim, Mohammad. *Actitud de los moros ante el alzamiento: Marruecos 1936*. Málaga: Algazara. 1997. Benjelloun, Abdelmajid. *Approches du colonialisme espagnol et du mouvement nationaliste marocain dans l'ex -Maroc Khalifien*. Rabat: Okad. 1988. Véase igualmente del mismo autor, *Le Nord du Maroc. L’indépendance avant l’indépendance/ Jean Rous et le Maroc, 1953-1956*. Casablanca- París: L’Harmattan. 1996. Respecto al último historiador que era más destacado por la publicación en lengua árabe en la que dejó un legado intelectual relevante sobre la historia del norte marroquí y especialmente la ciudad de Tánger. Sus estudios están publicados en la revista histórica *Dār Niyāba*.

⁶ Véase las siguientes obras de este autor, Benaboud, Mohamed. *Maktab al-Magrib al-‘arabī fi al-Qāhira: dirāsāt wa watā’iq*. (“Despacho del Magreb árabe en El Cairo: estudios y documentación”). Rabat: Manšūrāt KAZ. 1992. *Al-Nidal al-watānī li-šahīd Muḥammad ibn ‘Abūd fi l-Mašriq: šahādāt wa watā’iq*. (“la lucha nacionalista del mártir Muḥammad ibn ‘Abūd en el Oriente Árabe: testimonios y documentación”). Tetuán: Manšūrāt yāmi’iyya. 1997. Y, con Adila, Mostapha. *El mártir Mhammad Ahmad Benaboud: una vida en imágenes*. Tetuán: Fundación Muhammad Benaboud. 2015.

redactaron sus textos sometidos al corpus del discurso anticolonial y la pugna ideológica y social que experimentó Marruecos en las décadas posteriores a la independencia declarada en 1956.

Mi enfoque antológico en este estudio trata de superar las dos limitaciones del enfoque académico marroquí sobre la época colonial: la unilateral de la perspectiva francesa y los mitos del nacionalismo marroquí creados *a posteriori* para justificar la preminencia social de la clase dominante. Hoy en día, al amparo de las nuevas circunstancias del siglo XXI, podemos aceptar el reto de percibir científicamente la realidad histórica evitando las deficiencias de las escrituras históricas cargadas por complejos de alteridad o identidad producidos por distintas razones.

En la vida cultural española destacan autores influyentes en esta línea de investigación a partir de los años setenta, como es el caso de María Rosa de Madariaga, Bernabé López García, Víctor Morales Lezcano, etc.⁷ Sus huellas intelectuales están muy presentes en los trabajos posteriores de una nueva generación de investigadores marroquíes que llegaron a la universidad española a partir de la década de los 90 como Muṣṭafā Mirrūn, Maymūn ‘Azīza y Yūssif Akmīr. La aportación de este gremio, tanto el marroquí como el español, está orientada hacia la historia general o la política. Así, las obras de este género académico ofrecen un marco histórico necesario para estudiar la época colonial española en Marruecos; mientras por otro lado, en este ámbito resulta imprescindible conocer las perspectivas elaboradas en estos estudios sobre cuestiones económicas y culturales relevantes, tanto en el pasado como en el presente de las relaciones bilaterales hispano-marroquíes.

A grandes rasgos, la literatura historiográfica del Protectorado español abarca todo el periodo colonial (1912-1956) en sus diferentes aspectos políticos y sociales utilizando por ello distintas metodologías de los estudios históricos abiertas hacia otras disciplinas académicas, categoría en la cual podemos encajar los trabajos de Eloy Martín Corrales sobre arquitectura y urbanización en el Marruecos español, estudiadas y

⁷ Las principales obras que han sido de utilidad en este trabajo son: De Madariaga, María Rosa. *Los Moros que trajo Franco: la intervención de tropas coloniales en la guerra civil española*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca. 2002. España y Rif: *crónica de una historia casi olvidada*. Melilla: Ciudad autónoma de Melilla. 2008. García López, Bernabé. *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840-1917)*. Granada: Universidad de Granada. 2011. Morales Lezcano, Víctor. *El colonialismo hispano-francés en Marruecos (1898-1927)*. Granada: Universidad de Granada. 2016

analizadas mediante un corpus gráfico de mapas, fotografías y cine producido en la época del Protectorado.

No obstante, estos elementos resultan insuficientes para explicar por completo el origen y la evolución de la aventura colonial española, la cual presenta importantes diferencias respecto al modelo habitual del colonialismo europeo en el siglo XX. Esta especificidad del caso español ha provocado el interés científico de otras disciplinas universitarias, como es el caso de la geopolítica o la antropología social. Respecto a la primera, son destacables los trabajos relativos a la organización administrativa y territorial del régimen colonial español en Marruecos realizadas por el geógrafo José Luis Villanova Valero, especialmente su interesante trabajo sobre el Servicio de la Intervención, la institución fundamental de la labor colonial española en el norte de Marruecos.⁸ Por su parte, la antropología se ha ocupado de estudiar los aspectos identitarios y estructurales de las sociedades coloniales. El investigador González Alcantud aportó mucho en este terreno por sus estudios sobre los distintos tipos de jerarquías sociales en el Mediterráneo.⁹ Esta rama científica es de especial utilidad a la hora de analizar el discurso colonial y los parámetros culturales que guiaron la intervención española en todos los asuntos de la sociedad indígena.

A pesar de este esfuerzo científico multidisciplinar, existen lagunas de investigación que es importante cubrir en futuros estudios, como es el que nos ocupa: la cuestión religiosa en la sociedad del Protectorado. Resulta llamativo que pese a la importancia de la religión en las relaciones bilaterales hispano-marroquíes, solo contemos con una visión parcial y reducida respecto a la gestión religiosa colonial, estudiada en diferentes obras como tema secundario respecto al enfoque histórico, social o antropológico principal de la obra. Quizá la única rama dentro de la academia que se ocupó de estudiar aspectos religiosos del colonialismo español ha sido la antropología cultural (o histórica).

En su excelente obra *La Hermandad Hispano-marroquí: religión y política bajo el Protectorado español*, el investigador Mateo Dieste presenta un amplio estudio de

⁸ Villanova Valero, José Luis. *Los interventores, la piedra angular del Protectorado español en Marruecos*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2006.

⁹ Sus numerosos trabajos de antropología marroquí y sobre las estructuras sociales de este país han sido de gran ayuda en la elaboración de las hipótesis de esta investigación, sobre todo en la cuestión del clientelismo político. González Alcantud, Antonio. *El clientelismo político: perspectiva socio-antropológica*. Barcelona: Anthropos. 1997.

antropología histórica sobre las políticas coloniales en materia religiosa en el norte de Marruecos. Inspirado por este modelo de investigación, mi objetivo ha sido realizar una tesis en la misma línea, pero de carácter más histórico que antropológico; es decir, analizando las políticas religiosas del régimen colonial desde el punto de vista historiográfico, que concede gran importancia a la división cronológica de los acontecimientos de la época estudiada y subrayando el contexto histórico de los cambios sociopolíticos tanto a nivel global como regional y local. Frente al interés del antropólogo en estudiar la raíz cultural de los elementos sociales; mi ámbito de estudio, la Historia contemporánea, se inclina en primer lugar por comprender los sistemas de poder y control social. De hecho, en este trabajo adoptamos una perspectiva analítica con respecto a la conducta política de los dos actores más influyentes en la sociedad colonial: la administración española y la élite religiosa marroquí. Esta perspectiva inaugura una nueva dirección de investigación en la historia social, distinta de la que trazan los estudios de Mateo Dieste, más centrados en cuestiones como la identidad o el componente semiótico de la empresa colonial española.

2. Metodología y Fuentes

Mi enfoque metodológico en esta investigación está basado en los resultados de la antropología cultural respecto al carácter heterogéneo de las sociedades sometidas al colonialismo europeo. Dichos resultados concluyen que no existían fronteras políticas herméticas entre los colonos y los colonizados, lo cual dio lugar a un complejo juego político entre las distintas facciones de poder autóctono y la administración colonial.¹⁰ Esta postura ha sido la orientación científica principal para elaborar este estudio desde las tareas iniciales de recopilación de documentación y clasificación de los datos, evitando así una lectura unidireccional de las fuentes históricas. De este modo, el método analítico ha sido fundamental en este acercamiento científico al legado documental de la época colonial, empleando las técnicas del análisis crítico del discurso formuladas por Van Dijk,¹¹ para poder identificar y desgajar los elementos religioso y político de la doctrina colonial del Protectorado español respecto a la hermandad hispano-marroquí.

¹⁰ Sahlins. M. "What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century". *Annual Review of Anthropology*. 1999. pp. 1-23.

¹¹ Van Dijk. Teun A. "Análisis Crítico del Discurso". *Revista Austral de Ciencias Sociales*. 2016.

A partir de ahí, el grueso del análisis histórico que elaboramos en este estudio se engarza con las teorías de la ciencia política y la antropología; nuestro aporte académico consiste principalmente en reinterpretar las fuentes a la luz de las nuevas aportaciones de las ciencias sociales para llegar a comprender la dinámica social, política y cultural de la sociedad del Protectorado, en la que la religión jugaba un papel determinante. Además, para la elaboración de estudio hemos revisado y examinado un corpus informativo muy detallado sobre pequeñas cabilas, cofradías y santuarios, con el fin de enriquecer nuestra investigación con una visión microsocia que permita determinar el alcance de las políticas coloniales a la hora de transformar las estructuras de la sociedad marroquí.

En esta tarea investigadora cabe destacar la importancia del método comparativo, puesto que, a la hora de estudiar los documentos coloniales, se hace necesario contrastar la información extraída de un tipo de fuentes con otra relativa a los mismos sucesos proveniente de fuentes alternativas para abarcar todos los ángulos de la cuestión. Así, hemos aplicado este método con respecto a las políticas religiosas del Protectorado, contrastando la propaganda colonial con la visión de los nacionalistas marroquíes respecto a cuestiones o acontecimientos similares. Esta tarea exige el uso experto de, al menos, tres idiomas: español, francés y árabe. En este sentido, subrayamos el rol fundamental de la lengua árabe en el ámbito de los estudios mediterráneos, por ser el vehículo privilegiado de comunicación de ideas, pensamientos e ideologías en toda la orilla sur de esta zona geográfica. Esta perspectiva comparativa y multilingüe sirve para poner de relieve las complejas intersecciones políticas y culturales producidas en la sociedad del norte de Marruecos bajo el dominio colonial.

Nuestro tercer enfoque metodológico está conformado en torno al concepto de la dicotomía social creado por la antropología colonial francesa, y adoptado por la española con respecto al Islam marroquí. A pesar de que el sincretismo religioso era una realidad social evidente en Marruecos, los ideólogos coloniales insistían en la división entre un Islam culto y urbano frente a otro popular y místico dominante en el espacio rural. Así pues, todas las políticas indígenas de índole religiosa estaban diseñadas en base a esta dualidad, real en cierto modo, pero no tan decisiva ni definitiva como pensaban los africanistas de la Alta Comisaria de España en Marruecos. Por esta razón, orientamos nuestra labor académica hacia el estudio de la “política islámica” del Protectorado español, utilizando metodológicamente el mismo marco conceptual y terminológico de la cultura colonial con el propósito de revelar en la forma más explícita posible los sistemas

del control sociopolítico implementados sobre la sociedad marroquí en nombre de su religión y su simbología sagrada.

Para desarrollar estos temas en base a los citados métodos de investigación, hemos trabajado sobre una amplia base documental multilingüe de diferente índole y naturaleza: literatura colonial, prensa en árabe y español, fuentes marroquíes y, más especialmente, los archivos de la administración colonial española.

En este sentido, cabe destacar la enorme dificultad para encontrar documentación primaria de la época estudiada en Marruecos, ya que la tradición oral arraigada en la cultura marroquí, especialmente la religiosa, restringió la aparición de material escrito o gráfico del periodo colonial, o peor aún, una parte considerable de esta documentación fue destruida tras la independencia de Marruecos por motivos políticos,¹² un hecho confirmado por numerosos testigos orales. De este modo, gran parte de la poca documentación que sobrevive a día de hoy es propiedad privada de familias relevantes del norte de Marruecos. Localizar y consultar este tipo de documentación exige un nivel considerable de recursos económicos y una red de contactos con los descendientes de esta clase social de los que lamentablemente carecemos.

Por tanto, resulta difícil constatar detalladamente los datos de la documentación colonial española sobre personajes y acontecimientos en base a una visión meramente marroquí. Quizá es este el mayor reto al que se enfrenta esta investigación. Para superar esta dificultad, he recurrido a la prensa nacionalista marroquí en árabe y español, que contiene valiosa información histórica útil para realizar un contraste, por lo menos parcial, respecto a la narrativa colonial.

Por la naturaleza histórica de esta investigación, a diferencia de otras obras de carácter antropológico, he limitado el uso de las fuentes orales dando prioridad a los textos escritos, por un lado, debido a la posible inexactitud del patrimonio oral y por otro a las dificultades de acceder a testimonios, hecho derivado del tabú social dominante en Marruecos respecto a temas relacionados con la religión y la monarquía. Aun así,

¹² Uno de los testigos fue un hispanista marroquí anónimo (no quiso mencionar su nombre), quien me explicó que el Boletín Oficial del Protectorado que estaba depositado en la Biblioteca Municipal de Larache fue quemado por completo en el jardín de las hespérides en el centro de dicha ciudad. Véase igualmente, 'Abd al-Latif Maýdüb. *Aīna hūwa aršif al-ħimāya al-isbānīyya*. (“¿Dónde está el archivo del Protectorado español?”). *Hespress*. 26 de febrero de 2016.

contamos a lo largo de este estudio con entrevistas colectivas e individuales para confirmar y ampliar las conclusiones obtenidas de las fuentes escritas. Esto se ha realizado procurando siempre elegir un perfil de personas entrevistadas con cierto grado de integración en la cultura española de la época colonial, así como realizar entrevistas colectivas en las que un colectivo se posiciona respecto a una cuestión concreta, lo cual da más credibilidad al método empleado.

A grandes rasgos podemos clasificar las fuentes de este trabajo en cinco grupos distintos:

- 1- **Documentación archivística:** Se trata de un fondo burocrático ordinario generado por la administración colonial. El 90% de esta documentación está en el Archivo General de la Administración (AGA), concretamente en la sección denominada “África”. Esta documentación aborda el estudio y el control del territorio cabileño marroquí, redactado en su mayor parte por el Servicio de la Intervención. El tema religioso es fundamental en este fondo, en el que existe una gran cantidad de informes sobre religión, cofradías y santuarios en Marruecos. Estamos hablando de una inmensa base documental, alrededor de 10.000 cajas de un contenido muy diverso: cartas, telegramas, informes, etc.; redactado en español en su mayor parte, pero donde se destacan valiosos documentos y reliquias en árabe y francés. Casi la mitad de este material se encuentra sin clasificar. La consulta de las cajas exige un esfuerzo muy serio por la dispersión y desorganización del contenido, que no siempre se ajusta a la escasa información descriptiva que hay en los catálogos. Por otro lado, existen varios obstáculos a la hora de estudiar la documentación: ausencia de fechas, falta de información, desorden en los expedientes, un estilo lingüístico arcaico, y transcripciones erróneas o cambiantes de los términos árabes. He realizado también más trabajo de archivo en la Biblioteca Nacional de España, y en la Escuela de Estudios Árabes en Granada, y más consultas de obras y documentación histórica en diferentes bibliotecas públicas en Madrid, Granada y Tetuán.
- 2- **Literatura colonial:** Agrupamos bajo este epígrafe las obras escritas por los arabistas y africanistas españoles, que publicaron desde las últimas décadas del siglo XIX una amplia literatura colonialista sobre Marruecos y los derechos históricos de España para colonizar este país. Se trata de libros y artículos de diversas temáticas: historia, política, derecho y asuntos jurídicos y religiosos.

Durante el Protectorado, se fundaron órganos culturales encargados de esta tarea de estudio colonial, como el Centro de Estudios Marroquíes, el Instituto Jalifiano Muley Hassan de Estudios Marroquíes o el Instituto General Franco de Estudios e Investigación Hispanoárabe. A través de estas obras se puede acceder a todo el debate histórico español sobre la cuestión colonialista y su evolución a lo largo de las décadas desde la Guerra de África en 1859. Por tanto, el valor científico de esta literatura colonial es incalculable, ya que en sus textos están trazados todos los aspectos de la empresa colonial española: objetivos, planes, visiones y perspectivas, incluso antes de su imposición oficial en el territorio africano a partir de 1912.

- 3- **La prensa colonial española:** Entendemos por tal una serie de periódicos y revistas de tendencia colonial fundadas por los círculos africanistas para influir en la opinión pública, especialmente en los sectores más influyentes del Estado a favor de los intereses coloniales de España en los territorios africanos. Las publicaciones más destacables de este género son la revista *África*, la *Revista Hispano Africana* y el periódico *Telegrama del Rif*. La mayor parte de esta clase de fuentes históricas del Protectorado español se encuentran digitalizadas en la Hemeroteca Digital de la BNE y en la Biblioteca Virtual de Prensa Histórica. La principal dificultad para trabajar esta fuente es la enorme cantidad de textos y artículos que se deben revisar y clasificar, lo cual exige disponer de tiempo y paciencia para realizar la investigación en las mejores condiciones posibles.
- 4- **La prensa nacionalista marroquí:** A partir de la década de 1930 surge en Marruecos el movimiento nacionalista, una resistencia civil al poder colonial. Los líderes del movimiento pretendían recuperar la soberanía nacional de Marruecos como Estado independiente mediante una oposición política en la que la prensa y la cultura fueron los principales campos de batalla para realizar una eficaz propaganda anticolonial. En este contexto, los líderes nacionalistas de la zona norte marroquí fundaron periódicos y ejercieron como periodistas, como es el caso de los militantes al-Makkī Nāṣirī y Tahāmī al-Wazānī. La prensa nacionalista marroquí, con publicaciones como *Al-Hayat*, *El Rif* y *la Unidad Marroquí*, sostuvo una línea editorial defensora de los valores de la identidad marroquí, donde se incluía al islam como principal elemento identitario común de la nación. Estas publicaciones son fuentes esenciales en nuestro ámbito de estudio ya que

permiten verificar los datos de la propaganda española y comprender mejor la realidad política del momento, especialmente respecto a la simbología y el discurso colonial. Las dificultades de trabajo sobre esta base documental radican en el mal estado de los ejemplares: muchos de ellos simples recortes de artículos difíciles de clasificar y citar.

- 5- **Fuentes marroquíes:** Son manuscritos redactados por figuras históricas de la época del Protectorado, editados o estudiados por profesores de la Universidad marroquí como Muḥammad ibn ‘Abūd, Ibn ‘Azzūz Ḥakīm y Yūssif Akmīr. Estas fuentes históricas consisten fundamentalmente en obras de carácter literario, histórico o religioso. No hallamos en ellas información detallada como es el caso de la documentación española, pero nos transmiten una visión de la realidad histórica tal y como fue percibida y comprendida por la sociedad marroquí de la época colonial, o por lo menos por una parte de ella.

3. Objetivos y estructura

La élite política marroquí en los primeros años del siglo XX llegó a limitar en cierto modo los poderes del sultán en el contrato de la *bay‘a* condicionada para entronar a Mūlāy ‘Abd al-Hafīz en 1908. Es el mismo año en el que algunos ulemas y notables de Tánger llegaron a redactar un proyecto constitucional que recogía en sus cláusulas conceptos políticos modernos. Inspirado por los modelos europeos de las monarquías parlamentarias, este documento constitucional establecía la separación de poderes, las competencias nominales del sultán y la creación de una institución parlamentaria. Cincuenta años más tarde, la primera constitución marroquí, aprobada en 1962, esgrimía el carácter sagrado del monarca marroquí otorgándole poderes autocráticos en materia religiosa por su condición de “comendador de los creyentes”.¹³ En virtud de ello se creó una monarquía absolutista ajena por completo a la tradición islámica y las costumbres sultánicas de Marruecos.

¹³ Sobre la historia constitucional de Marruecos, el Centro de Jacques Berque publicó en colaboración con la embajada francesa de Rabat un estudio especializado en este asunto donde se puede encontrar información detallada sobre todos los documentos constitucionales marroquíes desde 1901 hasta 2011, incluso los proyectos constitucionales de intelectuales, ulemas y partidos marroquíes. Véase igualmente en la obra el documento histórico de la *bay‘a* condicionada de 1908, Mullīn, Muḥammad Nabīl. *Fikra al-dustūr fi l-Magrib: waṭā‘iq wa nuṣūṣ*. (“La idea de la constitución en Marruecos: documentos y textos (1901-2001)”). Rabat: Centro Jacques Berque de investigación social y humanidades. 2017. pp. 37-52. pp. 142-154.

En este punto en concreto, consideramos que este retraso en el desarrollo político marroquí se debió en primer lugar a la intervención colonial. Hassan II se apoderó de un Majzen reconfigurado por los colonos de los dos Protectorados del país, un cuerpo gubernamental bastante más poderoso y autoritario del que jamás dispusieron los sultanes de Marruecos y mucho menos en el campo religioso.¹⁴ Con esta tesis queremos demostrar la transformación producida en dicho campo a causa de la intervención colonial española, y los resultados de este cambio en las estructuras del poder espiritual en su relación tanto hacia el Estado como hacia la sociedad. Dado que la cuestión religiosa confiere a quien la controla en Marruecos una cápsula productora de la legitimidad política, estatus jurídico y cultura popular; reestructurarla de nuevo, tuvo que suponer sin duda una metamorfosis completa del Estado y sus funciones sociales y políticas.

Huelga decir en este sentido que la política religiosa colonial tuvo efectos duraderos en todas las capas sociales, y condicionaba por lo tanto su desarrollo histórico hasta la actualidad. Estudiar los aspectos del colonialismo tanto español como francés es fundamental para conocer la dinámica sociopolítica del Marruecos contemporáneo, y comprender mejor la naturaleza de sus desafíos políticos actuales, no sólo de este país, sino también de otros del Magreb enfrentados a importantes retos en el futuro y con el denominador común de un pasado de dominación colonial.

Es frecuente en la Academia española, tanto en la disciplina de Historia como en la de Estudios Árabes, un enfoque del estudio de la historia de Marruecos y España completamente por separado, a pesar de los vínculos históricos que unen ambos territorios. Esta perspectiva unidireccional, que separa por completo lo magrebí de lo hispánico, adolece en nuestra opinión de la falta de una visión realmente integral. En definitiva, no es posible comprender la trayectoria histórica ni de España ni de Marruecos de un modo aislado del ámbito geopolítico del Mediterráneo occidental. Desde la Edad Antigua hasta nuestros días, los rumbos político, económico y cultural en estos dos países han estado fuertemente entrelazados y mutuamente condicionados.

¹⁴ Véase las confirmaciones del príncipe Hicham sobre este aspecto del Majzen postcolonial de Hassan II. El Alauí, Mulay Hicham. *Diario de un príncipe desterrado. Viaje al reverso de Marruecos "el reino ejemplar"*. Barcelona: Ediciones Península. 2015. p: 175,176. y otras.

Por dicha razón, en cuanto a la estructura, hemos decidido dividir la tesis en dos partes para incluir en la primera una síntesis histórica de las etapas clave de la historia común hispano-marroquí. Estudiaremos en esta parte la religión en las estructuras sociopolíticas en ambos países desde la perspectiva analítica empleada en los estudios de la filosofía de la Historia por autores como Abdallah Laroui y Álvarez Junco. Tratamos así de esbozar una composición de la trayectoria histórica constructora de los cuerpos de poder gubernamental y las configuraciones prácticas e ideológicas del tradicionalismo político dominante tanto del sultanato jerife de Marruecos como en el Estado católico español.

Respecto a España, analizaremos la evolución histórica del país en relación con Marruecos a través de fechas claves de su historia contemporánea, como la Guerra de África (1859-1860), la Semana Trágica (1909) o el Desastre de Annual (1921). En este mismo contexto bilateral continuaremos averiguando del modo más explícito posible la trabazón histórica de Marruecos con la península, y el rol fundamental de la cultura andalusí en su progreso estatal y la creación de sus instituciones sociales y religiosas con el fin de entender su dinámica sociopolítica, y los orígenes de la crisis que produjo su caída bajo el dominio colonial en el principio del siglo XX (Capítulos 1 y 2).

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, surgieron en España las tendencias arabistas y africanistas, que vieron en Marruecos un “espacio vital” para proyectar un nuevo plan colonial; con esta inspiración pusieron en marcha sus tareas de investigación en los campos lingüístico, geográfico y cultural. Los círculos de militares, misioneros, periodistas e intelectuales que se especializaron en asuntos marroquíes influyeron en gran medida en las políticas del Protectorado español. Para nuestra investigación resulta necesario desvelar las posturas de este *colonialismo cultural* respecto a la religión musulmana, ya que, en cierto modo, el pensamiento colonial español fue el marco teórico de las políticas religiosas del régimen del Protectorado en Marruecos. Nos ocuparemos de todo ello en el tercer capítulo de esta tesis.

La segunda parte del trabajo está dedicada a estudiar las políticas coloniales en materia religiosa ejecutadas durante el Protectorado. Como cualquier régimen político, el Protectorado español se vio obligado a buscar una fuente de legitimidad política para establecer una autoridad reconocida tanto por parte de la población marroquí como por parte de los colonos europeos. En este ámbito, los españoles mantuvieron intacta la filosofía del poder y sus fuentes de legitimidad religiosa precoloniales en Marruecos;

debido a lo cual, no tuvieron más remedio que desarrollar un “discurso islámico” para hacer creer a los indígenas en la continuidad del sistema tradicional. Más aún, las autoridades coloniales se esforzaron por ganarse la simpatía de la población mediante prácticas de atracción religiosa, como la construcción de edificios de culto, la celebración de las festividades islámicas o el patrocinio de la peregrinación a La Meca. En otras palabras, la operación consistió en establecer un régimen islámico dirigido por cuadros nacional-católicos, una paradoja histórica que pretendemos resolver determinando la naturaleza política del sistema colonial español en el norte de Marruecos. Dedicaremos el capítulo 4 a abordar estas cuestiones.

Como hemos mencionado más arriba, la dualidad observable entre las prácticas religiosas ortodoxas y populares en la sociedad colonizada fue el *quid* de la planificación española para gestionar el Islam marroquí en línea con los intereses políticos del Protectorado. A pesar de que esta dicotomía no era aplicable de forma estricta sobre el tejido social marroquí, tanto el rural como el urbano, los españoles gestionaron el Islam popular de las cofradías, las taifas de jerifes y los santuarios de un modo coherente con la ideología de su Estado nacional-católico, se apropiaron de ellas y las ubicaron en la misma categoría jerárquica conocida en las sociedades dominadas por la Iglesia Católica. Las consecuencias de la política indígena colonial tuvieron efectos estructurales en la cultura marroquí contemporánea, y más especialmente con respecto a las instituciones socio-religiosas. Todo ello será tratado en profundidad en el capítulo 5.

El capítulo 6 se ocupa de estudiar la integración de la élite religiosa marroquí en el régimen del Protectorado y su papel en la preservación del *statu quo* colonial. Se trata de una cuestión dominada por un silencio absoluto en la historiografía marroquí debido a motivos sociales y políticos, ya que la colaboración con los colonos se convirtió tras la independencia en un tema tabú que tenía como fin proteger la reputación social que adquirieron algunos notables de la región gracias a su participación en el movimiento nacionalista a partir de la década de los años treinta. En efecto, la profunda transformación a la que fue sometida la sociedad marroquí a causa del impacto colonial a partir de 1912, hubiera sido caótica de no ser canalizada por el cuerpo del Majzen colonial y las instituciones religiosas, políticas y jurídicas de la ortodoxia musulmana dominante en el espacio urbano del país. En este sentido, ulemas, cadíes e imanes tuvieron funciones importantes en el sistema colonial y llegaron a prestar servicios vitales durante etapas

claves de la historia del Protectorado, como la Guerra del Rif (1921-1927) o la Guerra Civil Española (1936-1939).

PRIMERA PARTE: LA RELIGION EN LA ESTRUCTURA SOCIOPOLÍTICA EN LAS DOS ORILLAS DEL ESTRECHO (ESPAÑA-MARRUECOS)

Analizar la política religiosa de un régimen consiste básicamente en identificar los círculos de poder religiosos de aquel y determinar su función y alcance social. Es decir, dar respuestas a preguntas como las siguientes: ¿Dónde se ubica el poder de carácter religioso en su relación con la autoridad política? ¿Qué tipo de control social ejerce? y ¿A favor de qué actores políticos o sociales actúa?

La religión, entendida como conjunto de creencias, valores, símbolos y estilos de vida aparejados, ha jugado un papel fundamental en las sociedades humanas tanto en el campo de la gobernabilidad como en el de la jerarquía social. Por ello, surgió en la ciencia política el concepto de *religiones políticas*,¹ tratando de explicar la paradoja de la influencia de lo irracional en la política, la cual se supone que es un espacio de actuación primordialmente humano y secular. Sin embargo, convertir lo sagrado en objeto político ha sido una práctica frecuente en la historia de la humanidad. El concepto de *religiones políticas* fue utilizado por primera vez en 1938 por Eric Voegelin para estudiar el nacional-socialismo, el fascismo italiano y el bolchevismo, describiendo la migración del fervor religioso hacia ideologías seculares.²

En el ámbito mediterráneo, los conflictos bélicos durante siglos, tuvieron siempre una inspiración religiosa, es decir, las grandes decisiones que condicionan la vida de la población fueron justificadas a menudo en base a argumentos religiosos, produciéndose posteriormente una traslación del sentimiento religioso hacia lo político, y por supuesto hacia lo económico. Este fenómeno es lo que el filósofo Michael Oakeshott denomina ‘*política de fe*’, en una definición funcional del rol de la religión en la vida social.³

En la presente investigación no enfocaremos este tema desde un punto de vista filosófico, como se hace a menudo cuando se abordan las llamadas *religiones de*

¹ Ortega, Javier Francisco. “Religiones políticas, la militancia política como forma secularizada de religiosidad”. *Católicos entre dos guerras: la historia religiosa de España en los años 20 y 30*. Madrid: Biblioteca Nueva. 2006. p: 25,26.

² Voegelin, Eric. *Las religiones políticas*. Madrid: Editorial Trotta. 2014.

³ Ortega, Javier Francisco. “Religiones políticas, la militancia política como forma secularizada de religiosidad”. *Católicos entre dos guerras: la historia religiosa de España en los años 20 y 30*. *Op. Cit.* p: 26.

salvación terrenal, sino estudiaremos la configuración de la política religiosa dentro de un sistema colonial y en un periodo histórico determinado (1912-1956).⁴ Sin embargo, antes de hacerlo, dedicaremos esta primera parte de la tesis a conocer, desde un punto de vista histórico y cultural, las referencias religiosas de los principales actores de ese momento. Españoles y marroquíes comparten una larga historia marcada por sentimientos contradictorios: (odio/amor, convivencia/separación, paz/guerra, etc...). En esta historia, la religión siempre ha estado presente en el desarrollo de las relaciones históricas entre ambas orillas del estrecho. Por tanto, proponemos tres capítulos con el objetivo de estudiar la configuración social y política del poder religioso, su papel dentro del sistema cultural colectivo tanto en España (Capítulo 1) como en Marruecos (Capítulo 2), con el fin de analizar el rol de la religión en la conformación de lo político en ambos escenarios. Y finalmente, en el tercer capítulo de esta parte, nos acercaremos al discurso colonial sobre la religión musulmana y al intento intelectual colonial de crear una especie de hermandad religiosa entre el Islam y la Cristiandad, a pesar de sus profundas diferencias históricas y doctrinales.

⁴ Nuestra línea de investigación en este trabajo está influenciada por la escuela francesa dedicada al estudio de la historia de las religiones, especialmente interesada por los modelos socioeconómicos asociados a la religiosidad popular, la estructura de las sociedades con impronta religiosa y la historia cuantitativa de los movimientos religiosos. Véase una excelente síntesis sobre esta tendencia académica en Langlois, Claude. "Histoire religieuse". *Dictionnaire des sciences historiques*. Paris : Universidad de Francia. 1986. pp. 575-583.

Capítulo I

La religión en la estructura sociopolítica española tradicional desde sus orígenes hasta mediados del siglo XX

“España está hecha de fe cristiana y de sangre ibérica.”

Manuel García Morente, *Idea de la Hispanidad*, 1947.

El objetivo principal de este capítulo es analizar el factor religioso en la evolución del nacionalismo español desde la primera formación del proto-Estado moderno en el siglo XV y hasta la dictadura franquista en el siglo XX. No se realizará una narración literal de la historia, sino una síntesis centrada en la importancia de la cuestión religiosa y su conformación en los ámbitos del poder político y social. Así, nos concentraremos en los acontecimientos claves de la historia de España que tuvieron un fuerte impacto político en Marruecos. Pondremos el foco en los conceptos ideológicos dominantes en el recorrido histórico español para llegar a entender posteriormente la política religiosa colonial ejercida por el Protectorado español en Marruecos, construida por elementos culturales e ideológicos acumulados durante la trayectoria histórica de este país.

En un periodo de tiempo que abarca casi un siglo, desde la Guerra de África en 1859-1860, hasta el fin de la Guerra Civil Española en 1939, Marruecos estuvo siempre involucrado de una forma u otra en la transformación de la estructura sociopolítica española. La Guerra del Rif (1921-1927) por ejemplo, tuvo consecuencias políticas directas en Madrid por la conocida como ‘catástrofe de Annual’ de 1921, una derrota militar que cambió el rumbo de la vida política española en la década de los años veinte.⁵ Esta influencia no habitual de una empresa colonial en la propia política interior de la

⁵ Marruecos se había convertido en un problema crónico en la política española desde 1906. La derrota de Annual, facilitó el golpe de Estado del 13 de septiembre de 1923 a causa del malestar generalizado en la opinión pública española. De igual modo, la victoria conseguida en esta misma guerra del Rif años más tarde con la ayuda de Francia reforzó el régimen de la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930). El caudillo español había prometido resolver el problema de Marruecos, algo que cumplió mediante la conquista, no como inicialmente había pensado, que era abandonando el territorio. Frente a la oposición militar del sector africanista del ejército español encabezado por el general Sanjurjo, el comandante supremo de las fuerzas españolas en Marruecos y la presencia del propio Francisco Franco que era entonces teniente coronel, Primo de Rivera se nombró a sí mismo alto comisario en Marruecos y decidió llevar a la práctica una ofensiva militar que logró su gran victoria con el desembarco de Alhucemas el 8 de septiembre de 1925, poniendo fin a la Guerra del Rif. Véase, Tamames, Ramón y Casals, Xavier. *Miguel Primo de Rivera*. Barcelona: Ediciones B. 2004. pp.31-45.

metrópoli, hace que nos planteemos la siguiente pregunta: ¿De qué naturaleza fue el Protectorado español en Marruecos? Para contestar esta pregunta, que es el punto de partida de nuestra hipótesis general en este trabajo, se debe estudiar el factor religioso en el sistema sociopolítico español, ya que la religión ha sido siempre un elemento fundamental en las relaciones bilaterales entre España y Marruecos.

1. Catolicismo y monarquía durante la Edad Moderna (1469-1808)

El nacimiento de la nación española moderna se sitúa tradicionalmente en el reinado de los Reyes Católicos: Fernando II de Aragón e Isabel I de Castilla (1479-1504).⁶ En esta época se construyó la unidad religiosa y territorial de España.⁷ Así, la naturaleza del Estado hispano moderno se basó desde el principio en un fuerte fervor católico dominado por un *espíritu caballeresco* que explica – desde el punto de vista nacionalista – los éxitos de la monarquía española, sustentados en dos elementos fundamentales: la unidad dinástica obtenida a través del matrimonio de los reyes Isabel y Fernando, que tuvo lugar en Valladolid el 19 de octubre de 1469;⁸ y a unidad territorial nacional conseguida a través de una serie de reformas políticas que lograron poner fin a la rivalidad entre los señores feudales de Castilla y la monarquía, ya que por otra parte la guerra contra los musulmanes de la península estaba todavía en marcha, y servía como un impulso para mantener la cohesión religiosa entre los distintos reinos católicos.⁹

Una vez expulsado el poder islámico al otro lado del estrecho de Gibraltar,¹⁰ el Estado empleó el Tribunal de la Santa Inquisición (ya activo desde 1478) para la salvaguardia de la identidad católica. En 1492, con el descubrimiento del continente americano y la liquidación del Islam en la península, España se convierte a un gran

⁶ La historiografía romántica nacionalista que surge en España a partir de mediados del siglo XIX, indica que la definitiva confirmación de España fue en la época de la monarquía goda. Sin embargo, los rasgos más importantes de la estructura social y política que nos interesa en este trabajo y sobre todo de carácter religioso surgen en la Baja Edad Media. Para profundizar más sobre la historiografía del nacionalismo español, véase: Blas, Guerrero Andrés. *Sobre el nacionalismo español*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. 1989.

⁷ Milosevich, Mira. “España vista por los hispanistas”. *Historia de la nación y el nacionalismo español*. Barcelona: Galaxia Gutenberg. 2013. p: 1174.

⁸ Sin embargo, el reinado de Isabel y Fernando en Castilla no empezó en realidad hasta 1479, en el mismo año alcanzaron jurídicamente el mismo resultado en Aragón tras la muerte de rey Juan II. Véase, Johan, Edwards. *La España de los reyes católicos (1474-1520)*. Barcelona: CRÍTICA. 2001. p: 48.49.

⁹ Milosevich, Mira. “España vista por los hispanistas”. *Historia de la nación y el nacionalismo español*. *Op. Cit.* p: 1173.

¹⁰ Se refiere aquí la toma de Granada en 1492, el mismo año de la expulsión definitiva de los judíos de la península ibérica. Los musulmanes permanecieron en España hasta 1609/1613. Véase, Edwards Johan. *La España de los reyes católicos (1474-1520)*. *Op. Cit.* p: 109.

imperio de religión católica, la cual pretende extender en todo el mundo.¹¹ La monarquía católica era un conjunto de reinos y provincias de diferentes idiomas, costumbres y leyes; los estatutos jurídicos que vinculaban a cada una de ellas con la corona eran distintos dependiendo de cada región. Sin embargo, los diferentes reinos se encontraban unidos por una misma fe y un mismo rey. El Imperio en la época de los Reyes Católicos era definido como un Reino de Dios, de misión divina para unir a toda la humanidad bajo el gobierno de un legislador cristiano. La expansión geográfica fue una estrategia política vista como necesaria, especialmente ante las amenazas de las herejías protestante, luterana y anglicana. Los conflictos bélicos de las guerras de religión tuvieron solo un fin: establecer la hegemonía hispano-católica en Europa.¹² En todos los frentes, incluso en el nuevo mundo de las Indias, la monarquía católica hispana estaba llevando a cabo una obra mesiánica universal.

El testamento de Isabel la Católica es un documento histórico de gran relevancia que explica la raíz religiosa de la expansión hispana. A pesar de que la aventura colonial en primer lugar fue necesaria para encontrar vías marítimas alternativas a la India, y escapar del control comercial musulmán en la cuenca mediterránea. El interés de la reina Isabel I en la conquista de África no solo era debido a intereses económicos, sino particularmente a un llamamiento religioso y político. Una nueva reconquista contra la nueva fuerza musulmana del Mediterráneo. El Imperio Otomano era poderoso y no se encontraba demasiado lejos de las costas andaluzas, donde vivían todavía decenas de miles de moriscos. La lucha religiosa entre el Islam y la Cristiandad no solo marcaba la conciencia política y colonial en la España del siglo XVI, sino que también siguió viva en las siguientes épocas de la historia de este país,¹³ como dejó claro Isabel la Católica en su testamento, redactado en el 12 de octubre de 1504, donde dispuso lo siguiente:

“E ruego e mando a dicha princesa, mi hija, e a dicho príncipe, su marido, que como católicos príncipes, tengan mucho cuidado de las cosas de honor de Dios e de su santa fe, zelando e procurando la guarda e defension e ensalzamiento de ella somos obligados a poner las personas y vidas e lo que tuviéramos, cada vez que fuese de menester: e que sean muy obedientes a los mandamientos de la santa

¹¹ Botti, Alfonso. *Cielo y dinero, el nacionalcatolicismo en España (1881/1975)*. Madrid: alianza Editorial. 1992. p: 17,18.

¹² Milosevich, Mira. “España vista por los hispanistas”. *Historia de la nación y el nacionalismo español*. Op. Cit: p: 1175,1176.

¹³ Larrazábal, R. Salas. *El protectorado de España en Marruecos*. Madrid: Mapre. 1992. p: 45, 46.

madre Iglesia, e protectores e defensores de ella, como son obligados, e que no cesen de la conquista de África e de pugnar por la fe contra los infieles.”¹⁴

La estrecha relación entre religión y corona en España era algo peculiar en la historia de los Estados modernos europeos. En la formación de la monarquía hispana con su proyecto unificador y guerrero, no se cuenta de modo alguno con el aglutinante lingüístico, como en el caso francés. España tenía hasta entonces varios idiomas y dialectos, además de sistemas jurídicos dispares.¹⁵ Tampoco el elemento étnico podía servir como elemento unificador, pues la historia peninsular había asegurado el mestizaje. Era más bien una identidad basada en un enemigo común, por la reconquista y la guerra continua contra los musulmanes del sur. Por estas causas, se empleó la religión como factor aglutinante y definitorio de “los españoles”, como sostenemos, de un modo más acusado que en el resto de Europa.

Hay que englobar el siglo de oro español (XVI) en la lucha contra el Islam y la defensa de la Cristiandad, que fueron los lemas principales de la “monarquía católica”, título que desde la toma de Granada identifica al nuevo conglomerado de reinos ibéricos.¹⁶ Cabe destacar, en este contexto histórico, que la política nacionalizadora de la monarquía no era todavía un elemento de peso. Durante el reinado de Carlos I de España, V del Sacro Imperio Romano Germánico, la identificación de la monarquía católica fue en primer lugar con el imperio universalista mesiánico de la dinastía de los Habsburgo, un modelo de autoridad que, según Álvarez Junco, ni siquiera se puede llamar monarquía hispánica.¹⁷ La palabra “España” hasta entonces era una referencia principalmente geográfica. Una interpretación histórica argumentada por las obras teológicas del clero

¹⁴ Véase, el texto original del Testamento en González Sánchez, Vidal. *El Testamento de Isabel La Católica y Otras consideraciones en torno a su muerte*. Madrid: Instituto de Historia Eclesiástica “Isabela la Católica”. 2001. p: 35.

¹⁵ El castellano no se impuso como lengua oficial del Estado hasta los principios del siglo XVIII, con el centralismo borbónico. Véase, Rivero, Cayetano Núñez. *Estado Laico: La Iglesia católica y estado constitucional, El caso español*. Madrid: Endymion. 2011. p: 8,9.

¹⁶ Título otorgado por el Papa Alejandro VI (1492/1503) a la pareja real, Fernando e Isabel para la evangelización de las regiones descubiertas en América. Véase, Schmidt, Peer. *La monarquía universal española y América, la imagen del imperio español en la Guerra de los Treinta Años (1618-1648)*. Trad. Raúl Torres Martínez. México: Fondo de cultura económica. 2012. p: 433.

¹⁷ Según esta postura, la progresiva identificación de la monarquía con España se originó por el conflicto político religioso de la Contrarreforma que obligó al monarca Carlos V y luego a su hijo Felipe II, a refugiarse en la península por ser los territorios más seguros de sus dominios. De ahí que el mesianismo imperial universalista se inclinó gradualmente hacia la identificación de España como nación elegida por Dios para ejercer su mandato en la tierra. Álvarez Junco, José. *Mater dolorosa, la idea de España en el siglo XIX*. Madrid: Grupo Santillana de Ediciones. 2001. pp. 84-55.

español redactadas en el contexto de la Contrarreforma durante los siglos XVI y XVII, que enfatizaban enormemente la figura católica del monarca en España, y su deber de salvar el cristianismo a través de la lucha santa contra los herejes.¹⁸

Era contradictorio, según la naturaleza religiosa de dicho imperio, mantener a tan numerosa población musulmana en territorio católico. El 1 de enero de 1567, un decreto real venía a prohibir la lengua y costumbres moriscas, habida cuenta de su origen islámico. Era una etapa de implementación de una política de aniquilación iniciada con la liquidación del poder islámico en la península en 1492, para acabar con la minoría morisca, granadina en primer lugar, que acumulaba una tradición de convivencia interreligiosa durante siglos. Comenzaría así una rebelión en las Alpujarras entre los años 1568-1571, que llegó a alcanzar un nivel internacional por las supuestas relaciones de sus dirigentes con el Imperio Otomano, representado en el oeste del Mediterráneo en el puerto de Argel, muy cercano a las costas andaluzas. La lucha religiosa entre el Islam y la Cristiandad llegó a su auge en la época de Felipe II, cuando dirigió buena parte de sus esfuerzos en política exterior a formar una alianza católica contra la amenaza turca, algo que se materializó con la formación de la Liga Santa, que en 1571 se enfrentó a la flota otomana en la batalla de Lepanto.¹⁹

La cuestión religiosa fue fundamental a la hora de precipitar la “solución final” del problema morisco. La expulsión fue una medida acorde con la orientación política de la monarquía hispana, saturada por la leyenda negra y el mito de la conspiración internacional contra el reino de Dios en la tierra, defensor de la fe católica.²⁰ Es cierto que, en aquel momento histórico, España estaba rodeada de enemigos de toda índole religiosa: musulmanes en el sur y protestantes en el norte. Sin embargo, no hubo una lógica de Estado que planificara cómo compensar las consecuencias de la expulsión: la pérdida de cientos de miles de personas, claves para la estabilidad socioeconómica de determinadas zonas. En apenas seis años, fueron expulsado 300.000 personas del territorio ibérico, una cifra que los estudios marroquíes elevan a alrededor de un millón

¹⁸ Schmidt, Peer. *La monarquía universal española y América, la imagen del imperio español en la Guerra de los Treinta Años (1618-1648)*. Op. Cit. p: 434.435.

¹⁹ La Santa Liga fue una alianza encabezada por España e integrada por los Estados pontificios, República de Venecia, la orden de Malta, la República de Génova y el Ducado de Saboya, bajo la bendición religiosa de la Santa Sede de Roma. Véase, *La Historia de España: siglo de oro (siglo XVI)*. Vol. V. Barcelona: Planeta. 1988. p: 440.

²⁰ Schmidt, Peer. *La monarquía universal española y América, la imagen del imperio español en la Guerra de los Treinta Años (1618-1648)*. Op. Cit. pp. 292-314.

de individuos.²¹ Las tendencias religiosas radicales aumentaron tras el fracaso de la política internacional de la corona de Felipe III, sobre todo en la guerra contra los protestantes, que obligó al monarca firmar una tregua de 12 años con los rebeldes de los Países Bajos, y los esfuerzos inútiles de ocupar plazas estratégicas en la costa marroquí, como fue el caso de Larache.²² Es obvio que la medida de la expulsión no fue tomada únicamente por razones religiosas, sino que motivos de seguridad y factores económicos jugaron un papel importante en el desarrollo de la idea en la corte hispana. Esta solución definitiva al problema de las minorías étnicas y religiosas en España, era, desde un punto de vista histórico, acorde con el proyecto de establecer en el país una identidad hegemónica de pura naturaleza católica, que había empezado desde la expulsión de los judíos en 1492 y la conversión forzosa de los musulmanes al cristianismo en 1502.²³

Durante el siglo XVII, la literatura política mantenía la misma postura, apoyando la divina misión de la monarquía hispana de mantener la cristiandad católica y defender con las armas los intereses de Dios y su Iglesia. La compleja realidad territorial que generaba la expansión geográfica del imperio de las Hispanias y sus problemas socioeconómicos llevarán a muchos pensadores del momento a abogar por la monarquía universal: una forma de gobierno internacional que abarcara bajo su autoridad un conjunto de reyes regionales. La idea fue desarrollada por la influencia de la Contrarreforma católica,²⁴ incluso apoyada por los poderes eclesiásticos de entonces, que deseaban establecer en Europa un orden que se centralizara bajo la autoridad universal de la Iglesia Católica.²⁵

El siglo XVIII empezó en España con un conflicto bélico: la Guerra de Sucesión (1701-1714). En el año 1700, cuando muere el rey Carlos II, se produce una ruptura dinástica en la historia de España, al extinguirse el linaje de la Casa de Austria, que había

²¹ Razūq, Muḥammad. *Al-andalūsiyyūn wa haḡarātihim ilā l-Magrib jilāl al-qaranayīn XVI wa XVII*. Rabat: África Shark. 1998.

²² Barrios Aguilera, Manuel. *Granada morisca, la convivencia negada*. Granada: Editorial Comares. 2002. pp. 408-401.

²³ Véase, Domínguez Ortiz, Antonio y Vincent, Bernard. *Historia de los moriscos: vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Alianza editorial. 1993.

²⁴ Se refiere la reforma interna de la Iglesia Católica como una respuesta al movimiento protestante, se trata de unos cambios en la doctrina como: la reestructura eclesiástica, reforma de órdenes religiosas y vigilancia de los movimientos espirituales. Fue aprobada jurídicamente durante el concilio general de Trento celebrado entre 1545-1563.

Véase, la Gran enciclopedia de España online:

http://www.mienciclo.es/gee/index.php/La_Contrarreforma_y_el_Concilio_de_Trento.

Última consulta: 27/01/2016.

²⁵ *La Historia de España. la crisis del siglo XVII*. Vol. VI. Planeta .1988. p: 348-350.

reinado en el país durante dos siglos. A partir de aquí, la Casa de Borbón, proveniente de Francia, gobernará en España hasta 1931, con el breve lapso de la I República (1873-1874). Felipe V, el primer rey de esta dinastía era un nieto de Luis XIV de Francia, quien utilizó también el catolicismo para fortalecer su poder; Felipe V no tendría ningún inconveniente en proseguir con esta tendencia.²⁶

En este siglo clave en la historia de Europa por el influjo del movimiento cultural de la Ilustración europea, España estaba bajo la influencia unilateral de la cultura francesa. En los reinados de Fernando VI y Carlos III, España daba pasos importantes hacia una Ilustración humanística y científica, si bien escasamente política. La noción de la Cristiandad seguía acaparando la vida cultural en la península, incluso en la época de rey filósofo, Carlos III; considerado por los historiadores conservadores (seguidores de las pautas de Menéndez Pelayo) como un monarca ajeno a la tradición nacional española que toleró el contagio de su reinado por las herejías de la filosofía y de la irreligiosidad.²⁷

A pesar del esfuerzo unificador de la monarquía borbónica, que creó academias culturales denominadas “nacionales” u “oficiales”, hasta entonces tales instituciones se llamaban solamente “reales”, el concepto de la monarquía cristiana siguió primando sobre la idea de nación moderna. Según Álvarez Junco, estamos hablando hasta el fin del siglo XVIII de una “identidad hispana no española”, es decir, una identidad colectiva premoderna que se basaba en dos factores principales: la monarquía y la religión católica. Los himnos, los símbolos y los linajes producidos durante esta trayectoria histórica iban a ser utilizados más adelante como ingredientes imprescindibles para construir la propuesta política del nacionalismo católico español, como veremos a continuación.²⁸

2. La edad contemporánea y el surgimiento del nacionalismo católico (1808-1900)

La trayectoria política española en el siglo XIX estuvo volcada en el proceso de forjar un estado liberal y armónico, es decir, construir nuevas instituciones tanto civiles

²⁶ La Guerra de Sucesión fue un conflicto internacional y al mismo tiempo una guerra civil española. Desde 1704, dos reyes se disputan la corona de España. Felipe V, que reina en Madrid desde 1700, ha de enfrentarse a su rival el archiduque Carlos de Habsburgo, reconocido como Carlos III de España por la gran alianza de las potencias enemigas de Francia. Véase, Amalric, Jean-Pierre y Domergue, Lucienne. *La España de la Ilustración (1700-1833)*. Barcelona: Crítica. 2001. pp.9-15.

²⁷ *Ibíd.* p: 104.

²⁸ Álvarez Junco, José. *Mater dolorosa, la idea de España en el siglo XIX*. Madrid: Grupo Santillana de Ediciones. 2001. p 60,70.

como militares. Se trata de un fenómeno llamado por Juan José Linz “*hacer españoles*”,²⁹ entendido como una misión educativa con el fin de inculcar el aprendizaje de la lengua española, los nuevos valores nacionales y la creación de un imaginario colectivo de carácter nacional. En este siglo en concreto, los habitantes del reino ya acumulaban mucha experiencia histórica de la “españolidad” del país, es evidente que dentro del marco de la ilustración europea, pero con características propias del liberalismo español.³⁰ A diferencia del caso francés, la monarquía mantuvo su lugar central como polo fundamental del Estado liberal. La dualidad rey-nación fue el concepto eje de la política española. La figura de un caudillo bélico, varón y de sangre real marcaría los conflictos políticos durante buena parte del siglo XIX.³¹

España entró en la época moderna con las guerras napoleónicas (1808-1814), que provocaron un arraigo social del liberalismo cultural inspirado por los valores de la revolución francesa de 1789. Aún así, la identidad católica mantenía su poder dominante en la conciencia social y cultural de los españoles. El siglo XIX empezó con un gran proyecto político nacional que trataba de poner en marcha un nuevo concepto de “*ciudadanía católica*”,³² la cual pretendía crear un determinado modelo de alcance imperial y transatlántico. Dicho compromiso entre ideas reformistas y la defensa del legado católico fue defendido desde las instituciones civiles y religiosas del Estado. No era solo una noción de solución intermedia, sino una obra política original pensada para dotar a la sociedad española e hispana de referencias procedentes al mismo tiempo de la cultura católica y de valores e ideas ilustradas y liberales. Como se reflejaría en los proyectos constitucionales de 1812 a 1873, esto se plasma en la creación de un Estado confesional con un concepto nuevo de “nación católica” como titular de soberanía. Es así como se entiende la declaración y la defensa de la exclusividad religiosa del catolicismo como “*religión única verdadera*” decretada en las cortes constituyentes de Cádiz en 1812.³³

En realidad, este texto constitucional prescribía de modo nítido el espíritu de la reforma liberal y los principios del Estado de derecho, que eran reivindicados por la

²⁹ Linz, Juan José. “El estado-nación frente a los estados plurinacionales, El Estado moderno en España y Italia”. *El Estado Moderno en Italia y España*. Barcelona: Universidad de Barcelona.1993. pp. 71-78.

³⁰ *Ibíd.* p: 77.

³¹ Álvarez Junco, José. *Mater dolorosa, la idea de España en el siglo XIX*. Op. Cit. p: 73,74.

³² Alonso, Gregorio. *La nación en Capilla, ciudadanía católica y la cuestión religiosa en España (1793/1874)*. Granada: Editorial Comares, 2014. p: 9.

³³ *Ibíd.* p: 10,11.

burguesía española. La única diferencia con los otros textos constitucionales de la época, inspirados por el constitucionalismo francés, es la confesionalidad del Estado. La constitución española de 1812 contiene una importante exposición de derechos y libertades de carácter individual. Sin embargo, la presión de los sectores conservadores de las cortes de Cádiz fue muy fuerte, ya que incluso pretendieron que el texto contuviera los dogmas de la Iglesia Católica.³⁴ Confundidos con la función didáctica del catecismo cristiano, los conservadores querían incluir en la constitución referencias de la encarnación del hijo de Dios y de la “*purísima Virgen María*”. Por eso la mayor parte de los historiadores y constitucionalistas considera que esta carta magna fue un éxito importante para el sector liberal de la sociedad española,³⁵ a pesar de su carácter intolerante respecto a cualquier credo religioso no católico:

*“La religión de la Nación española es y será perpetuamente la Católica, Apostólica, Romana, única verdadera. La nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra.”*³⁶

Las diversas constituciones promulgadas hasta 1873, el código penal de 1884 y el Concordato con la Santa Sede de 1851,³⁷ son otras fuentes que reflejan de manera concreta las dimensiones jurídicas del concepto de ciudadanía católica. En ese contexto, se impuso la idea de que cualquier avance político debía empezar con una reforma religiosa, tal y como era común entre las élites reformistas españolas. La lucha contra el fanatismo religioso era una medida necesaria para recuperar el esplendor perdido de la patria, formada por ciudadanos con derechos y deberes organizados por la ley, si bien excluida la libertad religiosa. En teoría, la religión católica servía como elemento de

³⁴ Rivero, Cayetano Núñez. *Estado Laico: La Iglesia católica y estado constitucional, El caso español*. Op. Cit. p: 78, 79,80.

³⁵ Sobre la importancia histórica de este texto constitucional, véase Pérez Luño, Antonio-Enrique. “Derechos y libertades en la Constitución de 1812”. *Revista de Historiografía* 20. 2014. pp. 13-29.

³⁶ Constitución Política de La Monarquía Española. Artículo 12. Capítulo II. Título II. 19 de marzo de 1812. Cádiz: Imprenta Real.

³⁷ El Concordato es un convenio establecido entre la Santa Sede papal y el gobierno de un país, no necesariamente católico. En España se destacan cuatro etapas concordatarias: la iniciada con la firma de los acuerdos anteriores al concilio de Constanza, que transcurre entre 1418 y finales del siglo XVII, la inaugurada tras la firma de los acuerdos alcanzados en el siglo XVIII, y, por último, la que se inicia con el concordato de 1851 entre el Vaticano y el Estado español en la época de Isabel II, que pretendía el establecimiento de la relación Iglesia/Estado. El Papa Pío IX aprobó el Concordato en el que España reconocía a la Iglesia Católica como la única de la nación española, así como su derecho de poseer bienes. véase, la Gran Enciclopedia española:

<http://www.mienciclo.es/gee/index.php/Concordato>. Ultima consulta: 28/01/2016

unificación de la nación española, donde había una diversidad inmensa de culturas, lenguas y etnias. La religión constituía la base principal de la política y la organización de la sociedad civil.³⁸

Incluso en los sectores más liberales de la sociedad española, el catolicismo configuraba un factor elemental orientado a apoyar los principios de obediencia al poder civil. El objetivo era construir una nación en la que esa religión siguiera siendo garante del orden social. Una legitimidad efectiva del poder político de carácter civil, a través de una colaboración con el clero. Sin embargo, en la práctica nunca fue fácil llevarlo a cabo, como puso de manifiesto la firma del Concordato de 1851, resultado de largas y duras negociaciones con las autoridades eclesiásticas.³⁹

Por otro lado, las guerras del siglo XIX supusieron un impulso histórico muy destacado en el desarrollo de la identidad política del catolicismo español, puesto que España era antes que nada un reino cristiano. La religión era desde hacía siglos el único factor de unidad de un conjunto de territorios y pueblos extendidos en tres continentes, razón por la que la identificación del pueblo hispano con la causa católica tuvo efectos bien distintos en situaciones políticas tan dispares como las de 1793 y de 1808.⁴⁰

La Guerra de la Convención en Francia (1793-1795) y la que se conocería después como Guerra de Independencia en España (1808-1814), pronto pasaron a ser entendidas como “guerras de religión” o cruzadas. El clero jugaba un papel importante en la movilización popular contra las tropas francesas, la multiplicación y edición de sermones, panfletos, canciones y cuentos, fueron eficaces al identificar lo español con lo cristiano y lo francés con lo pagano. La red institucional del clero funcionaba eficazmente en todo el

³⁸ Para un análisis completo sobre el tema religioso en la legislación hispana de las primeras décadas del siglo XIX, véase, García García, Ricardo. *Constitucionalismo español y legislación sobre el factor religioso durante la primera mitad del siglo XIX (1808-1845)*. Madrid: UAM. 2000.

³⁹ Alonso, Gregorio. *La nación en Capilla, ciudadanía católica y la cuestión religiosa en España (1793/1874)*. *Op. cit.* p: 12,13.

⁴⁰ 1793: La guerra del Rosellón, de los Pirineos o de la Convención, dentro del conflicto general que enfrentó a Francia con la primera coalición. Tras la ejecución de Luis XVI de Francia (21 de enero de 1793) España y Reino de Gran Bretaña formaron una alianza para luchar contra la Francia revolucionaria, sin embargo, la República era más fuerte de lo que parecía. Godoy el hombre fuerte del gobierno español firmó con Francia la paz de Basilea (1795), a cambio de terminar la guerra y el reconocimiento de la república francesa. *La Historia de España: la transición del antiguo al nuevo régimen (1789-1874)*. Vol. IX. *Op. Cit.* p: 104,106.

1808: La guerra de la independencia española fue un conflicto bélico desarrollado entre 1808 y 1814 dentro del contexto histórico de las guerras napoleónicas. Era en primer lugar un levantamiento popular, pero en realidad lo que puso de manifiesto fue el resquebrajamiento de la sociedad española del Antiguo Régimen. Por el miedo a la revolución, el Estado español procuró canalizar el empuje popular hacia otros ámbitos, fundamentalmente hacia el patriotismo y el espíritu de cruzada. *La Historia de España: la transición del antiguo al nuevo régimen (1789.1874)*. Vol. IX. *Op. Cit.* p: 138-141.

territorio español, aprovechando sus recursos y su poder moral. Este periodo se iba a considerar una epopeya nacional, un desfile de héroes y un canto patriótico que resultará imposible de olvidar en la historia moderna de España.⁴¹ El interés de la Iglesia era situar la raíz del problema en el aspecto revolucionario de los franceses, sobre todo haciendo un uso propagandístico del exilio masivo del clero francés huyendo de la revolución, y los efectos de la propaganda contrarrevolucionaria producida abundantemente en Europa por el impacto de los sectores conservadores ante el derrocamiento de los Borbones de Francia, especialmente la nobleza y la Iglesia que tuvieron la monarquía absoluta como modelo de gobierno benéfico y de carácter sagrado. En este levantamiento de los españoles contra la Francia revolucionaria, las capas ilustradas de la sociedad española estaban presentes, pero no eran mayoritarias, ni influyeron masivamente en el discurso antifrancés. En los momentos de extrema tensión política, los discursos más eficaces fueron normalmente de naturaleza teocrática gestionados por la autoridad religiosa, que no era otra que la Iglesia católica y su eslogan para la lucha: la religión, la patria, la ley y el rey.⁴² En otras palabras, Dios, Patria y Rey, los tres pilares del carlismo en España.⁴³ En la actualidad, este es literalmente el lema principal de la monarquía marroquí; en nuestro contexto histórico de relaciones bilaterales entre las dos orillas del estrecho de Gibraltar, nos preguntamos si este detalle es simplemente una casualidad, ya que la respuesta es el argumento primordial de esta investigación.

Durante las siguientes décadas, España vivirá los episodios de las guerras carlistas (1833-1876), donde se enfrentaron dos miembros de la familia real española en una guerra civil que iba más allá de la cuestión dinástica. El carlismo luchaba para mantener intactos los valores del antiguo régimen, incluso el derecho divino de la monarquía y la política

⁴¹ Alonso, Gregorio. *La nación en Capilla, ciudadanía católica y la cuestión religiosa en España (1793/1874)*. Op. Cit. p: 141.

⁴² Rújula, Pedro. “La Guerra Como Aprendizaje Político. De la guerra de la Independencia a las guerras carlistas”. *El Carlismo en su tiempo: geografías de la Contrarrevolución*. Pamplona: Gobierno de Navarra. 2007. p. 45,46.

⁴³ La disidencia popular carlista nació en España en 1833 con la llamada “cuestión dinástica”, que fue la mecha que hizo estallar un conflicto civil duradero durante gran parte del siglo XIX. Tras la muerte del rey Fernando VII, unos fueron partidarios del hermano del difunto, Carlos de Borbón, otros de su hija, la futura Isabel II. Los carlistas se enfrentaron a los gubernamentales en tres largas guerras civiles. La primera fue liderada por el primer Don Carlos, denominado Carlos V en la genealogía legitimista y transcurrió de 1833 y 1840. La segunda, conocida como la guerra de *matiners*, prolongada entre 1846-1849, siendo dirigida por Carlos VI, Conde de Montemolín, hijo de Carlos V. Y la tercera desde 1872 hasta 1876, la de Carlos VII, fue la última gran contienda de los carlistas. Más allá de la disputa dinástica, estas guerras fueron meramente ideológicas, la tendencia carlista luchaba para mantener en España los valores más tradicionales del Antiguo régimen: la monarquía absolutista, el catolicismo conservador y el foralismo. Véase, Carles Clemente, Josep. *Breviario de Historia del Carlismo*. Sevilla: Muñoz Moya editores. 2000. p: 17,18.

de cristiandad hacia el pueblo español. Sin embargo, los liberales tampoco ignoraron el factor religioso en su lucha por una monarquía constitucional. La secularización de la sociedad y el Estado era un proceso muy lento. La confusión entre lo español y lo católico dominaba todos los aspectos de la vida política y jurídica española. Los liberales abogaban por una religión libre de las tendencias intervencionistas del clero, una autonomía espiritual del ciudadano católico orientada a fomentar su obediencia al poder civil del Estado.⁴⁴

En realidad, el conflicto sociopolítico español durante las guerras carlistas fue mucho más complejo que la situación política que trató de solucionar la constitución de Cádiz. Se trataba de una lucha social a diferentes niveles: a nivel dinástico, la reivindicación del trono por parte de Don Carlos, hermano del Rey Fernando VII; a nivel político, la lucha entre liberales y antiliberales sobre la forma de Estado; a nivel social, las desigualdades entre el campo y la ciudad. Y, por último, a nivel territorial en lo que respecta a la reivindicación de las autonomías de origen medieval, como el caso vasconavarro, que cuestionaba el proyecto de Estado centralizado de carácter liberal.⁴⁵

A consecuencia de esta complejidad sociopolítica, el carlismo no era una corriente antirrevolucionaria efímera o superficial en la vida política española del siglo XIX. La causa carlista era un movimiento antiliberal que surgió en las postrimerías del antiguo régimen y que pervive hasta la actualidad en España, aunque en situación de marginalidad. El fin de las guerras carlistas no supuso el final del carlismo. Este ideario patriótico tradicionalista, unía bajo el eslogan “Dios, Patria y Rey”, a muchos sectores sociales heterogéneos y de tendencias distintas, movilizadas únicamente para luchar contra otras opciones sociopolíticas liberales de índole modernista, consideradas enemigas. Se trataba en definitiva de una amalgama contrarrevolucionaria formada en las

⁴⁴ La tendencia anticlerical en España iniciada en 1810 no formaba parte del esfuerzo de grupos liberales en debilitar el poder temporal de la Iglesia. Además, es conocido que los ataques de naturaleza anticlerical eran ejecutados en su mayor parte por miembros de unas clases populares ajenas a las polémicas que inspiraban la política religiosa liberal. Alonso, Gregorio. *La nación en Capilla, ciudadanía católica y la cuestión religiosa en España (1793/1874)*. Op. Cit. p: 131.

⁴⁵ Botti, Alonso. *Cielo y Dinero, el nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*. Op. Cit. p: 33.

décadas centrales del siglo XIX,⁴⁶ que luchó durante cuarenta y cinco años contra el Estado liberal de Isabel II (1833-1868).⁴⁷

Tras la derrota en campos de batalla en 1876, el carlismo se transformó para adaptarse a las nuevas circunstancias de la etapa de la Restauración (1875-1925) mediante la renuncia a su alternativa al sistema liberal en España y pasando a convertirse en un grupo más de los que forman parte de este régimen. El movimiento carlista logró sobrevivir en las diferentes etapas de la historia contemporánea de España, aunque esta acomodación era en general claramente mínima, forzosa y aplicada con tardanza.⁴⁸ Las guerras carlistas en España eran una parte fundamental de la historia de la Contrarrevolución; un conflicto histórico entre elites dirigentes y grupos hegemónicos, pero también fue una profunda ruptura sociocultural entre los nuevos proyectos liberales en la sociedad española y las resistencias de las estructuras tradicionales. Esta tendencia legitimista defensora de la tradición estamental del orden social de inspiración teocrática, se opuso violentamente a las reformas liberales de origen burgués, construyendo durante su larga trayectoria insurreccional frente al poder liberal una doctrina política autodenominada “tradicionalismo”, que posteriormente aportará un ingrediente relevante a la ideología franquista,⁴⁹ siendo la ideología de los africanistas del siglo XX, autores de la política colonial española en África, una característica histórica que nos permite preguntarnos otra vez: ¿acaso el carlismo español llegó a Marruecos?

A estas alturas del conflicto social en el siglo XIX español, la Iglesia Católica era un pilar de poder social y económico fundamental. Los carlistas contaban durante su primera guerra (1833-1840) con el apoyo de los campesinos del País Vasco y Navarra, dado el enorme peso social que ejercía el clero en aquellas zonas del mundo rural. Pero la influencia de la Iglesia no procedía solo de su poder espiritual e institucional, sino también de los recursos económicos de los que gozaba en la península. Una parte

⁴⁶ La perspectiva de presentar el carlismo como precaria amalgama social, opuesta a un liberalismo visto como agente de la burguesía, ha sido criticada, vista la capacidad de este movimiento de crear identidad y sostener un amplio grado de penetración social. Véase, Millán, Jesús. “A salvo del desorden conservador: Carlismo y oligarquías no carlistas en la España de la revolución liberal”. *El Carlismo en su tiempo: geografías de la Contrarrevolución. Op. Cit.* pp. 65-97.

⁴⁷ Para una amplia visión sobre el contexto histórico del liberalismo hispano durante el siglo XIX, véase, Bahamonde Magro, Ángel y Martínez, J. Antonio. *Historia de España, Siglo XIX*. Madrid: Cátedra. 2011. véase también, Díez del Corral, Luis. *El liberalismo doctrinal*. Madrid: CEPC. 1984. pp. 495-519.

⁴⁸ Canal, Jordi. *Banderas blancas, boinas rojas, una historia política del carlismo, 1876-1939*. Madrid: Marcial Pons, Ediciones de Historia. 2006. pp.19-25.

⁴⁹ Aróstegui, Julio, et al. *El Carlismo y las guerras carlistas, hechos, hombres e ideas*. Madrid: La Esfera de los Libros. 2003. pp. 11-19.

considerable de la economía española estaba controlada por la Iglesia y, mientras que otros Estados liberales decretaban medidas secularizadoras o que restringían los privilegios eclesiásticos, España se convirtió en un refugio internacional muy importante del capital de la Iglesia católica. Fue el destino por ejemplo del capital francés ante las políticas adoptadas por Jules Ferry.⁵⁰ Además, en el mundo rural – a pesar de su fachada anticapitalista – el catolicismo social español se configura como un factor fundamental en la integración de los campesinos en el nuevo orden capitalista social, cultural y económico a través del desarrollo de las cajas del ahorro, es decir, de la institucionalización del ahorro.⁵¹ Esto demuestra una interrelación entre tres conceptos: capitalismo, catolicismo y nacionalismo, el triángulo de una identidad patriótica que supera en todos los modos el concepto jurídico de la ciudadanía católica establecida en España en virtud de la constitución de 1812.

En estas circunstancias históricas, estamos hablando del nacimiento de un Movimiento Católico que iba a marcar fuertemente la acción política en España, dando pie a una lucha y movilización de los sectores católicos para contrarrestar de forma sistemática los valores morales y políticos del sistema liberal,⁵² sobre todo, el laicismo como un principio sociopolítico que limita de forma notable el poder de la Iglesia tanto en la sociedad como en el Estado. Aunque no siempre de forma unitaria, el movimiento católico dirigía todas las obras católicas religiosas, morales, sociales y políticas hacia una única finalidad: el despertar la fe y el sentimiento religioso en la defensa del catolicismo y la Iglesia en todas las esferas de la sociedad española. Según Feliciano Montero, el concepto de “Movimiento Católico” *asume y engloba todas las presencias, debates, angustias, compromisos, asociaciones y organizaciones católicas en la sociedad de la Restauración.*⁵³

La acción católica española se enmarca en líneas generales en el debate eclesiástico europeo, si bien el contexto político en España dejó sus profundas huellas en el desarrollo del Movimiento Católico español, puesto que el auge de la actividad católica

⁵⁰ Fue ministro francés de instrucciones públicas entre 1879-1882, y presidente del Consejo de Ministros entre 1880-1881 y 1883-1885. Su principal obra política fue el establecimiento de la escuela pública francesa gratuita, laica y obligatoria. Véase, Jourdan, Jean-Paul. *Documents d'histoire contemporaine*. Vol. I. Siglo XIX. Francia: universidad de Bordeaux. 2002. p: 158.

⁵¹ Aróstegui, Julio, et al. *El Carlismo y las guerras carlistas, hechos, hombres e ideas*. Op. Cit. p: 46.

⁵² Véase la literatura católica española sobre el liberalismo como herejía y pecado en Barrón García, José Ignacio. *La cuestión religiosa en España, 1875-1912. Iglesia y Estado. Clericalismo y anticlericalismo*. Madrid: EDICIONES 19. 2015. pp. 121-150.

⁵³ Montero, Feliciano. *El movimiento católico en España*. Madrid: Universidad Complutense. 1993. p: 7.

fue caracterizado en este país por el contexto hostil hacia la Iglesia en las etapas de la revolución liberal, como fue el caso del sexenio democrático (1868-1874), o el apogeo del republicanismo de principios de siglo XX. Se trata en primer lugar, de un movimiento reactivo-defensivo que guarda una estrecha relación con el nivel y el grado de secularización en la sociedad española.⁵⁴

En consecuencia, la clase intelectual conservadora en España desde mediados del siglo XIX estaba obligada a enfrentarse ideológicamente con las tendencias de un liberalismo social y político cada vez más dominante en la sociedad española.⁵⁵ En este sentido, es destacable el integrismo nacional-católico de Marcelino Menéndez Pelayo (1856/1912). El polígrafo cántabro afirmaba que *“hay siempre un lazo más o menos íntimo entre los pensadores de un mismo pueblo”*. Los elementos españoles de raza, sangre, etnia y cultura eran profundamente católicos. Según el intelectual español, éstos constituyen un cimiento permanente y sólido del nacionalismo español. A partir de este esquema, Menéndez Pelayo excluirá a los presuntos heterodoxos de la raza y de la nación española católica. Mediante esta postura levantó los pilares fundamentales del nacionalismo católico español que llegará a ser una ideología de Estado en el siglo XX.⁵⁶ En las celebraciones del centenario de Calderón de la Barca, que se conmemoró en 1881, Menéndez Pelayo pronuncia, con ocasión del brindis, las siguientes palabras:

“Brindo por la fe católica, apostólica, romana, que en siete siglos de lucha nos hizo reconquistar el patrio suelo, y que en los albores del renacimiento abrió a los castellanos las vírgenes selvas de América(...), por la fe católica que es el substratum, la esencia y lo más grande y lo más hermoso de nuestra teología, de nuestra filosofía, de nuestra literatura y de nuestro arte (...)”.⁵⁷

Sin embargo, este pensamiento nacionalista conservador carecía de un elemento esencial en el contexto internacional del siglo XIX. Las guerras civiles, las dificultades económicas y las pérdidas de colonias de alta mar, marcaron la realidad política española de aquella época, y, por lo tanto, ponían en duda la idea de la gran nación que era la

⁵⁴ *Ibíd.* p: 10,11.

⁵⁵ Sobre la pugna clericalismo y anticlericalismo en España en la época de la Restauración, véase Barrón García, José Ignacio. *La cuestión religiosa en España, 1875-1912. Iglesia y Estado. Clericalismo y anticlericalismo. Op. Cit.* pp. 237-475.

⁵⁶ Botti, Alfonso. *Cielo y dinero, el nacionalismo católico en España (1881/1975). Op. Cit.* p: 35, 36.

⁵⁷ *Ibíd.* p: 37.

España de entonces. Tanto a nivel interior, respecto a la opinión pública española, como a nivel exterior entre las potencias europeas, el nacionalismo católico en España necesitaba una epopeya para aglutinar sus elementos ideológicos con el sentimiento nacional. Una victoria militar – real o ficticia – que generase hazañas que alimentasen el imaginario popular español en relación con la misión divina de la nación española. En este sentido, y como era moda de la época, el imperialismo fue un proyecto atractivo políticamente para restaurar los valores patrióticos en España y superar las crisis políticas del siglo XIX. Así, la Guerra de África, fue un resultado directo de la dinámica interior de la política española, una fase del conflicto social español desarrollado en territorio marroquí.⁵⁸

3. La Guerra de África y la euforia nacional-católica en España de 1859-1860

España declaró la guerra al Imperio Jerifiano de Marruecos el 22 de octubre de 1859 como consecuencia de las incursiones por parte de las cabilas cercanas a la ciudad de Ceuta, y a las plazas de soberanía española en el norte de África.⁵⁹ En este conflicto bélico se enfrentaron el ejército español de la época liberal de Isabel II (1833-1868), con el ejército del sultán Mūlāy Muḥammad IV (1859-1873) que acababa de subir al trono en el mismo año de la guerra de 1859. Tras una serie de derrotas militares, en Castillejos, Tetuán y Wad-Ras, los marroquíes finalmente firmaron la paz que otorgó a España la ampliación territorial de Ceuta y Melilla y una indemnización económica muy elevada, lo que les permitió el control de las aduanas portuarias marroquíes durante 25 años. Además, se concedieron a España ventajas comerciales similares a los privilegios británicos establecidos en el reino alauí desde 1854.⁶⁰

A pesar de la preparación militar de un ejército moderno como el español, de 50.000 soldados, dotado por armamento y equipaje industrial, comparado con el

⁵⁸ Balaña, Albert García. “Patria, plebe y política en la España isabelina: la guerra de África en Cataluña (1859-1860)”. *Marruecos y el colonialismo español (1859/1912), de la guerra de África a la “penetración pacífica”*. Barcelona: Bellaterra. 2002. pp.13-77.

⁵⁹ Según las crónicas, los cabileños de la comarca marroquí próxima de Anyera se dirigieron al lugar de las nuevas defensas españolas en Santa Clara, derribaron las obras, arrancaron los postes que definían los límites del campo de Ceuta, echaron abajo la garita del centinela de caballería de la compañía de lanzas y rompieron el escudo de España. Véase, Morales, Yasmina Romero. “Prensa y literatura en la Guerra de África (1859/1860). Opinión publicada, patriotismo y xenofobia”. *Historia Contemporánea*. 2014. p: 625.

⁶⁰ Sobre la guerra de África y sus resultados desde el punto de vista nacional-católico, véase, Figueras, Tomas García. *Recuerdos centenarios de una guerra romántica. La guerra de África de nuestros abuelos (1859-1860)*. Madrid: CSIC.1961.

marroquí, que no era más que tropas medievales formadas por esclavos y sirvientes del sultán y grupos tribales armados de modo individual, los españoles sufrieron muchas bajas por las enfermedades epidémicas, sobre todo el cólera que causó entre 2.900 y 4.900 muertos entre las fuerzas españolas, lo que supone la pérdida de entre el 5,8 % y el 9,8% de la totalidad de los soldados.⁶¹

En esta etapa, el discurso nacional-católico logró producir una cierta movilización dentro de la opinión pública, aprovechándose de la euforia nacional generada por la prensa de la época. Incluso el sector liberal progresista de la sociedad española apoyaba el discurso imperialista con el fin de conseguir una mejoría en la posición española en el escenario internacional.⁶² Algo que se percibe claramente en los rotativos de la prensa de la época, es el empleo de un lenguaje patriótico chovinista que apela a los sentimientos del lector, en vez de convencerle a través de argumentos razonables. Así, por ejemplo, informaba *El Diario Español*: “*Las Kabilas de Marruecos se burlaban continuamente de una nación noble y poderosa, y apenas se les amagaba con débil castigo*”.⁶³

El término del *moro* bárbaro empezó a ser usado frecuentemente en los artículos de prensa para incidir en una imagen de un enemigo atrasado, inmerso en la tiranía y el salvajismo.⁶⁴ Por el contrario, se presenta el español como un pueblo civilizado, avanzado y culto. Era un modo indirecto de justificación colonial que necesitaba el nacionalismo español para hacer vivir al pueblo una epopeya nacional imaginaria y alejarlo de la miseria y la inestabilidad política que sufría el país. En este contexto, no es extraño que apareciese de nuevo la referencia de la reconquista: incluso la reina Isabel II ofreció entonces sus joyas, emulando a Isabel la Católica (1451-1504) cuando financió la campaña de Cristóbal Colón hacia el nuevo mundo en 1492. Se trataba de una estrategia

⁶¹ Martínez Antonio, Francisco Javier. *La otra guerra de África: cólera y conflicto internacional en la olvidada expedición militar de Francia a Marruecos en 1859*. Ceuta: Archivo General de Ceuta. 2010. p: 13.

⁶² Se perciben dos cuestiones de gran importancia para entender el desarrollo político de la época: la primera fue que el discurso *nacional-católico* dejó en estas circunstancias su origen elitista, y se convirtió por primera vez una ideología dirigida hacia las masas populares; la segunda, es que el llamado discurso *liberal progresista* estaba vacío de connotaciones revolucionarias y cargado por el ideario de “la misión civilizadora de España” Véase, Balañá, Alberto García. “Patria, plebe y política en la España isabelina: la guerra de África en Cataluña (1859-1860)”. *Marruecos y el colonialismo español (1859/1912), de la guerra de África a la “penetración pacífica”*. *Op. Cit.* p: 15,16

⁶³ *El Diario Español*. 1 de octubre de 1859. Es un periódico aristocrático y conservador convertido desde 1856 en el órgano de la Unión Liberal, el partido político que gobernaba España en la época de la guerra de África.

⁶⁴ Sobre la representación antropológica del *moro* como bárbaro, véase Mateo Dieste, José Luis. *El moro entre los primitivos: el caso del protectorado español en Marruecos*. Barcelona: Fundación la Caixa. 1997.

colonial relacionada con la fe católica que siempre había funcionado exitosamente,⁶⁵ y no tenía por qué fallar en África.⁶⁶ En *El Diario Oficial de avisos de Madrid*, encontramos una declaración significativa del sentimiento nacional católico,⁶⁷ que la Reina Isabel II quería transmitir a sus súbditos:

*“Que se tasen y vendan todas mis joyas, si es necesario al logro de tan Santa empresa; que se disponga sin reparo de mi patrimonio particular para el bien y la gloria de mis hijos disminuiré mi fausto; una humilde cinta brillará en mi cuello mejor que hilos de brillantes, si estos pueden defender y levantar la fama de nuestra España”.*⁶⁸

La campaña militar española de 1859, a pesar de todo el debate político que generó, no tenía grandes objetivos territoriales, ni siquiera estratégicos puesto que Londres ya había advertido a Madrid de que no iba a tolerar ningún cambio en las fronteras marítimas en el estrecho de Gibraltar. Lo cual obligaba al ejército español a renunciar a la ciudad de Tánger con su valor político y estratégico excepcional, y elegir como objetivo militar a la ciudad de Tetuán, de escaso valor en el mapa geoestratégico internacional de la zona. Para el presidente del Consejo de Ministros y futuro general al mando del Ejército de África, Leopoldo O’Donnell, y su gobierno de la Unión Liberal, acudir al discurso religioso en estas circunstancias de guerra fue muy útil políticamente, incluso para un progresista moderado como era O’Donnell, la religión católica fue

⁶⁵ Se refiere aquí solo a la propaganda de la guerra y el entusiasmo nacional español, porque los resultados políticos no estuvieron a la altura de las esperanzas del pueblo, lo que se resume en la frase popular “*La paz chica para una guerra grande*”, la guerra tenía una función política en primer lugar, lo que llama Jover Zamora: *utilidad política*. Y no tenía de ningún modo cumplir una objetividad colonial. O’Donnell equilibró sus acciones y se retiró a tiempo para no poner en peligro la estabilidad de su gobierno en Madrid. Véase, Zamora, José M. Jover. *Política, diplomacia y humanismo popular en la España del siglo XIX*. Madrid: Turner. 1976. p: 115.

⁶⁶ Morales, Yasmina Romero. “Prensa y literatura en la guerra de África (1859/1860). Opinión publicada, patriotismo y xenofobia”. *Historia Contemporánea. Op. Cit.* p: 619-644.

⁶⁷ A mi juicio, la postura de Isabel II fue una mezcla entre ascetismo cristiano y el espíritu nacional. Se trató de un mensaje político que demuestra el sacrificio de la reina por su patria por motivos nacionales y religiosos. Vincular conflictos políticos con teorías providencialistas, era una tradición histórica en España. En este contexto, la Reina era la receptora de la misión divina en la que debe sacrificar todo para cumplirla y salvar el honor de la patria. Para este tema en concreto véase: Felipe, Helena de. “Spain in Morroco (XIX-XX centuries). Providentiality and colonization”. *The Maghreb Review*. 2005. pp. 2-30.

⁶⁸ *El Diario Oficial de Avisos de Madrid*. 27 de octubre de 1859.

elemento esencial para dar lugar en España a la mayor exaltación patriótica desde 1814.⁶⁹

Decía en este sentido:

*“No vamos a África animados de espíritu de conquista, no. El Dios de los ejércitos bendecirá nuestras armas, y el valor de nuestro ejército y de nuestra armada harán ver a los marroquíes que no se insulta impunemente a la nación española, y que iremos a sus hogares, si es preciso, a buscar la satisfacción (...), no nos lleva un espíritu de conquista; vamos a lavar nuestro honor, a exigir garantías para el futuro”.*⁷⁰

A través de esta cita se ve claramente la confusión política y estratégica de la guerra española contra Marruecos. España no tenía previsto conseguir beneficios territoriales. La expresión “Imperio de Marruecos”, usada frecuentemente en las fuentes españolas no era casual, sino por motivos propagandísticos, ya que Marruecos entonces tenía muy pocos rasgos de un Imperio. Incluso el territorio que controlaba el sultán era limitado por la rebeldía de las tribus, y la incapacidad de la autoridad central que estaba sufriendo una crisis profunda por la caducidad del sistema político tradicional.⁷¹ España necesitaba enfrentarse a un imperio, aunque no lo fuese, para demostrar al exterior y a ella misma la superioridad de “la raza española”, identificándola a su vez con el catolicismo que representaba.

A pesar de todas las interpretaciones históricas sobre la Guerra de África como parte de la “*política de prestigio*” del gobierno de O’Donnell, dirigida al exterior para recuperar el imaginario de la España imperial, la guerra demostraba la existencia de un país, una nación o una raza que se llamaba España, según el lenguaje político de la época.⁷² La función de esta guerra era determinante en el proceso de aceptación del nacionalismo como elemento movilizador en la sociedad por parte de la tendencia

⁶⁹ Sánchez García, Raquel. *Alcalá Galiano y el liberalismo español*. Madrid: Cantero de Estudios Políticos y Constitucionales. 2005. p: 370. Sobre el Partido Liberal véase también, Prieto, José Luis. “Los puritanos y la Unión liberal (1833-1874). La Búsqueda de un liberalismo templado”. En *Genealogía del liberalismo español, 1759-1931*. Madrid: Fundación para El Análisis de los Estudios Sociales. 1998. pp. 131-188.

⁷⁰ Citado en Castelar, Emilio, Canalejas, Francisco de P. *Crónica de la guerra de África, seguida de la crónica del Ejército y armada*. Vol. II. Madrid: Imprenta de V. Matute y B. Compagni.1859. p: 241.

⁷¹ Es una cuestión que estudiaremos más tarde. Véase, el Capítulo II de este trabajo.

⁷² Para un análisis crítico del concepto de la “España Imperial”, véase el ensayo de De la Fuente Merás, Manuel. “La España Imperial, y los distintos modos de pensar su identidad”. En *El Catoblepas*. Abril de 2005. En el siguiente enlace:

<http://www.nodulo.org/ec/2005/n038p12.htm>. Última consulta 6/9/2018.

conservadora en España, caracterizada hasta entonces por su catolicismo tradicionalista. El acuerdo completo entre las fuerzas políticas liberales y conservadoras durante este conflicto fue un componente necesario para forjar la nueva identidad nacional-católica española. Esta flamante cruzada contra el *moro* ofrecía un marco patriótico y religioso común entre todos los elementos sociales de una España dividida por las guerras carlistas. Fue la primera vez en España que el patriotismo recibió el apoyo incondicional de la Iglesia y las élites absolutistas, obsesionadas por la legitimidad religiosa y dinástica del poder político, y que hasta el momento desconfiaban de la sospechosa idea de la soberanía nacional. Para este sector social en España, la toma de Tetuán en 1860 fue el cumplimiento del testamento de Isabel la Católica, la continuación de la reconquista, el imaginario heroico de la España tradicional.⁷³ Así pues, los resultados políticos de la campaña africana se desarrollaron dentro y no fuera del territorio peninsular.

Jover Zamora ha considerado la Guerra de África como resultado directo del nacionalismo de mediados del siglo XIX en España. En este sentido, incluso el liberalismo español que constituía entonces el gobierno del partido Unión Liberal liderado por O'Donnell,⁷⁴ mantenía un espíritu muy fuerte de la misión civilizadora de la patria.⁷⁵ Las expediciones militares del gabinete liberal en América continental que fracasaron en su mayor parte, eran la práctica política de esta base ideológica que se desarrolló hasta cierto punto bajo el Estado liberal de Isabel II. Sin embargo, la acción colonial española fue muy limitada. La guerra de Perú y Chile, la invasión de México e Indochina, la anexión costosísima y fracasada de Santo Domingo, resultaron en vano y fueron un motivo añadido para la erosión de la monarquía española. Finalmente, quedó claro que el “espacio vital” del colonialismo español estaba en África, y no en el sudeste asiático ni en la América poscolonial, donde era imposible competir con las potencias europeas o Estados Unidos.⁷⁶

⁷³ Álvarez Junco, José. *Mater Dolorosa, la idea de España e n el siglo XIX*. Op. Cit. pp. 511-514.

⁷⁴ Partido político español fundado por el propio Leopoldo O'Donnell en 1858 y se desapareció hacia 1874, su línea ideológica era moderada y progresista, entre sus filas encontramos figuras como Manuel Silvela y Antonio Cánovas del Castillo. Formó el gobierno más largo de la época isabelina. (1858-1863). Para profundizar más sobre el partido de la Unión Liberal, véase, Duran de la Rúa, Nelson. *la Unión liberal y la modernización de la España Isabelina: Una convivencia frustrada, 1857-1868*. Madrid: Akal. 1979.

⁷⁵ Balañá, Alberto García. “Patria, plebe y política en la España isabelina: la guerra de África en Cataluña (1859-1860)”. *Marruecos y el colonialismo español (1859/1912), de la guerra de África a la “penetración pacífica”*. Op. Cit. p: 13,14.

⁷⁶ Fradera i Barceló, Josep M. “Prólogo: la formación de un espacio colonial repensada: la guerra de África en Cataluña (1859/1860)”. *Marruecos y el colonialismo español (1859/1912) de la guerra de África a la “penetración pacífica”*. Op. Cit. p: 10.

La literatura española de tipo narrativo y documentalista de carácter militar fue escrita por participantes en la guerra de Tetuán. En la actualidad, estas escrituras son fuentes históricas esenciales del nacionalismo español en el fin de la era isabelina. Estos testimonios presentaban la guerra como una gran victoria histórica conseguida por la nación española. Paralelamente con este fervor nacional, destacaban el carácter salvaje y exótico del *moro* para justificar la conquista de la ciudad marroquí. La enemistad entre los dos pueblos tuvo una especificidad discursiva, militar, política y hasta teológica. Esta literatura de guerra refleja el proyecto nacionalista español, según el cual España luchó contra Marruecos para establecer una labor civilizadora y ética hacia el *moro* atrasado e inculto. Así, el discurso oficial insistía en que su propósito era civilizar a un pueblo degenerado de su ilustre linaje y que en ningún caso se trataba de una guerra de conquista. Pero en realidad, este conflicto era el inicio de la instauración colonial del Estado español en el norte de Marruecos, es decir, el establecimiento de una influencia política y administrativa que facilitará en las siguientes décadas la ocupación de la región marroquí.⁷⁷

Rafael del Castillo, historiador, novelista y autor de *La historia de la guerra de África* (1859), recupera la gloria épica de la *Reconquista* como una epopeya nacionalista, que sigue siendo una inspiración fundamental del ejército que está luchando contra aquellos que han ofendido a la patria, reparando la dignidad y el honor español con la fuerza de las armas.⁷⁸ El discurso colonial español se basaba en justificar la intervención bélica como vehículo de la acción civilizadora: civilizar un pueblo, abrir su comunicación con las demás naciones, castigar a unas “tribus de piratas”, etc. Y todo, por supuesto, bajo la idea de que la guerra es justa desde el punto de vista teológico:

“Si llevar la civilización a un pueblo ignorante y feroz es justo, la justicia está de nuestra parte. El cristianismo es altamente civilizador. La Francia con él ha asegurado sus conquistas. Difundir la luz del Evangelio entre personas que la desconocen, es una idea puramente cristiana y justa. Por lo tanto, pues, nuestra

⁷⁷ Rodríguez Esteller, Omar. “La Intervención española en las aduanas marroquíes (1862-1885)”. *Marruecos y el colonialismo español (1859/1912) de la guerra de África a la “penetración pacífica”*. Op. Cit. pp. 79-131.

⁷⁸ Castillo, Rafael del. *España y Marruecos: la historia de la guerra de África, escrito desde el campamento*. Cádiz: Imprenta de la revista médica. 1859. Recopilada en la Biblioteca Virtual de Andalucía en el siguiente enlace: http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/catalogo_imagenes/imagen.cmd?path=1009079&posicion=2 . Última consulta 1 de enero de 2016.

*guerra no puede ser censurada por nación alguna, toda vez que en ella entra por mucho la honra nacional y la civilización”.*⁷⁹

Aun así, Rafael del Castillo, empujado por sus intereses capitalistas como autor especialista en literatura comercial,⁸⁰ no esconde los objetivos imperialistas de la campaña militar cuando habla del tesoro escondido del imperio marroquí, que debe ser transferido a España. Describe también el tesoro imperial del Palacio de Mequínez como un paraíso de Edén,⁸¹ ofreciendo así un imaginario exótico sobre Marruecos como un país lleno de reliquias fabulosas. Una historia de ficción sin ninguna base real sobre un supuesto tesoro escondido en una cueva de mármol protegido por esclavos negros aislados del resto del mundo. El autor llegó a mencionar una cifra de quinientos millones de francos como suma del valor real del tesoro.⁸² Un argumento pragmático para legitimar el intervencionismo colonial en Marruecos ya que, a su juicio, el pueblo que no aprovechaba sus riquezas merecía que su herencia pasara a otro.

Diario de un testigo de la guerra de África es otra obra de este género, del escritor granadino Pedro Antonio de Alarcón. Se trata de un texto literario de un intelectual español, hombre de su tiempo, de una ideología conciliadora que pretendía resolver los problemas de España mediante un liberalismo moderado que unía los elementos más representativos en la sociedad española. Quizá por ello admiraba la figura de O'Donnell, y fue voluntario en la campaña militar de 1859 contra el reino alauí.⁸³ En este contexto, la Guerra de África tuvo su lógica política, el partido liberal que gobernaba en Madrid pretendía resolver la ruptura social que sufría España desde el principio de las guerras carlistas en 1833, a través de unir la nación contra un enemigo histórico común a todos los españoles. En esta fuente fundamental de la historia del colonialismo español en África, cuyo inicio era inminente, podemos ver claramente la fidelidad política del autor hacia este proyecto de guerra apoyado por el sector liberal de la opinión pública española

⁷⁹ *Ibíd.* p: 44.

⁸⁰ Pérez, Beatriz. “La vida de un comerciante: Rafael del Castillo, 1861-1908”. En *Revista Escuela de Administración de Negocios*. Universidad de Texas.

⁸¹ Castillo, Rafael del. *España y Marruecos: la historia de la guerra de África, escrito desde el campamento*. *Op. Cit.* p: 70.

⁸² *Ibíd.* p: 72.

⁸³ Viñes Millet, Cristina. “El Africanismo de Pedro Antonio De Alarcón”. *Pedro Antonio de Alarcón y la guerra de África, del entusiasmo romántico a la compulsión colonial*. Barcelona: Anthropos Editorial. 2004. p: 56.

que mantuvo intacto en su postura social y política el ideario romántico de la misión divina de España en civilizar los pueblos “incultos”, un imaginario romántico cuando el romanticismo ya comenzaba a ser historia.

Desde este enfoque histórico, se explica la aportación del autor español que cambió de forma definitiva la perspectiva de la política española hacia su vecino del sur, desde un arabismo cultural se pasó a un intervencionismo muy matizado por la necesidad de expansión territorial de la nación española,⁸⁴ amenazada por la posibilidad de que Francia e Inglaterra la dejaran atrás en la misión de civilizar el continente africano. El espíritu exaltado y patriótico de este género literario pretende defender el interés de una España imperial moderna que tiene una misión divina y una responsabilidad hacia Marruecos y los marroquíes. Asimismo, hay que contextualizar a Alarcón históricamente, como parte de una propaganda nacionalista dirigida al público español en un periodo de guerra para fortificar el espíritu nacional. En este sentido afirma el propio Alarcón:

*“En nuestra época de elaboración, de transición y de lucha, la importancia de las naciones reside en su fuerza material, y España cuenta ya con un ejército sabio y robustamente organizado, cuyo mecanismo puede servir de base a trescientos mil hombres, como hoy sirve a cuarenta mil; (...). Florece nuestra hacienda, se afirma nuestro crédito, renace nuestra marina, aparece nuestra industria, resucita nuestro nombre en Europa... ¡Trabajamos con buena voluntad, y el largo martirio de la madre patria se convertirá en gloria y en ventura!”.*⁸⁵

Por otra parte, la referencia poética del escritor confiere a su diario una importancia extraordinaria en la literatura colonial española. A través de su tendencia romántica y retórica sobre el *moro*, su tradición de gran efecto teatral para los españoles, la impresión de su figura, su animación, su estruendo, su colorido, es un imán para la imaginación de un poeta, lo que resulta útil para expresar los sueños nacionales del autor, y facilitar la atracción popular en la península hacia una aventura heroica, de gran valor

⁸⁴ *Ibíd.* p: 57.

⁸⁵ De Alarcón, Pedro Antonio. *Diario de un testigo de la guerra de África*. Madrid: Ediciones del Centro. 1974. p: 31.

nacional y ético.⁸⁶ La obra de Alarcón en nuestra opinión es más bien un teatro romántico ficticio que alimentaba el imaginario popular español con unas fantasías irreales pero necesarias para el futuro de la presencia colonial española en territorio marroquí, una construcción ejemplar del concepto llamado en los estudios antropológicos *fronteras imaginarias* entre conquistadores y conquistados, colonos y colonizados.⁸⁷ Con este objetivo el autor español describió de esta forma la avanzadilla de las tropas *moras* en su guerra contra los cristianos:

*“Allá, sobre la cumbre de una montaña, que distaría un cuarto de legua de nosotros, percibíase, efectivamente, destacada en silueta sobre el cielo, una línea de extrañas figuras, a pie y caballo, todas vestidas de largas ropas blanquecinas y formando una procesión de contornos tan clásicos y severos, que parecían arrancadas de un bajorrelieve. Nada faltaba para completar la ilusión: ni el brillo de sus largas armas, ni la bandera amarilla llevada a la grupa por un jinete, ni los ondulantes albornoces, ni el gallardo andar de los caballos, que así corrían por entre peñas y matorrales como si pisasen las arenas del desierto”.*⁸⁸

En resumen, la guerra de África fue un acontecimiento crucial en la historia de la España contemporánea. Durante este conflicto bélico, se hizo posible combinar el catolicismo y el nacionalismo en un proyecto atractivo para una patria. Álvarez Junco argumenta este aspecto con la confluencia entre el arzobispo de Madrid, Tomás Iglesias y Barcones, y el republicano Castelar: ambos llamaban a pelear por la patria, aunque para el primero era una guerra santa contra el Islam y para el segundo una conquista en nombre del progreso y la civilización, causa bendecida a su vez por la providencia.⁸⁹ Finalmente, el españolismo quedaba vinculado fuertemente con la religión como quería la derecha conservadora: un dato importante en el desarrollo histórico del Estado español que estaba

⁸⁶ Rueda, Ana. “El *enemigo invisible* de la guerra de África (1859/1860) y el proyecto histórico del nacionalismo español: Del Castillo, Alarcón, Landa”. *The Colorado Review of Hispanic Studies*. 2006. pp. 147-167

⁸⁷ Las *fronteras imaginarias*, es un concepto aun de circulación restringida entre la antropología y el psicoanálisis, en general es una combinación de imágenes e ideas ficticias sobre el otro, es decir, el mantenimiento de las mismas fronteras políticas y culturales anteriores, que quedan impresos en el imaginario colectivo de una nación o un grupo humano, aunque no existen en la realidad. Véase, González Alcántud, José Antonio. “Poética de la conquista en la obra orientalista de Pedro Antonio de Alarcón”. *Pedro Antonio de Alarcón y la guerra de África, del entusiasmo romántico a la compulsión colonial*. Op. Cit. p: 11.

⁸⁸ De Alarcón, Pedro Antonio. *Diario de un testigo de la guerra de África*. Op. Cit. p: 64.

⁸⁹ Álvarez Junco, José. *Mater Dolorosa, la idea de España e n el siglo XIX*. Op. Cit. p: 515.

en fase de transformación de imperio a nación. En esta trayectoria sociopolítica, Marruecos se configura como el espacio geográfico más influyente en la política interior de España. Como veremos a continuación, de un modo u otro la orilla sur del estrecho de Gibraltar recuperaba entonces su papel esencial en la historia peninsular.

4. El desarrollo sociopolítico español de principios del siglo XX (1900-1931)

A comienzos del siglo XX, tras la serie de revueltas populares, revoluciones y guerras civiles que habían consumido la mayor parte del siglo XIX español, el Estado confesional había permanecido intacto. La Iglesia Católica mantenía su posición sociopolítica privilegiada en la sociedad, debido al carácter ecléctico de la Constitución de 1876. Era esta una carta magna firme en sus bases conservadoras, pero confusa en los artículos de referencia a la monarquía liberal que se suponía que era España entonces, como en los aspectos de la soberanía compartida entre el Rey y las Cortes, el regreso al sufragio restringido y la defensa de un orden público militarizado. Pero en cierto modo, no se puede negar el éxito de la Restauración como un régimen político que subsistió sin grandes cambios durante medio siglo, alejando a España de los sobresaltos y vaivenes provocados por numerosos pronunciamientos militares y levantamientos sociales. La estabilidad política del sistema de la Restauración fue lograda mediante un modelo bipartidista de inspiración británica que perseguía el reparto pacífico del poder entre las élites conservadoras y liberales,⁹⁰ y la aceptación en los márgenes del sistema de las tendencias moderadas de carlitas y republicanos que no rechazaran el sistema liberal.⁹¹

A nivel social, la clase alta en general seguía fiel a la fe católica e impulsó al renacimiento católico a través de numerosas donaciones de edificios y rentas a las congregaciones religiosas. El catolicismo se veía a sí mismo como la religión histórica de España encargada de proteger el orden social, la familia y la patria, en estrecho matrimonio con el Estado. La ideología del nacionalismo católico era una realidad en la

⁹⁰ Europa contenía sistemas políticos muy distintos, pero a grandes rasgos en todo el continente las fuerzas tradicionales y conservadoras mantenían una posición privilegiada en los círculos claves del poder estatal: la burocracia, las fuerzas armadas y el cuerpo diplomático. Véase, Mayer, Arno J. *The Prsistence of the Old Regime. Europe to the Great War*. Londres: Croom Helm. 1981. pp. 4-7. Para esta época, se habla en los recientes estudios históricos de regímenes liberales constitucionales y no de regímenes democráticos, por los elementos anti-democráticos que contenían los sistemas de poder que configuraban el Estado. Véase, Romero Salvadó, Francisco y Smith, Ángel. *La Agonía del liberalismo español. De la revolución a la dictadura (1913-1923)*. Granada: Editorial Comares. 2014.

⁹¹ Casanova, Julián y Andrés, Carlos Gil. *Historia de España en siglo XX*. Barcelona: Ariel Historia. 2009. p: 10,11.

vida pública, e incluso privada de los españoles. Una sociedad con una única religión dominante y coherente, era por excelencia preservación total de la estructura social, o al menos eso se pensaba.⁹²

Aún así, la sociedad española estaba experimentando profundos cambios socioculturales, la clase media urbana e incluso las familias de la pequeña burguesía vieron con malos ojos la política de emplear al clero en los servicios públicos de educación, sanidad y servicios sociales. Era una política apoyada por el Papa León XIII y la Sagrada Congregación de Religiosos para mantener la numerosa comunidad de religiosos católicos regresados de las antiguas colonias españolas, las clases medias de la sociedad española entraban en competencia con el clero en un reducido mercado laboral que ofrecía el sector público. El anticlericalismo del partido republicano tuvo sus orígenes sociales en este asunto concreto.⁹³ Aunque a nivel público, el principal blanco de sus críticas era la financiación de la Iglesia, una cuestión fundamental en el conflicto social en la España del principio del siglo XX; en 1900 la Iglesia recibió una suma total de 20.307.745,92 ptas. como financiación estatal en virtud del concordato de 1851, la legalidad vigente que organizaba la relación con la Santa Sede. Por otra parte, era conocida la valoración de Joaquín Aguilera, secretario de Fomento del Trabajo Nacional, que 1912 atribuye a los religiosos la propiedad de al menos un tercio de la riqueza del país.⁹⁴

En este enfrentamiento propio de la política española, Marruecos no estuvo ausente, pues las inversiones en las minas del Rif realizadas por Claudio López y Bru, Marqués de Comillas y propietario de la poderosa compañía marítima la Trasatlántica, eran para muchos españoles una simple administración del capital financiero de la Compañía de Jesús, una orden religiosa acusada por numerosos sectores de la opinión pública de acumular riquezas comerciando con bienes de primera necesidad como el azúcar y el tabaco, aprovechándose por ello de un trato de favor por parte del Estado. La mayoría de las órdenes religiosas no pagaban impuestos, ni aranceles aduaneros; estos privilegios tributarios perjudicaron el mercado, puesto que los comerciantes de clase media no podían competir con los bajos precios de los productos del clero, especialmente habida cuenta de que este último pagaba muy poco por la mano de obra que trabajaba en

⁹² *Ibíd.* p: 36.

⁹³ Connelly Ullman, Joan. *La Semana Trágica*. Trad. Gonzalo Pontón. Barcelona: Ediciones B. 2009. p: 37.

⁹⁴ Botti, Alfonso. *Cielo y dinero, el nacionalismo católico en España (1881/1975)*. *Op. Cit.* p: 45.

sus fábricas, que en muchas ocasiones eran los mismos religiosos o los acogidos en sus instituciones, incluso mujeres y niños.⁹⁵

En consecuencia, las tendencias anticlericales aumentaron su presencia en la sociedad de modo muy relevante, sumándose a ellas los intelectuales liberales y la izquierda burguesa. Reducir el poder de la Iglesia era un objetivo clave en la lucha social que experimentaba el país en las primeras décadas del siglo XX, concebida como un elemento indispensable para llevar a cabo reformas políticas modernizadoras. En los grandes centros urbanos, sobre todo en Barcelona, emergió una red de periódicos, escuelas laicas y diferentes manifestaciones de una cultura popular, básicamente anti-oligárquica y anticlerical. Los cambios políticos e ideológicos en España no solo pretendían reducir la influencia del clero, sino eliminar la Iglesia como poder público, entendida como una fuerza política reaccionaria responsable del atraso social, e incluso una rama de gobierno indirecto.⁹⁶

La expansión demográfica, el crecimiento del espacio urbano y el aumento de la industrialización del tejido económico en la sociedad española fueron los principales factores socioeconómicos del proceso secularizador en España. La población española que era de 18,6 millones de habitantes a comienzos de siglo, llegaba a casi 24 millones en 1930, mientras muchas ciudades doblaban su población en la misma época. La prosperidad de nuevos negocios urbanos sobre todo en el sector inmobiliario creó una amplia clase obrera, agudizando la pobreza y la desigualdad. Los desequilibrios de ese crecimiento se vieron reflejados en la división social del espacio urbano.⁹⁷ La baja calidad de viviendas, la duración de la jornada laboral – entre 12 y 13 horas diarias – y la ausencia de una mínima cobertura asistencial para enfermedades, eran problemas fundamentales de la vida diaria de la clase obrera española. Pero la realidad era mucho más dura, con todo tipo de carencias: faltaban escuelas, carreteras, electricidad, etc. La clase media vivía en serias dificultades, y era casi imposible mejorar las condiciones de vida, si no se había nacido en el seno de una familia acomodada.⁹⁸

⁹⁵ Connelly Ullman, Joan. *La Semana Trágica. Op. Cit.* pp.34-36.

⁹⁶ Casanova, Julián y Andrés, Carlos Gil. *Historia de España en siglo XX. Op. Cit.* p: 37,38.

⁹⁷ Para comprender el alcance de los cambios sociales en la política española, véase, el ritmo de la vida cotidiana en España a comienzos de los treinta y el impacto de la crisis económica de 1929 en los acontecimientos políticos de la década. Tusell, Javier. *Historia de España en el siglo XX.* Madrid: Santillana Ediciones Generales. 2007. pp. 32-55.

⁹⁸ Casanova, Julián. “La Iglesia Católica y el estado de los conflictos sociales en el siglo XX”. *Heraldo de Madrid.* En el siguiente enlace:

Para la Iglesia y la mayoría de los católicos españoles, la cuestión de la justicia social como un valor humano esencial en el Estado moderno, era a comienzos del siglo XX un asunto marginal. Entre ellos pervivía la mentalidad tradicional de caridad, propia del antiguo régimen. La monarquía ni siquiera permitía movimientos reivindicativos reformistas. La obsesión por el orden público era un verdadero obstáculo para no entender los cambios profundos de la sociedad española. Las huelgas en Barcelona, los motines en muchas ciudades españolas y la creación de organizaciones socialistas y anarquistas, eran factores de una división social cada vez más grande y peligrosa.⁹⁹ Sin embargo, la monarquía y la Iglesia no reconocían el carácter político y social de las luchas populares y confiaban en “*el buen pueblo español escasamente contaminado por las ideas socialistas*”,¹⁰⁰ identificando cada vez más a los “*buenos españoles*” y a la “*gente del orden*” con el catolicismo.

España era un país donde el poder político y el religioso estaban estrechamente unidos, y donde la Iglesia monopolizaba la educación, los servicios sociales y una gran parte de la sanidad. Frente a ello, la industrialización y el crecimiento urbano fueron factores de gran importancia social, sobre todo en el aumento del nivel de la agudización de los conflictos de clase. La Iglesia se convirtió desde el principio del siglo XX en un enemigo de clase para las capas más humildes de las ciudades españolas, que desconfiaban profundamente de un catolicismo siempre al lado de los más ricos y poderosos. Mientras en Castilla, Aragón y las provincias vascas, la vida religiosa mantenía su carácter vital en la vida diaria de las regiones rurales,¹⁰¹ en los grandes centros urbanos de Madrid, Barcelona, Valencia y Sevilla e incluso las cuencas mineras de Asturias y Vizcaya, el pueblo ignoraba en mayor medida las doctrinas y los ritos católicos.¹⁰²

En un informe enviado al Vaticano el 1 de noviembre de 1931 por dos sacerdotes – Luis Carreras y Antonio Vilaplana –, colaboradores del cardenal de Tarragona, se

<http://heraldodemadrid.net/2014/10/15/la-iglesia-catolica-el-estado-y-los-conflictos-sociales-en-el-siglo-xx-i/>. Última consulta 12 de febrero de 2016.

⁹⁹ La crisis del liberalismo español no fue coyuntural sino estructural, el régimen sufría problemas orgánicos en todas las esferas sociales, a partir de 1919, sectores de alta burguesía y clases medias ponían en duda la capacidad del sistema en mantener la paz social. Véase, Romero Salvadó, Francisco, y Smith Ángel. *La Agonía del liberalismo español. De la revolución a la dictadura (1913-1923)*. Op. Cit. pp.1-30.

¹⁰⁰ Montero, Feliciano. “El primer catolicismo social y la “*Rerum Novarum*” en España 1889-1902” Madrid: CSIC. 1983. p: 401.

¹⁰¹ Véase, el papel del espacio rural en el sistema político de la época de la restauración borbónica (1874-1931). Julia; Santos, et al. *La España del siglo XX*. Madrid: Marcial Pons Historia. 2003. pp. 17-26.

¹⁰² Casanova, Julián. “La Iglesia Católica y el estado de los conflictos sociales en el siglo XX”. Op. Cit.

reconocía que “*España se empobrecía religiosamente*” y se insistía sobre la necesidad de “*una restauración social cristiana*”. Tres años después, en 1935, el jesuita Francisco Peiró, párroco de San Ramón en el barrio madrileño de Vallecas, pintaba un panorama de una parroquia a la que solo el 7% de los habitantes del barrio asistían a la misa del domingo, uno de cada cuatro ni siquiera había sido bautizado, y únicamente uno de cada diez recibía los sacramentos al morir. Otros informes elaborados por curas llegaban a los mismos resultados en Cataluña y numerosos pueblos de Andalucía: era un fracaso social de la Iglesia Católica en España que no era capaz de hacer frente a la apostasía de las masas, por motivos sobre todo políticos y económicos, reconociéndose que “*el odio feroz a la Iglesia era muy superior al que inspira el capitalismo*”.¹⁰³

La extensión del sentimiento anticlerical entre las clases populares quedó patente de modo violento en los acontecimientos de la Semana Trágica de Barcelona, entre el 26 de julio y el 2 de agosto de 1909. En las revueltas populares que estallaron en Barcelona y otras ciudades de Cataluña por el descontento general provocado por la decisión del gobierno de Antonio Maura, debido al envío de tropas de reserva a Marruecos,¹⁰⁴ se manifestaron con una reacción de odio y violencia contra la Iglesia como símbolo de explotación capitalista de las clases bajas más dañadas por la guerra.¹⁰⁵ De todos los símbolos del Estado y del capitalismo solo fueron quemados edificios religiosos, iglesias y conventos. A pesar de que el levantamiento fue iniciado como protesta contra una guerra colonial capitalista, no fueron atacados ni bancos, ni fábricas, ni casas de ricos o guarniciones militares. Según Connelly Ullman, la violencia anticlerical fue impulsada por el Partido Radical con el fin de mantener su posición política dentro del sistema establecido.¹⁰⁶ En todo caso, no vamos a entrar aquí en esta discusión histórica, ya que nuestro objetivo es otro: destacar los resultados de la segunda guerra de Marruecos en el marco general del conflicto social en España. Así, la Semana Trágica fue una consecuencia directa de la interrelación histórica entre ambos países, donde la religión siempre es un determinante decisivo.

¹⁰³ Una cita del canónigo Maximiliano Arboleya (1870-1951), una figura destacable del catolicismo social, era sacerdote, sociólogo y activista reivindicaba a un sindicalismo católico puro sin intervención de los patronos. *Ibíd.*

¹⁰⁴ Véase, Terreros, Gonzalo. *Las guerras de Marruecos, la política de Maura*. Barcelona: Erasmus Ediciones. 2014. pp. 162-172.

¹⁰⁵ Casanova, Julián y Andrés Carlos Gil. *Historia de España en siglo XX. Op. Cit.* p: 46,47.

¹⁰⁶ Connelly Ullman, Joan. *La Semana Trágica. Op. Cit.* p: 654,655.

El desenlace de esta semana trágica no era poco en la dinámica sociopolítica española, después de la caída del gobierno conservador de Maura en octubre de 1909, los liberales llegaron al poder con un proyecto de regeneración democrática, donde la cuestión religiosa fue fundamental en su programa político. El gobierno de José Canalejas comenzó un proceso de reformas jurídicas para llevar a cabo una separación moderada entre la Iglesia y el Estado. En este sentido, es destacable la real orden del 30 de mayo de 1910 que trataba de restringir el excesivo número de órdenes religiosas y afirmar la supremacía del poder civil sobre ellas. Incluso ante la negativa posición del Vaticano en revisar el Concordato de 1851, se intentaba en estas fechas limitar la actividad de estas órdenes religiosas mediante la famosa Ley del Candado, que fue aprobada unilateralmente en el Senado el 4 de noviembre de 1910. Con estas medidas moderadas, el gobierno de Canalejas pretendía contrarrestar el clima hostil en el seno de la sociedad, generada por el conflicto clerical/ anticlerical.¹⁰⁷

En la década de los veinte, los vientos de cambio en España soplaron otra vez en la historia desde Marruecos. El desastre de Annual de 1921 frente a la resistencia rifeña liderada por ‘Abd al-karīm generó una grave crisis política en la península. La derrota provocó una profunda división política en la sociedad española: la monarquía y el ejército estaban en el punto de mira, con muy duras críticas por la corrupción y la mala gestión militar. Ciertamente, la crisis de régimen de la Restauración se engloba dentro del proceso general de desmoronamiento de los sistemas parlamentarios en la Europa de posguerra. La depresión económica y los ecos sociales de la revolución rusa resonaron fuertemente en España y agudizaron aún más la división social y política del país, que estaba bajo una influencia transformadora de una incipiente industrialización y una tensa actividad reivindicativa del movimiento obrero.¹⁰⁸ En estas circunstancias, el sistema canovista vio frustrado su intento de integrar las nuevas fuerzas económicas y sociales en su sistema parlamentario, lo que condujo a un debilitamiento progresivo del poder civil. No obstante, el caso español, a diferencia a otros similares en el entorno europeo, tuvo en el problema

¹⁰⁷ Fue una ley muy moderada que reproducía casi literalmente parte del acuerdo elaborado en 1904 entre el gobierno conservador de Maura y el nuncio papal. La única diferencia era que el proyecto de Canalejas fue convertido en ley sin la aprobación previa del Vaticano. Fue más bien una cuestión de forma que de fondo, aunque su significado político fue importante en su tiempo. *Ibíd.* pp. 670-673.

¹⁰⁸ Para una perspectiva no tradicional respecto a la reivindicación política-sindical, es recomendable la lectura de un estudio sobre la lucha de los obreros españoles en la etapa de entreguerras en Barcelona y sus condiciones materiales de la vida cotidiana: vivienda, ocio, transporte en masas, urbanismo, etc., que provocarían protestas sociales como en la huelga de alquileres de 1931. Oyón, José Luis, et al. *Vida obrera en Barcelona de entreguerras*. Barcelona: Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona. 1998.

colonial de Marruecos un atolladero en el que acabaron las últimas esperanzas del progreso liberal en España.¹⁰⁹

El desastre de Annual fue la causa fundamental del resquebrajamiento definitivo del sistema parlamentario español. Los resultados directos de la derrota fueron catastróficos en todos los sentidos, Marruecos se convirtió en un lastre para el Tesoro español, causando profundas preocupaciones para la opinión pública del país; la precaria estabilidad política se vio seriamente amenazada por las caídas sucesivas de los gobiernos en Madrid, en apenas dos años se nombraron tres gobiernos;¹¹⁰ lo que favorecía de forma nítida a las fuerzas antimonárquicas, otorgándoles una oportunidad de adquirir mayor visibilidad y protagonismo en la vida política española.

Además de ello, el debate de las responsabilidades políticas terminó desacreditando a las Cortes españolas, por su carácter partidista incapaz de determinar los fallos del sistema, ni a los cargos políticos responsables de la derrota militar. La monarquía por su parte, estaba en un mal lugar ante los ojos de la opinión pública, sobre todo por la relación del rey Alfonso XIII – conocido entonces como el “africano” por su apoyo incondicional a la aventura colonial – con el general Silvestre, lo que se interpretó como intervención directa que va más allá de lo que permitían sus competencias como monarca constitucional. El rey estaba convencido de que la Corona se encontraba en peligro, la delicada situación política podía echarla a perder en cualquier momento, una razón de peso que probablemente explica la tácita aceptación del monarca español del golpe de Estado de septiembre de 1923, poniendo fin a la época de la Restauración liberal e instalando una dictadura militar encabezada por el general Miguel Primo de Rivera.¹¹¹

Este periodo fue clave en la historia del nacionalismo español. Se produjo la consolidación de un canon patriótico autoritario, católico y antiliberal que vino a configurar las bases del discurso de la extrema derecha española. Se trataba de una fusión doctrinal entre el tradicionalismo español y el fascismo europeo, que daría lugar a una

¹⁰⁹ La Porte, Pablo. “El Atolladero de Marruecos y la Crisis de la Restauración (1917-1923)”. *La Agonía del liberalismo español. De la revolución a la dictadura (1913-1923)*. Op. Cit. p: 223.

¹¹⁰ El primero, el gobierno de concentración de Maura, agosto de 1921- marzo de 1922; el segundo, el gobierno conservador de Sánchez Guerra, abril-diciembre de 1922; y el tercero, el gobierno liberal de García Prieto, diciembre de 1922- septiembre de 1923. *Ibíd.* p: 228.

¹¹¹ Miguel Primo de Rivera y Orbaneja, nacido en Jerez de la Frontera el 8 de enero de 1870 y fallecido en el exilio en París el 16 de marzo de 1930. Fue general en el ejército español, capitán de Cataluña, ejerció el poder político como dictador entre 1923-1930. Véase, Tamames, Ramón y Casals, Xavier. *Miguel Primo De Rivera*. Barcelona: Cara Cruz, Ediciones B. 2004. También del primer autor. *Ni Mussolini ni Franco: la dictadura de Primo de Rivera y su tiempo*. Barcelona: planeta. 2008.

formación ideológica nacionalista de carácter totalitario, que en realidad era la semilla de que iba a conocerse posteriormente como nacional-catolicismo.¹¹² Aunque algunos investigadores¹¹³ insisten en subrayar el carácter católico de los monárquicos alfonsinos,¹¹⁴ lo que a su juicio no haría posible el acercamiento al fascismo revolucionario moderno surgido durante los años treinta. No obstante, el catolicismo no se presenta como un obstáculo para elaborar una interpretación ideológica antiliberal, sino al contrario, era compatible con el espíritu autoritario de la derecha europea en general. El objetivo era claro, crear un concepto sagrado de nación para legitimar el Estado autoritario como el único sistema político capaz de defender los intereses económicos y los valores religiosos y culturales, imprescindibles para la supuesta unidad nacional.¹¹⁵

Esta doctrina surge en los años posteriores a la I Guerra Mundial, con el triunfo de la revolución Bolchevique en 1917 y el crecimiento de un poderoso movimiento obrero, lo que daría pie a la movilización de la alta sociedad en Europa para frenar el avance de la izquierda a través del concepto llamado “*integración social negativa*”.¹¹⁶ Éste consistía en un adoctrinamiento nacionalista de las clases bajas y medias en la que se concentra el imaginario colectivo de los ciudadanos contra enemigos internos y externos, articulando las diferentes clases sociales sobre un ideal patriótico no realista. Se trata de un proceso histórico que llegó a su punto álgido en la etapa de entreguerras, cuando el viejo continente estaba inmerso en una guerra civil europea entre la derecha y la izquierda manifestada de distintas formas.¹¹⁷ En estas fechas, los regímenes autoritarios crearon gigantescas maquinarias propagandísticas para crear fervor nacionalista en las masas de la forma más homogénea posible.¹¹⁸ España no era una excepción, Primo de

¹¹² Quiroga Fernández de Soto, Alejandro. *Los orígenes del nacionalcatolicismo: José Pemartín y la dictadura de Primo de Rivera*. Granada: Editorial Comares. 2006. p: 3 y 4.

¹¹³ Véase, por ejemplo, Payne, Stanley. *Falange: Historia del fascismo español*. Madrid: G. A. Springer. 1985. Cuevas Pedro, Carlos González. *Acción Española. Teología Política y nacionalismo autoritario en España. (1913-1936)*. Madrid: Tecnos. 1998.

¹¹⁴ La mayoría de los ideólogos de Primo de Rivera eran conocidos como monárquicos alfonsinos, como referencia a su lealtad al Alfonso XIII. Tras la caída del Marqués de Estella en 1930 se unieron para formar la Unión Monárquica Nacional. Muchos de ellos ocupaban posteriormente cargos de primera fila durante el franquismo.

¹¹⁵ Quiroga Fernández de Soto, Alejandro. *Haciendo españoles: la nacionalización de las masas en la dictadura de Primo de Rivera (1921-1930)*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y constitucionales. 2008. p: 24, 25,26.

¹¹⁶ Para el concepto de “integración negativa” véase, Wehler, H.U. *The German Empire (1871-1918)*. Learnington Spa: 1985. pp. 100-137.

¹¹⁷ Sobre el concepto de “guerra civil europea”, véase, Preston Paul. “la Guerra Civil Europea, 1914-1945. *El siglo XX. Historiografía e historia*. Valencia: Universidad de Valencia. 2002. pp. 137-165.

¹¹⁸ Quiroga Fernández de Soto, Alejandro. *Haciendo españoles: la nacionalización de las masas en la dictadura de Primo de Rivera (1921-1930)*. Op. Cit. p: 1,2.

Rivera se dio cuenta de que los viejos mecanismos de control social del siglo XIX estaban caducados en una sociedad muy activa políticamente, ya que acudió al nacionalismo como modo de tener una paz social duradera sin pagar el peaje de la de democracia.¹¹⁹

Para lograr esta “*integración social negativa*” se tuvo que desarrollar y transmitir al conjunto de la población, un discurso de los intelectuales orgánicos primorriveristas que defendiese un nacionalismo estatal, en el cual las instituciones públicas (el ejército, el sistema educativo y la administración), ocupaban con el partido oficial y la milicia del Somatén nacional todo el espacio de la vida política española. Se trata de un tipo de patriotismo que enlaza con el nacional-socialismo alemán y al fascismo italiano como dos ejemplos ideales. El nacionalismo gubernamental utilizó los mismos mecanismos y tuvo los mismos objetivos de las dictaduras europeas. En el ámbito internacional, pretendía resolver definitivamente el problema colonial español en Marruecos logrando un éxito por el desembarco de Alhucemas en 1925 que favoreció la legitimidad de las Fuerzas Armadas que ocupaban el poder. A través de una militarización del orden público y una represión sistemática de los opositores del régimen, la vida pública española se convirtió en un estado de excepción permanente. Anarquistas, socialistas, comunistas, nacionalistas vascos y catalanes, todo el mundo que no aplaudiese la postura oficial sería caracterizado como “*enemigo de la patria*”, y acabar con ellos implicaba salvar a la nación y el Estado.¹²⁰

En el pensamiento español desde las últimas décadas del siglo XVIII, existía un lema bastante negativo a nivel social, pero eficaz en política para difamar los movimientos reivindicativos de carácter izquierdista, incluso liberal: “La teoría de las dos Españas”. Una metáfora frecuente en el pensamiento español que distingue social y políticamente entre una España vieja: religiosa, monárquica, de las tradiciones, hábitos tranquilos, costumbres sencillas, escasas necesidades, sobresaltada por la presencia de aquella España nueva, con sus incredulidades religiosas, su complejidad política y sus ideologías modernas. Dos Españas presentadas por Menéndez Pelayo como dos banderías separadas por un mar de sangre y un abismo de ideas.¹²¹

¹¹⁹ Quiroga Fernández de Soto, Alejandro. *Los orígenes del Nacional Catolicismo: José Pemartín y la dictadura de Primo de Rivera*. Op. Cit. p: 9, 10

¹²⁰ *Ibíd.* p: 10,11.

¹²¹ Juliá, Santos. *Historia de las dos Españas*. Madrid: Santillana Ediciones Generales. 2004. p: 147.

Esta metáfora es en realidad fruto de una interpretación maniquea que no reconoce un punto intermedio entre el bien y el mal. La patria se identifica con la religión y la España verdadera (tradicional) es un concepto único en el que no cabe diversidad interna alguna. Eliminar la otra España del mal era la solución final a la que llegaron los absolutistas, como Rafael Vélez, Francisco Alvarado y Diego José de Cádiz (siglos XVIII y XIX). La división entre las dos Españas continuó en la época de la Restauración por la historiografía tradicionalista a partir de la escisión establecida por Menéndez Pelayo entre heterodoxos y ortodoxos españoles. Mientras en la vida política, los carlistas e integristas católicos mantuvieron la misma postura de *antiespaña* para denominar a todos aquellos que no creen en los dogmas de la religión y la patria.¹²²

Todo este discurso tradicionalista antirrevolucionario fue recuperado durante los años 20 por José Pemartín Sanjuán.¹²³ Se trata de uno de los pensadores más relevantes del nacionalismo católico español, no solo en esa época, sino también de cara a cincelar los cimientos ideológicos del franquismo. Según Pemartín, la España real había renacido con la dictadura de Primo de Rivera, que contraponía la España liberal de la época de Restauración. En la patria real se habían salvado dos elementos en la lucha contra los *antiespaña*: el ejército y el líder providencialista. La figura de Primo de Rivera como líder del Movimiento de Salvación Nacional fue exaltada por la propaganda oficial, que hizo todo lo posible para iluminar su labor militar y política, sobre todo después del exitoso desembarco de la Armada en la bahía de Alhucemas en 1925. Por otra parte, encontramos un interés especial en el discurso pemartiniano para vincular al dictador con la divinidad católica.¹²⁴ Según Pemartín, la verdadera España luchaba con la ayuda divina, a través de la figura del líder que estaba movida por las manos de Dios:

¹²² En este sentido, véase las observaciones de Álvarez Junco sobre el folleto del fray Diego José de Cádiz, *El soldado católico en guerra de religión*, que resume las raíces de la identificación entre españolismo y catolicismo, y las críticas xenófobas (antifrancesa) a la reforma liberal. Álvarez Junco, José. *Mater Dolorosa, la idea de España en el siglo XIX*. Op. Cit. p: 340,341.

¹²³ Nació en Jerez de la Frontera el 29 de febrero de 1888, donde estudió su bachillerato en el Colegio de los Hermanos Maristas. En 1902 se trasladó a Francia para proseguir su educación en París. En 1907 ingresó en la Escuela Central de Artes y Manufacturas de París, donde logró el diploma de ingeniero metalúrgico en 1910. Después se trasladó a Gran Bretaña para estudiar en la Universidad de Londres. En la década de los años 20, fue la figura más destacable del periodismo progubernamental. Llegó a publicar una voluminosa obra de carácter apologético, *Los valores históricos de la dictadura española*. En 1938, durante la Guerra Civil, Franco nombró a Pemartín jefe del Servicio Nacional de Enseñanza Superior y Media para continuar su misión como ideólogo político de la ultraderecha española. Murió en 1954. Véase, Quiroga Fernández de Soto, Alejandro. *Los orígenes del Nacional Catolicismo: José Pemartín y la dictadura de Primo de Rivera*. Op. Cit. p: 5, 6, 7,8.

¹²⁴ *Ibíd.* pp.49-51.

*“Redimidos los conceptos de Patria y Monarquía, esencialmente religiosos, como hemos demostrado, de las aberraciones políticas heterodoxas, proclamado el de religión, el esplendor de la nueva España surgió rápido, como aparece y surge en todas las grandes obras de Dios”.*¹²⁵

El Protectorado de Marruecos fue la cuestión ideal donde encajaba de forma natural la ideología nacional de la dictadura militar de Primo de Rivera, puesto que en este asunto se encuentran todos los elementos del discurso político de régimen: el enemigo de la patria, la lucha por el honor de España, y el espíritu católico de la identidad española. A nuestro juicio, la Guerra del Rif fue un espacio bélico muy necesario para desarrollar el nacionalismo católico en territorio peninsular. La corroboración de ello estaba en la conocida postura de Primo de Rivera respecto a Marruecos: el general ya había planteado en dos ocasiones la idea de abandonar definitivamente la zona norte marroquí, que era en su opinión un pedazo de tierra sin valor alguno, incluso más allá, estaba dispuesto a renunciar a la ciudad de Ceuta a favor de Gran Bretaña para intercambiarla por Gibraltar. Durante muchos años, el alto cargo militar español desde 1917, como gobernador militar de Cádiz, y como capitán general de Madrid en 1921, creyó en el abandono total del Protectorado como la solución más acorde con sus convicciones.¹²⁶

Sin embargo, cuando se convirtió en dictador al mando de un régimen militar cambió totalmente sus opiniones, ya que en aquellos años de la década de los 20, Marruecos no era simplemente una cuestión colonial sino un expediente de alto valor estratégico en la agenda política del Estado español. Abandonar Marruecos era visto como una opción humillante para la nación española, una declaración de impotencia a nivel internacional que afectaría sin duda las relaciones exteriores de España como potencia de segundo orden, y que perdiera incluso su peso político como fuerza regional en el Mediterráneo. A nivel interior, el directorio militar de Primo de Rivera temía una posible rebelión en el seno de sus propias fuerzas armadas, por los fuertes vínculos del ejército de África con la empresa colonial española, que los oficiales africanistas no estaban

¹²⁵ Pemartin, José. *Los valores históricos de la dictadura española*. Madrid: Editorial Arte y Ciencia, 1928. p: 50.

¹²⁶ Sueiro Seoane, Susana. *España en el Mediterráneo, Primo de Rivera y la "Cuestión Marroquí"*. Madrid: Universidad Nacional de Educación Distancia. 1993. pp.133-136.

dispuestos a perder de ningún modo. Las críticas dentro del ejército hacia la política inicial de repliegue militar adoptada por Primo de Rivera, llegaron a ser públicas en la *Revista de tropas coloniales*, donde los tenientes coroneles Franco, Pareja y Pozas presentaron la dimisión. La división dentro de las fuerzas armadas era evidente, y el propio directorio militar amenazó públicamente el 23 de julio de 1924, con castigar duramente a cualquier cargo militar que no acatara las ordenes respecto al pleito marroquí.¹²⁷

En esta etapa histórica (1923-1930), la derecha española situaba al problema marroquí en la centralidad de la política española, ya que no se podía separar de ningún modo el discurso nacional-católico elaborado en la península con los acontecimientos ocurridos en el norte de África. Los elementos de la ideología nacionalista estaban presentes visiblemente en el Protectorado. Resolver este problema de forma acorde con los intereses de régimen, significaba en el terreno político reforzar todos los lemas de la España verdadera tradicional, la gran nación apoyada por la voluntad divina. Para transmitir este contenido, no hay mejor que las propias palabras del dictador español Miguel Primo de Rivera en referencia al problema marroquí:

“He de omitir al abordar el primer punto que es el de Marruecos. (...) He de explicar, tal vez por cuarta, quinta o sexta vez, la evolución de mi pensamiento en esta materia (...), después de haber mantenido un criterio, lo modifico por el conocimiento del ajeno o por la fuerza de las circunstancias, (...). En este problema me han hecho modificar mis ideas no solamente las razones sino las circunstancias. Abd-el-Krim se puso en un enlace más o menos romántico, (...) y vino para España la amenaza cierta y próxima de que la costa de enfrente, en pleno Mediterráneo, a pocas millas de Almería y de Málaga, pudiera nacer una base de submarinos, una base de aviación, una base propia para desarrollar los peligros que la moderna ciencia ha hecho factibles y que constituyen siempre una seria amenaza, aun en manos de pequeños. (...) Estábamos obligados a abordar el problema atacándolo en su centro nervioso, en el corazón del territorio donde fomentaba todo eso, (...) tenía yo absoluta fe en la Providencia divina que tan generosamente nos ha asistido. (...) mientras el moro no cambie su modo de ser

¹²⁷ Gonzáles Calleja, Eduardo. *La España de Primo de Rivera, la modernización autoritaria 1923-1930*. Madrid: Alianza Editorial. 2005. p: 112.113.

*y su modo de entender la guerra, no es enemigo ante el cual se pueda uno retirar nunca definitivamente”.*¹²⁸

Estas frases han sido escogidas del discurso del dictador español ante los miembros de su directorio militar y su partido, la Unión Patriótica, pronunciado el viernes 16 de octubre de 1925. Resume de forma evidente la importancia vital de la cuestión marroquí en el funcionamiento del sistema dictatorial en España, ya que a través de destacar los perjuicios racistas de los regímenes totalitarios y acusaciones de falsas amenazas contra la patria y la integridad de sus territorios, se consigue movilizar la masa social necesaria para controlar el poder. En este contexto, es interesante mencionar que en este mismo discurso, Primo de Rivera hizo público que “*el único partido español*” se dio de alta, ya que fuera de él, “*muy pocos que piensan en verdadero español y no están apasionados por rencores dejan de estar a vuestro lado*”.¹²⁹ Marruecos tuvo un rol importantísimo en la nacionalización autoritaria de los españoles, la constitución del Directorio Civil y la definitiva institucionalización de la Dictadura fueron resultados directos de la Guerra del Rif que solidarizó el poder militar otorgando a su líder una inmensa popularidad.¹³⁰

Después de tanto progreso liberal en épocas interiores, España estaba retrocediendo políticamente. La derecha española tomaba una postura rígida en contra del sistema parlamentario.¹³¹ El miedo hacia un cambio político marcado por el socialismo o influido por el comunismo rompía la esperanza de convivir en un espacio democrático y plural. Incluso los liberales se presentaron en el discurso derechista como traidores de la patria. Meter todo en el mismo saco sin ningún tipo de diferencia entre las diversidades políticas e ideológicas del pueblo español, era el fenómeno más frecuente de la dictadura

¹²⁸ *La Nación*. 19 de octubre de 1925.

¹²⁹ *Ibíd.*

¹³⁰ González Calleja, Eduardo. *La España de Primo de Rivera, la modernización autoritaria 1923-1930*. *Op. Cit.* p: 117.

¹³¹ La Iglesia había sido derrotada en las guerras carlistas y aunque llegó a ser un pilar esencial del régimen de la Restauración había perdido un patrimonio territorial considerable. Por primera vez en la historia de España, el clero perdió definitivamente el apoyo de un amplio sector popular del pueblo a causa de su alianza clasista con las capas sociales elevadas. En general, la Iglesia era hostil al sistema liberal limitado que se establecía paulatinamente en España y que era en realidad un progreso social a pesar de todo. Muela, Manuel. “Azaña y la Iglesia”. *Azaña y los otros*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva. 2001. p: 70.

de Primo de Rivera. En general, esta visión pretendía mezclar todos los conceptos para presentar una realidad bipolar y simplista: la España del bien contra la del mal.¹³²

El factor religioso tuvo pues un lugar muy importante en el discurso de la dictadura militar, puesto que la defensa de una España católica frente a la conjura judeomasónica-comunista, era un mito fundamental de la propaganda política conservadora. Podemos diferenciar dos variantes ideológicas, por un lado, el contenido racista ario-alemán que presenta una lucha eterna entre arios y judíos. Y, por otro, el antisemitismo cristiano que retomaba los viejos mitos antijudíos de la Edad Media. Tras la primera Guerra Mundial (1914-1918), el tradicionalista asturiano Vázquez de Mella escribía una serie de artículos en *El Pensamiento español* en el que acusaba a los judíos por la responsabilidad de la situación europea. El judaísmo era según él: “el *gran fabricante de la revolución moderna (...) padre de la masonería y del anarquismo, (...) también del capitalismo sin entrañas*”. El pensador carlista identificaba Marx y Lasalle como “*judíos germánicos que siguen aplicando el odio al suelo y a las puertas de la Sinagoga*”.¹³³

Por último, la imagen que se pretendía extender entre las masas de la sociedad española, era la idea de que una alta banca judía conjuraba y dirigía de forma oculta a los francmasones y la oligarquía política para arrancar el país de su espíritu tradicional católico. Así pues, el régimen presentaba los nacionalistas catalanes y vascos, las acciones anarquistas, e incluso la resistencia rifeña que: “*allí tenía fácil acogida y fácil ofrecimiento el dinero bolchevique y el que se recaudaba en los países panislámicos, y el que reunían los mercaderes afanosos de colocar el sobrante de stoks de guerra, y allí se enfocaban también todas las preocupaciones españolas*”.¹³⁴ Cualquier movimiento de oposición política se presentó en la prensa oficial del régimen de Primo de Rivera como evidencia de la masonería y del comunismo internacional. En la época de las masas, la demanda pública exigía una explicación simple a la hora de dar respuestas sobre la pobreza y la injusticia social imperante.¹³⁵

El pronunciamiento de 1923 no fue un paréntesis en la historia de España, aunque España fuese un país de larga tradición de intervenciones militares en la política. Esto es

¹³² Quiroga Fernández de Soto, Alejandro. *Los orígenes del Nacional Catolicismo: José Pemartín y la dictadura de Primo de Rivera*. Op. Cit. p: 53, 54,55.

¹³³ Las citas pertenecen a dos artículos aparecidos en *El pensamiento español* los días 28 de octubre y 8 de noviembre de 1919 y están recogidos en Mella, Vázquez de. *Obras*. Vol. XXIV. p: 298 y 119.

¹³⁴ *La Nación*. 19 de octubre de 1925.

¹³⁵ Quiroga Fernández de Soto, Alejandro. *Los orígenes del nacionalcatolicismo: José Pemartín y la dictadura de Primo de Rivera*. Op. Cit. p: 56,57.

así dado que los pronunciamientos del siglo anterior se daban con la intención de otorgar el poder a una facción política de carácter civil, mientras el golpe de Primo de Rivera fue diferente y condujo a la formación de un directorio militar para gobernar el país.¹³⁶ Sin embargo, la importancia histórica de esta etapa se concentra en primer lugar en la labor ideológica del régimen primorriverista: no se trataba de un sistema totalitario como el caso alemán o italiano, donde el sistema del partido único no tuvo la necesidad de recurrir al Ejército; en España fue sencillamente una descomposición política de las clases dominantes, que gobernaban apoyándose en el Ejército y en la legitimidad tradicional de la monarquía.¹³⁷ Según la calificación de Ben Ami, se trataba más bien un “fascismo desde arriba”, es decir, la movilización de las masas desde las esferas estatales para obtener un apoyo popular activo, que facilite la destrucción del sistema oligárquico y los partidos liberales de la Restauración.¹³⁸ Era más bien una contrarrevolución en la que se configura el nacional catolicismo por primera vez en su historia como una ideología gubernamental.

En resumen, el conflicto social español en las tres primeras décadas del siglo XX, terminó reforzando políticamente la ideología nacional-católica. En este proceso, Marruecos como escenario de la acción colonial española rotulaba en muchas ocasiones el rumbo político de esta patria dividida entre dos Españas opuestas. En realidad, era una consecuencia no habitual en la historia del colonialismo europeo. En el caso francés, por ejemplo, Marruecos o cualquier otra colonia no afectaba tanto la política interior de la metrópoli. En este sentido, será legítimo preguntarse sobre la naturaleza de la empresa colonial española y sus relaciones con la vida política en la península. En las siguientes páginas seguiremos estudiando la cuestión religiosa en la estructura sociopolítica en España con el fin de responder esta pregunta.

¹³⁶ La naturaleza de la participación de las Fuerzas Armadas en los conflictos políticos de España está bien explicada en la obra tradicional de Alonso Baquer, Miguel. *El modelo español de pronunciamiento*. Madrid: Ediciones Rialp. 1938. pp. 9-45.

¹³⁷ Gonzáles Calleja, Eduardo. *La España de Primo de Rivera, la modernización autoritaria 1923-1930*. *Op. Cit.* p: 402,403.

¹³⁸ Quiroga Fernández de Soto, Alejandro. *Haciendo españoles: la nacionalización de las masas en la dictadura de Primo de Rivera (1921-1930)*. *Op. Cit.* p: 27, 28,30.

5. La cuestión religiosa y el Estado durante la segunda República Española (1931-1936)

Con la llegada de la República en 1931, la pugna social e ideológica llegó a su auge. La división social era fuertemente visible en la calle. Los símbolos católicos estaban cargados de significado político, por lo que eran vistos como una provocación por los partidarios del laicismo en la sociedad española. La marcha real, que durante la monarquía se escuchaba siempre en la misa en el momento de la consagración, pasó a considerarse una reacción contra la República. Por su parte, los católicos consideraban su religión como la parte más sagrada de la tradición, de su vida cotidiana y de la nación misma. Así la retirada de los crucifijos provocó llantos en muchos lugares, como se ha demostrado en algunos pueblos del norte.¹³⁹ Esta división social tuvo en la religión el espacio de identidad más visible. Se transformó así en una simbología política y social más que un estilo de vida espiritual, había más religión en los sectores de propietarios que en los desposeídos, los republicanos abogaban por la laicidad, mientras los monárquicos eran católicos en su mayor parte. La proclamación de la República fue una catástrofe para la Iglesia que tuvo que enfrentarse a una oleada de anticlericalismo sin precedentes en la historia de España.¹⁴⁰

Durante la II República (1931-1936), España experimentó un cambio radical tanto en la naturaleza del Estado, como en la política social. Se aprobó la aconfesionalidad del Estado,¹⁴¹ se eliminó la financiación estatal del clero, se introdujo el matrimonio civil y el divorcio y se disolvieron los jesuitas; pero el golpe más duro para la iglesia fue la prohibición del ejercicio de la enseñanza a las órdenes religiosas, en virtud del artículo 30 de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas.¹⁴²

¹³⁹ Casanova, Julián. *La Iglesia de Franco*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy. 2001. p: 23, 24.

¹⁴⁰ La tendencia anticlerical arraigó en España con la crisis de fin del siglo XIX. Bastantes eran los intelectuales españoles que se sintieron identificados con esta tendencia de pensamiento revolucionario por las lecturas de Nietzsche que estaba de moda. En el Teatro Español de Madrid se estrenó en 1901, la obra antijesuítica, *Electra* de Pérez Galdós. Marco, José María. *Sueño y destrucción de España, los nacionalistas españoles (1898-2015)*. Barcelona: Editorial Planeta. 2015. p: 213.

¹⁴¹ La Constitución de la República española aprobado por las Cortes en el 9 de diciembre de 1931, establece en su artículo 3: *El Estado español no tiene religión oficial.*

¹⁴² Artículo 30: *Las Órdenes y Congregaciones religiosas no podrán dedicarse al ejercicio de la enseñanza. No se entenderán comprendidas en esta prohibición las enseñanzas que organice la formación de sus propios miembros. La inspección del Estado cuidará de que las Ordenes y Congregaciones religiosas no puedan crear o sostener colegios de enseñanza privada no directamente ni valiéndose de personas seculares interpuestas.* Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas aprobado en las cortes en mayo de 1933.

“España ha dejado de ser católica”, la famosa frase de Manuel Azaña (1880/1940),¹⁴³ no fue un programa político para extirpar el catolicismo del país.¹⁴⁴ El presidente del gobierno republicano no era enemigo por principio de la Iglesia aunque su arraigada idea del Estado liberal burgués topaba con la posición tradicional defendida por la Iglesia Católica desde hacía siglos. La República española estaba obligada a tomar medidas para resolver los obstáculos de establecer un poder político democrático con plena sujeción del ejército a la autoridad civil y aconfesional del Estado.¹⁴⁵ No se trataba de eliminar la función espiritual de la religión en España, sino de reorganizar el sistema sociopolítico. El catolicismo como religión había perdido terreno en la sociedad, por lo tanto, el nuevo gobierno republicano pretendía reajustar esta realidad al nuevo orden constitucional.¹⁴⁶

El conjunto de las derechas españolas interpretó todo aquel proceso social y político como un peligro contra la integridad nacional del país. En estos años del auge del fascismo europeo, las ideologías totalitarias en Italia y Alemania, tuvieron una gran influencia en los proyectos antiliberales de las derechas españolas en el sentido de radicalizar sus perspectivas políticas abiertamente católicas y tradicionales. Sin embargo, una ideología nacionalista laica como era el fascismo carecía de tradición en la sociedad española, cuyas ideas eran incompatibles con el arraigo social profundo de una institución poderosa de religión como era la Iglesia Católica.

En este sentido, destaca el caso de los monárquicos alfonsinos, representados en la revista *Acción Española*, que demostraron inicialmente un interés por el fascismo italiano, manteniendo por ello una estrecha labor de colaboración con algunos ideólogos

¹⁴³ Político e intelectual español, nació en Alcalá de Henares en 1880, estudió en la Universidad de los agustinos de El Escorial. Terminó su carrera universitaria de Derecho en 1898 y con la edad de veinte años obtuvo su título de doctor en la universidad Central de Madrid. Publicó su primera novela en 1920 *El jardín de las flores*, que pertenece en el contexto literario a la Generación de 1914. Azaña dejó huellas inolvidables en la historia de España a través de su política renovadora y progresista en el período que unos llaman “bienio rojo” otros “bienio renovador” o “romántico” o simplemente “bienio de Azaña” entre octubre de 1931 y septiembre de 1933. Sobre la figura y el proyecto político de Manuel Azaña, véase: Muela, Manuel. *Azaña Estadista: Un proyecto de Estado vigente*. Madrid: biblioteca Nueva. 2000. pp.17-27. Alted, Alicia y otros. *Manuel Azaña: pensamiento y acción*. Madrid: Alianza Editorial. 1996. Juliá, Santos. *Vida y tiempo de Manuel Azaña (1880-1940)*. Madrid: Santillana Ediciones Generales. 2008.

¹⁴⁴ La postura de Azaña era suficientemente clara, la cuestión religiosa en una sociedad moderna, no debía traspasar las fronteras de la conciencia de los individuos. Véase el texto entero del discurso de Azaña en: Muela, Manuel. *Azaña Estadista: un proyecto de Estado vigente*. Op. Cit. p: 72,73.

¹⁴⁵ Sobre la cuestión religiosa en la segunda República, véase, Casas Sánchez, José Luis. *Olvido y recuerdo de la II República Española*. Sevilla: Fundación Genesian. 2002. pp. 89-100.

¹⁴⁶ Raguer, Hilari. *La pólvora y el incienso: La Iglesia y la Guerra Civil española (1936/1939)*. Barcelona: Edición Península. 2001. p: 52, 53, 54,55.

de la Italia de Mussolini como Carlo Costamagan y Pierto Giobannini; incluso publicaron la traducción española de *La doctrina del fascismo*. Pero pronto se dieron cuenta de que estas posturas poco tenían que ver con su proyecto monárquico, tradicionalista y corporativo. Para José Pemartín, el fascismo italiano era demasiado racionalista y mecanicista.¹⁴⁷ El nacional-socialismo alemán iba más allá todavía en la ruptura con la Iglesia Católica: su proyecto era forjar una religión política en Alemania mediante la exaltación del germanismo racial, así como el intento de establecer una Iglesia Nacional protestante, llegando incluso a coquetear con la idea de resucitar el paganismo germánico. En definitiva, Hitler era un enemigo de la Iglesia Católica en Alemania. El fascismo español que apareció entre 1931-1934, organizado finalmente en la Falange Española, fusionada con las JONS en 1934, nunca tuvo un discurso homogéneo y coherente respecto a la cuestión religiosa, su papel social y político fue muy limitado por el carácter esencialmente católico del Estado español, algo que se verá más claramente a lo largo de la época franquista.¹⁴⁸

Como consecuencia de esta agitación social entre la derecha y la izquierda en la España republicana, surgió un movimiento de catolicismo político de masas,¹⁴⁹ creado a comienzos de 1933 bajo el nombre de CEDA (Confederación Española de Derechas Autónomas) con el liderazgo de un joven poco conocido hasta entonces, José María Gil Robles, abogado e hijo de carlistas. Su estrategia consistía en movilizar y unir políticamente las masas católicas de todo el país para formar el primer partido político autodenominado “de derechas” en la historia de España. Se propuso defender la civilización cristiana, luchar contra la legislación laica de la República y exigir la revisión de los artículos de la constitución perjudiciales para los intereses de la Iglesia. Por su parte, los católicos de extrema derecha no aceptaron la República ni siquiera después del

¹⁴⁷ González Cuevas, Pedro Carlos. Estudios revisionistas sobre las derechas españolas. Salamanca: Universidad de Salamanca. 2016. p: 146,147.

¹⁴⁸ *Ibíd.* pp. 149-151.

¹⁴⁹ En realidad, el primer partido del catolicismo político fue la Acción Nacional, fundando en abril de 1931 con el respaldo directo de la jerarquía católica española. En este contexto el papel político del Cardenal Pedro Segura (1880-1957), fue destacado desde los meses anteriores a la caída de la monarquía, con el fin de unir las fuerzas católicas en el terreno político. Este partido fue liderado por Ángel Herrera Oria director del diario *El Debate*. Su principal objetivo era defender políticamente la religión católica, la propiedad y la familia. Formó después el núcleo duro de la formación católica más amplia de la historia de España, la CEDA. Véase, Ruiz Sánchez, José- Leonardo. “La unión política de los católicos españoles, factores para la creación de un partido nacional”. *Católicos entre dos Guerras: la historia religiosa de España en los años 20 y 30*. Madrid: Biblioteca Nueva. 2006. p: 47-61.

triunfo electoral de Gil Robles en noviembre de 1933.¹⁵⁰ La única España que existía y debía existir era la católica.

La posibilidad de resolver este asunto a través de vías democráticas fue mínima, aunque fuera una oportunidad histórica para llegar a un acuerdo político sobre la cuestión religiosa en España. El integrista religioso estaba muy extendido entre los obispos al amparo de la dictadura de Primo de Rivera, e incluso antes desde la época de la Restauración. En la Iglesia no faltaban voces moderadas y razonables como el caso del cardenal Francisco Vidal i Barraquer, que exponía antes de la guerra, su convicción de que el fortalecimiento de la fe en España no había de venir a través de las cruzadas o de medios violentos, sino por la predicación del evangelio y trabajo pastoral.¹⁵¹

El artículo 26 de la Constitución española de 1931 exigía declarar propiedad del Estado los bienes eclesiásticos y prohibir a las órdenes religiosas participar en actividades industriales y mercantiles, así como en la enseñanza. Esta medida encarna de modo directo la inclinación política del nuevo régimen a limitar hasta el mínimo la influencia pública de la Iglesia Católica en España. Los obispos, dirigidos desde 1933 por el integrista Isidro Gomá, reaccionaron con una declaración del Episcopado para expresar “*el duro ultraje a los derechos divinos de la Iglesia*”.¹⁵²

En la España republicana de la tercera década del siglo XX, era muy difícil establecer un contrato social entre los actores políticos de la sociedad. El artículo 26 de la Constitución republicana fue rechazado de manera tajante por Gil Robles, considerándolo ilícito y llamando constante y abiertamente en las Cortes a su desobediencia individual y colectiva.¹⁵³ En realidad, el conflicto iba más allá de la cuestión política o constitucional, la postura de las derechas españolas estaba adherida fuertemente al ideal de la nación católica española. La separación entre Iglesia y Estado

¹⁵⁰ En la Segunda República española destacan dos etapas: el primer “bienio reformista”, entre abril de 1931 hasta noviembre de 1933, en el que gobernaron los republicanos de izquierdas encabezados por el Partido Socialista. El segundo bienio se iniciaba después de las elecciones de 1933, que ganaron las derechas unidas en su mayor parte en la CEDA, se llama también el “bienio rectificador” o “bienio negro”. En este último, el gobierno del Partido Republicano Radical aliado de las derechas intentó modificar la legislación religiosa, lo que fue considerado por la izquierda como una agresión al régimen. Para profundizar más en este tema: Véase, Moral Roncal, Antonio M. *La cuestión religiosa en la segunda República española, Iglesia y carlismo*. Madrid: Biblioteca Nueva. 2009. véase también sobre la división de la sociedad española, Casanova, Julián. *España partida en dos, breve historia de la guerra civil española*. Barcelona: Editorial Planeta. 2013.

¹⁵¹ Raguer, Hilari. *La pólvora y el incienso: La Iglesia y la Guerra Civil española (1936/1939)*. Op. Cit. p: 60.

¹⁵² Casanova, Julián. *La Iglesia de Franco*. Op. Cit. p: 32

¹⁵³ De Castro Albarrán, A. *El derecho al Alzamiento*. Salamanca: 1941. p: 164.

era vista como una agresión contra la patria, deviniendo en una cuestión de fe más que de política. El canónigo magistral de Salamanca, Aniceto de Castro Albarrán, argumentaba en su libro *El Derecho al Alzamiento*, esta oposición mediante textos religiosos de los pontífices del siglo XIX, como la de León XIII, que establecía respecto a la ley la siguiente determinación:

“Si las leyes del Estado están en contradicción manifiesta con la ley divina; si contienen disposiciones nocivas a la Iglesia, o prescripciones contrarias a los deberes que impone la religión, si violan la autoridad de Jesucristo, que esplende en el Romano Pontífice, en todos estos casos hay obligación de resistir, y el obedecer sería un crimen, cuyas consecuencias recaerían sobre el Estado mismo. Porque el Estado sufre siempre el castigo de toda ofensa que se hace a la religión”.¹⁵⁴

A nivel socioeconómico, la división era grande también, entre el proyecto laico y socialista de la República que estaba en marcha, y la Iglesia, que aparecía identificada entre el movimiento obrero con el capitalismo opresor. Los sindicatos católicos tenían como finalidad la defensa de la Iglesia y del capitalismo. Para las masas de trabajadores y pobres de los grandes centros urbanos, la imagen de la Iglesia era muy negativa, y lanzar una cruzada pacífica de recristianización resultaba algo imposible. Los resultados electorales de 1936 fueron desfavorables para la CEDA, excepto en los medios rurales del norte de España, donde el catolicismo social jugaba un papel importante en el desarrollo de las regiones agrícolas. El catolicismo político no tenía ninguna oportunidad de triunfar de forma pacífica. Su postura conservadora: obediencia a la autoridad, redención a través del sufrimiento y la confianza en la recompensa en el cielo, no era adecuada ni suficiente para superar su fracaso entre la clase obrera y el proletariado rural. En realidad, era parte esencial de la contrarrevolución.¹⁵⁵

El triunfo del Frente Popular en elecciones de febrero de 1936 significó que la confrontación entre la Iglesia y la República iba a tomar un camino sangriento. La división fue profunda en la sociedad española de los años treinta. Los guiños hacia la intervención militar habían empezado ya anteriormente como consecuencia de la

¹⁵⁴ *Ibíd.* p: 162.

¹⁵⁵ Casanova, Julián. *La Iglesia de Franco. Op. Cit.* pp.34-36.

conmoción del clero con la Ley de Congregaciones Religiosas de 1933, que generó bastante más desconfianza entre distintos elementos sociales de la que el presidente del gobierno Manuel Azaña había previsto. En 1934 el autor católico antes mencionado De Castro Albarrán, publicó “*El derecho de la rebeldía*”, proclamando una rebelión en forma de cruzada religiosa y patriótica contra la “República atea”. Manuel Fal Conde¹⁵⁶ iba más lejos aún: *Los católicos debían defenderse de todos estos ataques con su sangre incluso.*¹⁵⁷

En resumen, España en los años treinta fue una nación dividida y fragmentada. La tendencia progresista de la sociedad española sufría serias dificultades de llevar a cabo un proyecto de modernidad social y política. El catolicismo político todavía abarcaba muchos sectores sociales y disponía de fuertes influencias en diferentes instituciones del Estado, como era el caso del ejército, por ejemplo. La cuestión religiosa fue sin duda alguna la clave del problema social en España, entre las clases conservadoras dominaba de forma unánime las teorías del origen divino del poder político.¹⁵⁸ El proceso secular republicano de reorganizar las instituciones públicas mediante una autoridad civil elegida por sufragio universal tropezaba con la fe patriótica de las derechas españolas. Durante los años de la Guerra Civil (1936-1939), los republicanos fueron representados con el apodo de los *sin Dios*, una expresión usada con frecuencia en la literatura colonial del Protectorado de Marruecos para explicar a los soldados musulmanes la raíz de la guerra en España según el punto de vista franquista.¹⁵⁹ Es evidente que no era solamente una propaganda de reclutamiento, sino parte del ideario nacional-católico español, que consideraba la religión como un fundamento inherente a un pueblo, cuyo ideario era llevado a Marruecos al pie de la letra como referencia principal de una empresa colonial de rasgos muy particulares.

¹⁵⁶ (1894-1975) Abogado y político español de tendencia carlista, fue secretario general y jefe delegado de la Comunión Tradicionalista entre 1935 y 1955. véase, Sanz Hoya, Julián. *De la resistencia a la reacción: las derechas frente a la segunda República (Cantabria, 1931-1936)*. Santander: Universidad de Cantabria. 2006. pp. 213-226.

¹⁵⁷ Julián Casanova. *La Iglesia de Franco. Op. Cit.* p: 33.

¹⁵⁸ “*La teoría católica sobre el origen de la autoridad arranca de las mismas páginas del Evangelio y las cartas de San Pablo. Una gloriosa tradición de Padres, de Doctores y de Pontífices va glosando ‘el non est potestas nisi a Deo’ (‘no hay potestad sino la que viene de Dios’), y en la época de los grandes teólogos y juristas españoles la doctrina adquiere toda su amplitud, su luminosidad y su firmeza*”. De Castro Albarrán, A. *El derecho al Alzamiento. Op. Cit.* p: 38.

¹⁵⁹ El punto de vista republicano está mejor expresado en los discursos de Manuel Azaña entre los años 1937-1938 en Madrid, Valencia y Barcelona donde trataba de temas importantes en la guerra española como el problema de Marruecos y la cuestión religiosa. Recopilados en *Escritos Sobre la guerra en España*. Barcelona: CRITICA. 2014. pp.15-99.

6. La Iglesia de Franco

El movimiento militar de julio de 1936 no se hizo en nombre de la religión. Los militares que lideraron este acto de rebeldía contra un gobierno elegido democráticamente estaban más preocupados por salvar el orden y la unidad de la patria. El carácter nacionalista era destacado en el discurso militar desde el principio. Sin embargo, en España era casi imposible hablar de la nación sin hacer una referencia a la religión católica. La Iglesia y la mayoría de los católicos pusieron de forma inmediata todos sus medios, que no eran pocos, al servicio del ejército. La solución autoritaria requería masas, un campo en el que nadie podía triunfar mejor que la Iglesia y su movimiento católico. Era el punto de unión ideal para aglutinar todas las fuerzas de la derecha española.¹⁶⁰

La unión entre la espada y la cruz fue un símbolo muy frecuente en la propaganda franquista. Desde agosto de 1936, las autoridades católicas declararon explícitamente la categoría de “cruzada” a la guerra.¹⁶¹ Este concepto justifica la influencia del factor religioso en los acontecimientos sociopolíticos de este periodo clave de la historia española. El término aparece por primera vez en la carta pastoral llamada “*Las Dos Ciudades*” escrita por el obispo Plá y Deniel el 30 de septiembre de 1936. En este documento se encuentra el carácter de oficialidad que permite el uso de la palabra en circulares episcopales, prensa y radio, con la legitimación tradicional jurídica y teológica de la cruzada como defensa de la Cristiandad.¹⁶² Sin embargo, la cruzada de Franco era distinta, tal y como se describía entonces:

*“Si nuestra guerra es una guerra religiosa, nosotros, todos los que combatimos, cristianos o musulmanes, somos soldados de Dios y no luchamos contra hombres, sino contra el ateísmo y el materialismo, contra todo lo que rebaja la dignidad humana, que nosotros queremos elevar, purificar y ennoblecer.”*¹⁶³

¹⁶⁰ Julián Casanova. *La Iglesia de Franco. Op. Cit.* p: 42.

¹⁶¹ El concepto de cruzada es totalmente religioso, se refiere directamente al llamamiento realizado por el Papa Urbano en año 1099 para recuperar la Tierra Santa que está en manos de musulmanes desde el siglo VII. En la península ibérica la cruzada formaba parte de la vida cotidiana de los cristianos, ya que este concepto era parte fundamental del fenómeno de la *Reconquista*. Y, tuvo una vocación cristiana por su matiz universal, el entusiasmo católico de recuperar el territorio musulmán de al-Ándalus, condujo a la participación de guerreros europeos de todos los países. Las guerras contra los musulmanes desde la batalla de las Navas de Tolosa en 1212 hasta la campaña final contra el Reino Nazarí de Granada en 1492, recibieron el reconocimiento oficial de cruzada por parte de la Iglesia Católica. Véase: Ayala Martínez, Carlos de. *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media*. Madrid: Marcial Pons. p. 13.

¹⁶² Di Febo, Giuliana de. *La santa raza, un culto Barroco en la España Franquista*. Madrid: ICARIA Editorial.1988. p: 25.

¹⁶³ Entrevista a Franco publicada en “*L’Echo de Paris*” el 16 de noviembre de 1937. Reproducida en *Palabras de Caudillo*. Madrid: 1943. p: 454. citada en *Ibid.* p:30

En la cultura y lengua española, la cruzada era una palabra de referencia guerrera y religiosa muy clara, aunque, a lo largo del siglo XIX se había usado este término de un modo diferente, aludiéndose a cualquier movilización social de carácter caritativo o benéfico.¹⁶⁴ En el contexto de la Guerra Civil española, la Iglesia declaró la cruzada con la misma jurisdicción religiosa de las cruzadas medievales, pero no contra el Islam. Dado que esta vez el Islam marroquí fue compañero de armas de la España católica, su enemigo histórico que luchaba durante siglos para liquidarlo incluso en el territorio africano. Su alteza imperial Mūlāy al-Ḥasan ibn al-Mahdī, el líder del Protectorado español fue el primero a declarar el *yihād* contra aquellos malos españoles *sin Dios*,¹⁶⁵ incluso antes de ninguno de los generales facciosos.¹⁶⁶ Un acontecimiento significativo que vincula la historia de los dos países en un contexto colonial excepcional. El alistamiento de los soldados marroquíes en las filas del ejército franquista no tuvo las mismas circunstancias, ni los mismos resultados políticos y sociales de la lucha de los marroquíes en las guerras coloniales francesas, incluso en los conflictos mundiales. La participación marroquí en la Guerra Civil fue un acto histórico particular de la empresa colonial española, que era de naturaleza muy distinta al Protectorado francés en Marruecos, o a cualquier dominio colonial de la época estudiada, y que dejaría huellas muy profundas en la identidad regional del norte marroquí.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Hay que tener en cuenta que la palabra cruzada es de uso frecuente en el léxico político y público español desde el siglo XIX como un movimiento pacífico, laico y de acción benéfica, así, en la circular que el Consejo Superior de la Confederación de Mujeres Católicas de España, organismo de Acción Católica, publica al comenzar diciembre de 1936, exhortando a realizar una “Cruzada de la madre cristiana”. En un sentido semejante, pero sin esa connotación religiosa como aspecto fundamental, se trataba en noviembre, al proponer una “Campaña o Cruzada contra el frío”. Sin embargo, el uso del término cruzada en la Guerra Civil española no era de referencia civil o de una costumbre lingüística/ cultural, sino un concepto totalmente religioso aprobado por la Iglesia Católica como única autoridad religiosa del país. Véase, Gallego, José Andrés. *¿Fascismo o estado católico? Política, religión y la censura en la España de Franco, 1973-1941*. Madrid: Edición Encuentro. 1997. pp. 14-38.

¹⁶⁵ El término *yihād* Conocido como “la guerra santa de los musulmanes”. Sin embargo, según la mayor parte de las doctrinas islámicas la guerra nunca es santa ni sagrada, sino un acto humano cuya legalidad religiosa depende de los argumentos circunstanciales de la época o del conflicto armado. Sin embargo, la interpretación del *yihād* como “guerra santa” es usada en gran medida por las ramas más integristas del Islam, de donde ha sido tomada por los medios de comunicación, aunque en el texto coránico se refiere en primer lugar el esfuerzo espiritual del individuo contra el mal. Véase, Guitart, David Garriga. *Yihad ¿Qué es?* Barcelona: Editorial Comanegra. 2015.p: 37,38.

¹⁶⁶ Raguer, Hilari. *La pólvora Y El Incienso: La Iglesia y la Guerra Civil española (1936/1939)*. Opt. Cit. p: 80.

¹⁶⁷ Estudiaremos más tarde el aspecto religioso de esta participación marroquí en la Guerra Civil española. Véase, el Capítulo VI de este trabajo.

En octubre de 1936, el general Franco fue nombrado en Salamanca máxima autoridad militar y política de la zona rebelde. Adoptó entonces, a modo de propaganda, el título de “Caudillo”, que le conectaba con los guerreros de la Edad Media.¹⁶⁸ A partir de ese momento, Franco fue considerado por la jerarquía de la Iglesia Católica como un hombre providencial, salvador de España y de la Cristiandad. La figura de Franco como un gran cruzado católico era un factor importantísimo en la estrategia política del nuevo régimen para construir una base popular más amplia que el sector del ejército.¹⁶⁹ Franco era religioso y practicante desde siempre, sus creencias religiosas eran piadosas, o así por lo menos lo veía el cardenal Gomá cuando habló de él por primera vez al secretario de Estado del Vaticano. Hasta el día 24 de octubre de 1936 Gomá no había tenido ningún contacto personal con Franco, pero ya percibía “*que será un gran colaborador de la obra de la Iglesia desde el alto sitio que ocupa*”.¹⁷⁰

El franquismo recuperaba en parte la postura política del antiguo régimen antes de las revoluciones liberales del siglo XIX: la legitimidad del derecho divino y el poder absolutista del Caudillo fueron los principales valores del nuevo Estado español. Obispos, sacerdotes y religiosos consideraron a Franco como un enviado de Dios para salvar la fe y la patria. Por su parte, Franco acabó creyendo que efectivamente tenía una relación especial con la divina providencia. Lo que le empujó a soñar por un liderazgo cristiano más universal de carácter sagrado: Caudillo y Santo. Sin embargo, las crueldades de la guerra cometidas por su ejército pusieron en duda su imagen de hombre de fe, sobre todo después del bombardeo de Guernica el 26 de abril de 1937, en la que se cometió una masacre contra una población civil indefensa que impulsó una oposición entre algunos círculos de la prensa católica mundial, en la que finalmente se dudaba de la justicia de la cruzada española. Era una confirmación clara de lo que unos pocos intelectuales católicos

¹⁶⁸ El término dictador que era más apropiado para la figura de Franco como una persona de poder absoluto sin ningún tipo de control institucional – solo era responsable ante Dios y la Historia – fue censurado rápidamente y sustituido por la denominación de Caudillo, corresponde al italiano Duce y al alemán Führer. Un concepto esencial en la propaganda del Estado autoritario, pero el Caudillo español tuvo un perfil legendario más auténtico de la historia medieval española: el Cid de manera especial. La fórmula del caudillaje en España fue vinculada de modo extraordinario con la religión y los símbolos religiosos de la Edad Media para reforzar el carisma del Caudillo salvador, al que el cielo había encomendado la misión de rescatar España. Las consignas de “Una Patria, un Estado, un Caudillo” y “por el Caudillo y por Dios” eran recurrentes en la propaganda franquista. Véase, Di febo, Giuliana y Santos, Juliá. *El Franquismo: una introducción*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica. 2005. p: 12,13.

¹⁶⁹ Más allá del elemento religioso, véase otras dimensiones ideológicas dentro del franquismo en Preston, Paul. “Fascismo y militarismo en el régimen franquista”. *Fascismo y franquismo cara a cara, una perspectiva histórica*. Madrid: Biblioteca Nueva. 2004. pp. 34-45. Véase también, Morodo, Raúl. *Los orígenes ideológicos del franquismo: acción española*. Madrid: Alianza Editorial. 1985.

¹⁷⁰ Casanova, Julián. *La Iglesia de Franco. Op. Cit.* p: 75.

estaban defendiendo en el extranjero, que en la “*España cristiana de Franco se asesinaba sin piedad*”.¹⁷¹

En este contexto se produjo el gran apoyo moral de la Iglesia española. En la Guerra Civil, la Iglesia Católica se adhirió nítidamente al bando franquista. En aquellos días, decenas de miles de personas fueron asesinadas en la retaguardia de la zona rebelde, la mayoría del clero con los obispos a la cabeza, *no solo silenció esa ola de terror, sino que la aprobó e incluso colaboró en la represión*.¹⁷² Desde su punto de vista, era una guerra justa para lograr la supervivencia de la Iglesia, la institución de Dios en la tierra. Por otra parte, en la zona donde la sublevación fracasó, la reacción revolucionaria fue dirigida hacia el clero, desatándose una violencia anticlerical sin precedentes en la historia de España. Más de 6.800 eclesiásticos del clero secular y regular fueron asesinados, una buena parte de las iglesias, ermitas, santuarios fueron incendiados o sufrieron saqueos y profanaciones.¹⁷³

La violencia anticlerical de los primeros seis meses de la Guerra Civil fue una consecuencia de la paralización del Estado que provocó el golpe del 17 de julio de 1936. Con el poder fragmentado entre grupos, partidos y milicias, el Estado pierde su monopolio de la violencia, y se inicia así un estallido revolucionario violento marcado por un protagonismo político de las masas que pretende reconfigurar el poder dentro de la sociedad. En el contexto histórico de la contienda española, la secularización de los espacios públicos fue objetivo principal de la ola revolucionaria, aunque no era el único. El anticlericalismo violento de la Guerra Civil española no consistía en actos irracionales y carentes de sentido, sino en una conducta significativa en la simbología política del nuevo orden revolucionario que intentaba apoderarse de España y romper definitivamente con su pasado. Los revolucionarios de la España republicana procuraron eliminar todo el rostro físico y cultural de la Iglesia en sus territorios, cuya institución fue el enemigo más perseguido por “la santa ira popular”, como la denominó el anarquista Joan Peiró.¹⁷⁴

En estas circunstancias, el bando franquista empleó a la Iglesia Católica para sus propios fines. Desde febrero de 1937, el cardenal Gomá intentaba convencer al

¹⁷¹ *Ibíd.* p: 77, 83.

¹⁷² Véase, Montero Moreno, Antonio. *Historia de la persecución religiosa en España (1936-1939)*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos. 1999.

¹⁷³ Casanova, Julián. *La Iglesia de Franco. Op. Cit.* p: 50, 51,52.

¹⁷⁴ Thomas, María. *La fe y la furia, violencia anticlerical popular e iconoclastia en España, 1931-1936*. Granada: Editorial Comares. 2014. pp. 157-172.

Episcopado español para que publicase un documento oficial dirigido al Episcopado de todo el mundo de cara a defender la causa de los nacionales en la Guerra Civil. Todos los prelados excepto el arzobispo de Tarragona Francesco Vidal i Barraquer, enviaron su voto favorable a la publicación. *La carta colectiva* del Episcopado español a los obispos del mundo estaba fechada el 1 de julio de 1937, y fue firmada por 43 obispos y 5 vicarios capitulares.¹⁷⁵

Este documento era más bien una carta doctrinal del nacional-catolicismo, que una epístola de naturaleza teológica. Se trataba de una versión manipuladora e incompleta del conflicto bélico que sufría España, un sesgo hacia el bando nacionalista que poseía, según los redactores de la carta, las mejores virtudes de la tradición cristiana, mientras se plasmaba un rechazo absoluto al gobierno republicano – el gobierno legítimo desde el punto de vista democrático – que representaba todos los males del comunismo ruso. Todo ello justificaba – según la carta colectiva – el movimiento militar de julio de 1936 como una reacción justa y responsable hacia la política de persecución religiosa, y el proyecto laicista republicano que pretendía arrancar España de sus raíces y su identidad.¹⁷⁶ Sin embargo, la carta colectiva no declaró la Guerra Civil como una cruzada sino como una revuelta de carácter cívico-militar, aunque el discurso religioso del clero español había insistido en muchas ocasiones sobre “el espíritu de verdadera cruzada”,¹⁷⁷ si bien en la carta se dice lo contrario:

*“Siendo la guerra uno de los azotes más tremendos de la humanidad, es a veces el remedio heroico, único, para centrar las cosas en el quicio de la justicia y devolverlas al reinado de la paz. Por esto la Iglesia, aun siendo hija del príncipe de la paz, bendice los emblemas de la guerra, ha fundado órdenes militares y ha organizado cruzadas contra los enemigos de la fe. No es éste nuestro caso. La Iglesia no ha querido esta guerra ni la buscó”.*¹⁷⁸

¹⁷⁵ Di Febo, Giulian. “La Cruzada y la politización de lo sagrado. Un Caudillo providencial”. *Fascismo y franquismo cara a cara, una perspectiva histórica*. Madrid: Biblioteca Nueva. 2004. p: 84.

¹⁷⁶ Casanova, Julián. *La Iglesia de Franco. Op. Cit.* p: 80, 81

¹⁷⁷ Véase, la Carta pastoral del Gomá y Tomas que fue difundida por Radio Castilla. *El Caso Español: instrucción a sus diocesanos y respuestas a unas consultas sobre la guerra actual*. 23 de noviembre de 1936.

¹⁷⁸ El texto de la carta se halla en Iribarren, Jesús. *Documentos colectivos del episcopado español 1870-1974*. Madrid: Editora Católica. 1974. p: 219-249.

Hablar de una cruzada en un contexto europeo moderno de una tradición laica desde más de un siglo, no era una estrategia de éxito. Por eso el clero español moderó relativamente su postura política hablando de la paz y su compromiso por ella. Por otra parte, los argumentos que presentaban para justificar esta posición sociopolítica se parecían mucho a la tendencia del inmovilismo integrista de carácter religioso como veremos en Marruecos en capítulos posteriores.¹⁷⁹

Según esta postura del clero español, el conflicto social estaba al margen del interés político de la Iglesia, ya que la pobreza era un fenómeno de la voluntad divina. Las desigualdades sociales eran el estado natural de la sociedad cristiana, clasista y jerárquica, donde la única perspectiva para aliviar el sufrimiento de las clases desafortunadas era la caridad como obra religiosa y social que servía también para ejercer una influencia con fines políticos sobre las masas populares. En esta carta, la Iglesia simplificaba el problema territorial y regional en España, acusando a los nacionalistas vascos de traición y desobediencia, ya que el País Vasco era una de las zonas más religiosas de la península y hacer la guerra contra los católicos de esa región suponía una contradicción para la propaganda franquista. En este conflicto, la Iglesia tomaba una posición intolerante hacia la diversidad ideológica del país, resaltando mediante este escrito una doble moral destacable, y concentrando su discurso únicamente sobre las matanzas de sacerdotes, religiosos o la destrucción de templos.¹⁸⁰

La alianza entre Franco y la Iglesia fue exitosa política y militarmente. La carta Episcopal dio su fruto de manera inmediata en el resto del mundo católico. A través de su poder moral, la Iglesia convirtió el conflicto social y político español en una guerra religiosa. Incluso, el clero español realizó un uso sistemático de metáforas y símbolos militares en su lenguaje religioso.¹⁸¹ En este contexto se destaca la toma de Toledo,¹⁸² una ciudad-ícono de capital católica. La victoria del ejército franquista en esta plaza castellana fue representada por los religiosos españoles como un hito mítico de un Caudillo mesiánico y providencial.¹⁸³ El objetivo era claro: justificar la violencia hacia

¹⁷⁹ Véase, sobre todo el capítulo II de este trabajo.

¹⁸⁰ Véase, las limitaciones del contenido político de la carta que señala Ragner, Hilari. *La pólvora y el incienso: La Iglesia y la Guerra Civil española (1936/1939)*. Op. Cit. pp. 161-165.

¹⁸¹ De Giorgi, Fulvio. "Iglesia católica y lenguaje totalitario". *Fascismo y franquismo cara a cara, una perspectiva histórica*. Madrid: Biblioteca Nueva. 2004. pp. 99-113.

¹⁸² Para una cronología histórica de este episodio polémico de la Guerra Civil española, véase, Martínez Canales, Francisco. *Toledo 1936: Asedio y liberación del Alcázar*. Madrid: Almena Ediciones. 2010.

¹⁸³ Di Febo, Giulian. "La Cruzada y la politización de lo sagrado. Un Caudillo providencial". *Fascismo y franquismo cara a cara, una perspectiva histórica*. Op. Cit. p: 86.

los “sin Dios o los rojos”. La solución final no fue otra cosa que la destrucción total del adversario, es decir, la eliminación física de la mitad de España del mapa político y social del país. Comenzaron así los encarcelamientos en masa, la represión y las torturas sistemáticas. Una ola de represión masiva de la que fueron víctimas decenas de miles de personas, incluso los que nunca participaron en la vida política, o eso pensaban ellos. El extremismo nacional ha cometido matanzas y crímenes en nombre de Dios, la patria y la civilización.¹⁸⁴

España “*es el único estado verdaderamente católico que hoy existe*”, así describía el Caudillo su Estado formado tras la Guerra Civil, en una carta dirigida a Rigoberto Doménech y Valls arzobispo de Zaragoza en abril de 1946.¹⁸⁵ Según el mismo Franco, “*por su condición de católica y anticomunista*” España estaba en el punto de mira de la masonería y del comunismo. Con Franco, el nacionalismo católico español llegó a su auge político, alcanzando el rango de ideología de Estado que organizaría toda la vida pública en España durante cuatro décadas. El Caudillo sabía perfectamente lo útil que era el recurso católico para la estabilidad de su dictadura. Por otra parte, a la Iglesia le gustaba mucho la armonía política forzosa que lograba España bajo el régimen franquista, después de todo el movimiento revolucionario y liberal del siglo XIX, la fuerza militar del ejército había resuelto con fuego y sangre todos los nudos sociales y políticos de la sociedad española. La posición social y los privilegios económicos y políticos de los que gozaba evidenciaron la satisfacción del clero con el “Nuevo Estado Católico de Franco”.¹⁸⁶ El arzobispo Doménech había sido de los primeros que apoyaron públicamente a los militares golpistas: de su boca salió la bendición de “*un Estado con Religión*” a través de la violencia exterminadora emprendida por las fuerzas sublevadas contra la República. Tenía 66 años cuando empezó la masacre, pero aún tuvo tiempo para disfrutar del *Estado de Religión*, murió en 1955 con honor y gloria: con la gran Cruz de Isabel la Católica, la

¹⁸⁴ Véase, Gómez Bravo, Gutmaro. *Geografía Humana de la represión franquista: del golpe a la guerra de ocupación (1936-1941)*. Madrid: Cátedra. 2017.

¹⁸⁵ (1870-1955) arzobispo de Zaragoza, Doctor en Derecho Canónico y en Teología, fue nombrada rector del seminario de la Valencia entre 1906 hasta 1916. Después pasó a ocupar la sede episcopal de Palma de Mallorca. En 1924 fue nombrado arzobispo de Zaragoza. Véase, la Gran Enciclopedia Aragonesa: http://www.encyclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz_id=4741. Última consulta 8/02/2016.

¹⁸⁶ Véase, Andrés-Gallego, José y Pazos, Antonio M. *La Iglesia en la España Contemporánea*. Vol. II. Madrid: Ediciones Encuentro. 1999. pp.65-85.

gran Cruz y Collar de San Raimundo de Peñafort, la Gran Cruz de Carlos III y la gran Cruz de la orden Imperial del Yugo y las Flechas.¹⁸⁷

“Religión, Patria y Caudillo” era el eslogan que resume la naturaleza política de régimen franquista que se cimentó tras el golpe de Estado fallido que inició la Guerra Civil en julio de 1936. La figura de Franco no era capaz por si sola de mantener la unificación del bando nacional sin una ideología de armonía social que sirviese durante cuatro décadas, como una base teórica y propagandística para reforzar la coalición reaccionaria que se concentró en torno a la autoridad del general Franco. Para los burgueses, terratenientes, militares y un amplio sector de la clase media urbana, el nacional-catolicismo era un antídoto perfecto frente a la República laica, el separatismo regionalista catalán y vasco, y las ideologías revolucionarias.¹⁸⁸ Fue por sus raíces históricas desde la época imperial de los Reyes Católicos, la historia más adecuada para contar en los manuales escolares, publicaciones religiosas, cartas pastorales y sermones. No solo por su contenido romántico respecto a la gran nación española, sino también por su capacidad de movilizar a las masas que necesitaba el franquismo para limpiar España de los malos españoles que se habían entregado a las herejías extranjeras.¹⁸⁹

Una construcción ideológica ultraconservadora elaborada por las teorías de la *Acción Española*,¹⁹⁰ una amalgama de tendencias contrarrevolucionarias adaptadas a tiempos pos-regeneracionistas.¹⁹¹ De ahí procedieron las consignas del discurso franquista: antiliberalismo expresado como anticomunismo, autoritarismo cubierto bajo el lema de la unidad nacional y el catolicismo equivalente a la *Hispanidad*, el término que sustituyó el uso de la palabra *Raza* en la celebración de la fiesta nacional del día 12 de octubre. Más que una ideología, fue una adaptación pragmática ligada a la particularidad de la crisis española, por un lado, y la situación política mundial por otro. Esta aclimatación ideológica del franquismo se percibe nítidamente con el papel central de la

¹⁸⁷ Casanova, Julián. *La Iglesia de Franco. Op. Cit.* p: 282.

¹⁸⁸ Véase, las reflexiones sobre el nacional catolicismo y la democracia orgánica en Di Febo, Giuliana y Santos Juliá. *El Franquismo: una introducción.* Op. Cit. pp. 48-56.

¹⁸⁹ Casanova, Julián. *La Iglesia de Franco. Op. Cit.* p: 283.

¹⁹⁰ Una revista conservadora tradicionalista de tendencia católica-monárquica que se publicó en Madrid durante el periodo de la segunda República española (1931-1936). Financiada por el empresario Juan March (1884-1962) entre otros. Véase, *Acción Española* en la Hemeroteca Digital de BNE.

¹⁹¹ Véase en este contexto, las reflexiones sobre las culturas políticas del nacionalismo español antiliberal y reaccionario que terminaron por integrarse dentro del nacionalismo franquista en Saz Campos, Ismael. *Las caras del franquismo.* Granada: Editorial Comares. 2013. p: 36,37.

Falange española durante los primeros años del nuevo régimen, un rol que iba cambiando paralelamente con las nuevas circunstancias del escenario internacional.¹⁹²

Tras la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), cuando los símbolos fascistas generaban una reacción internacional negativa hacia España, la dictadura tuvo que desprenderse de sus apariencias fascistas y resaltar la base católica, y la identificación esencial entre el catolicismo y la tradición española. Entonces, el catolicismo fue empleado una vez más, aunque con otro tono y fisonomía para justificar la dictadura y caracterizarla. Desde 1944, casi un año antes de terminar la guerra, Franco había declarado en una entrevista con *United Press* que España no tenía nada que ver con el fascismo, porque esa ideología no contiene el catolicismo como un valor vital de la patria.¹⁹³ Otra vez, la Iglesia salió ganadora en la vida política y social de los españoles, dado que el paso de esta “armonización” entre el fascismo y el catolicismo abrió camino a realizar de manera más clara y efectiva el proyecto político de la Iglesia: “*El totalitarismo divino*”.¹⁹⁴

La jerarquía eclesiástica y los católicos entraron de manera oficial en el gobierno y los órganos del Estado, además de jugar un papel capital como guardianes de la moral pública. A partir de 1945, Franco amplió la presencia de los católicos en el gobierno: mantuvo a Ibáñez Martín¹⁹⁵ en el Ministerio de Educación y nombró ministro de Obras Públicas a José María Fernández¹⁹⁶ y de Asuntos Exteriores a Alberto Martín Artajo. En tiempos de aislamiento internacional y con la necesidad de quitarse la mácula fascista de encima, había que explotar al máximo el papel del catolicismo mundial, sobre todo con su importancia en la lucha contra el comunismo. En este sentido, destaca la figura de Martín Artajo, político y abogado de cuarenta años, presidente de Acción Católica y miembro de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas. Este hombre que compartía todos los principios políticos con Franco según Paul Preston,¹⁹⁷ jugó un papel

¹⁹² Marco, José María. *Sueño y destrucción de España: los nacionalistas españoles (1898-2015)*. Barcelona: Editorial Planeta. 2015. p: 264, 265.

¹⁹³ Casanova, Julián. *La Iglesia de Franco. Op. Cit.* p: 285.

¹⁹⁴ *Ibíd.* p: 272,273.

¹⁹⁵ Fue catedrático de Geografía e Historia en el instituto de San Isidro de Madrid. Era miembro de la Asociación Católica Nacional de Propaganda, colaboró con el dictador Primo de Rivera y estuvo ligado a Acción Española.

¹⁹⁶ Fue un militar destacado en la dictadura de Primo de Rivera, llegó a ser alcalde de Oviedo de 1924 a 1926, durante la República fundó la organización asturiana de Acción Popular, posteriormente, la que fue el núcleo duro de la CEDA, (Confederación Española de Derechas Autónomas) y en la Guerra Civil formó el batallón de voluntarios de Oviedo.

¹⁹⁷ Véase, Preston, Paul. *Franco “Caudillo de España”*. Barcelona: Grijalbo Editorial. 1994.

importantísimo durante doce años en lavar la imagen del franquismo en el exterior a través de su amplia red de relaciones internacionales en el mundo católico.¹⁹⁸ Sin embargo, a nivel interior, rechazó, como la mayoría de los políticos católicos, cualquier apertura verdadera del régimen y de retorno del constitucionalismo. La situación sociopolítica de España era un privilegio que había que mantener a toda costa, para Franco y sus colaboradores el país estaba bien donde estaba. Soltar amarras fascistas no significó de ninguna manera un cambio profundo en la estructura política del régimen, era solo un cambio superficial para reducir el aislamiento en un mundo que no soportaba más a los fascistas después de los trágicos crímenes contra la humanidad cometidos por los nazis.¹⁹⁹

Durante los primeros años del franquismo, la sociedad española perdió los avances sociales logrados durante más de un siglo de lucha para la modernización. Desde 1936 en las zonas rebeldes, se prohibieron en las escuelas los libros contrarios al dogma católico y la moral cristiana. Se restableció el estudio de la religión en la enseñanza primaria y secundaria, se organizó la asistencia religiosa al ejército, regresó el crucifijo a los tribunales, y se derogaron las leyes republicanas sobre divorcios, confesiones y congregaciones.²⁰⁰ Toda la tradición plural y diversa de la sociedad civil fruto de un debate público vital y erudito, fue extinguida bajo el eslogan de la armonía nacional. Incluso las formaciones católicas y falangistas fundadas en la época republicana con el fin de luchar contra el comunismo, fueron integradas en el sindicalismo vertical franquista que mantuvo los viejos principios católicos de la cooperación entre las clases. La Acción Católica se convirtió en un brazo secolar de la reconquista de la sociedad según Zacarías de Vizcarra, secretario de la Junta Central de esta fundación: *“el apostolado era el complemento perfecto de la obra que realizó la espada”*.²⁰¹

En resumen, el catolicismo español ocupó un lugar privilegiado en el régimen franquista mediante una estructura de clientelismo político e intercambio de intereses con las autoridades militares. La Iglesia recuperó todo el terreno perdido desde el siglo XIX, y volvió a ser el eje de la vida social y espiritual de los españoles, por lo menos hasta la

¹⁹⁸ Sobre el aislamiento internacional, guerra fría y los acuerdos con Estados Unidos, véase, Di Febo, Giuliana y Santos Juliá. *El Franquismo: una introducción*. Op. Cit. pp. 56-61. véase también, Sánchez González, Irene. *Diez años de la soledad: España, La ONU y la dictadura franquista (1945-1955)*. Sevilla: Universidad de Sevilla. 2015.

¹⁹⁹ Casanova, Julián. *La Iglesia de Franco*. Op. Cit. p: 286.

²⁰⁰ Andrés-Gallego, José y Pazos, Antonio M. *La Iglesia en España contemporánea*. Vol.2. 1936-1998. Op. cit. p: 65,66.

²⁰¹ Casanova, Julián. *La Iglesia de Franco*. Op. Cit. p: 287,288.

década de los sesenta, cuando empezó el cambio social de la España contemporánea. Durante toda esta época, la Iglesia no quería saber nada de perdón ni de reconciliación. No obstante, finalmente tuvo que pedir perdón, algo que se produjo en la primera Asamblea Nacional Conjunta de Obispos y Sacerdotes, celebrada en septiembre de 1971, en la que la Iglesia española presentó un proyecto de resolución en el que se pedía perdón “*porque nosotros no supimos a su tiempo ser verdaderos ministros de reconciliación en el seno de nuestro pueblo dividido por una guerra entre hermanos*”. La proposición logró una mayoría de 122 de votos a favor por 113 en contra, y 10 abstenciones.²⁰²

El componente católico en la dictadura franquista superaba las estructuras de la jerarquía eclesiástica para convertirse junto con el anticomunismo en las dos señas de identidad de un régimen antidemocrático que buscaba su lugar en el mapa geopolítico de la posguerra. El Concordato firmado en agosto de 1953 garantizó la hegemonía religiosa de la España franquista; a pesar de los cambios internos del catolicismo español, Acción Católica era entonces una formación política de masas que incluía social e ideológicamente a una franja muy amplia de la población española. Durante el franquismo, la política religiosa oficial del Estado intentaba reforzar el dique nacional-católico mediante un modelo pastoral de catolicismo social.²⁰³ La característica más particular del catolicismo español era su voluntad de ocupar todos los espacios públicos y privados de los españoles, todo era católico: el Estado, la sociedad, el presente y el pasado, incluso el fascismo español era en esta etapa más religioso que nunca. En este sentido, Saz Campos insiste: “*No hay duda. Falange sale de la guerra más católica de cuanto lo era antes de ella*”.²⁰⁴ Aunque no era suficiente, la jerarquía católica siempre temía la influencia de posibles tendencias paganizantes o simplemente laicistas en la Falange española.²⁰⁵ Estas circunstancias interiores de la España Católica, evidentemente iban a marcar la política colonial española de modo efectivo. Respecto al tema religioso

²⁰² *Ibíd.* p: 291

²⁰³ Montero, Feliciano y Louzao, Joseba. *Catolicismo y Franquismo en la España de los años cincuenta, autocríticas y convergencias*. Granada: Editorial Comares. 2008. pp. 12-15.

²⁰⁴ Saz Campos, Ismael. *España Contra España, los nacionalismos franquistas*. Madrid: Marcial Pons, Ediciones de Historia. 2003. p: 217. Sobre el fascismo en el régimen franquista véase, la obra del mismo autor. *Fascismo y Franquismo*. Valencia: universidad de Valencia. 2004.

²⁰⁵ Véase el debate sobre la naturaleza religiosa de la Falange española, que era secular y laica en la época republicana, antes de convertirse en un fascismo español y católico en Saz Campos, Ismael. *Las caras del franquismo. Op. Cit.* pp. 69-88.

en especial, el catolicismo español dotaba al Protectorado de Marruecos de unos rasgos sociopolíticos muy distintos de lo habitual en el colonialismo occidental del siglo XX.²⁰⁶

Cuando murió Franco en noviembre de 1975, la Iglesia Católica gozaba de una posición social de mucho peso dentro de la sociedad española, en la educación, en los medios de comunicación y las instituciones del Estado. Controlaba todavía un 25 por ciento de las escuelas, poseía su propia agencia de noticias y una extensa red de emisoras de radio, estaban en su poder una cuarta parte de las publicaciones y ocho diarios católicos. Franco murió bendecido por la Iglesia por los servicios y grandes favores que ofreció durante su tiranía de cuarenta años. Como enviado de Dios para salvar su Reino en la tierra, murió el Caudillo que dedicó su vida, según el almirante Carrero Blanco, a servir a la patria a través de conservar y mantener intacta la tradición católica española, tanto en la ideología del Estado como en la práctica política, donde puso la Iglesia en el centro de la vida social de los españoles. “*Hombre de fe, de caridad y de humildad*” así era Franco, “*el Caudillo de España por la Gracia de Dios*” según la inscripción que llevaban todas las monedas acuñadas desde 1946. No podemos encontrar palabras más claras que las del propio Franco describiendo su postura político-religiosa, en la inauguración del XXXV Congreso Internacional Eucarístico que tuvo lugar en Barcelona en 1952: “*La historia de nuestra nación esta inseparablemente unida a la historia de la Iglesia católica, sus glorias son nuestras glorias y sus enemigos, nuestros enemigos*”.²⁰⁷

Conclusiones

La religión católica en España ha ocupado un lugar fundamental en toda la trayectoria histórica del país, desde los inicios de la edad moderna a la época contemporánea, desde el nacimiento del Estado absolutista al surgimiento del Estado liberal, y también con motivo de la destrucción de la República y la construcción del régimen franquista. La idea de España como país predilecto para la realización del reino de Cristo estuvo muy arraigada en el imaginario colectivo tradicional español, como demuestra el mito de la *Gran Promesa de la Hispanidad*.²⁰⁸ Se ha atribuido

²⁰⁶ Véase, Colonialismo y Religión: el aspecto religioso del sistema colonial en Marruecos. El capítulo IV de este trabajo.

²⁰⁷ Casanova, Julián. *La Iglesia de Franco. Op. Cit.* p: 292,293.

²⁰⁸ Se refiere a la revelación que habría sido hecha al jesuita Francisco Bernardo de Hoyos en Valladolid con la siguiente frase: *Reinaré en España y con más veneración que en otras partes*. Véase, Di Febo, Giuliana de. *La santa raza, un culto Barroco en la España Franquista. Op. Cit.* p: 52.

tradicionalmente a la revelación una dimensión eminentemente hispánica que incluye las colonias del nuevo mundo, identificadas con España por lengua, cultura y sobre todo por la Cristiandad católica, apostólica y romana. Al contrario de lo que ocurrió en Europa – sobre todo en Francia e Inglaterra – el desarrollo político del Estado-nación en España no produjo una ruptura entre Estado e Iglesia, sino que condujo a forjar un Estado católico de mentalidad medieval, a pesar de todos los intentos históricos de modernización social y política tanto de carácter liberal como de tendencia republicana.²⁰⁹ Quizás la incompetencia española por mantener las colonias de ultramar tuvo cierta relación con la forma del Estado que no poseía las herramientas ideológicas adecuadas para el imperialismo del principio del siglo XX. Mientras la empresa colonial española estaba fracasando en América, vemos en la aventura colonial en Marruecos una experiencia totalmente distinta en lo que se refiere al terreno social y religioso. Por lo tanto, es evidente, según este breve repaso histórico, que el Protectorado español en Marruecos, tanto con la monarquía como con el franquismo, fue una empresa de pura naturaleza nacional-católica. Se trató de un proyecto colonial en el que, por supuesto, los intereses económicos estuvieron presentes, pero fueron los fines políticos y propagandísticos los que acabarían sobresaliendo. De este modo, el colonialismo español en el norte de Marruecos estuvo dirigido a resolver los problemas políticos de carácter interno más que a una expansión capitalista de índole industrial y comercial como fue el caso del imperialismo francés o inglés en la época estudiada. A lo largo de los capítulos de este trabajo, examinaremos esta hipótesis mediante el estudio de los aspectos religiosos de la política colonial del Estado católico español en su Protectorado marroquí.

²⁰⁹ El republicanismo se define frente a la monarquía y al liberalismo; prácticamente todos los gobiernos liberales en España fueron monárquicos, lo que genera una diferencia entre las dos tendencias resumida en el lema republicano “pueblo contra oligarquía”, en la tendencia republicana la economía social se construye como la adecuada, en vez de la utilización de la economía de mercado. Es un movimiento democrático, secularizador, y con el pueblo (en dicotomía con la oligarquía) como sujeto social. Véase, Jomra, Por. *Memoria sobre culturas republicanas en España*. pp. 2-6.

En el siguiente enlace: <http://www.jomra.es/documentos/republicanismo-jomra.pdf>. última consulta 09/02/2016.

Capítulo II

La religión en la estructura sociopolítica marroquí precolonial

“El sultán es el amo del Majzen, pero no se confunde con él, es su instrumento de autoridad, cuya ilegitimidad ocasional no afecta la legitimidad real del sultán”. Mohamed Tozy.

Religión y política han estado interrelacionadas desde los orígenes de la cultura y la civilización. Prácticamente todos los Estados preindustriales pretendían ostentar algún grado de legitimidad divina. Por ello, el énfasis religioso es una cuestión más de grado que de tipo, más de nivel que de naturaleza. Su relevancia concreta depende, así pues, de la experiencia histórica de cada país, en tanto la dualidad de lo divino y lo humano, de lo sagrado y lo profano, es un rasgo común en toda civilización humana.¹

El mundo musulmán tiene sus propias experiencias en este campo, que siguen desarrollándose hasta la actualidad de un modo diferente a la tradición cristiana occidental. En este sentido, y para entender el contexto en el que hablamos, es pertinente destacar el concepto de “sociología política”, presente en la obra *Muqaddima* (“Prolegómenos”, según la traducción más extendida), del tunecino Ibn Jaldún, quien, tras constatar que el sistema del califato ortodoxo instaurado por Muḥammad, el profeta del Islam, y sus sucesores en la ciudad de Medina no duró demasiado,² infiere que la política es un fenómeno natural que no exige en modo alguno inspiración divina para producirse. Se trata de una actitud racional que, a grandes rasgos y siguiendo al autor tunecino, puede dividirse en dos vertientes: la que procura asegurar el bienestar de todos los miembros de la comunidad y la que únicamente sirve a los intereses del soberano.

En la historia del Islam, la aparición de la dinastía Omeya (661-750 d.C.) supuso el final del califato basado en la legitimidad de la herencia profética y la transformación de éste en una monarquía natural, según la terminología jalduniana. Este cambio político

¹ Lewellen, Ted C. *Introducción a la Antropología Política*. Barcelona: Ediciones Bellaterra. 2009. p: 98, 99.

² En el pensamiento islámico clásico, el califato es considerado el mejor sistema de gobierno, ya que asegura al hombre, gracias a una inspiración divina, el bienestar en este mundo y la salvación en el otro. Se utiliza aquí este término en sentido de gobierno islámico legítimo. Para la historia de la institución califal, véase “Khalifa” en *Encyclopédie de l’Islam*. TOMO. IV. Paris: L’Union Académique internationale. 1978. pp. 970-986.

radical en los albores del Islam no sucedió, no obstante, fuera del marco jurídico del fiqh islámico,³ sino que se desarrolló dentro de una interpretación doctrinal que sirvió como base ideológica del poder político. De dicha adaptación deriva gran parte de la legislación político-religiosa del Estado árabe musulmán actual. Así, para poder interpretar la experiencia histórica del pensamiento político islámico, es necesario profesar fidelidad a la principal característica del método jalduniano, según el historiador marroquí Abdallah Laroui: “*Poner la sociología en el centro de la historia y a la filosofía política en el corazón de la sociología*”.⁴

En el plano puramente teórico, en las enseñanzas islámicas sunníes no existe ninguna autoridad religiosa institucionalizada, como la que sí existe en el clero cristiano, y tampoco se consigna un modelo político predeterminado. Sin embargo, en la práctica histórica de las sociedades islámicas medievales, el contenido político emanado del concepto de comunidad musulmana (*umma*) sirvió para generar *culturas políticas* dominantes.⁵

Cada cultura es producto de diversos factores (geográficos, económicos, demográficos, etc.) que finalmente convergen posibilitando el surgimiento de la identidad *nacional*,⁶ un universal también aplicable a las naciones modernas de tradición islámica. Marruecos podría ser un caso de estudio prototípico en este sentido: una comunidad nacional surgida como producto cultural de distintas épocas históricas. Para comprender este proceso, resulta ineludible estudiar en profundidad dos ejes de suma importancia: por un lado, el desarrollo del elemento religioso islámico en el país, y por otro, la estructura tribal, al tratarse de un país conformado por un mosaico de tribus, etnias y culturas locales.

³ El término hace referencia a la metodología para convertir en legislación aplicable las normas del texto sagrado del Corán y la Sunna. La palabra fiqh literalmente significa “conocimiento profundo” de la lengua árabe y de las fuentes de la sabiduría religiosa del islam. Así, el fiqh determina cómo se relaciona el musulmán con Dios, la sociedad y el Estado. Es pues, en sentido jurídico, la disciplina de jurisprudencia islámica. Véase, “Fikh” en *Encyclopédie de L'Islam*. TOMO. II. *Op. cit.* pp. 906-912.

⁴ Laroui, Addallah. *El Islam árabe y sus problemas*. Barcelona: Ediciones Península. 1984. p: 18-20.

⁵ Véase la fuente principal del pensamiento político islámico medieval: Al-Māwardī. *Kitāb al-Aḥkām al-Sulṭāniyya*. Kuwait: Reedición de Aḥmad Mubārak Al-Bagḏādī. Edición Dār Ibn Qutayba. 1989.

⁶ El uso de la palabra “nación” en este contexto no se refiere al concepto de la nación política, ni al término jurídico-político de la nación como título de soberanía de un Estado sobre un territorio o una comunidad humana sino, más bien, a un vínculo cultural que une a las personas en una comunidad – como explica Ernest Gellner– que comparte los mismos mitos de sus antepasados y un cierto grado de solidaridad social, al menos entre las élites, como propone Anthony Smith. Smith, Anthony D. *Nacionalismo*. Madrid: Alianza. 2004. p. 28. Véase también, Gellner, Ernest. *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza. 2003. p. 20.

A partir de la conquista árabe del Magreb en el siglo VIII d.C., el islam y el comercio internacional fueron los dos factores esenciales para la estructuración del territorio norteafricano, sentando las bases de lo que en la literatura europea de la Edad Moderna se denomina el “Imperio Jerifiano”.⁷

El objetivo de este capítulo es, así pues, realizar una lectura histórica del Islam marroquí. Nuestra hipótesis respecto a esta cuestión es que la práctica religiosa del Islam histórico en Marruecos ha venido produciendo instituciones religiosas de gran poder político que estructuraron social y políticamente el territorio marroquí. A pesar del carácter igualitario del islam desde un punto de vista abstracto, a lo largo de los siglos se ha generado una élite religiosa que ha tenido un rol determinante en el sistema sociopolítico marroquí. Los jerifes, los jeques y los ulemas fueron figuras de autoridad social legitimadas por conceptos vinculados a la santidad espiritual, dedicadas al liderazgo de instituciones políticas y a las luchas de poder. Es evidente que este papel sociopolítico de las instituciones islámicas operaba mediante una dinámica muy distinta de lo conocido en Occidente. Los sultanes y los religiosos islámicos en Marruecos no ejercían las mismas funciones sociales y políticas de las monarquías europeas y la Iglesia Católica. No obstante, constituyeron, de igual modo, una élite dirigente que controlaba la estructura social, acaparaba el poder y acumulaba riqueza. En las siguientes páginas, intentaremos esbozar los límites entre lo particular y lo universal en la función sociopolítica de la religión islámica en Marruecos.

1. Una lectura histórica sobre el Estado en Marruecos: dinastías, tribus y doctrinas.

El actual concepto de Estado en Marruecos resume de forma nítida la experiencia histórica de este país en materia política y religiosa. Es necesario leer la trayectoria dinástica marroquí con una metodología crítica que subraye los elementos que han conformado la dinámica histórica del país. En realidad, la cultura marroquí ha producido desde la Edad Media figuras de gran valor científico a este respecto. Desde Ibn Jaldún a Abdallah Laroui, la historiografía marroquí ofrece un marco conceptual esencial para comprender la dinámica de las jerarquías del poder sociopolítico en el país. Sin embargo,

⁷ Véase, VV. AA. “Nadawāt ḥawla tadbīr al-turāb al-watānī al-magribī”. (“Conferencias sobre la gestión de territorio nacional marroquí”) Chauen: Ministerio de Gestión territorial y Urbanización. 2000.

no es posible entender estos conceptos fuera del contexto histórico que los produjo. Lo que pretendemos en este epígrafe es construir una imagen histórica del Estado en Marruecos que sirva como base científica necesaria para estudiar la política religiosa en la época colonial.

Los **idrisíes (al-idrīsīyyūn)** (789-974 d.C.) fueron la dinastía fundadora del primer proto-Estado marroquí.⁸ La historia del actual Marruecos se inició, según la historiografía oficial nacionalista, con la llegada del imán Idrīs ibn ‘Abd Allāh Al-Ḥasanī al país, quien huía de la persecución abbasí después de la derrota de su familia en la batalla de Fajj, cerca de la ciudad de La Meca, el 11 de junio del año 786 d.C. Éste es el acontecimiento fundacional de Marruecos como cuna y centro de un poder dinástico musulmán que supondría una aportación decisiva a la historia del Mediterráneo occidental. A través de la figura del imán y su alianza con la tribu bereber de Awraba, Marruecos experimentó su primera etapa de autoridad musulmana de carácter local, independiente del califato oriental.⁹

Los idrisíes fueron representantes de una tendencia religiosa chií, no en balde se reivindicaban alauíes, descendientes directos del profeta Muḥammad a través de su yerno y compañero ‘Alī ibn Abī Tālib. Según Laroui, el primer soberano idrisí fue seguidor de la doctrina promulgada por Zayd ibn ‘Alī (695-740 d.C.),¹⁰ bisnieto de ‘Alī a través de Ḥussayn, y uno de los principales imanes de la doctrina chií, quien elaboró opiniones cercanas a las que plantearían los ulemas sunnís dos siglos más tarde.¹¹ Sin embargo, hemos de ser prudentes al referirnos al chiísmo idrisí, ya que se trataba, en aquel contexto, de una opción político-religiosa en ciernes, anterior a la influencia masiva de elementos

⁸ Según la postura oficial y académica de la historiografía marroquí. Sin embargo, considerar a los idrisíes como fundadores del país siempre ha generado cierta polémica, por motivos sobre todo políticos, dado que el movimiento amazigh no acepta esta lectura de la historia y reivindica la incorporación de la etapa preislámica como factor esencial en la identidad nacional. Sobre este debate, véase la postura oficial de Hassan II en Alban Michel. *Al-Taḥadī*. París: 1976. Para la postura opuesta véase, Chafik, Mohamed. *Aperçu sur trente-trois siècles d’histoire des Amazighs*. Mohammedia : Alkalam, 1989.

⁹ Para la historia política de la dinastía idrisí, véase Vernet Ginés, Juan: *Historia de Marruecos, La islamización (681-1096)*. Tetuán: Instituto General Franco. 1957. pp. 38-59.

¹⁰ La doctrina zaidí es la rama del Islam chií más próxima al sunnismo, pues aprueba el califato de los tres primeros sucesores del Profeta como seguidores fieles de su mensaje, no aboga por la infalibilidad del imāma como las demás ramas chiíes, e insiste en el carácter civil y electivo del gobernador musulmán, elegido por los ulemas entre los descendientes del Profeta a través de su hija Fátima. En cuanto a las prácticas religiosas, los zaydís realizan todos los ritos islámicos sunnís con pocas diferencias de forma, no así de contenido. Day W. Stephen. *Regionalism and Rebellion in Yemen: A Troubled National Union*. Cambridge: Cambridge University Press. 2012. p. 31

¹¹ Laroui, Abdallah. *Muḥmal tārij al-Magrib*. Casablanca: Centro Cultural Árabe. 2012. p: 179.

de la filosofía persa y la interpretación coránica *bāṭinī*, posteriormente desarrollada en la tradición histórica de la doctrina chií.¹²

El concepto fundamental de la dinastía fue la idea de al-imāma (“imamato”, en su versión castellana),¹³ un término derivado de la raíz árabe “alif-mim-mim”, que significa “adelantarse, ponerse al frente”. El imām (“imán” en versión castellana) es en la tradición islámica, generalmente, la persona encargada de dirigir la oración y, de ahí, el término se trasladó al lenguaje político en el ámbito chií para denominar a la cabeza político-religiosa de toda la comunidad islámica, cuya tarea, recibida de manos de Dios, es conducirla al cumplimiento de los mandamientos divinos; un cargo muy distinto al del sultán que surgirá en Marruecos siglos después, derivado del término *sulṭa*, una palabra que significa “autoridad” o “poder” sin ninguna referencia religiosa, y cuyo carácter es fundamentalmente político-administrativo, como veremos más adelante.¹⁴ Así, Mūlāy Idrīs I desempeñaba una función religiosa más que política. Se trataba, en realidad, de una legitimidad política basada en un abolengo religioso que da lugar al derecho divino a ocupar el cargo de imán por herencia profética y espiritual heredada y transmitida por el jerife Ḥussayn, nieto del Profeta.

Con la fundación de la ciudad de Fez y su universidad de Al-Qarawiyyīn a partir del 789 d.C., la dinastía dispuso de un centro cultural proyectado a escala internacional que sirvió para extender los valores del islam, y cuyo recuerdo ha dejado una profunda huella en la conciencia colectiva de los marroquíes hasta la actualidad. A diferencia de lo que instruye la historia escolar marroquí,¹⁵ la dinastía idrisí no dirigió un Estado central controlado por un rey desde Fez, sino que ésta no fue más que un centro de llamamiento

¹² La *bāṭiniyya* es la doctrina islámica que propone que el Corán tiene dos interpretaciones posibles: una aparente que puede entenderse en sentido literal y otra oculta a la que únicamente puede accederse mediante una enseñanza divina que no está al alcance de todos. En la historia del Islam, este concepto ha sido usado por varios grupos doctrinales en una medida u otra. Véase, “Batiniyya” en *Encyclopédie de L'Islam*. TOMO. I. *Op. Cit.* pp. 1132-1133.

¹³ Véase, Roser Nebot, Nicolás. *Política y religión: la concepción islámica*. Tesis. Universidad Autónoma de Madrid. 1998. pp. 221-290.

¹⁴ Lewis, Bernard. *El lenguaje político del Islam*. Trad. Mercedes Lucini. Madrid: Taurus Humanidades. 1990. p: 61,62. En esta cuestión véase, Arnold, sir Thomas. W. *The Caliphate*. Londres: Oxford. 1965. Esta edición contiene dos artículos sobre el imamato y el califato. El primero, de Wilfred Madelung, trata las formulaciones teóricas de los teólogos y juristas del pensamiento político del Islam. El segundo, de D. Sourdel, presenta el desarrollo histórico del califato como régimen político propio de la civilización islámica.

¹⁵ Véase, la revista electrónica del Ministerio de Asuntos Islámicos *Da'wa l-Haqq*, donde se publica la postura oficial de régimen marroquí en diversos campos: religión, historia, pensamiento político, asuntos de doctrina *mālikī* y gestión de asuntos religiosos, en el siguiente enlace: <http://www.academia.org.mx/espin/Detalle?id=30> . Última consulta 14/03/2016.

religioso de una organización política que apenas sobrepasaba el sistema tribal. Sin embargo, su influencia religiosa y cultural demostró una considerable envergadura: el Islam penetró en Marruecos gracias a los esfuerzos de esta dinastía. Incluso tras su desaparición como liderazgo político, la familia idrisí ocupó un lugar privilegiado socialmente,¹⁶ y mediante esta influencia moral y religiosa, se incorporó el jerifismo como concepto sociopolítico legitimador de la autoridad política en Marruecos.¹⁷

A pesar de que la pugna por el califato continuó beligerantemente en esta época y, con ella, el conflicto doctrinal, la escuela mālikī se convirtió desde el siglo VIII en la única fuente formal de aspectos legislativos y judiciales en la sociedad marroquí. El ulema ‘Abd al-salām ibn Sa‘id, llamado Saḥnon (m. 825), quien disponía de un sólido conocimiento sobre los debates doctrinales acaecidos en Irak, eligió definitivamente el fiqh mālikī y redactó la *Mudawwana* (compendio de normas de derecho civil), la obra que se convertiría, en los siglos venideros, en la base jurídica de la justicia islámica de todo el Magreb.¹⁸

El malikismo no se estableció por casualidad en la zona occidental del mundo islámico,¹⁹ sino que fue la opción doctrinal que mejor supo adaptarse a las circunstancias sociales del territorio, quizá también por la influencia de tendencias islámicas anteriores como el jariyismo,²⁰ en el que se percibe cierto grado de semejanza con la jurisprudencia

¹⁶ Abdallah Laroui. *Muḥmal tārij al-Magrib*. Op. cit. pp. 180-183.

¹⁷ Un jerife –“šarīf” en árabe– es un descendiente del profeta Muḥammad a través de su hija Fāṭima, esposa de ‘Alī. Por esta razón, las familias de šurafā’ (nobleza vinculada a la ascendencia profética), se han dominado también fatimíes o alauíes. Ser jerife implica cierto prestigio social y fama política, pero este fenómeno no es general y depende, en primer lugar, de circunstancias históricas. En Marruecos, este concepto jugó un papel importante tanto en el sistema político como en la base de la sociedad. Véase, *Šurafā’* en *L’Encyclopédie de l’Islam*. TOMO. IV. Op. Cit. pp. 526-528.

¹⁸ Laroui, Abdallah. *Muḥmal tārij al-Magrib*. Op. Cit. pp.: 199-201.

¹⁹ Una de las cuatro escuelas del fiqh islámico sunní, en este caso la dominante en el Magreb, así como en el África subsahariana occidental. Véase, “Malikiyya” en *Encyclopédie de l’Islam*. TOMO.VI. Op. cit. pp. 263-266.

²⁰ Los jawāriy – jariyíes en las fuentes castellanas – en la historia del Islam fueron el grupo rebelde que no aceptó el arbitraje entre ‘Alī y su rival Mu‘awiyya en la batalla de Siffin, que tuvo lugar en Siria en el año 657 d.C. La consecuencia más destacable de esta guerra civil en el seno del Islam fue la división de la comunidad islámica en tres grupos doctrinales: sunníes, chiíes y jariyíes. Estos últimos llegaron al norte de África y fundaron ciudades-Estado como Tairēt, en la actual Argelia, o Sajilmasa, en el sur de Marruecos. La influencia del jariyismo en el arraigo del malikismo en el Magreb es una hipótesis de Laroui, que niega aceptar este proceso socio-religioso como dogma en la investigación histórica. Sobre las divisiones doctrinales en el Islam, véase, al-Zāhirī, Ibn Hazm. *Kitāb al-faṣl fī al-milal wa l-ahwā’ wa l-niḥal*. Beirut: Dār al-ma‘ārif. 1986. pp. 111-117. Respecto a la hipótesis de Laroui, véase Laroui, Abdallah. *Muḥmal Tārij Al Magrib*. Op. cit. p: 200.

mālikī.²¹ Esta última conformó una legislación coránica que fundó sus pilares en las tierras del Ḥiḥyāz y, más concretamente, en la ciudad de Medina, donde su promotor, el ulema Anas ibn Mālik (612-712 d.C.), tuvo el contacto más directo y auténtico con la tradición profética a través de la convivencia con los descendientes de los compañeros del profeta en las fases iniciales del Islam, como esgrimen hoy en día los ulemas mālikīes. Además, dicha doctrina surgió en un tejido tribal de entorno desértico parecido al Magreb de aquella época: una sociedad tribal y simple, también en sus actividades económicas. No se advertía mucha complejidad racial ni étnica, y tampoco el peso de una herencia cultural de filosofías antiguas, como en el caso de Mesopotamia, donde el Islam pudo enriquecerse culturalmente con el amplio legado de grandes civilizaciones históricas.²²

El comercio transahariano hizo posible la creación de una clase burguesa próspera y culta en las ciudades del norte de África, especialmente en Fez y Cairuán. La armonía social y cultural fue la aportación más destacable que trajo el Islam al territorio que desde el siglo VIII pasa a denominarse “el Magreb”. A pesar del conflicto político-doctrinal entre los Omeyas de Al-Ándalus (756-1031 d.C.) y los fatimíes de Túnez (909-1171 d.C.),²³ el Magreb pudo disponer, tempranamente, de un código jurídico para organizar la vida pública y la propiedad privada según una de las cuatro interpretaciones islámicas de la *šarī‘a*,²⁴ que aparecieron durante esta etapa de la historia del Islam, entre los siglos VII y IX de la era cristiana.

Por lo tanto, los más de dos siglos de dominio chií en el norte de África con el califato fatimí (909 -1171 d.C.) no alteraron esta armonía doctrinal en los países del Magreb, que sostuvieron intacta su tradición mālikī, dominante en todos los aspectos de la vida religiosa y jurídica. El chiísmo fatimí, estigmatizado en las fuentes árabes por su fanatismo y secretismo, nunca logró superar su condición de doctrina sectaria.²⁵ De ahí

²¹ Véase, las teorías que se plantean sobre esta cuestión en al-Ándalus, que en general abarcan todo el Magreb (aunque en el caso andalusí la escuela anterior era la Awza‘iyya) en Martos Quesada, Juan. *Islam y Derecho: las Escuelas jurídicas en Al-Ándalus*. Madrid: CSIC. 2008. pp. 433-442.

²² Sección de “Aghaliba” en *Encyclopédie de L’Islam*. TOMO. I. *Op. Cit.* pp. 255-258.

²³ Sobre la pugna del Califato entre los Omeya de Al-Ándalus y los Fatimíes de Túnez, véase, Verent Ginés, Juan. *Historia de Marruecos. La Islamización (681-1096)*. *Op. cit.* pp. 85-107.

²⁴ Se trata del derecho islámico, un código jurídico y civil de conducta personal y colectiva de los musulmanes. Objeto de interpretación continua y debate intelectual, prosperó dentro de la civilización arabo-musulmana, aunque en la historia del Islam, y hasta la actualidad, siempre surgen grupos radicales que pretenden convertirlo en un dogma indiscutible en virtud de un punto de vista particular. Véase, “Shari‘a” en *Encyclopédie de l’Islam*. TOMO. IX. *Op. Cit.* pp. 331-338.

²⁵ La doctrina religiosa del califato fatimí se originó en un movimiento chií iniciado en Siria por el octavo imán ‘Abd Allāh al-Akbar. El objetivo principal de este llamamiento religioso es cumplir la profecía que prometía el regreso del séptimo imán en el año 300 de la Hégira (siglo X de la era cristiana), al que se

que el Estado fatimí nunca fuera considerado un poder propiamente natural del Magreb. Los califas fatimíes, obsesionados por mantenerse a la cabeza del movimiento isma'īlī en todo el mundo islámico,²⁶ decidieron administrar sus propiedades en África como base de preparación militar y económica para intentar gobernar de nuevo en Oriente, corazón del califato islámico. Sus políticas justifican dicha teoría: heredaron el aparato administrativo del anterior Estado aglabí, mantuvieron a los funcionarios en sus puestos a cambio de un juramento de lealtad a la nueva doctrina chií, e incluso prometieron respetar las costumbres locales y las demás doctrinas islámicas.²⁷ Según Laroui, los debates teológicos entre las distintas doctrinas islámicas desarrollados bajo la tutela de los califas fatimíes, especialmente al-Mahdī (909-934) y su nieto al-Manṣūr (954-952), movieron a los ulemas mālikīes a fundar su escuela de jurisprudencia islámica, que posteriormente unificaría doctrinalmente todo el Magreb.²⁸

A comienzos del siglo X, frente al llamamiento chií, surge un movimiento religioso, político e intelectual en todo el mundo islámico que alcanzó su cénit político con el traslado del califato fatimí a Egipto a partir del año 969 d.C. Esta tendencia anti-chií terminaría por unificar las tendencias y escuelas islámicas en un marco general de ortodoxia musulmana que ha venido constituyendo desde entonces el bloque mayoritario del Islam, conocido como *'Ahl al-sunna wa-l-ġamā'a* (“gentes de la tradición y la comunidad”), los llamados “sunníes”. Este llamamiento religioso fue el último en configurarse como doctrina, pero acabaría triunfando en la mayor parte del mundo islámico, con el objetivo de, no solo detener el chiísmo político, sino también purificar la tradición profética frente a cualquier innovación doctrinal chií o jariyí.²⁹ En este movimiento, participaron las tres escuelas del fiqh islámico: la ḥanbalī en la teología, que se extendió sobre todo entre las masas urbanas; la šāfi'ī en el derecho islámico, pues su discurso era adecuado para los aristócratas de los núcleos comerciales, y la mālikī en la

consideraba al-Mahdī, el mesías que nacerá en los últimos tiempos. Es un concepto esencial en el esoterismo de la bātiniyya ismailí como credo religioso minoritario en el mundo islámico. No obstante, el califato fatimí logró controlar un territorio geográfico amplio desde la Argelia actual hasta Egipto. Véase, “Fatimides” en *Encyclopédie de l'Islam*. TOMO. II. *Op. Cit.* pp. 870-884.

²⁶ Véase el desarrollo y la ramificación de esta doctrina islámica en Oriente en Cruz Hernández, Miguel. *Historia del pensamiento islámico. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*. TOMO. I. Madrid: Alianza editorial.1996. pp. 60-71.

²⁷ Mu'nis, Ḥussayn. *Ma'alim Tārīj al-Magrib wa-l-Andalus*. El Cairo: Dār al-Rašād. 1997. pp. 133-152.

²⁸ Abdallah, Laroui. *Mu'ymal tārīj al-Magrib*. *Op. cit.* p: 231.

²⁹ Véase, los comentarios de Bernard Lewis sobre la contraposición entre los términos ġamā'a y jawāriy en la simbología política musulmana, en Lewis, Bernard. *Lenguaje Político del Islam*. *Op. Cit.* p: 32,33.

organización social, que fue recibida con entusiasmo por las sociedades que buscaban mantener la armonía social, como era sin duda el caso marroquí.³⁰

En este contexto sociopolítico, marcado fuertemente por el conflicto doctrinal, puede entenderse el surgimiento de la segunda dinastía marroquí, parte de esta tendencia general anti-chií, como un llamamiento religioso organizado por la red de los ulemas *mālikīes* en el norte de África. Se trata de una dinámica histórica impulsada por la política expansionista del califato fatimí desde su base tunecina, y posteriormente desde El Cairo, que provocó la reacción de las tribus bereberes del Magreb, algo demostrado en numerosos estudios históricos de autores como el egipcio Aḥmad Mujtār al-‘Abādī o Ŷamāl al-Dīn Surūr.³¹

Los almorávides (1040-1147), (“Al-Murābiṭūn” en árabe), fueron la primera experiencia imperial del Magreb y la primera dinastía magrebí de alcance mundial, puesto que es mencionada incluso en las escrituras chinas de la época.³² En las fuentes árabes, se repite la misma narración histórica que la del inicio de la dinastía idrisí: un líder espiritual hace un llamamiento religioso en un ambiente tribal, el Sáhara, habitado por las tribus de Ṣanhāya, quienes, hasta entonces, sabían muy poco del islam. Sin embargo, esta vez no se trataba de un imán jerife descendiente del Profeta, sino de un ulema; es decir, un letrado que disponía de un conocimiento sólido en las ciencias islámicas y que dominaba profundamente las principales fuentes de religión, el Corán y la sunna.³³

‘Abd Allāh ibn Yasīn, un riguroso ulema *mālikī* que había estudiado durante siete años en Al-Ándalus, fue el introductor espiritual del movimiento almorávide. Desde muy joven, actuó como misionero de la ortodoxia islámica en los confines del Sáhara. En un *ribāṭ* instalado por él en una isla frente a la costa saharauí, aplicó sus normas de extraordinario ascetismo a un reducido grupo de seguidores que tomaron como nombre “al-Murābiṭūn”, de donde deriva el término “almorávides” en la literatura castellana. Se conforma, de este modo, un movimiento religioso que se extendería entre las tribus que

³⁰ Laroui, Abdallah. *Muṣṣal tārīj al-Magrib. Op. Cit.* p: 271, 272.

³¹ Viguera Molíns. María Jesús. *Los Reinos de Taifas y las invasiones magrebíes (Al-Andalus del XI al XIII)*. Madrid: Editorial Mapfre. 1992. p: 156.

³² Laroui, Abdallah. *Muṣṣal tārīj al-Magrib. Op. Cit.* p: 268.

³³ Los ulemas son el grupo de especialistas legales del Islam y la *ṣarī‘a* (la Ley islámica). La palabra ‘*ālim* en árabe significa “erudito”. Su organización y poder político puede cambiar según el país al que pertenezcan. En Marruecos, la clase de los ulemas, aunque poderosa, nunca fue independiente del poder político, excepto en las etapas iniciales de las dinastías, cuando la nueva autoridad está en busca de legitimidad religiosa, la cual solo los ulemas pueden confirmar. Véase, “*Ulama*” en *Encyclopédie de l’Islam*. TOMO. X. *Op. cit.* pp. 864-874.

componían Ṣanhāya (Lamtūna, Ýadūla y Masūfa) a partir, aproximadamente, del año 1048 de la era cristiana.³⁴

Según sus enseñanzas, las tribus de Ṣanhāya tuvieron que renunciar a sus costumbres tribales y seguir las normas de la sunna de manera estricta y rigurosa, en imitación (“*taqlīd*”, en árabe) de la vida del Profeta en Medina. Educación, orientación y enseñanza espiritual fueron los pilares del llamamiento religioso que conformó el núcleo duro de la nueva dinastía marroquí que, en pocos años, controlaría el comercio saharauí y conquistaría la mayor parte del Magreb y al-Ándalus.³⁵

La organización política del imperio almorávide marcó un antes y un después en la estructura social del Magreb en general. Según Laroui, la naturaleza tribal del Estado se manifiesta nítidamente en la jerarquía militar: las tribus de Ṣanhāya mantuvieron un lugar privilegiado como clase guerrera fundadora del Estado. En este sentido, destaca el concepto sociopolítico primordial en la dinámica interna de la sociedad magrebí. Según Ibn Jaldún, fue la solidaridad tribal (*‘aṣabiyya*) la que forjó la estructura del imperio almorávide de un modo mucho más fuerte y sólido en comparación con los Estados fundados por los jawāriy en el siglo VIII, e incluso con la dinastía idrisí, que controlaba un pequeño territorio por el débil vínculo tribal que poseía en el tejido social marroquí en aquella época. Según el análisis jalduniano, la *‘aṣabiyya* es el espíritu de cuerpo social fundamentado en el linaje común de un grupo tribal. Se trata de un fenómeno sociológico y psicológico que nace en el desierto, motivado por un conjunto de factores de tipo antropológico, social y medioambiental. En efecto, existía un fuerte sentimiento de vinculación por lazos sanguíneos y parentesco tribal: un valor imaginario cuya utilidad reside en la capacidad de generar un esfuerzo colectivo para la realización de un proyecto social y político, como ocurrió entre las tribus de Ṣanhāya en la época almorávide.³⁶

También en esta etapa surgió, por primera vez en la historia de Marruecos, la institucionalización de los ulemas, una clase oficial reconocida por la autoridad y

³⁴ Viguera Molíns. María Jesús. *Los Reinos de Taifas y las invasiones magrebíes (Al-Andalus del XI al XIII)*. Op. Cit. p: 165,166.

³⁵ Laroui, Abdallah. *Muýmāl tārīj al-Magrib*. Op. Cit. p: 269-275.

³⁶ Saleh Rashid, Mahdí. *Ibn Jaldún, el colapso de una civilización*. Madrid: Editorial Fragua. 2015. p: 164,165.

encargada de ejercer un papel sociopolítico concreto.³⁷ En este caso, los ulemas almorávides pretendían ejercer tres funciones al mismo tiempo:

- La primera, propagandística, basada en un llamamiento religioso para lograr más arraigo en la sociedad marroquí.

- La segunda, legislativa, respecto a la opción doctrinal que eliminaba cualquier interpretación no literal del texto sagrado y simplificaba el dogma islámico para excluir las que fueron consideradas herejías de las falsas doctrinas del siglo X.

- La tercera, jurídica, consistente en crear la institución de la justicia islámica unificada por las normas de la escuela mālīkī.³⁸

De las tres funciones de estos ulemas, la segunda fue la más relevante en el sentido histórico, ya que la unificación del dogma religioso sería un factor determinante de la cultura marroquí en general. Las nociones doctrinales anteriores dejaron una huella profunda en la conciencia colectiva marroquí, pero solamente en el espacio de la religiosidad popular. Los almorávides fundaron la institución de los ulemas mālīkīes que defenderían firmemente la ortodoxia del credo islámico, estableciendo de esa forma la que sería la cultura religiosa propia de Marruecos.³⁹

El crepúsculo del imperio almorávide es achacable a varias causas políticas, militares e ideológicas: la política andalusí, la presión militar cristiana y las desigualdades sociales fueron los principales motivos de la decadencia del Estado. Pero la causa más importante fue la ausencia de una ideología común a nivel imperial. Los almorávides controlaban un espacio territorial inmenso y con grandes diferencias regionales. En el espacio que abarcaba su autoridad, se distinguían tres regiones bien diferenciadas entre sí: el sur, el Sáhara, con sus tribus nómadas; en el centro, el actual Marruecos, con sus vías comerciales; y por último al-Ándalus, con sus amplios centros urbanos avanzados

³⁷ Aquí hablamos de una organización no cerrada. La categoría de ulema es debida a una formación científica y a la posesión de conocimiento, lo cual significa que siempre existían y siguen existiendo ulemas fuera de la esfera del poder político con todo el reconocimiento religioso y social. Véase, la figura de Ibn al-Jaṭīb como ejemplo de un ulema mālīkī y sus competencias científicas, literarias, sociales y políticas en Rodríguez Gómez, María Dolores, et al. *Saber y poder en al-Andalus Ibn Al-Jaṭīb (s. XIV)*. Córdoba: Ediciones El Almendro. 2014.

³⁸ Laroui, Abdallah. *Muṣmal tārij al-Magrib*. Op. cit. p: 275- 282.

³⁹ Provençal, Levy. *Ibíd.* pp. 241-256.

cultural y económicamente. Así, este imperio fue más bien una alianza entre tres países antes que un poder centralizado.

El malikismo se transformó en una doctrina oficial rígida, que no disponía de respuestas adecuadas para hacer frente a las exigencias sociales y doctrinales de capitales como Fez, Córdoba o Sevilla.⁴⁰ La estructura social del norte del Magreb fue mucho más compleja que el tejido tribal del sur, origen social del movimiento almorávide. Asimismo, la vida cultural y la actividad económica andalusíes fueron ricas y diversas, lo que exigía un espacio público mucho más amplio del que ofrecía la política almorávide.⁴¹

En la etapa final del imperio, surgió una fuerte tendencia de fundamentalismo doctrinal,⁴² puesto que el malikismo almorávide era tan solo un esbozo de la escuela ramificada y plural que florecería siglos después en Marruecos. La clase de ulemas *mālikīes* actuaba como una minoría privilegiada, aislada de la sociedad y temerosa de perder su posición. Por esta razón, no toleraba en modo alguno las diferencias doctrinales. El imperio era grande, próspero y fuerte, pero incapaz de ampliar su base militar, de unificar la administración, ni de dotar a sus súbditos de una ideología común. Los filósofos, intelectuales y religiosos que no pertenecían a la clase oficial quedaron siempre fuera del sistema, lo cual fue un punto débil desde el principio, relacionado íntimamente con la naturaleza teológica del llamamiento religioso (*da'wa*).

Sin embargo, todos estos problemas tuvieron su origen en al-Ándalus. Según Laroui, si hubiera sido posible mantener el carácter magrebí del imperio, los almorávides habrían estado en mejores condiciones para superar los retos políticos que se les plantearon.⁴³ Esta opción no fue posible porque el proyecto político de la dinastía se

⁴⁰ Sobre la naturaleza de las relaciones entre las autoridades almorávides y los alfaquíes *mālikīes*, véase el caso de Jaén, por ejemplo, en El Hour, Rachid. “El Cadiazgo de Jaén en época almorávide: una propuesta de interpretación”. *Cadīes y caidazgo en Al-Andalus y el Magreb medieval*. Madrid: CSIC. 2012. pp. 169-185.

⁴¹ Véase el artículo sobre los almorávides. “*Al-Murabitun*” en *Encyclopédie de l’Islam*. TOMO. VII. *Op. cit.* pp. 584-592.

⁴² En el contexto histórico del pensamiento islámico, se distingue entre dos “modos de ser” y dos “modos de pensar”: por un lado, un modo de ser fundamentalista que tiende a buscar principios y fuentes de autoridad indiscutible frente a un modo de ser más relativista e indagador, y por otro lado, un modo de pensar fundamentalista que establece de forma rígida una amplia base de principios, normas y ritos frente a otro actualizador que reduce al mínimo “lo fundamental” para abrir paso a la interpretación razonable del texto sagrado y a verlo en su fondo más que en su forma. En esta cuestión, las mejores obras para consultar son del filósofo marroquí Muḥammad ‘Abd al-Ŷābrī. Véase, Bravo-Villasante, Carmen Ruiz. “El fundamentalismo islámico”. *De civilización arabo-islámica: ciclo de conferencias celebrado en la Universidad de Jaén (enero, 1995)*. Jaén: Universidad de Jaén. 1995. pp. 157-173.

⁴³ Laroui, Abdallah. *Muḥmal tārij al-Magrib*. *Op. Cit.* pp. 288-290.

basaba en un llamamiento reformista sunní, dependiente incluso nominalmente del califato abbasí en Bagdad. Además, ignorar el peligro cristiano que sufría al-Ándalus del siglo XI era algo impensable; una actitud suficiente para derribar la legitimidad religiosa y política del imperio desde el principio.⁴⁴

Legitimar la autoridad política a través de la guerra contra los cristianos obligaba a la dinastía a disponer siempre de superioridad militar. Esto, sin embargo, era imposible a largo plazo, sobre todo por motivos demográficos. Gobernar en Marruecos y luchar en al-Ándalus exigía un esfuerzo colectivo de los habitantes del imperio, una conducta poco habitual en el pensamiento político medieval.⁴⁵ El Estado almorávide, en primer lugar, fue una organización tribal: la religión tuvo básicamente un papel legitimador y propagandístico para someter a las demás tribus, no para integrarlas en el sistema estatal. A diferencia de lo que hemos visto en España en el primer capítulo, Marruecos no era un *Estado de religión*. Por el contrario, hablamos de un Estado tribal que logró en, circunstancias específicas, formar un imperio de inspiración religiosa.

En el siglo XII, la situación social y demográfica del Magreb era todavía próspera y la región contenía recursos suficientes para emprender otra aventura imperial. En esta época, el mundo musulmán sufría las circunstancias de una división doctrinal profunda. La tendencia del chiísmo fātimī era fuerte a pesar de la debilidad política del califato de El Cairo. Pero lo esencial en este contexto era que la sunna que conocemos hoy en día como la doctrina rival contra el chiísmo no estaba completa, y mucho menos madura. Hubo esfuerzos puntuales en diferentes campos, como en el *fiqh*, *taṣawwuf* y *‘ilm al-kalām* (“teología racional”).⁴⁶ Sin embargo, aún era pronto para hablar del Islam sunní como doctrina islámica sólida y hegemónica. En este momento histórico, Marruecos estaba a la altura para tomar la iniciativa de lanzar un llamamiento religioso (*da‘wa*) más

⁴⁴ Véase, “Al-Andalus les llama” en Viguera Molíns. María Jesús. *Los Reinos de Taifas y las invasiones magrebíes (Al-Andalus del XI al XIII)*. Op. Cit. pp. 169-178. En este contexto, véase igualmente, García-Arenal, Mercedes y Viguera, María Jesús. “Relaciones de la península Ibérica con el Magreb (siglos XIII-XVI)”. Actas del Coloquio. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de cultura. 1988.

⁴⁵ Laroui, Abdallah. Laroui, Abdallah. *Muḥmal tārij al-Magrib*. Op. Cit. p: 290-294.

⁴⁶ *‘ilm al-kalām*, es una ciencia del Islam, el significado literal de la palabra hace referencia a la ‘ciencia del discurso’. Se trata de una tendencia filosófica que pretende explicar la creencia en Dios de modo racional y lógico a través de la dialéctica. Véase, “Kalam” en *Encyclopédie de l’Islam*. TOMO. IV. Op. cit. pp. 489-492.

profundo intelectualmente y más variado en sus opciones teológicas, extrayendo incluso más rasgos particulares de la cultura local del Atlas marroquí.⁴⁷

Muḥammad ibn Tūmart (1080-1130), líder de la dinastía **almohade** (al-Muwwaḥidūn, en árabe) (1147-1269) fue un estudiante bereber de teología islámica. Emigró a Irak para formarse, pero en este viaje, cultivó su conocimiento en un sentido más político que religioso, aprendiendo cómo convertir el llamamiento religioso en un programa político.⁴⁸ Ibn Tūmart compuso una teoría religiosa de carácter local, adecuada a las exigencias de la región: simple, concreta y rígida. Confluían en su teoría puntos de diferentes doctrinas islámicas y opciones de escuelas teológicas en ocasiones contradictorias.⁴⁹

Los movimientos revolucionarios en el Islam siempre han tendido a ampararse en el principio islámico que reza: “ordenar el bien y negar el mal” (*al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar*. C, III: 104, 110 y otras). Los almohades no fueron una excepción en este sentido. Ibn Tūmart escogió para sus seguidores elementos de la dialéctica islámica, adoptando una postura moderada entre la doctrina aš'arīyya y la mu'tazila,⁵⁰ una noción teológica intermedia para que se extendiera fácilmente entre las tribus de Mašmūda, cuna tribal del movimiento, donde reinaba un ambiente social y cultural mucho más simple que en Oriente Medio, donde estos debates filosóficos tenían más recorrido.

A través del *iytihād* como método fundamental del fiqh islámico, que consiste en el esfuerzo intelectual para adaptar las enseñanzas coránicas y proféticas a la realidad social, Ibn Tūmart procuró componer un credo desde diferentes factores islámicos. Basó su concepto de autoridad religiosa en la presencia de “*al-Mahdī*” prometido. Esta figura mesiánica está presente en todas las doctrinas del Islam, pero es más relevante en la escatología chií, la cual coincide en los atributos de al-Mahdī con la doctrina almohade,

⁴⁷ Véase la sección de almohades, “Al-Muwahhidun”. *Encyclopédie de l'Islam*. TOMO.VII. *Op. Cit.* pp. 803-808.

⁴⁸ Véase, Fiero, Maribel. “Doctrina y práctica jurídicas bajo los Almohades”. *Los Almohades: problemas y perspectivas*. Vol. II. Madrid: CSIC. 2005. pp. 909-916.

⁴⁹ Laroui, Abdallah. *Muḥmal tārij al-Magrib*. *Op. Cit.* pp. 302-310.

⁵⁰ Son las dos escuelas de la teología islámica: la mu'tazila es la tendencia más racionalista del Islam, mientras que la aš'ariyya toma una postura intermedia entre racionalismo y el dogmatismo, defendiendo el uso de la razón humana pero dentro de los límites del texto sagrado. La segunda es la tendencia mayoritaria entre los musulmanes y aceptada de forma casi unánime dentro de la ortodoxia musulmana sunní. Sobre la mu'tazila, véase, Cruz Hernández, Miguel. *Historia del Pensamiento en el Mundo Islámico. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*. TOMO. I. Madrid: Alianza Editorial. 1996. pp. 81-98. Respecto a la doctrina aš'ariyya, véase la misma obra, pp. 101-107. Véase igualmente estos conceptos en *Encyclopédie de l'Islam*. TOMO. I. *Op. cit.* pp. 717-718. TOMO. VII. *Op. cit.* pp. 785-796.

en la que el imām ha de ser verídico, justo e incapaz de realizar innovaciones heréticas (*bida'a*), a pesar de que los almohades adoptaran su propia cadena de imanes (contando como tales a los profetas desde Adán hasta Muḥammad y sus sucesores durante los treinta años posteriores a su muerte en 632, Abū Bakr o 'Umar ibn al-Jaṭṭāb), sin incluir a 'Uṭmān y 'Alī, que sólo implícitamente fueron reconocidos como tales. Posteriormente, Ibn Tūmart advirtió que el mundo se había llenado de injusticia hasta su propia aparición como Maḥdī, guía inspirado por Dios e imán de todos los musulmanes.⁵¹ Por lo tanto, a pesar de su origen bereber, vemos como Ibn Tūmart, proclamó su procedencia árabe-alauí ya que al-Maḥdī ha de ser descendiente del Profeta.⁵²

Al-Maḥdī de los almohades no logró ver la victoria final de su llamamiento religioso (*da'wa*), puesto que murió poco después de su fallido intento de conquistar Marrakech en 1130. El poder cayó en manos de un distinguido discípulo suyo que logró fundar una dinastía excepcional en la historia de Marruecos: 'Abd al-Mu'min ibn 'Alī (1094-1163), quien tuvo un éxito político y militar único al unificar el Magreb bajo una sola autoridad autóctona.⁵³ El recién nacido Estado controlaba recursos suficientes para mantener un ejército fuerte y una administración avanzada y numerosa, pero con el paso del tiempo surgieron desencuentros en las altas esferas del poder político almohade. Desde la muerte de Ibn Tūmart, el movimiento se convirtió en un poder dinástico controlado por la familia de 'Abd al-Mu'min, pero con una gran influencia moral e ideológica de los jeques que constituían una casta de familiares y estudiantes de Ibn Tūmart. Desde el inicio del poder almohade, este grupo fue considerado el núcleo duro del nuevo Estado, que adoleció desde entonces de una dualidad dentro de la cúpula dirigente.⁵⁴

Esta división en la estructura política resultaría inconveniente en la gestión territorial de un espacio tan grande como era el imperio almohade, especialmente, con las circunstancias de una guerra constante en al-Ándalus y la rebelión de tribus en el Magreb.

⁵¹ Viguera Molíns. María Jesús. *Los Reinos de Taifas y las invasiones magrebíes (Al-Andalus del XI al XIII)*. Op. Cit. p: 208.

⁵² En este sentido, existe una valiosa fuente histórica sobre la doctrina almohade: el libro *'Āz mā yuṭlab*. del propio Ibn Tūmart. Véase la edición estudiada y presentada por Ṭalbī, 'Amar. Argel: Ministerio de Cultura. 2007.

⁵³ Véase un interesante análisis sobre el imperio almohade en Asín Palacios, Miguel. "Origen y carácter de la revolución almohade". En *Obras escogidas de Historia y filosofía árabe*. Madrid: Escuela de Estudios Árabes. 1948. pp.3-12.

⁵⁴ Véase, Fricaud, Émile. "La place des talaba dans la société almohade mu'minide". *Los Almohades: problemas y perspectivas*. Vol. II. Madrid: CSIC. 2005. pp. 525-545.

Según Laroui, cualquier llamamiento doctrinal en la historia del Islam que tuviera éxito para fundar un Estado, tarde o temprano, sufriría una contradicción entre la clase religiosa doctrinal y la clase política; es decir, un enfrentamiento entre el llamamiento religioso y la razón de Estado (*da'wa wa dawla*). Lo que ocurrió con los almohades fue lo mismo que aconteció con los fatimíes: la doctrina que fue creada para unificar y purificar la religión de los musulmanes pasaría a ser un credo minoritario dentro de una sociedad que la rechazaba y la consideraba una herejía. De este modo, el factor doctrinal se transforma en obstáculo para establecer una paz social duradera. El resultado final es catastrófico: se renuncia a la doctrina cuando se advierte claramente que nunca se logrará la unanimidad de los musulmanes, pero esta actitud de sacrificar lo religioso por lo político causa una reacción de rebeldía por la vieja guardia de la fe, lo que terminaría derribando al Estado.⁵⁵

El caso almohade es buen ejemplo a la hora de estudiar los resultados políticos del Estado proselitista en el mundo islámico. La doctrina no une a los musulmanes y el Estado no deja de ser profundamente tribal. Uno de los motivos principales de la derrota del ejército almohade en la batalla de las Navas de Tolosa en el año 1212 fue la posición negativa de los ulemas del malikismo andalusí, que nunca aceptaron la legitimidad del *yihād* bajo el dominio político de una herejía religiosa.⁵⁶ Laroui confirma esta opinión argumentándolo con las revueltas interminables en Túnez y al-Ándalus. Según esta visión, la tensa oposición de los ulemas *mālikīes* al credo almohade abocó al fracaso todo el esfuerzo unificador de la dinastía, especialmente en al-Ándalus, donde cayeron las principales ciudades paralelamente con la decadencia del imperio.⁵⁷

No obstante, este análisis no niega la ilustración que en algunas esferas supuso el imperio almohade. Esta época puede ser considerada exitosa, una experiencia auténtica en la historia del Magreb, aunque no fuese viable a largo plazo. El liderazgo político del imán caducó en el mundo islámico y el debate religioso concluyó con la victoria de la doctrina mayoritaria, la *sunna*, donde las decisiones religiosas se toman en la institución de los ulemas, un gremio de letrados más plural y diverso que el sistema autoritario del imamato. En estas circunstancias de cambio, se inicia a partir del siglo XIII un nuevo

⁵⁵ En 1229, el califa al-Ma'mūn renunció al credo de Ibn Tūmart como última opción para salvar el imperio. Sin embargo, las consecuencias fueron irreversibles, conduciendo a la división del Estado y de la sociedad. Laroui, Abdallah. *Mu'ymal tārij al-Magrib. Op. Cit.* p: 329.

⁵⁶ Véase, Viguera Molins, María Jesús. "Las reacciones de los andalusíes ante los Almohades". *Los Almohades: problemas y perspectivas*. Vol. Madrid: CSIC. II. 2005. pp. 705-734.

⁵⁷ Laroui, Abdallah. *Mu'ymal tārij al-Magrib. Op. Cit.* p: 330,331.

periodo político. Justamente con el surgimiento del Estado-nación europeo, Marruecos tomó un nuevo rumbo histórico hacia un sistema sociopolítico particular dentro del mundo arabo-musulmán.

La dinastía **benimerín** (1244-1465 d.C.) (Banī Marīn, en árabe), alcanzó el poder después del efímero califato de Abū Dabūs, último soberano almohade (1266-1296). Los benimerines – también conocidos en las fuentes españolas como meriníes, mariníes o merínidas – eran una tribu de origen bereber dedicada a la carrera militar dentro del ejército almohade. Se trataba de un clan guerrero recién arabizado y poco familiarizado hasta entonces con la vida urbana y política. Sin un corpus de propaganda religiosa ni una doctrina propia, los Benimerín tomaron Fez en 1244 y sentaron a un sultán en el trono del país, intentando resucitar, hasta cierto punto, el patrimonio político del imperio almohade; no así el religioso.⁵⁸ Se trató, por tanto, de un cambio radical en la historia de Marruecos. Por primera vez, y de manera clara y directa, se estableció una dinastía sin doctrina religiosa: un poder político y una autoridad estatal sin legitimidad divina. El protagonismo regresó a los ulemas mālikīes. El poder religioso del sultán como comendador de los musulmanes se limitó desde entonces al apoyo de la opinión mayoritaria entre los ulemas, sin ninguna injerencia del Estado en la cuestión religiosa. La legitimidad de esta dinastía no se justifica por elementos teológicos sobrenaturales, sino con una política de buena gestión y desarrollo de servicios públicos. Según Laroui, se trata de una fase embrionaria de laicismo político que culminó en Europa con la aparición del Renacimiento, pero en Marruecos nunca llegó a su fin.⁵⁹

Los benimerines se ganaron la simpatía del pueblo mediante una activa política religiosa, apoyando a la clase de los ulemas social y económicamente. Fundaron escuelas, financiaron los estudios coránicos, destacaron las fiestas de fe islámica con gran fervor religioso. Las tradicionales celebraciones marroquíes a propósito del nacimiento del Profeta o del fin del Ramadán, por ejemplo, tuvieron su origen en esta época. Asimismo, la política andalusí de la dinastía respecto al *yihād* en al-Ándalus otorgaba a los benimerines la legitimidad política que buscaban.⁶⁰

⁵⁸ Nos referimos aquí a la legitimidad sagrada del poder político, tanto bajo el lema de reforma y purificación religioso de los almorávides como del imāmato de los almohades. Véase, Shatzmiller, Maya. *L'historiographie mérinide, Ibn Khaldun et ses contemporains*. Leiden : 1982.

⁵⁹ Laroui, Abdallah. *Muḥmal tārij al-Magrib*. Op. Cit. p: 376,374.

⁶⁰ Mannūnī, Muḥammad. *Awrāq 'an al-hadāra al-marīnīyya*. (“Apuntes sobre la civilización mariní”). Rabat: Universidad Mohamed V. 2000. pp. 515-536.

Este cambio, en el marco político general de Marruecos, no hubiera sido posible sin la profunda influencia cultural andalusí en el Magreb.⁶¹ Los andalusíes llevaban siglos emigrando masivamente a las capitales norafricanas, modificando las sociedades locales con su cultura urbana de tradiciones monárquicas. En Marruecos, llegaron a formar una clase de élite social entre la cual los sultanes solían escoger a sus visires y ministros. Se valoraba, amén de su fidelidad, su dominio de los idiomas y el prestigio de su ascendencia andalusí, un prestigio relevante en la burguesía marroquí que ha perdurado hasta nuestros días.⁶² En este sentido, la política se traslada a un campo separado de la ética y de la religión. Sin embargo, a pesar de la riqueza cultural de la época meriní, este proyecto no era auténtico, sino más bien el último amanecer del esplendor andalusí antes de su crepúsculo definitivo.⁶³

En realidad, la sociedad marroquí estaba en un proceso de involución. Nos estamos refiriendo a una estructura social que retornó al pasado, a las organizaciones sociales anteriores al surgimiento del Estado, o que creó otras que no estarían sometidas al poder estatal.⁶⁴ Es decir, entre el siglo VII y XIV, Marruecos avanzó desde el régimen de ciudad-Estado hasta un régimen imperial. Durante las dinastías anteriores, el poder político formaba parte de la sociedad: las altas esferas del poder estaban vinculadas con sus bases sociales mediante el sistema de la *'aṣabīyya* tribal, como hemos indicado más arriba. Sin embargo, con los benimerines se incorporó al diccionario político marroquí por primera vez la palabra “sultān” como término político. Era un cargo distinto de imām o jalīfa y que exigía una distancia del soberano con respecto a la sociedad en general; una figura superior a todos los grupos sociales al tiempo que mantenía la misma distancia ante todos.

Los Benimerín fueron también una tribu apoyada en el concepto de *'aṣabīyya* bereber. Sin embargo, la estructura social en el Magreb estaba en una fase de cambio. El Estado marín no disponía de un grupo social tribal amplio en el que sustentarse, como era el caso almorávide con los Ṣanhā'ya o almohade con las tribus de Maṣmūda. Por otra

⁶¹ Respecto a la influencia andalusí en la vida cotidiana marroquí, véase, Vidal Castro, Francisco, et al. *El Zoco. Vida económica y artes tradicionales en Al-Ándalus y Marruecos*. Madrid: El Legado Andalusí-Lunwerg Editores. 1995.

⁶² En este sentido, véase, el estudio de González Alcantud sobre la élite fasí en González Alcantud, José Antonio. “Los andalusíes hoy: una elite viva frente al pasado futuro de Al-Ándalus”. *Andalusíes, antropología e historia cultural de una elite magrebí*. Madrid: Abad Editores. 2015. p: 25.

⁶³ Sobre este tema, véase el documental de antropología social *Andalusíes*. Dir. José Antonio González Alcantud. Observatorio de Prospectiva Cultural. Universidad de Granada. 2011. Fílmico.

⁶⁴ Laroui, Abdallah. *Mu'ymal tārij al-Magrib*. Opt. Cit. pp. 365-379

parte, la base militar en todos los reinos del Magreb en el siglo XIII contaba con las tribus árabes de Banī Hilāl, un elemento ajeno a las dinastías bereberes de la época.⁶⁵ El vínculo tribal, factor primordial de la dinámica social magrebí, se encontraba en una situación de debilidad manifiesta. La región se dirigía hacia la división definitiva y, paralelamente, el Estado se distanciaba de la sociedad de forma clara: el sultán no representaba ninguno de los elementos de la sociedad. A diferencia de la monarquía española, por ejemplo, el sultanato marroquí no fue un factor de unificación nacional en los sentidos lingüístico, religioso y administrativo, sino que su función se limitaba sobre todo al arbitraje social y a ostentar un simbolismo político.⁶⁶

Por ello, la sociedad marroquí evolucionaría desde entonces con una dualidad cultural demasiado fuerte. Las ciudades arabizadas desarrollaban una cultura religiosa institucional bajo la influencia andalusí, mientras que el espacio rural tendía a una forma de religiosidad muy distinta al Islam ortodoxo de índole andalusí. El Islam popular era simplemente espiritual, sin complejidades teológicas ni normas estrictas de sentido doctrinal. Desde entonces, el sufismo (taṣawwuf) constituyó la segunda ala del Islam marroquí.⁶⁷

En Marruecos, así pues, nunca se completó la unificación nacional al estilo europeo,⁶⁸ sino que se truncó en una dualidad cultural dominante en todas las capas sociales. Además, las altas esferas del Estado estaban ocupadas por una autoridad que gobernaba, en la distancia, una sociedad dividida, por una élite que no reflejaba de ningún

⁶⁵ Véase, *Encyclopédie de L'Islam*. “Benimerín” de Marruecos TOM. VI. pp. 556-559; “Bani Abdalwad” de Argelia TOM. I. pp. 95-97; y “Hafsíes” de Túnez TOM. III pp. 68-72.

⁶⁶ Véase, Ḍarīf, Muḥammad. *Mu'asasāt al-sultān al-šarīf bi-l-Magrib*. (“Las instituciones del sultán-jerife en Marruecos”). Casablanca: África Shark. 1988. pp.10-55.

⁶⁷ El taṣawwuf es la tradición de la vertiente más espiritualista del Islam. En el contexto marroquí, se refiere sobre todo a una actitud social. Para profundizar sobre el concepto del sufismo en general, véase, “Tasawwuf” en *Encyclopédie de L'Islam*. TOMO. X. *Op. Cit.* pp. 337-366. Véase el desarrollo del pensamiento espiritual andalusí en Cruz Hernández. *Historia del pensamiento en el mundo islámico. El pensamiento de al-Ándalus (siglos IX-XIV)*. TOMO. II. *Op. Cit.* pp. 583-614. Sobre el Shadilismo andalusí y sus derivaciones espirituales, muy extendidas en norte de África, véase igualmente, Pacheco, Juan Antonio. *La espiritualidad islámica en la Andalucía medieval*. Sevilla: MERGABLUM. Edición y Comunicación. 2001. pp. 137-144.

⁶⁸ Aquí el concepto de unificación nacional alude al proceso histórico europeo de unificación territorial. La construcción de una identidad nacional exige básicamente una serie de elementos simbólicos que unen a una comunidad humana, como fueron la monarquía y el catolicismo en el caso español. Éste no fue el caso de Marruecos porque, incluso en la religión, el único factor común de la sociedad, el Islam marroquí, estaba fragmentado en todos los niveles excepto la base teológica, sobre la cual no existe mucho debate en el Islam en general. Ni los ulemas ni las cofradías dotaban a la sociedad de una armonía religiosa. Para profundizar en el término de la nación y su uso en este contexto, véase Vicente Canela, Antonio Luis. Moreno Ramos, M. Teresa. “Identidad nacional: Planteamiento y evolución de un modelo estructural”. *OBETS*. 2009. pp. 19-29.

modo las diversidades sociales. Esta peculiar situación requería crear urgentemente instituciones intermediarias entre el Estado y la sociedad. Surgieron así el Majzen, cuerpo del poder visible por la sociedad, y la zāwiya, encargada de organizar a las tribus del mundo rural.⁶⁹

Con los **wattásidas** (1472-1554) (Al-Waṭāsiyyūn, en árabe), la situación no cambió de modo significativo. Ante un aumento del desorden social, la dinastía fue incapaz de controlar todo el territorio marroquí, una dinastía semejante a la anterior, ya que ambas compartían el mismo origen tribal de los Zināta y llegaron al poder en circunstancias políticas similares.⁷⁰ En esta época, Ibn Jaldún observa una particularidad propia del siglo XIV como consecuencia de la crisis del Estado tribal: ninguna tribu pudo unificar políticamente Marruecos de nuevo ni hacer frente a la ofensiva cristiana que ocupó toda la costa marroquí en el siglo XV, por lo que el dominio ibérico se intensificó en el XVI tras la toma de Granada en 1492. La identidad islámica de Marruecos se encontraba realmente amenazada por el colonialismo católico ibérico, que pretendía continuar con la Reconquista en tierras africanas, según el propio testamento de Isabel la Católica de 1504.⁷¹

Frente a dicha amenaza, la sociedad marroquí tuvo que actuar. Fue imprescindible la creación de otro factor de dinámica social capaz de unir a las tribus y el territorio dividido. En este contexto de crisis, la dinastía **saadí** (1554-1659) (Al-Sa‘adīyyūn, en árabe) fue la alternativa política del Estado fallido de la tribu wattasí. El jerifismo se revela como único elemento social de representación colectiva potencialmente nacional. Los saadíes fueron una familia árabe de origen jerife de gran reputación religiosa y social. Su llegada al trono mediante el apoyo de diferentes elementos tribales supuso una reestructuración fundamental del poder estatal en Marruecos, puesto que después de cuatro dinastías de origen bereber, sobresalen de nuevo los jerifes como principal elemento de legitimidad política, como era el caso de la primera dinastía del país. Este

⁶⁹ Laroui, Abdallah. *Al-uṣūl al-iṭimā‘iyya wa l-taqāfiyya li-l l-waṭaniyya l-magribīyya*. (“Los orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí (1912-1930”). Rabat: Centro Cultural Árabe.2016. pp. 150-183.

⁷⁰ En el Marruecos medieval existían tres grandes confederaciones bereberes: Zināta en Argelia actual y Marruecos oriental; Maṣmūda en la cordillera del Atlas, y Ṣanḥāya en el sur, entre el Sáhara y Mauritania. Véase, Ibn Jaldún. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l’Afrique septentrionale*. Trad. William Mac Guckin de Slane. Alger: 1852-1856, en el siguiente enlace: https://books.google.fr/books?id=H3RBAAAIAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summ ary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false. Última consulta 03/06/2016.

⁷¹ Ricard, Robert. *Études sur l’histoire des Portugais au Maroc*. Coimbra: Universitatis conimbrigensis. 1955. pp. 115-237.

elemento social de origen chií no desapareció con el fin del poder idrisí, sino que quedó integrado definitivamente en la estructura social como un factor esencial de liderazgo político. Su recuperación como lema político se debió esencialmente a la ofensiva extranjera; una dinámica que, de hecho, sería recurrente en la historia de Marruecos.⁷²

Esta dinastía tuvo, por tanto, un gran éxito militar frente a la amenaza colonial de los imperios de la época, Portugal, España y el imperio Otomano, sobre todo en la batalla de los Tres Reyes de 1578.⁷³ Ello facilitó una etapa de estabilidad política con el sultán Aḥmad al-Manṣūr. Sin embargo, internamente, Marruecos no experimentó ningún cambio en la relación entre el poder y la sociedad. La distancia entre ellos se profundizó aún más con la incorporación del jerifismo como elemento clasista al sistema del poder sultaní. Todas las políticas de al-Manṣūr provocaron una firme separación entre el Estado y la sociedad: buscar recursos económicos fuera del sistema tributario, la formación del ejército por grupos militares extranjeros y, sobre todo, ampliar el cuerpo del poder heredado de la época almohade mediante la costumbre otomana y la tradición andalusí.⁷⁴

En esta época en concreto se creó el Majzen como instrumento de poder político superior. No era una separación tradicional entre el gobernador y sus súbditos, como en la época mariní, sino de una ruptura definitiva entre el Estado y la sociedad, como si de dos entidades totalmente independientes se tratara. Es decir, se instauró un poder autosuficiente respecto de los recursos económicos y la base social, mientras que la sociedad disponía de estructuras propias que no estaban sometidas a la autoridad central.⁷⁵ En definitiva, los jerifes de la dinastía lograron resolver la crisis del Estado tribal, pero a

⁷² El jerifismo como concepto social fue reforzado por la política religiosa de los Benimerín, quienes resucitaron el mito idrisí celebrando festividades religiosas en las tumbas de Idris I e Idris II. Sin embargo, el poder jerife se extendió de forma espectacular por la actividad sufí de las cofradías. Finalmente, una rebelión en Fez, liderada por un jerife idrisí, acabó con la dinastía de Benimerín en 1465. Aunque esta rebelión no tuvo eco fuera de la ciudad, demuestra claramente la importancia alcanzada por el jerifismo marroquí en el siglo XV, que llegó a actuar contra su promotor. Milin, Mohamed Nabil. *Al-Sultān al-šarīf: al-usūl al-dīniyya wa l-sīyyāsiyya li-dawla al-majzaniyya fī l-magrib* (“El Sultán jerife: los orígenes religiosos y políticos del Estado majzaní en Marruecos”). Rabat: Universidad Mohamed V. 2013. p: 11,12.

⁷³ La política de resistencia saadí contra la invasión ibérica, que llevaba décadas ocupando las costas marroquíes, logró una importante victoria en la batalla de los tres reyes en la región de Alcazarquivir (al norte de Marruecos) contra Portugal 1578, la cual se tradujo en un prestigio militar y político que protegería el país hasta la primera mitad del XIX. Las fuentes de la historia de la época son diversas: la versión oficial, en al-Faštālī. *Manāhil al-ṣafā*. Rabat: 1972. Al-Wafrānī, Muḥammad Ṣagīr. *Nuzha al-Ḥādī*. Paris: 1888 y Rabat: 1998; y la disidente, en *Tārīj al-dawla l-sa’diyya l-takmādārtiyya*. Escritor desconocido. Rabat: 1934.

⁷⁴ Para una cronología histórica en castellano sobre esta época clave en la construcción de la identidad marroquí, véase, Pennell. C.R. *Marruecos: del Imperio a la independencia*. Trad. Catalina Martínez Muñoz. Madrid: Alianza editorial. 2006. pp. 122-143.

⁷⁵ Laroui, Abdallah. *Muḥmal tārij al-Magrib*. Op. Cit. p: 466.

cambio, autoridades locales salieron reforzadas. En este contexto, la presencia de un intermediario entre el sultán y el pueblo se hizo imprescindible. Ésta fue la labor que prestaron los jeques de las cofradías, los jerifes de las taifas y los ulemas de las ciudades.⁷⁶

Reconstruir una autoridad central constituía una ardua empresa después del fallecimiento de al-Manṣūr en 1603. La guerra civil entre sus hijos derrumbó todo el Estado saadí e incluso facilitó una nueva ocupación española de las ciudades de la costa atlántica, como fue el caso de Larache en 1610.⁷⁷ Los saadíes traicionaron el objetivo principal por el cual se instauró la dinastía, por lo que su caída se hacía previsible. Sin embargo, la sociedad no disponía de otra alternativa: el jerfismo seguía acaparando el imaginario colectivo como fuente más legítima de la autoridad religiosa, lo que desbrozaba el camino para otra nueva dinastía jerife.

Los **alauíes**, (al-‘Alawīyyūn, en árabe) actual dinastía gobernante en Marruecos, llegó al poder en el siglo XVII, en torno al año 1666 d.C. Desde el principio fueron conscientes de que el aura del jerifismo no sería suficiente para gobernar de forma permanente, por lo que desarrollaron otros sistemas de control político con vistas a reforzar el poder moral del sultán. En este contexto, podemos situar la fundación por el sultán Mūlāy Ismā‘īl (1672-1727) del ejército de esclavos africanos llamado al-Bujārī, un grupo militar desvinculado por completo del tejido tribal marroquí. Este sistema fracasó con la muerte del sultán, ya que, en la práctica, dicho contingente era más bien una guardia personal del propio caudillo y no de sus sucesores, así como un dispositivo para la recaudación de impuestos y no para la defensa de la paz social.⁷⁸

El posterior desgobierno, prolongado durante treinta años (1727-1757), fue notablemente violento: los esclavos destronaron a sultanes, saquearon pueblos y sembraron el terror en todo el país. Pero a pesar de todo, la dinastía sobrevivió y, como consecuencia directa de esta profunda crisis política, surgió otro modo de gobernar. En el reinado de Muḥammad III (1757-1790), se estableció un nuevo sistema de gestión territorial: un Estado menguado que renunció a gran parte de sus competencias en favor

⁷⁶ *Ibid. Op. Cit.* pp. 449-478.

⁷⁷ Ocurrió en Larache cuando Muḥammad Šayj al-Mā’amūn, hijo de al-Manṣūr, renunció a la ciudad a cambio de recibir ayuda militar de España en la guerra por el trono contra sus hermanos. Véase, Dāwud, Muḥammad. *Tārīj Tiṭwān* (“Historia de Tetuán”). TOMO. I. Tetuán: Wizārat al-Dawla li-l-ṭaqāfa wa al-tarbiyya al-taqlīdiyya. (“Ministerio de Estado para la cultura y Educación tradicional”). 1970. pp.182-185.

⁷⁸ Lazcano, Víctor Morales. *Historia de Marruecos: de los orígenes tribales y las poblaciones nómadas a la independencia y la monarquía actual*. Madrid: La Esfera de los Libros. 2006. pp.108-116.

de las figuras de autoridad locales. El sultán de Marruecos, por su condición de jerife y comendador de los creyentes, negoció un marco de autonomía local con los jefes tribales y jeques de cofradías, deviniendo su poder nominal en muchas regiones del país.⁷⁹

Esta nueva estructura estatal descentralizada se apoyó, principalmente, en la cuestión económica. En lugar de disponer de un ejército fuerte para recaudar impuestos, el sultán prefirió reemplazar gran parte de tributos por una fuente económica independiente de la sociedad, evitando así la necesidad de emplear ingentes cantidades de fondos en un ejército recaudador. Desde entonces, la tesorería del sultanato contó, en primer lugar, con los ingresos del comercio exterior, lo que cambió radicalmente la organización política marroquí. Según Laroui, este modelo de Estado fue el que encontraron los europeos en Marruecos en el siglo XIX. Cuando en las fuentes europeas se hablaba sobre el imperio Jerife de Marruecos, la palabra imperio hacía referencia a conceptos jurídicos occidentales, y más precisamente germanos. No se aludía al territorio del sultanato, sino al carácter moral y limitado del poder sultaní en el país; es decir, a una autoridad de naturaleza más religiosa que política.⁸⁰

En realidad, esta visión occidental no era correcta, pero tampoco errónea del todo. La dualidad cultural de la sociedad marroquí adentró en las esferas del poder central. El sultán tenía dos caras: era rey y era imām; es decir, jerife de poder moral y, a la vez, cabeza político-militar de poder temporal.⁸¹ A nivel regional, podemos distinguir dos figuras de autoridad: el jeque de la cofradía y el caíd de la cabila. Mientras que el primero representaba el poder moral religioso en el campo marroquí – comparable con el ulema o alfaquí en la ciudad –, el segundo constituía la figura más destacable del poder profano, sin ninguna carga religiosa ni sagrada asociada. Solamente el sultán ostentaba ambas dimensiones del poder en Marruecos. Sin embargo, su capacidad de autoridad real

⁷⁹ Para el Marruecos alauí, véase, Pennell. C.R. *Marruecos del Imperio a la independencia*. Op. Cit. pp. 148-169.

⁸⁰ Laroui, Abdallah. *Muḡmal tāriḡ al-Magrib*. Op. Cit. p : 508. Respecto de los conceptos occidentales germanos que menciona Laroui en este contexto, en mi opinión, el historiador marroquí sugiere, en otras palabras, que los viajeros europeos que describieron el Imperio Jerife Alauita del siglo XIX asimilaron Marruecos, en términos políticos, con el Sacro Imperio Romano Germánico, una organización monárquica cooperativa sin sentimiento nacional ni instituciones comunes y, sobre todo, una forma de gobierno de carácter marcadamente religioso. Sobre la historia y la naturaleza política de este Imperio, véase, Rivera Quintana, Juan Carlos. *Breve Historia de Carlomagno y el Sacro Imperio Romano-Germánico*. Madrid : Nowtilus. 2009.

⁸¹ Véase, el análisis antropológico del sultán como santo y como hombre armado en Hammoudi, Abdallah. *Maestro y discípulo. Fundamentos culturales del autoritarismo en las sociedades árabes*. Trad. Patrick Lévy. Barcelona: Antropos Editorial. 2007. pp. 104-110.

dependía de las circunstancias políticas y geográficas de cada región. El poder central no era firme en todo el país, sino que era fruto de un juego político de diferentes elementos sociales en pugna. De ahí surgieron los dos conceptos más patentes de la historia moderna de Marruecos: “*bilād al-ṣiba*” frente a “*bilād al-majzan*”; “el país de la anarquía” frente a “el país del orden”.⁸²

Esta dualidad conformaría un sistema político complejo, único y genuino en todo el norte de África. Incluso los colonos franceses y españoles consideraron necesario mantenerlo sin cambios significativos, e incluso optaron por ponerlo a su servicio durante la época del Protectorado. A diferencia de la empresa política moderna en Europa, donde las monarquías buscaban unificar la identidad nacional a toda costa, el sultanato jerife en Marruecos se interesó por fomentar la segregación social.⁸³ A este respecto, conviene determinar, en primer lugar, qué instituciones religiosas contribuyeron a la particularidad sociopolítica del Marruecos colonial.

2. Las instituciones religiosas dentro del sistema sociopolítico

2.1. la fundación del sultán-jerife en el círculo del poder sociopolítico

La legitimidad religiosa del gobernante musulmán ha sido siempre una cuestión fundamental en la historia del Islam, y dentro del orbe arabo-islámico, Marruecos no ha sido una excepción. Tras siglos de pugna por el califato tanto en Oriente Medio como en el Magreb, los ulemas sunníes no pudieron resolver el problema de la representación religioso-política de forma satisfactoria para el conjunto de los musulmanes y, finalmente, optaron por reconocer la ley del más fuerte, entendida como ley natural y voluntad divina.

En el discurso político medieval, dicha fuerza se medía por la capacidad material y moral de controlar el territorio y someter a las tribus. Esta capacidad bastaba para que los ulemas otorgaran el cargo religioso del imamato al caudillo del país o de la región, que sería la autoridad musulmana reconocida legalmente para gobernar. Si se debilita o no cumple con sus obligaciones morales o territoriales, el imām pierde directamente su legitimidad y se convierte en usurpador de la soberanía, que es teóricamente propiedad

⁸² Montagne, Robert. *Les berberes et le Makhzen dans le sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des berberes*. Paris : 1930. p : 286.

⁸³ Tozy, Mohamed. *Monarquía e Islam político en Marruecos*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2000. p: 44.

colectiva de la comunidad musulmana.⁸⁴ Según al-Gazālī, como era imposible elegir o designar a un imām para todos los musulmanes, se hizo necesario que los ulemas reconocieran como jefe de la comunidad a un líder capaz de obtener la sumisión de todos los elementos sociales de su zona de influencia. Una vez contrastado su poder y su control territorial, este líder podría ser nombrado califa, sultán o emir. Sin embargo, el marco jurídico de la autoridad era prácticamente el mismo en todos estos regímenes islámicos, limitado hasta cierto punto por los preceptos de la *šarī'a*.⁸⁵

De esta forma, surgió la figura del sultán en Marruecos,⁸⁶ patriarca de los jerifes, comendador de los creyentes y jefe del Estado. En la teoría islámica, esta autoridad depende de un contrato secular entre el gobernador y los gobernados en el que no cabe ningún tipo de poder otorgado por Dios. La *bay'a*, redactada por los ulemas,⁸⁷ conmina al soberano para servir al bien común de la sociedad. Sin embargo, en la práctica histórica del Islam marroquí, este deber nunca se cumplió. Los súbditos del sultán jamás tuvieron ninguna intervención directa en este orden, lo cual sitúa directamente al sultanato en un estado jurídico equivalente al mandatario del imperio divino; resultado lógico por la naturaleza del poder sultaní. El carisma religioso del jerife sultán y su prestigio guerrero eliminaban por completo cualquier inspiración democrática en la autoridad islámica de

⁸⁴ Los ulemas destacaron el ḥadīṭ del profeta Muḥammad para legitimar los títulos de soberanía usados por los musulmanes en la época de la fragmentación política a partir de los mediados del siglo IX. El profeta dijo: “*Después de mi habrá califas; después de los califas, emires; después de los emires, reyes, y después de los reyes, tiranos (...)*”. Según Bernard Lewis, se trata de un ḥadīṭ falso, un tipo de texto religioso que se proyecta hacia atrás y se pone en boca del Profeta para explicar sucesos políticos contemporáneos o legitimar situaciones políticas nuevas. A través de este análisis, explica el orientalista británico la aparición del término “sultán”, que en árabe es un nombre abstracto que significa ‘autoridad’ o ‘gobernante’. Se convirtió en un título oficial en el siglo XI, cuando fue utilizado por la dinastía turca de los selyúcidas. En este poder musulmán, el sultán era la cabeza política y militar suprema. Lewis se aleja de la descripción secular y temporal, dado que el sultanato para los musulmanes también era religioso, al menos en teoría. Véase, Lewis, Bernard. *El lenguaje político del Islam*. Op. Cit. pp. 77-93. Sobre estos temas de la historia política del Islam, véase también, Watt. W Montogomery. *Islamic political thought*. Edinbugh: Edinburgh Univesity press. 1998.

⁸⁵ Tozy, Mohamed. *Monarquía e Islam político en Marruecos*. Op. Cit. p: 28.

⁸⁶ Según Larouí, el sultán es la persona que representa un poder de hecho, diferente de quien detenta el título califal, soberano titular que no es por ello necesariamente legítimo. Marruecos es el único caso en el mundo árabe donde el sultán se nombra Comendador de los Creyentes según el contrato de la *bay'a* que le otorga este cargo religioso. Véase, Laroui, Abdallah. *El Islam árabe y sus problemas*. Op. Cit. p: 37. Para más información sobre el termino, véase, “Sultan” en en *Encyclopédie de l'Islam*. TOMO. IX. Op. cit. pp. 884-889.

⁸⁷ Es el acto político más importante de la comunidad islámica y la fuente principal de la legitimidad político-religiosa del soberano musulmán. La palabra *bay'a* se deriva del verbo “vender” e implica, en la lengua árabe, renunciar a la soberanía del pueblo en beneficio de un imán que une las condiciones exigidas por el fiqh islámico para asumir la responsabilidad de dirigir los asuntos religiosos y políticos de la comunidad musulmana, considerada teóricamente esta última como comunidad política. Véase, “bay'a” en *Encyclopédie de l'Islam*. TOMO. I. Op. Cit. pp. 1146-1150.

Marruecos.⁸⁸ Desde un punto de vista antropológico, se trata de un modelo patriarcal muy arraigado en la historia cultural marroquí que suple la separación entre la sumisión *antropolátrica* debida al jefe por un lado y, por otro, la ley islámica que mantiene la ficción de un poder delegado; un paradigma que enmarca todas las relaciones cotidianas entre padre e hijo, patrón y aprendiz, maestro y discípulo. Tal hipótesis explica la interrelación entre lo religioso y lo cultural en la configuración del “despotismo oriental”.⁸⁹

Es evidente que Marruecos mostraba rasgos parciales de un régimen feudal desde el siglo XVI, sobre todo en la propiedad de la tierra y el sistema tributario. Sin embargo, la autoridad del sultán era confusa por la dualidad, anteriormente descrita, respecto de la función política y la religiosa: se trataba de un rey absolutista y un imán con un margen de actuación limitado en lo religioso.⁹⁰ En este sentido, observamos que el sultán, aun siendo la máxima autoridad religiosa, pero no decide nada en esta materia, que queda en manos de los ulemas. En cambio, en el ámbito político, sus decisiones siempre estuvieron justificadas religiosamente por la propia clase oficial de los ulemas. Tiene lugar, por tanto, una interferencia entre diferentes instancias de poder sociopolítico, donde la religión está presente en todas ellas, pero en distintos grados y formas.

El sultán marroquí nunca tuvo el poder absoluto del que gozaba, por ejemplo, la monarquía francesa, pero tampoco llegó a someterse a un sistema constitucional, como en el caso inglés. Utilizamos aquí conceptos modernos para entender mejor las estructuras del pasado, ya que los progresos de las distintas sociedades humanas suelen guardar similitudes, por mucho que influya la particularidad cultural. En las escrituras europeas, el título de “emperador”, que era frecuente cuando se mencionaba al sultán, aludía especialmente a la fragilidad del poder central y su carácter tradicionalista, que diferenciaba el Estado jerife del modelo nacionalista europeo. Gobernar en el Marruecos precolonial consistía en un ejercicio de poder que equilibrara la violencia y la diplomacia.

⁸⁸ Tozy, Mohamed. *Monarquía e Islam político en Marruecos*. Op. Cit. p: 29

⁸⁹ Véase en Hammoudi, Abdellah. *Maestro y discípulo. Fundamentos culturales del autoritarismo en las sociedades árabes*. Op. Cit. p: 105.

⁹⁰ Tawfiq, Ahmad. *Şulahā' wa salāḥīn: dināmikiyya al-şulṭā fi al-magrib qabla al-ḥimāya*. “Santos y sultanes: la dinámica del poder en Marruecos antes del protectorado”. Silsila buḥūṭ wa dirāsāt. Rabat: Universidad Mohamed V. 2001. pp.411-422.

La relación del sultán con sus súbditos no era del todo clara, e incluso la rebeldía en *bilād al-ṣiba* no ponía en tela de juicio la legitimidad religiosa de este último.⁹¹

El sistema autoritario era retado constantemente en el ámbito territorial por rebeldías tribales y costumbres de autonomía regional de las cabilas,⁹² y temporalmente en el ámbito político por la presión de poderes fácticos como los ulemas y las cofradías, que limitaban la autoridad del sultán notablemente. La figura del sultán-jerife en Marruecos actuaba políticamente en un margen entre la autoridad absoluta y el poder constitucional. Este modo de ejercer el poder no era casual, puesto que funcionaba como dique de contención para frenar los cambios sociales y garantizar la permanencia de la dinastía alauí en el trono, especialmente, en tiempos de revueltas sociales, derrotas militares u ocupaciones extranjeras.⁹³

2.2. *Las cofradías sufíes como poder regional*

El sufismo es una tendencia religiosa y un “estilo de vida” conocido desde los orígenes del Islam en Oriente Medio,⁹⁴ de donde se trasladó al Magreb. Su práctica general es de carácter social, consistente en reunir a estudiantes y seguidores en una

⁹¹ Gellner, Ernest y Micuad, Charles. *Arabs and berbers: from tribes to Nation in North Afric*. Londres: Duckworth. 1927. pp.181-188. Véase igualmente, Ayache, Germain. “la fonction d’arbitrage du makhzen”. *Etudes d’histoire marocaine*. Rabat: SMER. 1979. p: 159 y otras.

⁹² La cabila en árabe significa ‘tribu’, sin embargo, en el uso antropológico de la palabra en la historia de Marruecos, este término hace referencia también al espacio territorial de la tribu. Es decir, una cabila es la tribu y su territorio. Empleamos aquí el uso terminológico frecuente en la documentación colonial.

⁹³ Véase, los trabajos de Berque, Jacques. *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb XVII siècle*. Paris: Editions Sindbad.1982. Y de Laroui, Abdallah. *Mojmal Tarikh Al Meghreb*. Opt. Cit.

⁹⁴ Aquí analizamos el concepto desde el punto de vista de la historia social, puesto que el sufismo o el *taṣawwuf* es un término complejo en la filosofía religiosa del Islam. Corresponde al aspecto esotérico o interior (*bāṭin*) de la religión, mientras que el aspecto exotérico o exterior (*ẓāhir*) se relaciona con el *fiqh* y el conocimiento razonable adquirido por el estudio de las ciencias del Corán y la Sunna. El *taṣawwuf*, por su parte, es otra forma de sabiduría religiosa: se trata de una contemplación de las realidades divinas o espirituales a través de las criaturas de Dios, en el cese del espacio y del tiempo. De esta manera, el alma humana, entendida como el soplo de Dios, debe despegarse de la familia, los bienes, la patria, la autoridad o la honra para recuperar la purificación que había perdido al instalarse en el cuerpo. Para realizar esta peregrinación espiritual, se exige un retiro absoluto de la vida urbana y material para dedicarse a un esfuerzo individual que facilite la unión con Dios, la interpretación del *tawḥīd* en el sufismo. El sufí utiliza el *dīkr*, la repetición del nombre de Dios u otro tipo de jaculatorias para recordar a Dios en todo momento. Mediante ello, se alcanza un estado de arrobamiento iluminativo, en el que puede llegar a recibir la luz de la verdad divina. El *taṣawwuf* es una doctrina esotérica basada en la transmisión de maestro a discípulos que los sufíes retrotraen hasta el Profeta. A través de los teorizadores de los siglos VIII y XI, el sufismo pasa a convertirse de experiencia a ciencia. El maestro sufí no solo transmite una serie de conocimiento de orden intelectual, sino que es también depositario de un don espiritual, conocido con la palabra árabe *baraka*. Por este motivo, la imprescindible proximidad física con el maestro (jeque) es el origen de la aparición de las cofradías sufíes. Véase, Sánchez Sandoval, Juan José. *Sufismo y poder en Marruecos, milagros de Abu Ya’azzá*. Cádiz: Quorum Editores.2002. pp. 75-80.

zāwiya (“cofradía”, por su traducción al castellano más extendida)⁹⁵ en torno a un jeque sabio y carismático. Tras una larga temporada de educación espiritual y formación doctrinal, los seguidores imitan la figura del jeque como ejemplo superior, copiando sus actos en todos los ámbitos y, sólo alcanzado este nivel, dejan la cofradía para fundar otras nuevas y extender lo máximo posible las enseñanzas de la ṭarīqa.⁹⁶

De este modo, el movimiento se convierte en una red organizada de centros similares e interconectados. La cofradía ejerce una gran influencia social a través de sus enseñanzas religiosas y su actividad caritativa dentro de un espacio territorial diverso y plural.⁹⁷ La particularidad del sufismo marroquí responde al papel de las cofradías en la defensa del Islam contra la ofensiva católica de España y Portugal a partir del siglo XV. En este contexto, fue determinante el exitoso reclutamiento de las cofradías, así como su capacidad organizativa, superior a la de las demás instituciones sociales.

Las cofradías conformaron, durante cinco siglos, el único poder local capaz de unir a las tribus y ejercer un control territorial eficaz para mantener la paz social y contrarrestar la injerencia extranjera. Dominaban de modo exclusivo la vida pública en todos sus aspectos, sobre todo en el espacio rural, donde el Estado se reducía a una autoridad simbólica.⁹⁸ La victoria saadí en la batalla de los Tres Reyes (1578) fue el éxito más evidente de la alianza política entre los jerifes de la familia saadí y la cofradía Ŷazūliyya, que gozaba de gran influencia entre las cabilas de la región norteña de Yebala. Gracias a los esfuerzos de esta cofradía en la propaganda y el llamamiento religioso, la

⁹⁵ Es una escuela, lugar de culto y de actividad social y política. La zāwiya en el Islam es una institución sufi vinculada a la vida espiritual de los sufíes que renuncian a los placeres de la vida. En Marruecos, las cofradías superaban este nivel religioso y jugaban un papel esencial en el desarrollo cultural, social y político del país. Véase, *Encyclopédie de l'Islam*. TOMO. XI. *Op. Cit.* pp. 505-511.

⁹⁶ La ṭarīqa literalmente es la ‘manera’ o el ‘método’, e históricamente alude al orden espiritual y educativo dentro del fenómeno místico del Islam. Cada ṭarīqa se conoce con el nombre de su fundador, como la Qādiriyya, que pertenece al jeque ‘Abd al-Qādir al-Ŷīlānī (m.1166), y tiene varias ramas en Marruecos. Sobre el sufismo marroquí, se habla más detalladamente en la segunda parte del trabajo. Para profundizar más en el concepto general de las diferentes escuelas del sufismo islámico, véase, “Tarika”. *Encyclopédie de l'Islam*. TOMO. X. *Op. Cit.* pp. 262-276.

⁹⁷ Para una descripción antropológica sobre estas redes cofrades y las relaciones entre el maestro y sus discípulos, véase, Hammouidi, Abdellah. *Maestro y discípulo. Fundamentos culturales del autoritarismo en las sociedades árabes*. *Op. Cit.* pp. 138-146. Respecto de las relaciones patriarcales: padre/hijo, maestro/discípulo, sultán/ súbdito; véase al mismo autor en un excelente estudio de antropología cultural donde analiza los ritos de la Fiesta del Sacrificio en relación con la educación social y la sumisión política tanto en el marco local como estatal: *La victime et ses masques: essai sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb*. París: Editions du Seuil. 1988.

⁹⁸ Al-Mistānī, ‘Ādil. *Sūsyūliyya al-Dawla fī l-Magrib*. (“La sociología del Estado en Marruecos”). Rabat: Silsila al-ma‘ārif al-iṭimā‘iyya wa l-siyāsiyya. 2010. pp. 39-45.

dinastía jerife pudo organizar una gran operación defensiva que logró preservar la identidad islámica del país en uno de los momentos más críticos de su historia.⁹⁹

Las cofradías en Marruecos abarcaron un amplísimo espacio social y político, principalmente: caridad, educación, espiritualidad y arbitraje social, elementos profundamente arraigados en la religiosidad marroquí como estilos de vida más que como meras prácticas religiosas. El arabista francés Jacques Berque llegó a considerar que los marroquíes perdieron una oportunidad histórica de fundar un Estado-nación en el siglo XVII con el proyecto político-religioso de la cofradía Dalā'iyya (1566-1668), que controlaba gran parte del territorio marroquí. El jeque de la cofradía, Sīdī Muḥammad al-Ḥayy (1638-1671), fue proclamado sultán legítimo de Marruecos por los ulemas de Fez en 1659. La cofradía, que comenzó como un centro de culto aislado en el Atlas, se convirtió rápidamente en un proyecto de comunidad proto-nacional, con un poder político integrado completamente en el tejido social del Atlas Medio, tanto en el sentido social como en el espiritual.¹⁰⁰ Pero a pesar de todo, fracasó: tras un efímero periodo de poder, la cofradía fue derrocada por los jerifes alauíes, que lograron fundar una nueva dinastía en el último tercio del siglo XVII. El resultado de este conflicto político interno demostró que la influencia de las cofradías en Marruecos, por amplia que fuera, nunca superaría su carácter regional y tribal, y que solamente el factor jerife podría gobernar el país gracias a la amplitud de su base social.¹⁰¹

El sufismo marroquí escogió desde el principio una tendencia moderada, distinta de la que caracterizaba el movimiento en Oriente Medio o al-Ándalus. Dejó atrás cualquier veleidad de esoterismo religioso y declaró su sumisión a la jurisprudencia islámica.¹⁰² Asimismo, no se trataba de un tipo de meditación espiritual de pura naturaleza mística, sino de un culto colectivo social para acercarse a la “sabiduría divina”. De este modo, el sufismo en Marruecos atrajo a ulemas relevantes a sus filas y terminó

⁹⁹ Laroui, Abdallah. *Muḥmal tārij al-Magrib. Op. Cit.* p: 464.

¹⁰⁰ Berque, Jacques. *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb XVII siècle. Op. cit.* pp.94-112.

¹⁰¹ La cofradía Dalā'iyya no pudo extenderse en las regiones controladas por los jerifes tanto en el sur, donde los alauíes gobernaban en Tafilalt, como en el norte, donde se fundó un principado en Yībāla (Yebala). Fue el sultán Mūlāy al-Rašīd (1666-1672) quien lideró su derrocamiento. Véase la historia política de la segunda mitad del siglo XVII en Nācirī, Muḥammad ibn Jālid. *Al-Istiḡṣā*. TOMO. VII. Casablanca: Dār al-Kitāb. 1997.

¹⁰² Respecto del debate sobre la relación entre el sufismo y la jurisprudencia islámica, véase, Carmona, Alfonso. *El Sufismo y las normas del Islam. Trabajos del IV Congreso Internacional de Estudios Jurídicos Islámicos: Derecho y Sufismo*. Murcia: Editora Regional de Murcia. 2006.

reconciliándose con el fiqh islámico,¹⁰³ la forma intelectual de la religiosidad urbana, lo cual ha otorgado una característica especial al Islam marroquí. Las cofradías se extendieron por todo el país, pero su arraigo sociocultural más profundo se dio en las zonas rurales. En las ciudades, en cambio, los ulemas encarnaban el gremio dominante del ámbito religioso.¹⁰⁴

2.3. Los ulemas como gremio intelectual de gran influencia política

La fundación de la universidad de al-Qarawiyyīn de Fez en el año 859 d.C. supuso un punto de inflexión sociocultural de gran escala en Marruecos. Desde entonces, el país albergaría un centro de formación erudita en todos los campos del saber y, especialmente, en la teología. Los ulemas docentes de esta Universidad constituían una élite de gran influencia, tanto en el pueblo como en el Estado. Monopolizaban prácticamente todos los cargos de la vida pública: eran jueces, maestros, imanes, administradores de fundaciones, etc. Este papel era especialmente firme en el espacio urbano, donde se aplicaban estrictamente las normas de la *šarī'a*. Los ulemas gozaban de una autonomía extremadamente relevante; ni siquiera el sultán podía tomar decisiones sobre competencias religiosas, como la enseñanza o la justicia, sin el respaldo de la mayoría de este gremio. Asimismo, el estatus de los ulemas se reforzaba frente al Estado por las donaciones de propiedades que recibían de la sociedad, que se hallaba bajo la custodia de este grupo de intérpretes de la Ley Divina.¹⁰⁵

Sin embargo, no se trataba en modo alguno de un grupo clerical. En el Islam sunní, nunca hubo oficio sacerdotal o mediación entre Dios y el creyente, ni en términos teológicos ni institucionales.¹⁰⁶ Sin embargo, los ulemas, en tanto que poseedores de la sabiduría religiosa, abarcaban entre sus competencias jurídicas toda clase de actividad

¹⁰³ Para un entendimiento profundo de este fenómeno en la historia de Marruecos, es necesario estudiar la literatura hagiográfica, que presenta la figura del santo como una imagen adaptada social y políticamente al contexto organizativo e institucional del Estado en Marruecos. Véase, Sánchez Sandoval, Juan José. *Sufismo y poder en Marruecos, milagros de Abu Ya'azza*. Op. Cit. p: 123.

¹⁰⁴ Laroui, Abdallah. *Marruecos: Islam y Nacionalismo*. Madrid: Fundación Mapfre. 1994. p: 54,58.

¹⁰⁵ Laroui, Abdallah. *Marruecos: Islam y Nacionalismo*. Op. Cit. p: 53, 69,70.

¹⁰⁶ En Irán, debido a la adopción oficial del chiísmo desde el siglo XVI, la evolución de la fundación de los ulemas siguió un camino en cierto modo distinto. Los teólogos chiíes comenzaron a funcionar, desde fechas tempranas, como un clero, al menos en el ámbito social. A finales del XIX, surgió por primera vez en el Islam el oficio de ayatolá, el equivalente musulmán a un episcopado. Sobre este sistema en Irán véase, Jomeini, Ruhullah Musaví. *Vilat.i Faqih*. Najzaf: 1977. Versión árabe en *al-ḥukūma al-islāmiyya*. Beirut: 1979. Traducción inglesa en Hamid Algar. *Islam and Revolution*. Barkley: Mizan Press.1981.

humana, y por tanto, interferían en la gestión del gobierno en todos sus aspectos. Con todo, la función del ulema, tanto en términos sociales como políticos, no es especular, y muchos menos innovar; su tarea es la de formular o, en el mejor de los casos, interpretar, cuando sea necesario, las normas establecidas en el Corán y la tradición del Profeta en pos de determinar las reglas generales contenidas en dichas fuentes.¹⁰⁷

Por lo tanto, este gremio no se relacionaba con el Estado en calidad de institución humana de carácter histórico-social, sino como instrumento divino para cumplir las disposiciones providenciales de Dios hacia la humanidad, para hacer posible que los súbditos del sultán lleven una vida estrictamente islámica. Esta era, a fin de cuentas, la única razón para la que Dios les había dado autoridad sobre los demás, lo cual, lógicamente, determina la historia del mundo islámico. No existe un clero islámico en sentido estrictamente teocrático, pero hay otras interpretaciones de la palabra “teocracia” en las culturas musulmanas. Una de ellas es el “gobierno de Dios”, según Bernard Lewis: solo Dios es soberano supremo, solo Dios hace la ley y solo Dios es la fuente legítima de autoridad. Según aparece, sería el equivalente al término *Dār al-Islām* en la literatura islámica medieval, un concepto constituyente de la casta de los ulemas, protectora de la “casa del Islam” en la tierra. Por supuesto, se trata de una fundación distinta del Papado católico, igual de autoritaria, pero más diversa y plural; de ahí la importancia histórica de la figura del ulema. La doctrina del consenso (*iymā‘*), ampliamente aceptada en el Islam sunní, toleraba en la práctica, con ciertos límites de los ulemas más ortodoxos, un relativo desacuerdo doctrinal; lo cual facilitó, en mayor o menor medida, la oposición política de la casta de los ulemas frente al poder sultaní.¹⁰⁸

Como ejemplo de ello, destaca el conflicto entre Mūlāy Ismā‘īl (1672-1727) y los ulemas de Fez respecto del reclutamiento de los ḥarrāṭīn, hijos de los esclavos africanos traídos a Marruecos en la época de al-Manṣūr Sa‘adī (1578-1603) que eran trabajadores agrícolas, libres en su mayor parte. Los ulemas de Fez consideraban que el reclutamiento forzoso era un acto de ilegalidad islámica. La religión musulmana, según la interpretación de los ulemas fasíes, establece la libertad del hombre como un derecho natural frente a la esclavitud, que siempre es una situación excepcional. En este caso concreto, los ulemas

¹⁰⁷ La obra más conocida y citada sobre cuestiones políticas y constituciones del Estado en el Islam es el tratado de Abū al-Ḥassan ‘Alī ibn Muḥammad al-Māwardī (m.1058). *Al-aḥkām al-sultāniyya*. Kuwait: 1989.

¹⁰⁸ Lewis, Bernard. *El lenguaje político del Islam*. Op. Cit. pp. 56-61.

rechazaban firmemente el supuesto derecho del Estado a hacerse con la propiedad de los ḥarrāṭīn, ya que un ser libre nunca puede convertirse en esclavo, ni siquiera por voluntad propia. La autoridad, por su parte, argumentaba la necesidad del Estado de tener un ejército amplio y profesional para recuperar las ciudades ocupadas en las costas por las tropas españolas y portuguesas. Pero esto no bastó para convencer a los ulemas de Fez, quienes sufrieron una intransigente represión por parte del sultán que terminó con el asesinato del prestigioso ulema ‘Abd al-salām ibn Ŷisūs.¹⁰⁹

La postura política de este gremio religioso provenía de una interpretación de la ley islámica desde su posición en el sistema social. Los ulemas de Fez, percibían que la esclavitud militar de los ḥarrāṭīn reduciría notablemente la mano de obra necesaria para la actividad agrícola, defendiendo así los intereses del pueblo del que formaban parte como élite social. Esta crisis histórica entre los dos círculos de poder religioso en la sociedad marroquí marcaría la futura relación entre ambos. Aunque el sultán siempre contó con el apoyo de un grupo fiel de ulemas que legitimaba sus decisiones políticas, fuesen la que fuesen, comprendía que no debía bajar la guardia ante un gremio tan influyente socialmente.¹¹⁰ Por su parte, los ulemas advirtieron que la oposición política era una actitud arriesgada, y en general, la mayor parte de esta clase, dada su tendencia conservadora, procuró mantener el equilibrio entre todos los elementos de la sociedad, prestando especial atención a las esferas del poder sultaní.

Según Jacques Berque, los ulemas no formaban una casta cerrada, sino más bien un grupo intelectual que mantenía una estrecha relación familiar con la burguesía comercial de Fez, pero también estaba parcialmente abierto a las demás capas sociales a través de la educación y la actividad intelectual. De este modo, puede explicarse que el inmovilismo tradicionalista de los ulemas de Fez conviviera con la disidencia puntual de los ulemas que no procedían de la acomodada aristocracia fasí. Uno de estos ulemas rebeldes fue Ḥasan al-Yūsṣī, el cual criticaba al sultán Mūlāy Ismā’il como si se tratase de una persona corriente,¹¹¹ sin prestigio alguno de santidad religiosa. Este ulema es el

¹⁰⁹ Sobre la dinastía alauí existen numerosas fuentes, las más destacadas que hemos visto son: Da’if al-Rbāṭī, Muḥammad. *Tārīj al-dawla l-sa’ida*. Rabat: 1978. Al-Qādirī, Muḥammad b. Ṭayb. *Ḥawaliyyāt Naṣr al Maṭāni*. Rabat: 1978. Del mismo autor, véase igualmente, *Iltiqāt al-durar*. Rabat: 1983.

¹¹⁰ Laroui, Abdallah. *Muḥmal tārīj al-Magrib*. *Op. Cit.* p : 464.

¹¹¹ Ḥasan al-Yūsṣī (1630-1691) fue un ulema de origen bereber que estudió en la zāwiya Dalā’iyya y logró una gran popularidad en su época. Su éxito suscitó animadversiones por parte de los ulemas de Fez, que no aceptaban en modo alguno la superioridad científica de un ulema que no pertenecía a la aristocracia religiosa. Se trataba de un gran sabio, digno de llamarse Al-Gazālī de su época. Criticaba al sultán Ismā’il en misivas, reivindicando justicia para el pueblo. Fue desterrado en varias ocasiones de las ciudades para

ejemplo perfecto para entender la importancia de la dimensión social y cultural en la actitud política de esta élite religiosa en Marruecos.¹¹²

Debido a la decadencia cultural y las crisis sociales y económicas de los siglos XVIII y XIX, los ulemas pasaron a desempeñar, por lo general, un inoportuno papel conservador desde el punto de vista político. La gran preocupación de esta clase en este periodo fue proteger la tradición religiosa y alejar a la sociedad de las influencias europeas, lo cual era imposible, dadas el contexto desfavorable. En este sentido, puede tomarse como ejemplo la fallida modernización del sistema tributario marroquí, que era frágil, arcaico y falto de profundas reformas legislativas para modernizarse, impedidas, sin embargo, por la rígida ortodoxia islámica de la época. Incluso el gremio oficial de los ulemas se opuso a todos los intentos reformistas de los sultanes, desde Muḥammad III (1757-1790) hasta Ḥasan I (1873-1894).¹¹³

Cuando los ulemas fueron conscientes de que el reformismo social y político era una cuestión vital para proteger el *modus vivendi* musulmán, ya no había tiempo suficiente para conservar la independencia política del país. Las irresponsables políticas del sultán ‘Abd al-‘Azīz (1894-1908) obligaron al círculo reformista del gremio de los ulemas a actuar políticamente. La crisis prolongada durante la primera década del siglo XX terminó destronando a este sultán y elevando a su hermano al trono en virtud de una *baya‘a* – juramento de obediencia – condicionada. Este acontecimiento fue excepcional en la historia de Marruecos, dadas las limitaciones de poder que contenía este documento. Una parte notable de la élite marroquí apoyó al nuevo sultán por motivos puramente reformistas: las condiciones de esta *baya‘a* del sultán ‘Abd al-Ḥafīz (1908-1912) se centraron sobre todo en la recuperación de la soberanía nacional y en la reforma tributaria. Sin embargo, su simbología histórica fue mucho más profunda: los ulemas, única clase culta en el Marruecos de la época, buscaban recuperar su derecho a controlar la fundación del sultán-jerife, autoridad central del Estado.¹¹⁴

vivir aislado en el campo. Falleció en su pueblo natal, Mazdaga. Véase, al-‘Alawī Madāgrī, ‘Abd al-kabīr. *Abū ‘Alī Al-Yūssī: Namūday min al-fīkr al-magribī fi fa‘yṛ dawla ‘alawīyya*. (“Abu Ali Al-Yussi: Un modelo de pensamiento marroquí en el principio del Estado alauí”) Rabat: Ministerio de Asuntos Islámicos. 1989. pp. 107-163.

¹¹² Berque, Jacques. *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb XVII siècle*. *Op. cit.* p: 122, 146,147.

¹¹³ Laroui, Abdallah. *Mu‘mal tārij al-Magrib*. *Op. Cit.* p: 565.

¹¹⁴ Véase el contenido completo de este documento político marroquí de la *baya‘a* condicionada en: Hami Dīn, ‘Abd al-‘Alī. *Al-muṭaqaf fi l-siyāq al-‘arabi al-islāmī: su‘al al –islāḥ fi al-magrib fi-bidāya al-qarn al-‘iṣrīn* (“El intelectual en el contexto árabe islámico: la pregunta reformista en Marruecos al principio del siglo XX”). *Tabayyun*. Julio-agosto de 2015. p: 106-114.

En octubre de 1908, en el periódico tangerino *Lisān al-Magrib*, dirigido por el libanés Farāy Tamūr, publicó un proyecto constitucional marroquí. Dicho documento, único y pionero en la historia del país, contenía la visión política del grupo de ulemas marroquíes más aperturistas a la cultura mundial de su época. No existen datos fidedignos acerca de quién redactó esta supuesta carta magna marroquí, pero el contenido de sus cláusulas demuestra nítidamente que el movimiento reformista en el Marruecos precolonial tenía un conocimiento considerable de los avances del pensamiento político mundial, inspirados por el reformismo islámico de grandes pensadores musulmanes del siglo XIX, como Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī y Muḥammad ‘Abduh, y la constitución otomana de 1876.

La élite reformista marroquí abogaba en dicho proyecto constitucional por una lectura progresista del pensamiento político islámico. Incluso las teorías occidentales sobre el Derecho constitucional, en boga a principios del siglo XX en el viejo continente, tuvieron una influencia directa en este histórico texto marroquí.¹¹⁵ La separación de poderes de Montesquieu, la representación ciudadana en un parlamento bicameral o la educación primaria obligatoria eran principios fundamentales de este proyecto, que planteó incluso una especie de sultanato parlamentario en Marruecos. El texto establece en la cláusula número ocho lo siguiente: “*El Sultán no es responsable de ninguna de las cuestiones del Estado, ni a nivel interior ni exterior*”. En las siguientes cláusulas, se confirma de modo explícito que la soberanía sultaní es nominal en su mayor parte: con el nombre del sultán se acuña la moneda, se ejecutan las sentencias judiciales y se firman los convenios internacionales.¹¹⁶

A nuestro juicio, esta nueva corriente constitucional en Marruecos fue el resultado lógico de la trayectoria histórica de las instituciones sociopolíticas del país. Sin embargo, surgió demasiado tarde y en un contexto de gran presión colonial. La sociedad marroquí acabó perdiendo toda clase de creatividad colectiva y congeló su estructura social para protegerse del cambio; una situación ideal para la intervención colonial. En este trabajo, estudiaremos los motivos y el modo en que el colonialismo español reforzó el tradicionalismo marroquí para gobernar las zonas de Marruecos que quedaron bajo su control.

¹¹⁵ *Ibíd.* pp. 89-94.

¹¹⁶ Véase el texto completo del proyecto constitucional marroquí de 1908 en Gallāb, ‘Abd al-karīm. *Al-taṭawwur al-dustūri wa l-barlamānī fī al-magrib min 1908 ilā 1992*. (“El desarrollo constitucional y el parlamentario en Marruecos de 1908 a 1992”). Casablanca: 1993.

Conclusiones

A grandes rasgos, la clase religiosa marroquí ha tenido una función no menos influyente que la del clero cristiano en el desarrollo del sistema sociopolítico de su país, pero mucho más abierta y plural. El gremio de los ulemas nunca se organizó jerárquicamente ni fue siquiera un colectivo homogéneo, puesto que siempre se dividía según fidelidades variables de clase o de tribu. Por su parte, las cofradías constituían un poder religioso paralelo en las zonas rurales, muy fragmentado por el tradicional sectarismo de la religiosidad popular. Legitimar el poder político, aunque no el único, fue el papel fundamental de la clase religiosa dentro del sistema, si bien su actitud a favor o en contra de la autoridad estaba determinada por motivos sociales y políticos más que teológicos. En definitiva, el Islam marroquí no era una Iglesia, pero sin duda alguna estableció una casta de naturaleza religiosa que condicionaba el devenir político y social esgrimiendo una legitimidad divina.

Al contrario de lo sucedido en España, la conciencia nacional nunca se desarrolló en Marruecos antes de la época colonial. Según Laroui, el marroquí vivía físicamente en su cabila, pero en su mente nunca olvidaba la patria espiritual que abarca a toda la comunidad musulmana.¹¹⁷ El concepto de Estado-nación era totalmente ajeno al pensamiento político de los marroquíes. El Estado marroquí se identifica principalmente con su origen tribal: en las fuentes árabes se usaba el término de ‘*dawla al-Mulaṭamīn*’, “el Estado de los velados”, para aludir al imperio almorávide, vinculándolo con la costumbre saharauí de cubrirse el rostro entre las tribus de Ṣanhāya.

El término *dawla* – de la raíz árabe “dāl-wāw-lām”, que significa ‘rotar, girar, cambiar, alternarse o sucederse uno a otro’ – aparece en el Corán en relación con la alternancia de los días buenos y malos, (*Nosotros hacemos alternar esos días entre los hombres para que reconozca Dios a quien crean y tome testigos entre vosotros*. III: 140). Literalmente, en español podría traducirse como el “turno” de alguien en una posición de éxito y poder. El uso normal de la palabra en política se remonta al ascenso al poder de los califas abasíes a mediados del siglo VIII. Los Omeya habían agotado su turno; era el momento de la dinastía abbasí. Por su parte, el concepto de Estado, entendido como institución política gubernamental, es muy reciente en el mundo islámico. *Al-dawla*, en el lenguaje político islámico, pasó de significar ‘turno en el poder’ a ‘dinastía’ y,

¹¹⁷ Véase, Laroui, Abdallah. *Awrāq*. Rabat: el Centro Cultural Árabe. 2006.

finalmente, a ‘Estado’, utilizándose por primera vez con esta última acepción en un texto turco del escritor Sadik Rifat hacia 1837, donde se distingue teóricamente entre el Estado abstracto y el gobierno concreto que ejerce el poder estatal.¹¹⁸ En la práctica, hasta la actualidad, este concepto es polémico en los países islámicos.

La expresión del “Reino Jerife de Marruecos” sigue utilizándose hoy en día con referencia directa al poder dinástico que ha caracterizado al país norteafricano. A diferencia del modelo del Estado-nación europeo, en Marruecos se creó el Estado del Majzen,¹¹⁹ un paradigma totalmente distinto, tanto en el ejercicio del poder como en la gestión territorial. Dicho sistema se asienta básicamente sobre dos elementos fundamentales para forjar su autoridad: la fuerza militar y la mitología islámica.¹²⁰ En este régimen de autoridad superior, independiente de la sociedad, el surgimiento de fundaciones intermediarias es imprescindible. Los ulemas, los jerifes y las cofradías formaban instituciones religiosas notablemente influyentes en la sociedad marroquí. Esta organización social experimentaría cambios significativos en la época colonial. Estudiar la política religiosa del Protectorado español en Marruecos requiere, en primer lugar, analizar la transformación de estas instituciones religiosas bajo el poder colonial

¹¹⁸ Lewis, Bernard. *El lenguaje político del Islam. Op. Cit.* p: 67,68.

¹¹⁹ Sobre este concepto, véase, las reflexiones del príncipe Hicham como testigo desde dentro de *dār-al Majzen*. El Alauí, Mulay Hicham. *Diario de un príncipe desterrado. Viaje al reverso de Marruecos “el reino ejemplar”*. Barcelona: Ediciones Península. 2015. p: 175,176. y otras.

¹²⁰ Con el término “mitología islámica” hacemos referencia al discurso religioso que destaca los conceptos de la honra jerife, el prestigio religioso del imán príncipe de los creyentes y el deber islámico de obediencia por parte de los súbditos. En la práctica, estos conceptos están muy presentes en la simbología política del Majzen marroquí, tanto en las manifestaciones políticas como en las religiosas. En los actos de vasallaje, los sermones del viernes y las pascuas islámicas. El uso intensivo de la mitología islámica es sistemático hasta la actualidad, lo cual otorga a la tradición monárquica (sultaní) marroquí una particularidad en el mundo árabe. Véase, Yādūr, Muḥammad. *Mu’asasa l-Majzan fī tārij al-Magrib*. (“La fundación del Majzen en la historia de Marruecos”). Casablanca: Ediciones Okad. 2011.

Capítulo III

El Islam en el pensamiento colonial español: Arabistas y africanistas en la creación de una doctrina religiosa colonial

“El Dios de los cristianos es el único Todopoderoso, el Dios del Islam lo es también, el Dios de los cristianos es bueno y misericordioso, el musulmán no reconoce ningún otro, el Dios de los cristianos perdona el arrepentimiento y se inclina hacia los humildes que piden su protección, el Corán está lleno de descripciones idénticas, el Dios de los cristianos es un legislador guardián y vengador de la justicia, y del que no puede uno burlarse impunemente; es el mismo Dios que se adora en la Meca”.

Pierre Charles. *El Rudo Islam*.

Desde el Concilio de Viena (1311-1312), durante el papado de Clemente V (1305-1314), se estableció una orden para la enseñanza del hebreo, árabe y caldeo en los grandes centros culturales de Europa: Roma, Bolonia, Oxford y Salamanca. Este interés surge a raíz de las polémicas filosóficas, científicas y religiosas de las distintas congregaciones religiosas cristianas contra judíos y musulmanes.

El Evangelio fue el primer objeto de estudio del orientalismo europeo.¹ El contacto de Occidente con las antiguas civilizaciones de Oriente, originado a partir de las cruzadas de la Edad Media, generaba un interés científico y romántico de cara a conocer las tierras donde habían sucedido las historias bíblicas. A partir del siglo XVII, el orientalismo deja de ser un campo de saber exclusivamente eclesiástico para tomar una postura secular y práctica, giro originado con la formación del imperio colonial de los Países Bajos y su ambicioso proyecto comercial de la Compañía Neerlandesa de las Indias Orientales. Esta nueva aproximación histórica a Oriente estaba marcada esta vez por una indiscutible superioridad científica, cultural y política de la parte europea. Según Michel

¹ La argumentación que aparece en *El estudio del Islam*, especialmente la definición de los orientalistas sobre el *orientalismo* como una práctica occidental, no difiere tanto de la postura de los intelectuales árabes. La idea que presenta al orientalismo como una actitud polémica instigada en primera instancia por la Iglesia católica, y con posterioridad por el imperialismo, la podemos encontrar tanto en los trabajos de B. Lewis, un arabista inglés de primer orden, como en las obras del ideólogo de los Hermanos Musulmanes, Muḥammad Al-Baḥeey. Véase, López García, Bernabé. *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840/1917)*. Granada: Universidad de Granada. 2011. pp.15-17.

Cornu, Europa no tuvo la necesidad, como Alejandro Magno, de ponerse el turbante asiático, pero sí estaba obligada a escrutar científicamente la nueva geografía oriental creada por el colonialismo europeo.² En esta nueva etapa, se publicaron traducciones del Corán y los primeros diccionarios y gramáticas de la lengua árabe. Igualmente, se extendieron los estudios orientales hacia campos alejados de las lenguas semíticas: en 1632, en Roma, se editaron una gramática y un diccionario del idioma japonés.³

La intervención colonial en las sociedades “orientales” no era una empresa fácil, dado que se trataba de sociedades complejas, con una realidad política diversa y confusa ocasionada por una tradición gubernamental muy distinta a la del naciente Estado-nación europeo. Por estas razones, se popularizaron los estudios del orientalismo que dotaban a los funcionarios, comerciantes y militares de un conocimiento útil con vistas a cumplir sus misiones en tierras extranjeras. Así pues, Luis XVI de Francia en 1785, decidió abrir la Biblioteca Real al público para dar a conocer manuscritos orientales de gran valor científico.

El orientalismo,⁴ de esta forma, se convierte en una corriente científico-literaria, accediendo al mismo nivel otorgado desde el Renacimiento al estudio de la cultura grecorromana. Se trata de estudiar la historia, literatura, ciencias, religiones, legislaciones, instituciones, costumbres, comercio, etnias, etc., de los pueblos orientales. Esta especialidad iba a evolucionar de forma paralela al avance colonial europeo en territorios orientales.⁵

² Michel Cornu, Jean. “Edgar Quinet, el Oriente como necesidad”. *El orientalismo desde el sur*. Sevilla: Anthropos Editorial. 2006. p: 63.

³ López García, Bernabé. *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840/1917)*. Op. Cit. p: 18.

⁴ Según Edward Said, existen tres tipos diferentes de orientalismo: 1) el primero consiste en un orientalismo académico basado principalmente en la investigación, escritura y enseñanza sobre Oriente, que incluye historiadores, filósofos, sociólogos y antropólogos, toda la producción intelectual sobre Oriente, incluso lo que escribieron políticos y altos funcionarios de la época colonial. Es un campo de eruditos que se dedican principalmente a estudiar Oriente como una materia científica. 2) el segundo tipo destaca como un estilo de pensamiento; se trata de un orientalismo dialéctico o filosófico, donde esta distinción ha sido aceptada e incluso asumida por novelistas, filósofos, poetas, dramaturgos, juristas, economistas o politólogos. 3) por último, el tercero se centra en un orientalismo institucional y corporativo, es decir, un orientalismo global o geoestratégico encargado de tratar con Oriente a través de organizaciones gubernamentales con el fin de dominarlo y reestructurarlo según los intereses políticos occidentales durante toda la época colonial. Véase, Cortes-Ramírez, E. Enrique. *La luz de los otros: Edward Said y la revolución cultural del nacimiento*. Madrid: Universidad Autónoma. 2012. p: 15,16.

⁵ López García, Bernabé. *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840/1917)*. Op. cit. p. 19.

Por su parte, el orientalismo español se limitó a lo arábigo y sobre todo al africanismo marroquí, vinculado de manera directa con la aventura colonial española a partir de la segunda mitad del XIX. Por ello, se puede explicar la escasa participación española en los congresos de orientalistas que empezaron a celebrarse en Europa a partir de 1873. Desde Carlos III (1716-1788), que promovió los estudios arábigos como un conocimiento práctico de tipo colonial, el arabismo español, incluso en pleno siglo XIX y XX, no sobrepasa los límites coloniales. Es en este contexto en el que conviene situar la intención de crear una cátedra de árabe en la universidad de Alcalá en 1772 junto a otras más en los Reales Estudios de San Isidro.⁶

El objetivo principal de este capítulo es escudriñar el conocimiento de tipo colonial sobre el Islam en general y sobre el marroquí en particular. Es decir, conocer el acercamiento científico español a la realidad religiosa en Marruecos, tanto a nivel teórico dirigido a la construcción de la ideología colonial, como a nivel práctico respecto a la gestión de las instituciones religiosas marroquíes. Esta cuestión es fundamental para entender la política religiosa del Protectorado español, puesto que este conocimiento condicionaba la actitud de las autoridades españolas a la hora de trazar las líneas generales de su política colonial, a la vez que revestía una gran importancia a la hora de definir la naturaleza de la organización sociopolítica del régimen colonial español.

Desde los inicios del Protectorado, los españoles fueron conscientes del carácter fuertemente religioso de la sociedad indígena, estando al mismo tiempo influidos por el nacionalismo católico español que había forjado desde la Edad Media sus rasgos identitarios en su lucha secular contra el Islam. El poder colonial de la España católica sobre una masa de musulmanes durante casi medio siglo requiere una especial atención por parte de los investigadores en las ciencias sociales y los historiadores en particular. Durante esta época tuvo lugar un acercamiento político y cultural entre ambas orillas del Estrecho que facilitó el desarrollo de la doctrina de hermandad hispano-marroquí reflejada en la literatura, discurso y orientación política del Protectorado español.

En las siguientes páginas pretendemos analizar esta ideología colonial a través de sus principales textos históricos. Nuestra hipótesis sostiene que dentro del pensamiento colonial español hubo una separación entre un arabismo teórico y culto producto del mundo académico español, y un africanismo práctico militar propio de la administración

⁶ *Ibid.* pp. 19-21.

colonial. Las dos tendencias generaron un tipo de conocimiento útil para la empresa colonial española en materia de religión, tanto en el discurso como en la gestión y la propaganda, aunque dejaron evidentemente lagunas de conocimiento y análisis, propias del fenómeno colonial en general.

1. Arabismo y africanismo como términos históricos en la cultura española contemporánea durante los siglos XIX y XX

Los términos orientalismo, arabismo y africanismo, a menudo forman una maraña de conceptos y significados difíciles de entender y diferenciar sin una perspectiva histórica. Es imprescindible que, antes de analizar los aspectos religiosos del pensamiento colonial español, contextualicemos históricamente sus dos corrientes de estudio dentro del mundo intelectual de la España de la época. Los arabistas y los africanistas no surgieron por casualidad en la cultura española moderna, sino en base a las necesidades políticas de una sociedad en crisis, en la que el tema colonial cobraba un gran peso tanto en el interior como en el exterior. Por esta razón, tener en cuenta la trayectoria histórica de estos estudios en España es imprescindible para entender su aportación a la política colonial en general.⁷

1.1. El arabismo en España: escuela académica y origen del pensamiento colonial africanista

El arabismo fue una creación académica surgida en el siglo XVIII, auspiciado por el interés político que había en la primera época del reinado de los Borbones (1700-1808) que supuso un aumento de la curiosidad científica por conocer el norte de África y Oriente Medio. Las excavaciones arqueológicas en la Alhambra y el trabajo de los sacerdotes maronitas libaneses como traductores de árabe en la corte de Carlos III marcaron el renacimiento orientalista en España. El padre Miguel Casiri (1710-1791), nacido en

⁷ En este sentido no deberá parecer extraño que un especialista en la historia del arabismo español como Pedro Chalmeta sitúe el inicio de los estudios árabes en España a partir del siglo VIII con la tradición mozárabe en la península ibérica. La opinión de Chalmeta es más bien un indicio sobre su visión de la importancia de lo árabe en la historia española en general. Véase el Prólogo de Pedro Chalmeta en Manzanares de Cirre, Manuel. *Arabistas españoles del siglo XIX*. Madrid: Instituto Hispano-árabe de cultura. 1972. pp. 7-17.

Trípoli, fue quien catalogó los 1805 manuscritos de la Biblioteca de El Escorial entre los años 1760 y 1770. En esta época, España reconoció su Oriente doméstico,⁸ sobre todo durante el conflicto hispano-marroquí de 1774-1775.⁹ Sin embargo, la transición hacia un orientalismo moderno interesado en temas literarios e históricos como el europeo, estaba esperando la aparición de una figura como José Antonio Conde (1766-1820),¹⁰ quien inauguró una corriente que valoraba por primera vez el pasado andalusí en la península ibérica. En la misma línea de romanticismo oriental, que era un rasgo particular de lo árabe,¹¹ Conde tomó la iniciativa de inaugurar en España un campo de estudios en materia histórica, un sendero cultural que actualmente conocemos como *arabismo español*,¹² A pesar de sus limitaciones y fallas, fue el primero en forjar una nueva forma de entender el pasado de España a través de las fuentes árabes, que habían sido marginadas e ignoradas hasta entonces por ser redactadas por “invasores enemigos” de la patria.¹³

Durante las postrimerías del siglo XIX y albores del XX, el arabismo español vivió su etapa dorada gracias a la dedicación completa del erudito español Francisco Codera (1836-1917) a la historia árabe. Codera fue el creador de la escuela de los arabistas modernos que tenía como seguidores a grandes intelectuales españoles como Julián Ribera (1858-1934), Francisco Pons Boigues (1861-1899), Francisco Guillén Robles (1846-1926) y Miguel Asín Palacios (1871-1944). Estamos hablando ya de un trabajo académico mucho más ambicioso que la simple búsqueda de manuscritos o la publicación

⁸ López García, Bernabé. “Arabismo y orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo”. *Awraq*. 1990. p: 6.

⁹ La caída de la plaza portuguesa de Mazágan –actual El Yadida- empujó al sultán de Marruecos Sīdī Muḥammad ibn ‘Abd Allāh a bloquear las plazas españolas del norte de África con el objetivo de recuperar la soberanía sobre las ciudades de Ceuta y Melilla, a pesar del convenio de amistad y paz entre los dos países el año 1767. El sultán consideraba este tratado hispano-marroquí válido solo en mar y no en tierra, es decir, un acuerdo limitado a proteger los barcos españoles en las costas marroquíes. Las tropas marroquíes rodearon totalmente la ciudad de Melilla de costa a costa y mantuvieron el bloqueo durante meses. Sin embargo, ante la ineficacia de los bombardeos, el sultán decidió levantar el cerco en marzo de 1775 y envió una carta a España pidiendo el cese de las hostilidades, aunque seguía afirmando que la paz era solo por mar. Véase, Carmona Portillo, Antonio. “Málaga y el cerco puesto a Melilla por el Sultán Mohamed B. Abd Allah en 1774-1775”. *Isla de Arriarán*. 2004. pp.173-194.

¹⁰ Para una biografía detallada de los grandes arabistas de la historia de España, véase, la biblioteca virtual de los arabistas y africanistas españoles en el siguiente enlace:

<https://sites.google.com/site/earabistasyafricanistas/indice-de-autores>.

¹¹ López García, Bernabé. “Arabismo y orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo”. *Awraq. Op. Cit.* p: 7.

¹² Para una síntesis sobre la historia del arabismo español, véase, Molina, Luis. “El Espíritu filológico. El arabismo y su relación con otras disciplinas”. *Al- Andalus/ España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*. Madrid: Casa de Velázquez. 2009. pp. 247-262.

¹³ Véase, Guerrero Moren, Monserrat. “Surgimiento y desarrollo del arabismo español como disciplina académica en las primeras décadas del siglo XIX”. *Antropica*. Enero-junio de 2016. pp.22-37.

de cuadernos de aprendizaje primario de árabe dialectal o culto. De hecho, se trataba de unos estudios metódicos que tenían como objetivo principal construir una nueva disciplina científica. En esta etapa se publicaban constantemente artículos de Codera y de algunos de sus discípulos en las revistas históricas más importantes de España como el Boletín Histórico; la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos; la Revista de Ciencias Históricas de Barcelona o la Revista de Arqueología Española.¹⁴

El arabismo español era demasiado teórico y literario, mientras que el orientalismo europeo se había cimentado a finales del siglo XVIII sobre la base de la utilidad política y comercial.¹⁵ Serafín Estébanez Calderón (1799-1867), empezó un género de etnografía militar que iba a tener gran recorrido en España. Como auditor general del Ejército y filo-arabista, redactó en 1844 el *Manual del oficial en Marruecos o Cuadro geográfico, estadístico, histórico, político y militar de aquel imperio*. Esta publicación tenía como objetivo ofrecer una formación básica a los oficiales del Ejército colonial español. Por otro lado, la obra de Estébanez presenta una serie de justificaciones para la futura conquista colonial.¹⁶

La España de la segunda mitad del siglo XIX experimentaba un periodo de efervescencia a causa de los intensos cambios sociales y políticos, que empujaron a las autoridades hacia una aventura colonial buscando unir de nuevo el pueblo dividido por las diferencias sociales e ideológicas. En este contexto político, era necesario un discurso patriótico que produjera un imaginario ficticio heroico en torno a la intervención militar en el vecino del sur. Así, los españoles iban a derramar sangre en África por motivos políticos, pero también por “nobles ideales”. Según Estébanez, el conflicto para justificar esta guerra radicaba en la lucha entre la civilización y el fanatismo, anticipándose de este modo a los argumentos aparecidos en la crisis de 1859-60.¹⁷

Otros liberales también apuntaron a la cuestión marroquí como un elemento clave en el destino e incluso la supervivencia de España. Un ejemplo de ello pudo ser el propio

¹⁴ Sobre la colaboración del arabismo español en las publicaciones periódicas, véase Bernabé López García. “El Mundo árabe a través de tres cuartos de siglo de revistas españolas”. *Actas de las jornadas de cultura árabe e islámica*. Madrid: instituto Hispano-Árabe de Cultura. 1981. p: 433-438.

¹⁵ Véase el análisis de Gil Bardají respecto a las diferencias entre el arabismo español y orientalismo europeo. Analiza tres perspectivas de comparación: la científica, la colonial y la romántica. Gil Bardají, Anna. “Traducir al-Ándalus: el discurso del otro en el arabismo español, de Conde a García Gómez”. Tesis. Universidad Autónoma de Barcelona. 2008. pp. 86-109.

¹⁶ López García, Bernabé. “Arabismo y orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo”. *Awraq. Op. Cit.* p: 14.

¹⁷ *Ibid.* p: 15.

Antonio Cánovas del Castillo (1828-1897), intelectual y figura capital de la política española de la segunda mitad del siglo XIX, quien había afirmado firmemente en 1851:

*“Hay una ley histórica que hemos venido observando a través de los siglos en el Mogreb-alacsa, la cual dice claro que el pueblo conquistador que llegue a dominar en una de las orillas del estrecho de Gibraltar, antes de mucho tiempo dominará en la orilla opuesta. Esta ley no dejará de cumplirse. Y si no hay en España bastante valor o bastante inteligencia para anteponerse a las otras naciones en el dominio de las fronteras playas, el día ha de llegar en que sucumba nuestra independencia, y nuestra nacionalidad desaparezca quizás para no resucitar nunca. Ahí enfrente hay para nosotros una cuestión de vida o muerte; no vale olvidarla, no vale volver los ojos a otras partes; el día de la resolución llegará, y si nosotros no atendemos a resolverla, otros se encargarán de ello de muy buena voluntad. En el Atlas está nuestra frontera natural, que no en el canal estrecho que junta el mediterráneo con el Atlántico; es lección de la antigua Roma.”*¹⁸

La Guerra de África fue el primer acontecimiento histórico que reforzó el interés del gobierno español en torno a los estudios árabes, especialmente la lengua. Durante la campaña española de 1859, el historiador Emilio Lafuente Alcántara (1825-1868) fue enviado en una misión oficial a Tetuán para localizar documentación histórica de interés científico para los arabistas de la época.¹⁹ El fruto de esta misión fue la publicación de un catálogo de códices árabes en las siguientes materias: religión, jurisprudencia, historia, biografía, anécdotas, poesía y medicina. En la primera página de esta publicación del Ministerio de Fomento español, leemos lo siguiente:

“Al presentar a V. E el Catálogo de los Códices árabigos adquiridos en Tetuán, en cumplimiento de la comisión con que fui honrado por Real orden de 30 de octubre de 1859, me encuentro en el deber de manifestar, con arreglo al espíritu de la misma, las observaciones hechas durante mi permanencia en el país

¹⁸ Morales Lezcano, Víctor. *Africanismo y orientalismo español en siglo XIX*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia. 1989. p: 75.

¹⁹ Sobre Alcántara véase, Bocanegra, Antonio. “Lafuente Alcántara, Emilio”. *Los andaluces*. Noviembre de 2005. Citado en Gil Bardají, Anna. “Traducir Al-Ándalus: el discurso del otro en el arabismo español, de Conde a García Gómez”. *Op. Cit.* pp. 206-208.

*marroquí, y extenderme en algunas consideraciones acerca del estado de aquel pueblo. Si al terminarse la campaña, que, aunque ajeno al ejercicio de las armas, he tenido la satisfacción de presenciar, pudieran haberse considerados por algunos de más interés y oportunidad estos datos, hoy día, después de las contradictorias opiniones de que aquellas comarcas han sido objeto, con mayor reflexión y más sosegado juicio podré exponer el concepto que merecen en los diversos ramos que mi comisión abrazaba”.*²⁰

Pocos años después de la Guerra de África, el impulso más importante que van a recibir los estudios árabes fue el surgimiento de un movimiento africanista en torno a 1880. El presidente de la Real Sociedad Geográfica, Eduardo Saavedra (1829-1912), – que era arabista en primer lugar – fue promotor de la nueva línea investigadora a través de la Asociación Española para la Exploración de África (1877) e impulsó igualmente los centros comerciales hispano-marroquíes desde 1904. En esta actividad institucional participaron también otros arabistas, como Francisco Codera y Pascual de Gayangos (1809-1897). El Centro de Arabistas creado por la *Gaceta de Madrid* en el 8 de septiembre 1904 fue el primer proyecto institucional que pretendía utilizar el arabismo de forma práctica, interesándose en temas necesarios para la intervención comercial y militar. Incluso, planteaba fundir todas las ramas del arabismo en una carrera de formación y especialidad en cuestiones árabes. Pero a pesar del fiasco de este centro, el interés por lo arábigo se había convertido desde los años sesenta del siglo XIX,²¹ en una moda intelectual en todo el territorio español y se manifestó en la creación de asociaciones, nombramiento de académicos, edición y publicación de numerosas obras o traducción de textos históricos.²²

Así pues, el apoyo institucional más importante a estos estudios se realizó con la creación en España del Centro de Estudios Históricos en 1910. Esta fundación científica financiaba la Escuela Libre de Arabistas y facilitó los medios económicos para editar en seis años doce obras eruditas. La colaboración terminó con la ampliación de los campos

²⁰ Lafuente Alcántara, Emilio. *Catálogo de los Códices árabigos adquiridos en Tetuán por el Gobierno de S. Majestad*. Madrid: imprenta nacional. 1862.

²¹ Para una visión crítica del arabismo español del siglo XIX, véase, Martínez Montávez, Pedro. *Ensayos Marginales de Arabismo*. Madrid: Instituto de Estudios orientales y africanos. 1977. pp. 1-22.

²² López García, Bernabé. “Arabismo y orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo”. *Awraq. Op. Cit.* pp.14-18.

de investigación para incluir otras áreas como ciencias árabes, filosofía e incluso el dialecto árabe marroquí. Esta época fértil del arabismo español llegó a generar, según García Gómez, el espíritu fundacional de la orden de los “Beni Codera”, en referencia a los seguidores de la escuela de este arabista español.²³

No obstante, con la instalación del régimen colonial y la administración española en la región del norte marroquí en 1912, se reorganizó por completo el sistema de las instituciones españolas dedicadas a los estudios árabes, creando, en 1913,²⁴ una Junta de Enseñanza en Marruecos, como una entidad asesora no gestora en cuestiones coloniales, especialmente la formación de altos administrativos del Protectorado. En esta junta trabajaban arabistas destacados como Miguel Asín Palacios y Julián Ribera. Asimismo, se fundó la imprenta oficial árabe, a la par que se publicaron programas metodológicos de la enseñanza lingüística y cultural para los agentes de asuntos indígenas.

En esta etapa en concreto, se produjo el divorcio entre el arabismo y el africanismo militar – pero también comercial – que acaparó por completo el área de estudios marroquíes con la creación de la Liga Africanista Española el 10 de enero de 1913. Esta entidad fue iniciativa de un grupo de senadores para ejercer presión política sobre la opinión pública en cuestiones coloniales tanto en las instituciones como en la prensa.²⁵ En la junta central de la Liga, encontramos figuras históricas de la política y la cultura española de la época, como Alcalá Zamora (1877-1949), el general Alberto Castro Girona (1875-1969) o el catedrático de árabe José Argüelles Vázquez (1877-1949). El legado literario más importante de la Liga Africanista Española fueron sus dos revistas publicadas durante la época colonial: *África española* (1913-1917) y la *Revista Hispano-Africana* (1922-1931). La repercusión más evidente de la separación de ambas escuelas del orientalismo español consiste en la escasa participación de los arabistas en el trabajo de los centros de investigación creados en Marruecos durante la época colonial,²⁶ los

²³ Véase, Ágreda, Fernando de. “Nuevas y viejas fuentes sobre los Beni Codera”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*. 2008. pp.425-450.

²⁴ G. González, Irene. *Escuela e ideología en el Protectorado español en el norte de Marruecos (1912-1956)*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2014. p: 80.

²⁵ Villanova, José Luis. *El Protectorado de España en Marruecos, Organización política y territorial*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2004. p: 41.

²⁶ Se trata de los siguientes centros: el Instituto de Estudios Africanos del CSIC, el Instituto del General Franco de Estudios Hispano-Árabes y el Instituto Muley El Mahdi de Estudios Marroquíes. Véase, Gracia Mechbal, Mariam. “Instituciones científicas durante el Protectorado: la escuela de Estudios Árabes (CSIC). *Relaciones en conflicto. Nuevas perspectivas sobre las relaciones internacionales desde la Historia*. Valencia: Universidad de Valencia. 2015. pp. 75-81. Sobre la historia cultural de Protectorado español, véase igualmente, Valderrama Martínez, Fernando. “La acción cultural de España en Marruecos”. *Boletín*

arabistas españoles dedicaron sus esfuerzos casi exclusivamente a la historia de al-Ándalus.²⁷

Dichas revistas de la Liga Africanista, son las publicaciones más ilustres de la literatura colonial por su inmenso valor intelectual, en cuyo contenido incluían artículos, conferencias y crónicas de toda índole científica relacionada con Marruecos: historia, lengua, literatura, folclore, antropología, demografía y cultura popular, etc. Todo ello con el fin de impulsar una empresa colonial eficaz. Las dos revistas fueron un espacio que reunía un importante grupo de la élite cultural española, como el escritor Augusto Vivero Rodríguez (1879-1939), que fue director de *África Española*, el órgano oficial de la Liga Africanista, donde disponía de una sección fija de crónicas sobre política española e internacional.²⁸

La Revista Hispano Africana contaba con una financiación considerable por parte del gobierno español, y gozaba asimismo de excelentes relaciones con los medios militares africanistas por su labor informativa prestada al ejército colonial. La revista también desempeñó un papel propagandístico impactante en la sociedad a favor de la labor colonial española por las prestigiosas firmas que llevaban sus artículos y estudios políticos, económicos y de cuestiones islámicas. En sus páginas disponemos hoy en día de textos de gran valor histórico, como por ejemplo del historiador y el filósofo Américo Castro (1882-1975), sobre la lengua hispano-hebreo en Marruecos y los relatos de cultura religiosa popular marroquí del arabista y el diplomático Clemente Cerdeira Fernández (1887-1942),²⁹ la figura republicana más destacable del Protectorado español en Marruecos.³⁰

de Asociación Española de Orientalistas. 2005. pp.9-22. Del mismo autor véase también, *Historia de la acción cultural de España en Marruecos, 1912-1956*. Tetuán: Editora Marroquí. 1956.

²⁷Véase, Al-Wiriāši, Qays-Marzūq. "Al-Ifriqāniyya al-isbāniyya: mina l-naḡra al-fulklūrīyya ilā al-naḡra l-istrāfiyya". ("el africanismo español: del punto de vista folclórico al punto de vista estratégico". En *Las actas del coloquio, la sociologie marocaine. Bilan et perspective*. Rabat: 1988. p: 15-34.

²⁸Véase, la Hemeroteca digital de la BNE donde está digitalizada la revista *África Española* en el siguiente enlace: <http://hemerotecadigital.bne.es/details.vm?q=id:0003794669&lang=en>. Última consulta 9 de septiembre de 2018.

²⁹ Estos textos son una fuente principal en cualquier estudio sobre la historia del Protectorado, su contenido tanto científico como ideológico, ha sido fundamental para elaborar este trabajo. Véase como ejemplo, Clemente, Cerdeira. "Leyenda de Sidi el Mojfi: El santo Patrón ignorado, enterrado en el cementerio de Tetuán". *Revista Hispano Africana*. Febrero de 1923. p: 42.

³⁰ Véase, la Hemeroteca digital de la BNE donde está digitalizada la *Revista Hispano Africana* en el siguiente enlace: <http://hemerotecadigital.bne.es/details.vm?q=id:0026412801&lang=es>. Última consulta 09/09/2018.

En 1932, apenas nueve meses después de la instauración de la II República (1931-1936) como nuevo régimen político de España, se fundó la Escuela de Estudios Árabes con dos sedes: una en Madrid y otra en Granada.³¹ El objetivo era claro: reforzar la investigación científica del orientalismo español, y sobre todo crear un ambiente adecuado para tender puentes educativos y culturales hacia la zona del Protectorado. Los propios documentos del archivo de la Escuela de Granada desvelan el rol estratégico de este centro científico en la política colonial. En marzo de 1945, el director de la Escuela pidió oficialmente al secretario general del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) financiar sus viajes a Tetuán junto con el secretario de dicho centro, bajo el pretexto de mantener las relaciones con la Alta Comisaría de España en Marruecos, la institución española encargada de dirigir la colonia del norte marroquí.³²

Por su labor científica relevante de carácter internacional y sus instalaciones adecuadas para la actividad educativa, la Escuela de Estudios Árabes de Granada llegó a reivindicar más protagonismo cultural y organizativo en la política educativa colonial española. En una carta dirigida por la dirección del centro arabista a Tomás García Figueras (1892-1981), se proyectaron medidas para la política colonial tales como situar en Granada la totalidad de las becas concedidas para los estudios de segunda enseñanza y la enseñanza universitaria, debido a la existencia en Granada de una residencia para estudiantes marroquíes lo que convenía con la intención política colonial de que estos alumnos viviesen en un régimen de internado, sometidos a vigilancia.³³ Asimismo, se pretendió ampliar el cursillo de monitores marroquíes financiado por la Alta Comisaría en 1939 con la partida presupuestaria de 6.000 pesetas. Se perseguía con ello formar a los monitores en un ambiente español y que conociesen y aplicasen la pedagogía manjoniana en Marruecos.

³¹ El proyecto republicano de la creación de las Escuelas de Estudios Árabes pretendía también estrechar lazos económicos y culturales con los pueblos de Oriente Medio. Domingo, Marcelino. *La Escuela en la República. La obra de ocho meses*. Madrid: Aguilar. 1932. p: 177. Véase igualmente *Al-Ándalus*, revista de Escuela de estudios árabes de Madrid y Granada. Vol. XVII. 1952. p: 255-257.

³² EEA. Carta del director de la Escuela de Estudios Árabes de Granada dirigida al Secretario General del CSIC. 2 de marzo de 1945. Documento N.º 000143759.

³³ El 27 de julio de 1945, se publicó en el boletín oficial del Protectorado el *zahr* (decreto real) que creó la Casa de Marruecos en Granada. Según los documentos de la Escuela, esta institución fue un éxito logrado por el alto comisario, el general Varela, que logró superar las dificultades surgidas en la Casa Jalifiana que quería establecer esta fundación en Oriente Medio. El Ministerio de Educación financió la compra y la adaptación del Carmen de la Victoria en Granada para convertirla en una residencia estudiantil marroquí. Este proyecto demuestra el interés de la Alta Comisaría de fomentar los estudios árabes en Granada. EEA. Carta del director de la Escuela de Estudios Árabes de Granada dirigida al ministro de Educación Nacional, José Ibáñez Martín. 14 de octubre de 1945. Documento N.º 000143532.

Por último, la Escuela planificó crear una formación para obtener el título de Especializados en Estudios Marroquíes para los españoles que aspiraban a obtener plazas en el Protectorado.³⁴ Dirigida por Asín Palacios y García Gómez, la escuela publicaba la revista, *Al-Ándalus* que se erigió en un verdadero taller o laboratorio de investigación del arabismo español. Tal y como reconocían los editores en dicha publicación:

*“Los estudios árabes son, para nosotros, una necesidad íntima y entrañable, puesto que se anudan con muchas páginas de nuestra historia, revelan valiosas características de nuestra literatura, nuestro pensamiento y nuestro arte, se adentran en nuestro idioma y hasta, tal vez, más o menos, en nuestra vida”.*³⁵

De todos modos, el arabismo español no fue una excepción dentro del marco general del orientalismo europeo: los intereses coloniales y los elementos eurocéntricos estaban presentes en toda su producción literaria. El orientalismo hispano erudito que se especializó de modo casi exclusivo en los estudios andalusíes no fue ajeno a la empresa colonial española de Marruecos, como sostienen los propios Gil Bardají y Aguilera Pleguezuelo (1925-2018),³⁶ cuyos estudios andalusíes sirvieron como base para elaborar un discurso y propaganda coloniales influyentes en el tejido social marroquí, donde sus huellas culturales son visibles hoy en día en el norte de Marruecos, como veremos más tarde en este trabajo.³⁷ Y a pesar de la división realizada por López García y Morales Lezcano, entre arabismo andalucista y africanismo marroquí, los dos autores terminan previniendo de la difícil segregación de las dos ramas del orientalismo español.³⁸ Dos brazos que representan un mismo pensamiento colonial cuyo discurso hacia la religión musulmana analizaremos en este capítulo.

³⁴ EEA. Carta de director de la Escuela de Estudios Árabes de Granada a Tomas García Figueras. 5 de noviembre de 1939. Documento N.º 000144243.

³⁵ *Al-Ándalus*. 1933.

³⁶ Gil Bardají, Anna. “Traducir Al-Ándalus: el discurso del otro en el arabismo español, de Conde a García Gómez”. Tesis. Universidad Autónoma de Barcelona. 2008. p: 103.

³⁷ Véase, el Capítulo IV de este trabajo.

³⁸ Véase, Morales Lazcano, Víctor. “orientalismo marroquista vs. africanismo español (1889-1860 En adelante)”. *El orientalismo desde el sur*. Sevilla: Entropos Editorial. 2006. pp. 217-228.

1.2. El africanismo en España: ideología colonial de carácter político-militar

Frente a las pretensiones académicas del arabismo, el africanismo español estuvo más marcado por un interés pragmático de carácter militar. Las campañas militares en Marruecos y las injerencias del Ejército en la política española propiciaron la aparición de una generación de militares africanistas cuya figura más simbólica fue sin duda el propio Francisco Franco.³⁹ Los orígenes socioculturales de estos oficiales ultraconservadores están vinculados a sectores del carlismo, del monarquismo alfonsino e incluso posteriormente a corrientes falangistas. Sin embargo, el franquismo añadió dos elementos esenciales a la referencia ideológica del africanismo español: el militarismo y el ultracatolicismo.⁴⁰ Los oficiales de la primera generación más influyentes en la historia del Protectorado español, pertenecían, a nivel social y familiar, a la cultura hispana de las antiguas colonias de ultramar. La mayoría de ellos había nacido en algunas de ellas, y muchos de ellos tuvieron madres o esposas procedentes de familias coloniales pro españolas desde generaciones.

Figuras como Mola (1887-1937), Berenguer (1873-1953), Silvestre (1871-1921), Morales (1866-1921), Castro Girona (1875-1969), Cavalcanti (1871-1937), Capaz (1894-1936), o Kindelán (1879-1962), generales y coroneles del ejército colonial español que habían recibido su formación militar en España y desarrollaron la mayor parte de sus carreras en las colonias, algunos lucharon contra los rebeldes criollos y después en la guerra de Cuba en 1898. Por lo tanto, su ideal patriótico no era otro que la *Hispania Imperial*, una identidad dual que mezcla elementos coloniales y metropolitanos. La integración de estos militares en la España liberal de la restauración borbónica era difícil,⁴¹ según Sebastián Balfour, llegaron a sentirse forasteros dentro de su propia patria, un rasgo que explica la gran vocación colonial que demostraron desde el comienzo de las campañas militares de Marruecos en 1907.⁴²

Aun así, el ejército de África no era un cuerpo armónico. Entre sus unidades militares había sectores e individuos con posicionamientos bien distintos. Un grupo de

³⁹ Villalobos, Federico. *El sueño colonial. Las guerras de España en Marruecos*. Barcelona: Ariel. 2004. p: 55.

⁴⁰ Gozalbes Cravioto, Enrique. "El africanismo del primer Franquismo: la revista África (1942/1956)". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*. 2015. p:153

⁴¹ Iglesias Amorín, Alfonso. "La cultura africanista en el Ejército español (1909-1975)". *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*. 2016. p: 103.

⁴² Balfour, Sebastián. *Abrazo Mortal. De la guerra colonial a la guerra civil en España y Marruecos (1909-1939)*. Trad. Inés Belaustegui. Barcelona: Ediciones Península. 2002. p: 303.

los oficiales sentía una verdadera atracción hacia Marruecos, y comenzaron a adoptar aspectos de su cultura como si fuera suya. Algunos aprendieron árabe y rifeño, estudiaron el Corán y las costumbres locales, y a menudo vestían con chilaba. Son los denominados por Balfour “africanistas progresistas”, como Ricardo Donoso Cortés (1858-1915),⁴³ que apreciaba a los marroquíes considerándoles hermanos de raza descendientes de los árabes españoles que tanta sabiduría habían aportado a España en el pasado. El africanista español estaba fascinado por la disposición de los marroquíes para hablar castellano aun sin perfección completa, abogando por aprovecharse al máximo de esta característica para fomentar la influencia de la cultura española, sin dejar de valorar el árabe como la lengua oficial del imperio marroquí: “*Lo cual no es menos importante que el estudio del árabe para los españoles que en aquella zona hayan de tener algún contacto con el elemento indígena*”.⁴⁴

Pero esta forma de pensar era minoritaria entre los oficiales del Ejército de África, dominado por un complejo de superioridad y una visión que consideraba a los marroquíes como una raza primitiva, especialmente entre la segunda generación de estos militares, como era el caso de Juan Yagüe (1891-1952), que rechazaba fuertemente el aprendizaje del árabe por parte de soldados españoles. Según su postura, hablar árabe era sinónimo de extranjerizarse; eran los marroquíes quienes debían aprender español y no al revés.⁴⁵

Debido al importante papel que desempeñaron las tropas de África en el golpe de Estado de 1936, los militares africanistas formaron una parte fundamental del régimen de Franco hasta el día de su muerte. No solo por la pertenencia del Caudillo a este grupo militar, sino también por el ideal que presentaba la aventura colonial en la propaganda del régimen, entendida como un sueño transnacional que aseguraría la regeneración de la nación española. El africanismo era una realidad orgánica del franquismo; según Iglesias Amorín, se trata de un “africanismo de Estado”,⁴⁶ una ideología colonial presente en todos los medios de comunicación oficiales: en la radio, en el cine e incluso en los manuales escolares.⁴⁷ Fue un pensamiento institucionalizado que disponía de argumentos históricos

⁴³ *Ibid.* p: 308.

⁴⁴ Donoso Cortés, Ricardo. *Estudio geográfico político militar sobre las zonas españolas del norte y sur de Marruecos*. Madrid: 1913. p: 161. Digitalizado en BNE.

⁴⁵ Balfour, Sebastián. *Abrazo Mortal. De la guerra colonial a la guerra civil en España y Marruecos (1909-1939)*. *Op. Cit.* p: 313.

⁴⁶ Iglesias Amorín, Alfonso. “La cultura africanista en el Ejército español (1909-1975)”. *Op. Cit.* p: 117.

⁴⁷ Véase, Castillejos Cambra, Emilio. *Mito, legitimación y violencia simbólica en los manuales escolares de Historia del franquismo*. Madrid: UNED. 2008.

en la cultura española tradicional, desde el testamento de Isabel la Católica hasta los historiadores del positivismo católico del siglo XIX. La misión divina y civilizadora de España en el norte de África era una idea frecuente dentro de la élite intelectual mucho antes que la llegada de Franco al poder.⁴⁸ Sin embargo, el franquismo fue el que puso en práctica las ideas y perspectivas del africanismo militar en el Protectorado español superando con creces a cualquier otro régimen español.⁴⁹

En 1938 se nombró a Juan Luis Beigbeder Atienza (1888-1957) como alto comisario del Protectorado español en Marruecos, que era el máximo puesto militar y político de la zona.⁵⁰ Beigbeder, además de ser un importante militar y africanista, fue el único que hablaba árabe entre todos los que ejercieron el cargo desde 1912. El secretario general de la Alta Comisaría también era un militar africanista en reserva: Tomás García Figueras, un personaje clave en el régimen del Protectorado. García Figueras ostentó varios cargos fundamentales hasta la liquidación del colonialismo español en Marruecos.⁵¹ Además de desempeñar el cargo de funcionario de alto nivel, ejercía de gestor, concejal y, sobre todo, era el intelectual más prestigioso del africanismo español. Su obra *Marruecos* recibió el premio concedido por el propio Franco y que llevaba su nombre, por su esfuerzo de presentar las líneas principales de la política que planeaba llevar a cabo en terreno africano, incluso los elementos que debían ser eliminados de modo definitivo.⁵²

Con el fin de entender de modo más amplio el fenómeno africanista, es preciso analizar su evolución intelectual. Existen dos factores que marcaron el avance de la escuela africanista. Uno externo relacionado con los cambios políticos en la metrópoli y el ascenso del ejército hacia el poder central en Madrid. Y otro interno, que consiste en el desarrollo de la capacidad investigadora de esta corriente según los retos científicos y los

⁴⁸ Cordero Torres, José María. *Aspectos de la misión universal de España*. Madrid: Ediciones de la Vicesecretaría de Educación Popular. 1942. p: 17.

⁴⁹ Gozalbes Cravioto, Enrique. “El africanismo del primer Franquismo: la revista *África* (1942/1956)”. *Op. Cit.* p: 154.

⁵⁰ Para conocer la importancia de las figuras africanistas dentro de la jerarquía franquista, es suficiente saber que Beigbeder ocupará más tarde el cargo de ministro de Asuntos Exteriores del régimen de Franco. Véase, Aguilar Olivencia, Mariano. *El ejército español durante el Franquismo: un juicio desde dentro*. Madrid: Ediciones Akal. 1999. p: 27,28.

⁵¹ Sobre la trayectoria de García Figueras y su papel en el desarrollo del africanismo franquista, véase, Gozalbes Cravioto, Enrique. *Marruecos y África occidental en la historiografía y arqueología española*. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes. 2012.

⁵² Gozalbes Cravioto, Enrique. “El africanismo del primer franquismo: la revista *África* (1942-1956)”. *Op. Cit.* p: 154.

problemas territoriales a los que se enfrentaban las autoridades militares en el norte de Marruecos.

Se puede arrojar luz sobre el particular, estudiando los órganos de expresión donde se muestran las opiniones e informaciones de la época. El *Telegrama del Rif* era un medio precursor en su tiempo, fundado en Melilla el 1 de marzo de 1902 por el capitán de Artillería Cándido Lobera Gírela (1871-1932). Este periódico, subtulado como *Diario ajeno a la política, defensor de los intereses de España en Marruecos*,⁵³ está entre los primeros de su género. A partir de 1906, este rotativo publicaba una columna diaria en árabe redactada por la figura histórica de la resistencia rifeña contra el colonialismo español, Muḥammad ibn ‘Abd al-karīm al-Jaṭṭābī,⁵⁴ entre 1907 y 1914. Desde su inicio, se percibía en la línea editorial un fuerte entusiasmo nacional por la ocupación militar del norte marroquí. Entre los artículos destacados del periódico encontramos los ensayos del escritor y periodista José Ortega Munilla (1856-1922) que resume esta orientación africanista de la siguiente forma:

“¡Adelante hasta dominar lo nuestro! Este lema explica el por qué este libro se llama “del Marruecos español” en vez de titularse del protectorado o de la zona, porque entiendo que esas barreras puestas a nuestro señorío, a nuestro derecho a construir dos provincias españolas, una oriental capital Melilla, otra occidental capital Tánger (...). Resta y disminuye el brío de la acción, si no al brazo militar que la realiza, sí a la opinión que ha de dar a este los medios de realizarla (...)”

Desde esta perspectiva, el *Telegrama del Rif* desempeñó una labor importante en la intervención comercial en la zona, a través de la difusión del conocimiento económico

⁵³ Todos los números de este diario español se encuentran de forma digital en la biblioteca virtual de la Prensa Histórica, en el siguiente enlace: <http://prensahistorica.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?id=1028806>. Última consulta 10/09/2018.

⁵⁴ ‘Abd al-karīm recibió una educación tradicional marroquí, tras lo cual fue enviado a cursar el bachillerato español en Tetuán y Melilla. Estudió una temporada en la universidad de Salamanca antes de realizar la carrera de Derecho Islámico en Fez. Trabajó como traductor y juez en la administración española. Para profundizar más en la vida de este personaje histórico en la historia de Marruecos y España, Véase, De Madariaga, María Rosa. *Abd-el-Krim El Jatabi: la lucha por la independencia*. Madrid: Alianza Editorial. 2009.

necesario para la industria y el comercio español. El diario se convirtió en una fuente principal sobre la población, el mercado y la riqueza natural de la región.⁵⁵

La Revista de Tropas Coloniales, que nació en 1924, fue la primera publicación de carácter eminentemente castrense, bajo la dirección del general Gonzalo Queipo de Llano (1875-1951) hasta 1928. Este último fue sustituido por Francisco Franco, que ocupaba entonces el cargo de teniente coronel. Con la experiencia adquirida por el contacto bélico en las guerras de Yebala y el Rif, los militares africanistas empezaban a preocuparse por los estudios estratégicos. El mismo Franco criticó en un artículo de modo claro y directo el abandonismo militar de Primo de Rivera.⁵⁶ El militar ferrolano se atrevió a juzgar los planes bélicos del dictador español con estas palabras:

*“La pasividad y la inacción, son en la guerra forzosos aliados del vencido. Estudiar los más elementales principios del arte militar, detener la vista en las páginas guerreras de la historia, revisar las campañas coloniales de las distintas naciones, y en todo encontraréis la confirmación a estas palabras. Por más que queramos definir el protectorado marroquí, por mucho que ansiemos la paz de Marruecos, de hecho existe un problema militar que solucionar, una guerra en que vencer, y en ella, la inacción y la pasividad conducen irremisiblemente a ser vencidos”.*⁵⁷

Asimismo, la revista que pasó a llamarse *África* en febrero de 1926, escogía ampliar su conocimiento geográfico y social de la zona por la necesidad militar de controlar el territorio, después de las operaciones de pacificación de la campaña militar, sin abandonar por completo su naturaleza profesional. Tomas García Figueras era uno de los tres principales participantes en la redacción, junto con Antonio Martín de la Escalera (1892-1939), jurídico y militar, defensor literal de la tradición cristiana del Testamento de Isabel la Católica, y quien morirá en la Guerra Civil en Cartagena con el hundimiento del ‘Castillo de Olite’ del bando franquista. Y, por último, el pintor Mariano Bertuchi

⁵⁵ Moga Romero, Vicente. *La cuestión marroquí en la escritura africanista (1859-2006)*. Barcelona: Ediciones Bellaterra. 2008. pp. 19-23.

⁵⁶ Véase, el Capítulo I de este trabajo.

⁵⁷ Véase, Franco, Francisco. “Pasividad e inacción”. *África*. Abril de 1924.

Nieto (1884-1955), que ocupaba el puesto de inspector de Bellas Artes en Tetuán.⁵⁸ Según Moga Romero, la revista *África* fue un verdadero medio de producción de textos coloniales, tanto en la configuración del ideal ideológico como en la elaboración de planes de actuación político-militar. En sus páginas, los militares africanistas que iban a ser la columna vertebral del franquismo desarrollaron la mayor parte de su imaginario patriótico sobre la España colonial.⁵⁹

La revista sobrevivió en la época republicana, tomando entonces un carácter civil alejado de los temas más polémicos de la política española, dedicando gran parte de sus artículos al estudio de la política colonial francesa como modelo a seguir, si bien al mismo tiempo se percibe entre sus páginas una enorme desconfianza hacia el rival francés. La revista fue mucho más que la portavoz del ejército de África, era un medio de expresión, de presión y de influencia respecto a las aspiraciones de los militares africanistas y su visión política de la época tanto en Marruecos como en España. En junio de 1936, la revista editó su último número antes de que quedara interrumpida por la Guerra Civil. El N.º 138, de apenas 20 páginas, comenzaba con un artículo de literatura bélica de las grandes batallas del Mediterráneo sobre el impacto entre Oriente y Occidente en la batalla de Lepanto en 1571.⁶⁰ Según Velasco de Castro, el ejemplar fue un indicio de la inminencia de la rebelión; para los africanistas del ejército colonial había llegado el momento de reemplazar las palabras por las armas.⁶¹

La desaparición temporal de la revista *África* no producía ningún vacío en la presencia del africanismo español, puesto que la misión franciscana de Tánger publicaba una nueva revista mensual que se denominaba *Mauritania*. Esta revista era el resultado periodístico de una gran tradición cultural franciscana de conocimiento sobre Marruecos, más cerca de la tendencia del arabismo por su erudito interés cultural. No obstante, la revista mantenía todos los aspectos de la inclinación colonial. Compartía, además, con

⁵⁸ Gozalbes Cravioto, Enrique. “El africanismo del primer franquismo: la revista *África* (1942/1956)”. *Op. Cit.* p: 155, 156.

⁵⁹ Moga Romero, Vicente. *La cuestión marroquí en la escritura africanista (1859-2006)*. *Op. Cit.* p: 31.

⁶⁰ De Reparaz, Gonzalo. “Las grandes batallas del Mediterráneo, preliminares del Lepanto”. *África*. Junio de 1936. p: 102.

⁶¹ Velasco de Castro, Rocío. “De periodistas improvisados a golpistas consumados: el ideario militar africanista de la revista de Tropas Coloniales (1924-1936)”. *El Argonauta español*. Octubre de 2013. p: 4. Respecto a la revista *África* disponemos de numerosos artículos que estudiaron esta publicación colonial, véase también, Akmir Chaib, Youssef. “Reflexiones sobre una revista colonialista militar: Tropas Coloniales, *África* (1924-1936)”. *Revista de La Asociación Española Africanista*. Diciembre de 1998. pp. 137-196. González, G. Irene. “las publicaciones africanistas españolas: el caso de *África*, la revista de tropas coloniales (1924-1936)”. *Clio Themis*. 2017.

los militares de *África* el elemento del nacional-catolicismo como una referencia ideológica destacable en la línea editorial de la publicación. *Mauritania* logró ofrecer al lector un contenido mucho más intelectual que la revista *África*. Por lo tanto, esta publicación tangerina corrobora la definición que hace Morales Lezcano del africanismo español: “*La voluntad de estudio y reconocimiento del vecino continente con vistas a intervenir en el interior de las sociedades que lo poblaban*”, por lo que el africanista tanto podía ser un militar como un administrador colonial, un diplomático o un misionero, es decir, un especialista en las colonias españolas de África, y específicamente en Marruecos.⁶²

En efecto, el contenido de carácter religioso era fundamental en la revista *Mauritania*, sobre todo las actividades de la Misión Católica junto con la actuación de los padres misioneros y su papel de reforzar la presencia española, en general, y de la Iglesia, en particular, en territorio marroquí. Sin embargo, la información que ofrecía sobre historia, cultura y costumbres de Marruecos era abundante, así como de los movimientos religiosos islámicos y sus personajes. Constituía un trabajo integral para facilitar la presencia española en el norte de Marruecos.⁶³

La cuestión colonial iba a marcar de modo nítido el renacimiento de la revista *África* durante la Segunda Guerra Mundial. En una etapa en la cual el fascismo estaba en su máxima expansión geográfica, los franquistas expresaron, mediante su primer número, publicado en enero de 1942 (bajo el subtítulo del momento *Revista Española de Colonización*), sus ambiciosas reivindicaciones territoriales a raíz del éxito del ejército nazi y la derrota de Francia, el rival tradicional de España en norte de África. El sueño de formar un gran imperio y recuperar las hazañas del pasado imperial se percibe claramente en la publicación durante los años 1942 y 1943.⁶⁴ Sin embargo, a partir de la crisis militar de la Alemania nazi, tras las derrotas de El Alamein en Egipto y Stalingrado en la Unión

⁶² Morales Lazcano, Víctor. *Africanismo y orientalismo español en el siglo XIX*. Madrid: UNED.1988. p: 18.

⁶³ Gozalbes Cravioto, Enrique. “El africanismo del primer Franquismo: la revista *África* (1942/1956)”. *Op. Cit.* p:157

⁶⁴ En el número 1 de la revista correspondiente al mes de enero de 1942, se publicó un artículo que reclamaba Orán para España y se reseñó la conocida obra de José María de Areilza y Fernando María Castiella, *Reivindicaciones de España* (1941), a la que señalará el inicio de este breve sarampión de la literatura reivindicativa española. A este libro siguieron inmediatamente otros de Cordero Torres (1942), Arqués (1943), García Figueras (1942), donde llegaron a plantear un espacio vital para España. Véase, Riudor, Lluís. “Sueños imperiales y Africanismo durante el Franquismo”. *España en Marruecos (1912-1956): discursos geográficos e intervención territorial*. Lérida: Editorial Mileno. 1999. p: 259,260.

Soviética, las simpatías pro germinas desaparecieron por completo de las páginas de la revista.⁶⁵

La importancia que revestía el africanismo dentro del sistema político franquista abrió paso a la creación de un órgano institucional a gran escala: el Instituto de Estudios Africanos (IDEA), inaugurado en Madrid el 28 de junio de 1945. Se trataba de un centro de investigación sobre las colonias españolas en África, dirigido por el militar y el geógrafo José Díaz de Villegas y Bustamante (1894-1968), y que supuso un paso muy avanzado para la integración total del africanismo español como instrumento ideológico esencial del régimen.⁶⁶ Ello abrió la puerta para la producción masiva de literatura especializada de la empresa colonial. Además, el Instituto se hizo cargo de la revista *África* y lanzó otra publicación periódica con el título de *Archivos del Instituto de Estudios Africanos* (1947-1966).⁶⁷

En efecto, la mayor parte de las publicaciones coloniales en la época de la posguerra quedan, de un modo u otro, vinculada con el Instituto. Sus actividades no solo se restringían a las publicaciones de revistas y libros, sino que tuvo también una perspectiva académica bastante brillante por los cursos, conferencias, congresos, expediciones científicas, exposiciones y premios que se realizaron constantemente. En este contexto, organizó exposiciones artísticas y bibliográficas, como ‘Pintores de África’ y ‘Libros Españoles sobre Historia de África’. El Instituto participaba a partir de 1951 en la concesión de los “Premios África” de periodismo y literatura. El director del Instituto, Villegas y Bustamante, remarcó la dimensión de la política cultural del Protectorado después de la fundación del instituto:

⁶⁵ Gozalbes Cravioto, Enrique. “El africanismo del primer Franquismo: la revista *África* (1942/1956)”. *Op. Cit.* p: 160.

⁶⁶ La importante influencia ideológica del africanismo español en los órganos de régimen franquista perdurará hasta el fin de este último. En una obra tardía de Sáez de Govantes, *El Africanismo español*, publicada en 1971 observamos la nula capacidad de evolución del africanismo franquista incluso en un contexto de cambio internacional anticolonial: “*El Alzamiento Nacional tuvo su origen en Melilla, ciudad española cien por cien, pero situada en suelo africano. El Movimiento, que había salvado España de la caída fatal, de la muerte quizá como nación libre, nació en tierras africanas y fue preparado en el llano Amarillo de Ketama, corazón geográfico de nuestra raza. El ejército de África, forjado en una guerra que había durado hasta 1927, (...) constituía la flor y nata de nuestras fuerzas armadas, Marruecos comprendió en seguida y reconoció la labor generosa que España había realizado en la pacificación. El fruto de esta afirmación es que la zona también se levantó unánime para ponerse al lado de Franco, el hombre y el soldado que llevaba dentro las difíciles virtudes del caudillaje indiscutible*”. Lluís, Riudor. “Sueños imperiales y Africanismo durante el Franquismo”. *España en Marruecos (1912-1956): discursos geográficos e intervención territorial. Op. Cit.* p: 253,254.

⁶⁷ Moga Romero, Vicente. *La cuestión marroquí en la escritura africanista (1859-2006). Op. Cit.* p: 52.

*“El I. D. E. A. creado por Decreto del Caudillo, va a ser la organización cultural y permanente de nuestra tarea africana, encuadrada en el marco superior del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (...) I. D. E. A. regulará en lo sucesivo la obra que nuestros pensadores ambicionan”.*⁶⁸

En los últimos años de la década de los cuarenta, se reforzó la naturaleza académica e intelectual de las publicaciones del Instituto, a través de la participación de destacados miembros de la generación del 98, como José Martínez Ruiz ‘Azorín’ (1873-1967), así como algunos componentes de la Generación del 27 como Vicente Aleixandre (1898-1984), que realizó una visita a la feria del libro de Tetuán en abril de 1953. Sin embargo, esta estrecha relación del africanismo con el mundo intelectual español no servía de mucho para ampliar la perspectiva africanista hacia Marruecos y el mundo árabe en general. Los mismos estereotipos y prejuicios racistas de la propaganda anti-islámica europea se mantuvieron intactos según la perspectiva crítica de Juan Goytisolo en su capítulo ‘Miradas al arabismo español’.⁶⁹ Es la misma imagen orientalista tradicional y simplista sobre la cultura árabe-islámica que llegará a ser denunciada décadas después por el pensador palestino Edward Said.⁷⁰

En definitiva, el pensamiento colonial español fue un resultado de las dificultades políticas que sufrió España a partir de mediados del siglo XIX. Tanto en el escenario nacional como en las esferas internacionales, las circunstancias políticas condujeron a la élite intelectual española a pensar seriamente en una intervención colonial en Marruecos. Guiados por la ambición de resolver los problemas de la nación y recuperar su dignidad perdida por la independencia de las últimas colonias de ultramar, los arabistas y africanistas trazaron las principales líneas estratégicas de la empresa colonial española en África. Aunque las dos escuelas derivaban del mismo género ideológico del orientalismo europeo, tuvieron grandes diferencias a la hora de marcar una dirección concreta de la

⁶⁸ *Ibid.* p: 53.

⁶⁹ Véase, Goytisolo, Juan. *Crónicas Sarracinas*. Paris: Ibérica de ediciones y publicaciones.1982.

⁷⁰ Véase, Said, Edward. *Orientalismo*. Madrid: Editorial al Quibla. 1990. También para una visión más completa sobre la lectura crítica árabe del orientalismo europeo en general y el arabismo español en particular, véase, Gil Bardají, Anna. “Traducir Al-Ándalus: el discurso del otro en el arabismo español, de Conde a García Gómez”. Tesis. Universidad Autónoma de Barcelona. 2008. pp. 31-71.

intervención en el vecino marroquí. Hubo entre ambas, discrepancias estratégicas de todo tipo, provocadas en primer lugar por la particularidad histórica de esta aventura. El pensamiento colonial español a diferencia del inglés o francés, “*no surgió ex nihilo, sino que contaba con precedentes remotos, ligados a la coexistencia de cristianos, moros y judíos en tierras ibéricas durante siglos*”.⁷¹

A nuestro juicio, el arabismo era un proyecto cultural para domesticar el Islam, dirigido tanto a españoles como a marroquíes con fines de adoctrinamiento y propaganda; es decir, tras siglos de una guerra religiosa imparable entre las dos orillas del estrecho, los arabistas españoles buscaban medidas intelectuales para justificar las nuevas circunstancias de convivencia colonial entre *moros* y cristianos. En cambio, el africanismo fue un trabajo práctico a fin de producir información útil para el control y la gestión del Islam marroquí, el factor clave en la dinámica sociopolítica de este país. En las siguientes páginas examinaremos esta hipótesis mediante el análisis de textos históricos destacables del pensamiento colonial español.

2. El arabismo español, una visión intelectual para domesticar al Islam marroquí

La *Cruzada*, la *Reconquista* y la *Raza*, eran conceptos de utilidad frecuentes en la historiografía española del siglo XIX y primera mitad del XX. Sin duda alguna, el Islam era para los historiadores españoles un enemigo de la auténtica patria, la cual había tardado ocho siglos en recuperar el territorio ocupado por los “invasores musulmanes”. La lucha armada contra las dinastías musulmanas era una cuestión de unidad nacional. El concepto de la *Reconquista* fue presentado como una obra de construcción nacional que forjaba la identidad española, formando una singularidad de un pasado heroico que salvó a Europa del peligro islámico. La irrupción del término histórico de “*Cruzada*” en la historiografía del siglo XIX generó un éxito trascendente del discurso nacionalista romántico, sobre todo con motivo de lucha nacional contra un adversario extranjero, aunque fuera europeo y cristiano, como en el caso de la Guerra de la Independencia contra los franceses (1808-1814). La postura de Ramón Menéndez Pidal es suficiente para entender la idea esencial del nacionalismo español: la continuidad de España en el tiempo,

⁷¹ Morales Lezcano, Víctor. *Africanismo y orientalismo español en siglo XIX*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1989, p: 121.

como si de un ser vivo (y elegido por Dios) se tratase.⁷² La conquista musulmana del siglo VIII era un “error histórico”, que a pesar de todo fue incapaz de eliminar del imaginario español la idea de la unidad nacional. La *Reconquista* en primer lugar era una reconstrucción de fe católica como símbolo de soberanía. Esta noción servía al mismo tiempo para exhibir una epopeya patriótica en la que participaron todos los españoles para recuperar el solar nacional.⁷³

En la *Historia de los Heterodoxos españoles*, una obra fundamental del pensamiento nacionalista católico en España, publicada en 1882, Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912) narra la historia de España desde una óptica religiosa y nacionalista. Un conjunto de conceptos dispares como raza, fe y patria son utilizados en un discurso que pretendía explicar contextos históricos con terminología política propia del siglo XIX. El autor presenta una patria católica española en oposición definitiva con el elemento árabe-musulmán. Demuestra nítidamente una actitud racista hacia los árabes en general, negándoles todo el mérito en la cultura y la filosofía: “Entonces quedará demostrado que mucha parte de lo que se llama ‘civilización arábica’ es cultura española de mozárabes o cristianos fieles y de cristianos apóstatas”.⁷⁴ El único éxito de los árabes y la cultura islámica “no es otro que hacer de transmisor de ciencia griega, generalmente mal entendida”,⁷⁵ por el carácter y la naturaleza de los árabes.

Lo más curioso en la postura de Menéndez Pelayo es la paradoja respecto a su simpatía hacia los muladíes,⁷⁶ a los que considera hermanos de raza y que “la apostasía de estos era hija casi siempre de motivos temporales”.⁷⁷ En cambio, los moriscos eran simplemente unos *moros*,⁷⁸ “que habían perdido toda la esperanza de conversión por

⁷² Véase, Menéndez Pidal, Ramón. *España y su Historia*. Madrid: Ediciones Minotauro. 1957. Y del mismo autor. *Los españoles en La Historia*. Madrid: Espasa-Calpe. 1971.

⁷³ Gracia Fitz, Francisco. “La Reconquista: un estado de la cuestión”. *Cilio & Crimen*. 2009. p: 150.

⁷⁴ Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de los Heterodoxos Españoles*. TOM. I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. p: 645.

⁷⁵ *Ibid.*, p: 410.

⁷⁶ Los muladíes eran los hijos mixtos entre árabes musulmanes y mujeres ibéricas que, a partir de la segunda generación, constituían una clase social que reivindicaba la igualdad de derechos con la aristocracia árabe andalusí. Se incluye también la población hispano-romano-visigoda convertida al islam en los primeros años de la conquista de la península. Véase, Imamuddin, S. M. “Some aspects of the socio-economic and cultural history of Muslim Spain 711-1492”. *Journal of Asian History*. Vol. II. 1968, pp. 54-56

⁷⁷ Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de los Heterodoxos Españoles*. *Op. cit.* p: 646.

⁷⁸ Los moriscos eran los musulmanes de al-Ándalus obligados a convertirse en católicos según la ley de 1502. En la España de los Reyes Católicos usaban muchos términos para identificar los andalusíes, como mudéjares, sarracenos o simplemente *moros*. Pero durante los siguientes siglos, el término “moriscos” fue más común en todos los textos históricos de la época, sobre todo después de la expulsión de 1609. Véase, Razūq, Muḥammad. *Al-Andalūsiyyūn wa ḥayrātuhum ilā al-Magrib jilāl al-qaranayīn XVI wa XVII*. (“Los

medios pacíficos, a pesar de extrema tolerancia de la Inquisición".⁷⁹ La expulsión de los moriscos era inevitable "para cortar aquel miembro podrido del cuerpo de la nacionalidad española".⁸⁰ La convivencia entre las dos razas era imposible porque los moros son "enemigos de toda religión y caridad, llenos de rabia cruel y diabólica ira".⁸¹ Así pues, la solución final del problema morisco en España no fue sino el cumplimiento de una ley histórica, ya que es un error pensar que las grandes luchas de la humanidad "terminan de otro modo que con expulsiones o exterminios. La raza inferior sucumbe siempre, y acaba por triunfar el principio de nacionalidad más fuerte y vigorosa".⁸²

Esta postura histórica fue promovida al margen de la cuestión colonial; Menéndez Pelayo transmitía en esta interpretación histórica los valores de la corriente conservadora reaccionaria en el debate que llevaba por título: *¿Que significa ser español?*, propio del regeneracionismo de los finales del XIX.⁸³ Esta polémica iba a prolongarse más allá de la generación del 98, produciendo una verdadera disputa intelectual sobre la definición cultural, religiosa y jurídica de la nación española. En esta situación del debate identitario que prácticamente va a consumir la mayor parte del siglo XX español, el Islam no estaba ausente en las diferentes posiciones ideológicas del abanico político-cultural del país. Paralelamente con la visión hostil hacia lo islámico en la historia peninsular que permanece en España hasta hoy en día entre los sectores de extrema derecha, en la otra España republicana, liberal o izquierdista, floreció este debate cultural hasta que llegó a la famosa polémica histórico-identitaria entre Américo Castro (1885-1972) defensor de la influencia islámica en la particularidad de la cultura española dentro del

andalusíes en sus inmigraciones a Marruecos durante los siglos XVI y XVII") Rabat: África Shark. 1998. pp. 80-104.

⁷⁹ Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de los Heterodoxos Españoles*. TOM. II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1956. p: 240.

⁸⁰ *Ibid.* p: 236.

⁸¹ *Ibid.* p: 235.

⁸² *Ibid.* p: 240.

⁸³ Respecto a este debate nacionalista en España, véase la obra más relevante en esta cuestión, Benito Ruano, Eloy: *Reflexiones sobre el ser de España*. Madrid: Real Academia de la Historia. 1998. En la misma línea de investigación histórica, véase igualmente, Iñigo Fernández, Luis. E. *La España cuestionada: Historia de los orígenes de la nación española*. Madrid: Nowtilus. 2012.

marco europeo,⁸⁴ y Sánchez Albornoz (1893-1984) partidario de limitar los rasgos identitarios españoles en la herencia romano-visigoda.⁸⁵

Volviendo a nuestro contexto colonial, el arabismo español, a pesar de sus raíces nacional-católicas de orientación reaccionaria, iba a forjar otra perspectiva respecto a la religión musulmana más cercana en cierto punto a la de Américo Castro.⁸⁶ Miguel Asín Palacios,⁸⁷ sacerdote y arabista elaboró un discurso teórico sobre un Islam español muy interesante de estudiar cuando se trata de temas hispano-marroquíes, un Islam hermano y semejante a la Cristiandad. En su obra *El Islam cristianizado* publicada en 1931, explica con argumentos espirituales y teológicos la armonía del sufismo islámico con los valores cristianos. Desde las primeras páginas de dicha obra se presenta a Ibn 'Arabī de Murcia como “uno de los más profundos e influyentes místicos del Islam español”.⁸⁸ Como religioso católico, Asín Palacios focalizó su atención principalmente en averiguar las analogías del sufismo islámico con la espiritualidad cristiana. Manifestó una admiración ante la considerable armonía que observaba entre las dos ramas religiosas, ya que se trataba de “una sola identidad de ideas y sentimientos religiosos, comunes al fondo de la psicología humana”.

Apoyó la tesis de Massignon sobre la construcción de un método místico a través de las enseñanzas del Corán, porque esta encierra ideas bíblicas y principios originales

⁸⁴ Castro, Américo. *España en su Historia: cristianos, moros y judíos*. Barcelona: CRÍTICA. 1983. Del mismo autor véase también, “El pueblo español”. *Españoles al margen*. Madrid: Ediciones Júcar. 1973. pp.19-41. Respecto a la postura opuesta véase, Sánchez Albornoz, Claudio. *España, un enigma histórico*. Barcelona: EDHASA. 1991.

⁸⁵ En España siempre convivían diferentes discursos hacia el Islam y su cultura. Desde la Edad Media hasta hoy en día, el debate intelectual sobre el rol del Islam y su civilización en la identidad cultural española sigue desarrollándose, siempre marcado fuertemente por las circunstancias sociopolíticas de la época. Véase en este sentido la reciente lectura histórica de González Ferrín, Emilio. *Cuando fuimos árabes*. Córdoba: Almuzara. 2018.

⁸⁶ Según Américo Castro, en la Hispania romana y visigoda no existían todavía los españoles; la identidad nacional española surgió en el año 711, paralelamente a la conquista musulmana. La presencia del Islam en la península fue el factor más importante para desarrollar la identidad de la España cristiana contra la España musulmana. Esta última fue una opción histórica derrotada. Sin embargo, los musulmanes vivieron en España 900 años (711-1609) por lo cual sus rasgos culturales en la lengua, toponimia y literatura de la España actual son muy visibles, una influencia fundamental que otorga a la cultura española una particularidad especial entre las demás culturas europeas. Américo Castro argumenta sus interpretaciones históricas por los trabajos de Asín Palacios sobre el misticismo islámico. Almeida, Julio. *El problema de España en Américo Castro*. Córdoba: Universidad de Córdoba. 1993. pp.46-88.

⁸⁷ Nació en Zaragoza en 1871 y murió en San Sebastián en 1944; arabista y sacerdote español, doctor en Filosofía y Letras, catedrático de lengua árabe y director de la Escuela de Estudios Árabes desde 1932. Véase, la Biblioteca virtual de los arabistas y africanistas españoles: <https://sites.google.com/site/earabistasyafricanistas/indice-de-autores/miguelasinpalacios1871-1944>. Última consulta 04/10/2017.

⁸⁸ Asín Palacios, Miguel. *El Islam Cristianizado: Estudio del Sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid: Hiperión. 1981. p: 6.

del cristianismo. Sin embargo, eso no era suficiente para meditar el Corán en un sentido espiritual, ya que, en la práctica, la vida de “Mahoma” no era un modelo de perfección ascética y mística. Dice Palacios:

*“Un profeta que fue Rey, polígamo y guerrero, es decir un fundador de religión que, a pesar de las ideas cristianas y mosaicas de su Alcorán, vivió sin refrenar la ambición de los honores, la concupiscencia de la carne y los estímulos de ira (...)”.*⁸⁹

Según este arabista, el sufismo no era una interpretación doctrinal islámica. La religión musulmana y la espiritualidad mística son tan antagónicas que no permiten ni un atisbo de conciliación. La única vía posible que estaba al alcance de los sufíes musulmanes era “cristianizando” la vida de “Mahoma”, construyendo una aureola de un santo cristiano sobre la figura del profeta del islam:

*“Un ciclo de leyendas o hadices nace ya en el siglo primero del Islam, que pintan a Mahoma adornado con todas las virtudes ascéticas y aún con los dones místicos de un monje cristiano. En su boca se ponen sentencias evangélicas que jamás pronunció”.*⁹⁰

La adopción de principios cristianos en la vida mística de los sufíes era necesaria para ocupar el vacío espiritual del Corán. Así Palacios consideró que el sufismo en realidad era una imitación, más o menos consciente, de la religión y método de la vida cristiana. *El Ihía* de Algazel (al-Gazālī), o *Vivificación de las ciencias religiosas* es una obra fundamental en la historia del Islam. Así Palacios en sus estudios anteriores al *Islam Cristianizado*, expone los conceptos algazelianos sobre la divinidad como origen de la moralidad islámica, así como incluye estudios respecto a la antinomia entre el libre albedrío humano y el poder de la voluntad de Dios.⁹¹ Según sus análisis, *El Ihía* contiene

⁸⁹ *Ibíd.* p: 7.

⁹⁰ *Ibíd.* p: 8.

⁹¹ La tesis doctoral de Así Palacios fue sobre Algazel. Desde entonces el arabista español inició una ingente labor investigadora sobre la teología, filosofía y espiritualidad musulmana. Véase, Así Palacios, Miguel. *Algazel: dogmática, moral y escítica*. Zaragoza: Tip y Lib. De Comas Hermanos. 1901. Y del mismo autor véase también, *la espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*. Granada: Escuela de Estudios Árabes. 1935.

una tendencia confesada unas veces y tácita otras, que toma como enseñanzas la vida de Jesús y sus apóstoles como sabiduría puesta en bocas musulmanas. Así explica la influencia de Algazel en las obras cristianas orientales como de Barhebreus: *Libro de la paloma y Ethico*. Una imposible influencia si hubiese tratado de dos espiritualidades diferentes: cristiana y musulmana. Los símbolos, las imágenes y los recursos literarios usados para la purificación del alma cristiana eran similares en gran medida a las obras de la espiritualidad musulmana. Incluso la terminología sufi fue adoptada por Raimundo Lulio en su obra mística: *Libro del amigo y del amado*.⁹²

El desarrollo de la espiritualidad islámica a través de una interpretación coránica era una idea demasiado errónea en opinión de Asín Palacios, puesto que las sociedades musulmanas estaban también sometidas claramente a una influencia cultural preislámica. Las grandes ideas filosóficas, las costumbres y los rituales religiosos del imperio bizantino y persa, fueron integradas dentro de la cultura musulmana, lo cual generó una elaboración de una riqueza cultural y espiritual extraordinaria que los teólogos cristianos no tuvieron el menor reparo en adoptar como herencia legítima de la Cristiandad del mundo antiguo. La conducta sufi es una réplica totalmente exacta al modo de vida y de meditación cristiana, sin aceptar, en cambio, los dogmas de la Trinidad, la Encarnación y la Divinidad de Cristo. Esto obstaculizaba el proceso hacia los más altos grados de la vida espiritual, especialmente el amor divino y la unión extática. Los sufíes musulmanes fueron conscientes de esa necesidad e intentaron excogitar medidas teológicas para incorporar los dogmas cristianos a su propio Islam.⁹³

Asín Palacios, como sacerdote, sabía perfectamente que su tesis sería rechazada por parte de los sectores católicos tradicionales, por eso sus argumentos eran puramente teológicos. En virtud del “*axioma católico de que Dios no niega su gracia al que hace lo que está a su parte*”, los sufíes musulmanes tuvieron una fe implícita, puesto que basta con la fe en Dios creador y remunerador para lograr la salvación. Así que el resultado claro de dicha teoría era que los sufíes eran cristianos sin saberlo.⁹⁴

Para apoyar su discurso, Asín Palacios alude a la armonía entre el Islam y el cristianismo a través del reconocimiento islámico de la verdad de la revelación cristiana,

⁹² Asín Palacios, Miguel. *El Islam Cristianizado: Estudio del Sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Op. cit. p: 9, 11.

⁹³ *Ibid.* p: 12, 13.

⁹⁴ *Ibid.* p: 15, 16.

exactamente igual que la judía y la islámica. Aunque los musulmanes creen que la Trinidad y la Encarnación son innovaciones heréticas de la Iglesia Católica, admiten sin duda alguna la misión de Jesucristo como Profeta, no como hijo de Dios. Por eso la Biblia para los musulmanes es palabra de Dios, tan auténtica como los versículos del Corán, a pesar de que el texto original haya sido alterado y “*no representa hoy la genuina enseñanza profética de Jesús.*”⁹⁵

La imitación de la espiritualidad cristiana es tan profunda hasta el punto de que, en algunos casos, los sufíes colocan a Jesús por encima de “Mahoma”, sin creer en su divinidad. Es el caso de los ‘Isāwā,⁹⁶ es decir, los “seguidores de Jesús”. Son numerosos los aspectos de la Cristiandad integrados en el Islam sufí: aislarse lejos de la civilización, ver a Dios en sus criaturas, oraciones y plegarias, etc. Asimismo, los milagros y los dones son los mismos del monacato oriental: andar sobre el agua, multiplicar los manjares, obediencia a Dios con alegría y sin recelo ante las desgracias, etc.

En el contexto de la búsqueda de similitudes religiosas, Ibn ‘Arabī narra un relato de un monje cristiano en Siria que sirvió a Dios durante siglos desde la época de Jesús (siglo I) hasta el Califato de Omar (siglo VII) y, según el mito, su paradero fue descubierto por unos apóstoles de “Mahoma”. Desde esta fabulosa historia viene el caso inverso: las almas que, según el místico murciano eran musulmanas sin saberlo, “*Dios les ayuda con su gracia para que se salven, hasta por medio de una revelación extraordinaria y milagrosa*”.⁹⁷ Según estos argumentos religiosos, Asín Palacios llegó a confirmar desde el punto de vista católico las mismas ideas de la salvación divina que abogaron los sufíes musulmanes desde siglos: “*La posibilidad de salvarse de todo hombre, aunque no posea en principio más gracia que la de la razón natural (...)*”.⁹⁸

La figura sufí de Ibn ‘Arabī fue clave en el Islam cristianizado de Asín Palacios, puesto que, mediante el carisma del maestro musulmán el arabista español conectó el sufismo con las tendencias de la mística cristiana, especialmente con la escuela

⁹⁵ *Ibid.* p: 17.

⁹⁶ Es una cofradía fundada en el siglo XVI por el jeque Muḥammad Ibn ‘Isà, natural de Mequinez. Se trata de una tariqa sufí que pertenece a la tradición šadīlī de Marruecos. En las fuentes árabes no se relaciona de ningún modo con Jesucristo de Nazaret, excepto en la similitud lingüística de su nombre ‘Isāwā derivado del apellido del jeque fundador Ibn ‘Isà, la pronunciación árabe de Jesús. Véase, “Isawa”. *Encyclopédie de L’Islam*. TOM. IV. *Op. Cit.* pp. 97-100.

⁹⁷ Asín Palacios, Miguel. *El Islam Cristianizado: Estudio del Sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. *Op. Cit.* p: 19.

⁹⁸ *Ibid.* p: 20.

carmelitana conocida en la península desde la baja Edad Media,⁹⁹ por su analogía con la tariqa šāḍiliyya y su selecto grupo de místicos hispano-musulmanes como el propio Ibn ‘Arabī y Ibn ‘Abbād de Ronda. Concluye que el método šāḍilī presenta una flagrante armonía doctrinal de índole espiritual con la redactada por el místico español San Juan de la Cruz en su obra *Subida al Monte Carmelo*.¹⁰⁰ En todo caso, la gran aportación de Asín Palacios viene de su capacidad intelectual para acercar el sufismo islámico a la mentalidad cristiana, de modo que facilita el estudio de escuelas religiosas de gran arraigo en el tejido social marroquí como era el caso de la escuela šāḍiliyya, madre de gran parte de las cofradías marroquíes.

De igual manera, respecto a los estudios filosófico-teológicos en la España musulmana, el objetivo de Asín Palacios era buscar semejanzas y puntos de encuentro entre la filosofía musulmana medieval y la tradición católica. En este aspecto, Valdivia Valor revela que a través de esta lectura arabista se refuta la errónea teoría de la enemistad entre la filosofía y la teología, ya que muchos de los elementos del pensamiento filosófico de Averroes (1126-1198), eran análogos a los defendidos por el gran teólogo católico Santo Tomás de Aquino (1224-1274).¹⁰¹ Asín Palacios, investigó de igual modo “*la raigambre más honda del alma española*” en el pensamiento de Muḥammad ibn Masarra (conocido como Masara o Abenmasarra en las fuentes hispanas) o de Ibn Ŷabīrūl (denominado Ibn Gabirol o Avicibrón en las fuentes hispanas), e incluso en las especulaciones teosóficas de los místicos heterodoxos del Islam, desde el norte de África hasta la India.¹⁰²

Ciñéndose a esta postura arabista representada por Asín Palacios, el Islam no era ya la bestia negra de la Europa cristiana, sino un hermano de fe y espiritualidad. Las virtudes más brillantes de su trayectoria histórica y los beneficios que han podido resultar de su expansión eran estudiados y reconocidos. Aunque para los europeos, este reflejo

⁹⁹ Véase, Sacramentado, Crisógono de Jesús. *La Escuela mística Carmelitana*. Madrid: Mensajero de Santa Teresa y San Juan de la Cruz. 1935.

¹⁰⁰ Valdivia Valor, José. “Don Miguel Asín Palacios. Mística cristiana y mística musulmana en su obra”. Tesis. Universidad de Granada. 1983. p: 13,14.

¹⁰¹ *Ibid.* p: 10.

¹⁰² “*La conclusión de Asín Palacios era la siguiente: en el espléndido califato de Bagdad resucitan, desde el siglo VIII de nuestra era, varios sistemas neoplatónicos impregnados de un intenso misticismo cristiano, (...). Uno de esos sistemas, (...) es introducido en España durante el siglo IX por un musulmán de estirpe española, Abenmasarra el cordobés (...)*”. Véase, Ramón, Guerrero, Rafael. “Miguel Asín Palacios y la filosofía musulmana”. *Revista Española de Filosofía Medieval*. 1995. pp. 7-17.

especular islámico no existe. Francisco Gabrieli expresa esta visión orientalista de forma abierta afirmando que:

“Hemos sido mucho más capaces de comprenderlos y abrazarlos que ellos a nosotros. Hemos investigado, asimilado y casi incorporado a nuestro patrimonio intelectual y moral todo lo verdaderamente alto y fecundo que ha producido aquella religiosidad y civilización extranjera”.¹⁰³

En realidad, la tesis del *Islam cristianizado* fue un intento intelectual que tuvo un fuerte eco dentro del arabismo español que pretendía domesticar la religión musulmana dentro de la superioridad católica. No se trataba de modificar o corregir los prejuicios de Menéndez Pelayo y su postura hostil hacia el Islam como religión y cultura, sino simplemente de una transformación forzosa de imagen respecto a lo islámico, que no elimina en absoluto ninguno de los conceptos raciales o religiosos de la España tradicional. Un intento intelectual que pretendía nacionalizar al Islam andalusí y su civilización en el ámbito general de *la ciencia española*, fuera cual fuera la lengua en la que estaba escrita esta herencia cultural, según apunta González Palencia.¹⁰⁴ Esta postura iba a convertirse en la base ideológica de la doctrina colonial sobre la hermandad hispano-marroquí desde el principio del Protectorado. El discurso colonial resaltaba elementos de esta estrecha relación entre los dos credos religiosos. Sin embargo, la Guerra Civil española (1936-1939) iba a potenciar hasta el extremo los discursos y las propagandas de esta fraternidad religiosa.

En su artículo publicado en el Boletín de la Universidad Central de Madrid en 1940, “*¿Por qué lucharon a nuestro lado los musulmanes marroquíes?*”, Asín Palacios nos presenta un documento histórico de una nueva perspectiva del nacionalismo español, mediante su postura teológica sobre el Islam como un credo religioso profundamente católico. El arabista español habla sobre un proyecto social común entre los marroquíes musulmanes y los españoles católicos, que es totalmente contrario al proyecto marxista de la República española. Así, afirma, los marroquíes no lucharon en el bando franquista por motivos económicos, ya que sus sueldos apenas alcanzaban la mitad de los sueldos

¹⁰³ *Al-Ándalus*. 1945. p: 234,235.

¹⁰⁴ González Palencia, Ángel. “Don Miguel Asín Palacios (1871-1944)”. *Arbor*. Julio-octubre de 1944. p: 11.

que pagaba el gobierno republicano a sus milicianos. Tampoco lucharon por motivos de la estrecha relación de raza que une a los dos pueblos por motivos históricos, desde la conquista islámica hasta la expulsión de los moriscos. La mezcla de sangre entre España y sus *moros* del norte marroquí no explica este sacrificio de participar en una guerra fuera de casa y lejos de la familia, ya que la propia raza española está dividida en dos partes en un divorcio tan profundo y definitivo. La influencia racial es poco importante en esta lucha en comparación con fines más nobles y sólidos como religión, familia y propiedad. En este sentido:

*“Cabe afirmar sin asomo de paradoja que el Islam en general, ya más concretamente el español, del que es hermano el marroquí, ofrece afinidades muy estrechas con la cultura occidental y, sobre todo, con la civilización cristiana española”.*¹⁰⁵

En realidad, el Islam según esta postura era simplemente una herejía cristiana que niega la Trinidad y la Encarnación.¹⁰⁶ Todos los ritos y prácticas de la fe musulmana son en su mayor parte un calco fiel, grosso modo, de la herencia religiosa cristiano judaica. La base teológica de la creencia en la revelación divina comunicada al hombre por boca de los profetas es en el fondo la misma. Incluso la fe en la otra vida más allá de la muerte, donde el juicio final espera al ser humano, es casi idéntica en ambas religiones. Este cuadro típico de analogías entre la dogmática cristiana y musulmana mantiene la mentalidad del vulgo marroquí lejos de la propaganda marxista por su contenido ateo y materialista.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Asín Palacios, Miguel. *Obras escogidas de Historia y filología árabe*. Vol. II y III. Madrid: Instituto Asín Palacios. Escuela de Estudios Árabes. 1948. p: 31.

¹⁰⁶ Una opinión del santo padre de la Iglesia oriental, San Juan Damasceno que ha sido un ministro de un califa de Damasco. *Ibid.* p: 131.

¹⁰⁷ En este punto religioso, Asín Palacios compara el culto musulmán con el católico para justificar esta hermandad religiosa. Por ejemplo, las cinco horas canónicas de la oración ritual islámica son las mismas que tenía el oficio divino entre los monjes de Siria y Mesopotamia durante el siglo V de la era cristiana. Los ritos de oración son análogos de la plegaria judía y sobre todo de la cristiana monástica de Oriente. Incluso la peregrinación islámica hacia la Meca es similar a la cristiana hacia Tierra Santa. Se comparan del mismo modo las expresiones lingüísticas de sentido religioso como: “si Dios quiere”, igual a la frase árabe (*in šā'a-llāh*) y “en el nombre de Dios” (*bi-ismi Allāh*). Finalmente, el resumen es la unidad del sentido religioso que matiza la vida social de los marroquíes y los españoles. En cambio “*los marxistas son gente rara, salvaje y sin moral, ni religión, los marroquíes por su religión tienen mucho en común con la única España real, la católica*”. *Ibid.* p: 132, 137,140.

La religión es el máximo exponente de la cultura. En este sentido, destacan los valores de un orden social religioso común entre la España tradicional y los marroquíes que se habían informado por la prensa árabe de Egipto y Siria sobre la represión soviética a la comunidad musulmana en Rusia, y en varias repúblicas soviéticas. Para los “rojos”, la religión es el “opio del pueblo”, y una herramienta de explotación con cuyo dominio hay que acabar a través de una revolución violenta. Por lo tanto, en la sociedad creyente y fiel a su religión, el marxismo es un enemigo común al que es necesario derrotar definitivamente para proteger la fe y la patria. Por todo eso: *“A la vista de tantas y tan estrechas coincidencias en el orden religioso, sin esfuerzo se comprende que los soldados marroquíes hayan visto en nuestra enconada lucha, algo semejante a una guerra santa. (...)”*.¹⁰⁸

Es curioso ver cómo el nacional-catolicismo español, con sus raíces históricas desde la cruzada de los Reyes Católicos del siglo XV, pasando por el fervor nacionalista de la Guerra de África en 1859, terminó en los años del Alzamiento militar (1936-1939), reclamando la guerra santa islámica en territorio ibérico. Sin embargo, lo más relevante en este discurso era su contenido social, de apariencia más medieval que nunca.¹⁰⁹ Es verdad que las estructuras sociales en Marruecos eran muy tradicionales, y su sociedad no fue capaz de entender de ningún modo las raíces sociopolíticas de la Guerra Civil española. Sin embargo, su armonía con la España tradicional católica no era nada real. De hecho, existía una acusada diferencia entre una sociedad premoderna como la marroquí y otra que estaba en crisis de modernización como era el caso español en estas alturas del siglo XX. Posiblemente por esta razón Asín Palacios recupera argumentos religiosos de la Edad Media para hacerse más cercano al pensamiento marroquí de la época: *“por algo decía ya hace diez siglos Ibn Hazm de Córdoba en sus confesiones: Fíate del hombre religioso, aunque profese religión distinta de la tuya, pero no te fíes del hombre que carezca de religión”*.¹¹⁰

¹⁰⁸ *Ibid.* p: 145.

¹⁰⁹ Este punto se ve más claro al final del artículo, donde Palacios habla sobre la necesidad de intensificar la relación cultural y espiritual de los jóvenes marroquíes con la metrópoli, pero insiste sobre el carácter tradicional de esta relación. Dice Palacios sobre los estudiantes marroquíes en España: *“los centros urbanos en que residen no son las más populares capitales, en las que la cultura de la España tradicional ha sido casi absorbida por esa pseudo-civilización europea y cosmopolita del Bar y del fox-trot yanqui o del Cabaret Francés, sino más bien en alguna de esas ciudades provinciales (...) por su monumentos y ambiente medieval.”* Esa cita afirma lo que hemos dicho sobre la recuperación de valores medievales en la relación con los marroquíes, razón por la cual Asín Palacios pretendía escamotear la verdadera España moderna, alejando a los estudiantes marroquíes de las grandes ciudades. *Ibid.* p: 150,151.

¹¹⁰ *Ibid.* p: 146.

A nivel político y social, España se encontraba en franco retroceso, por lo cual la recuperación de los valores religiosos de la época medieval que estaban muy presentes en Marruecos,¹¹¹ fue útil en gran medida para reforzar el tradicionalismo social y cultural que el franquismo planteaba para dirigir a la sociedad española en las siguientes décadas. La hermandad cristiano-musulmana se basaba en valores de intolerancia religiosa, pero hacia otra dirección. Según Asín Palacios, los musulmanes marroquíes, hermanos de la España católica en la cultura humana desde la época clásica hasta hoy en día, califican a los enemigos de Franco como *Kilāb bilā dīn*, (“perros sin religión”, en dialecto árabe marroquí).¹¹² ¿Acaso sus aliados de la Alemania nazi y la Italia fascista eran religiosos? La respuesta demuestra el dogmatismo del arabista español respecto a la cuestión religiosa.

A pesar de su carácter erudito, el arabismo era una disciplina integrante del pensamiento colonial español. En esta tendencia tiene cabida toda la terminología ideológica del nacionalismo católico: los conceptos de raza, nación, grandeza imperial, e historia gloriosa del Estado español. Como demostró González Palencia en su ensayo sobre Asín Palacios, el principal fin del arabismo español fue aplicar el conocimiento de la lengua y la cultura árabe para el estudio y el esclarecimiento de la cultura española: la incorporación patriótica del pasado andalusí y su legado cultural. Las maravillas de la Mezquita de Córdoba, la Giralda de Sevilla y la Alhambra de Granada, debían añadirse a las glorias de las catedrales de Santiago, de León o de Toledo, como herencia legítima de la nación católica española.¹¹³

En este punto en concreto, Manuela Marín distingue entre el enfoque nacionalista presentado en los esfuerzos de Francisco Codera y Julián Ribera de hispanizar al máximo el Islam andalusí – y por lo tanto su homólogo contemporáneo el marroquí –, y el religioso de Asín Palacios que se ocupaba en primer lugar de cristianizar el Islam tanto en sus espiritualidades como en sus manifestaciones culturales.¹¹⁴ A nuestro juicio, los dos

¹¹¹ Véase, la alabanza de Víctor Ruiz Albéniz al estilo del guerrero marroquí y el sentimiento religioso del jinete moro en la guerra: “*La grandeza del Dios en que creen, se sienten fortalecidos, elegidos, significados para la victoria. Nada y nadie puede detener a esa tromba que es una carga de caballería sarracena*”. En Figueres, Josep María. *Madrid en Guerra: crónicas de la batalla de Madrid 1936-1939*. Barcelona: Destino. 2004. pp. 149-151.

¹¹² Asín Palacios, Miguel. *Obras escogidas de Historia y filología árabe*. Op. Cit. p: 164,147.

¹¹³ González Palencia. Ángel. “Don Miguel Asín Palacios”. Op. Cit. p: 10.

¹¹⁴ Se trata aquí del famoso argumento racial de Ribera basado en el escaso número de árabes llegados a la Península, y que eran en su mayoría soldados sin familias, por lo que casaron con mujeres españolas. Según esta postura, los llamados árabes andalusíes tenían muy poca sangre árabe en sus venas y eran en su mayoría españoles convertidos al islam. Véase, Marín, Manuela. “Los arabistas españoles y Marruecos: De Lafuente

enfoques venían a decir lo mismo en la España católica; la Hispanidad era sinónimo de Cristiandad, especialmente en la época franquista.¹¹⁵

La transformación de la imagen sobre el Islam no significaba de ningún modo un cambio real en los componentes de la identidad nacional, ya que las dos posturas convivían en la España colonial; los dos discursos fueron necesarios para manejar la empresa colonial. En la Guerra del Rif (1921-1927), se hablaba a menudo sobre el fanatismo musulmán, mientras que en la Guerra Civil (1936-1939), se destacaba la fraternidad entre los dos credos religiosos. Una extracción temporal de discursos, imágenes y elementos identitarios, según las circunstancias políticas. Un fenómeno que condicionaría las relaciones bilaterales entre España y Marruecos hasta la actualidad.

La propuesta de Asín Palacios en su mencionado artículo, en el que invitaba a conceder la nacionalidad española a los soldados marroquíes que lucharon en la Guerra Civil, nunca se llevó a cabo. Muy al contrario, los marroquíes que deseaban quedarse en España para dedicarse al comercio u otras actividades económicas, tanto soldados como civiles llevados a la península durante la guerra, fueron expulsados o encarcelados por delitos de “ofender a los superiores” o “contra el derecho de gentes”. Desde 1939, surgió en España el problema de los indocumentados en el que no hubo tolerancia alguna: el régimen franquista deseaba liberarse cuanto antes de la mayor parte de la comunidad marroquí, desmantelando la infraestructura de transporte y servicios auxiliares creados durante la guerra con la orilla sur del Mediterráneo, y extremando las medidas de control y expulsión de los “sin papeles”.¹¹⁶

En definitiva, los *moros* no eran españoles en el territorio ibérico de la España católica. A lo mejor sí en Marruecos, pero nunca a la misma altura que un nacional-católico. La expresión “*moros de España*”, tal vez, era un invento intelectual de la Escuela de Estudios Árabes, y no solo una expresión literaria usada por casualidad por parte de Asín Palacios. Se repite en varias ocasiones y se insiste sobre su contenido nacional.¹¹⁷

Alcántara a Millás Vallicrosa”. *España en Marruecos (1912-1956): discursos geográficos e intervención territorial*. Op. Cit. p: 87.

¹¹⁵ Véase, el Capítulo I de este trabajo.

¹¹⁶ De Madariaga, María Rosa. *Los moros que trajo Franco: la Intervención de tropas coloniales en la guerra civil española*. Barcelona: Edición Martínez Roca. 2002. pp.335-340.

¹¹⁷ El “sacrificio heroico” de los soldados marroquíes en la guerra española, fue comparado en el artículo de Asín Palacios con el “mezquino egoísmo” de los separatistas catalanes y vascos. *Los moros de España* que lucharon contra “los malos españoles rojos” merecen ser reconocidos como ciudadanos españoles no como protegidos. Asín Palacios, Miguel. *Obras escogidas de Historia y filología árabe*. Op. Cit. p: 150.

Este sintagma resume de modo resplandeciente la perspectiva arabista sobre el Islam domesticado y su función en la empresa colonial española.

Así Palacios no fue el único que sostuvo esta postura. Por ejemplo, la expresión “*moros de España*” aparece de forma más explícita en un artículo del arabista Ángel González Palencia,¹¹⁸ publicado en la revista norteamericana *Hispanic Review*, en julio de 1939, bajo el título de *Huellas islámicas en el carácter español*.¹¹⁹ En este artículo de lenguaje retórico puramente medieval, se habla de un espíritu común entre los árabes y los españoles, muy visible en las figuras más originales de la hispanidad como el Cid, Isabel la Católica y Fernando I. Gracias a este espíritu, España “*si no es el pueblo elegido de Dios, al menos es la nación más católica de la Cristiandad. Felipe II como Abd al-Rahman o Almanzor, es el protector de la fe*”.¹²⁰

El elemento más relevante en esta postura fue la raza. Por la influencia limitada de la raza árabe en el carácter español, los *moros* españoles no eran árabes del todo, sino hijos de matrimonios mixtos. Los ejércitos árabes y bereberes que invadieron la península en el siglo VIII fueron soldados sin familias ni mujeres. Además, la masa mayoritaria de la población andalusí era puramente española, convertida al Islam por razones políticas y económicas.¹²¹ Era una nueva identidad de *moros* españoles, no árabes españoles, es decir, “*gentes que practican la religión musulmana y que, por tanto, emplean la lengua árabe en su vida oficial*”.¹²²

La lucha religiosa durante siglos entre el Islam y la Cristiandad queda expuesta en el artículo de González Palencia como si fuera un conjunto de cuentos de hadas, colmado de hazañas caballerescas y romances fronterizos típicos de la literatura medieval. Los moriscos expulsados de la península en el siglo XVII, según esta postura, eran de puro

¹¹⁸ (1889-1949) Arabista e historiador español, doctorado en Filosofía y Letras en 1915, era funcionario en el Cuerpo Nacional de Archiveros y Bibliotecarios, ejerció la enseñanza superior como catedrático a partir de 1927. Véase, la Biblioteca Virtual de Arabistas y Africanistas Españoles en el siguiente enlace: <https://sites.google.com/site/earabistasyafricanistas/indice-de-autores/gonzalez-palencia>. Última consulta en 16/02/ 2016.

¹¹⁹ Para más información sobre la contribución de González Palencia a la historia del arabismo español en general y su labor periodística en particular, véase: Agreda Burillo, Fernando de. “La personalidad y la obra de Don Ángel González-Palencia en el marco del arabismo español de la época”. Tesis. Universidad Autónoma de Madrid. 1993. pp.176-238.

¹²⁰ Palencia, Ángel González. “Huellas islámicas en el carácter español”. *Hispanic Review*. Julio de 1939. p: 187.

¹²¹ Un prólogo leído por Ribera en el discurso de ingreso a la Real Academia Española en 1912, publicado posteriormente en Ribera Tarragó, Julián. *Disertaciones y opúsculos*. Madrid: Estanislao Maestre. 1928.

¹²² Palencia, Ángel González. “Huellas islámicas en el carácter español”. *Hispanic Review*. Op. Cit. p: 191

espíritu español, y desde la época de los Reyes Católicos había serios intentos de incorporarlos al cuerpo nacional, pero siempre en vano. Felipe III fue obligado a tomar esta medida de la expulsión para proteger la patria frente a posibles rebeliones violentas. No podían vivir oficialmente en territorio nacional, pero los moriscos siguieron formando parte de la España imperial.¹²³ Un argumento ideal para justificar el poder colonial español en el norte marroquí, ya que es la región donde vive un gran porcentaje de gentes que declaran con orgullo su ascendencia morisca y andalusí.

En una interpretación que va contra toda la lógica de la historia, sigue González Palencia excavando en la búsqueda de raíces españolas de los *moros de España*. En este contexto, afirma que “*la inquisición fue ordinariamente benévola con los moriscos*”. Las persecuciones del Santo Tribunal perseguían simplemente proteger la fe de esta gente rara que se dedicaba a la brujería.¹²⁴ Finalmente, el autor extrae de manera contradictoria la siguiente conclusión: “*Los españoles del siglo XVI mantuvieron férreamente la religión católica, y lo mismo hicieron los moriscos con su fe, porque, al fin y al cabo, eran españoles como los otros*”.¹²⁵

Se desprende de todo ello, a nuestro juicio, que tanto en Asín Palacios como en González Palencia, la idea general era domesticar el Islam para fines políticos. Un Islam sumiso y sometido al poder del Estado católico español. Se trata de la construcción de una nueva identidad cultural, una rehabilitación del *moro* para incorporarlo al cuerpo nacional de la España católica, una incorporación que constituía una tarea imperiosa por la barrera de la religión. El esfuerzo intelectual arabista hizo posible la producción de este imaginario colonial del *moro de España*, que no era integralmente árabe, pero tampoco integralmente español. Fue una figura subordinada a la patria, pero que no formaba parte de ella. Esta imagen identitaria forjada por el arabismo español a nivel teórico, formaba parte de la política religiosa colonial puesta en marcha en el norte de Marruecos por los africanistas del Protectorado. En las siguientes páginas analizaremos también los textos africanistas respecto a la religión musulmana para disponer de una amplia visión sobre el Islam en el pensamiento colonial español.

¹²³ *Ibid.* p: 196.

¹²⁴ *Ibid.* p: 198.

¹²⁵ *Ibid.* p: 204.

3. El africanismo español, perspectiva de control hacia el Islam marroquí

A diferencia de lo que hemos visto con los arabistas, los africanistas no escogieron una línea de investigación teórica, ni se interesaron en crear pensamiento ideológico alguno de carácter colonial. El africanismo en su mayor parte era una escuela de enseñanza práctica, dirigida en primer lugar a los oficiales del Servicio de la Intervención del Protectorado. Existen también escrituras africanistas de un nivel superior, pero con el mismo espíritu tecnócrata, que gira siempre sobre la recopilación de información social y territorial y la producción de políticas indígenas.¹²⁶ Fue un estudio y una práctica vital más que una decisión intelectual o política. Hablamos de unos estudios muy específicos especializados en dibujar *el mapa sociológico* del país colonizado.¹²⁷ Es decir, un trabajo de investigación que pretendía dominar el conocimiento sobre la estructura sociopolítica marroquí: la familia, la ciudad, la forma de gobierno y la jerarquía social, etc. En todos estos temas de interés africanista se destaca la religión del “imperio de los jerifes” como principal materia de estudio para controlar la división política del territorio, la terminología de la geografía marroquí e incluso los límites tribales de la zona española, puesto que todos estos aspectos estaban relacionados de una forma u otra con una sociedad de castas y de órdenes religiosas, como era la marroquí entonces, según la visión africanista.¹²⁸

Esta visión respecto a la sociedad marroquí estaba dominada por una idea-fuerza, la segmentación del cuerpo social, enfocada en dos niveles parcialmente entrelazados. El primero, el etnológico, que presenta el país como un mosaico de razas y de grupos tribales y territoriales. El segunda era de índole política, e insistía en la naturaleza tribal de la estructura gubernamental que produce un paradigma entre el territorio controlado por el sultán, *bilād al-Majzan*, y el espacio de la insumisión fiscal, denominado *bilād al-Sība*.¹²⁹ La dualidad conceptual del africanismo español estuvo presente con frecuencia para estudiar los componentes del tejido social marroquí como raza, cultura y religión. La dualidad entre árabes/bereberes, campo/ciudad e Islam culto/Islam popular, a menudo fue

¹²⁶ Véase un modelo de temáticas africanistas en *Actas y memorias del primer Congreso español de africanista*. Granada: Unión Hispano-Mauritánica. 1894. pp. 18-21. Digitalizado en BNE.

¹²⁷ Martínez Pajares, Antonio. *La zona española norte de Marruecos y el problema de Tánger*. Madrid: R. Velasco. 1920.

¹²⁸ Martínez val, José M. *Esquema histórico del africanismo español*. Madrid: Dirección General de la Enseñanza Media. 1958. p: 3.

¹²⁹ Cohen, Arón. “Razas, tribus, clases: acercamientos africanistas a la sociedad marroquí”. *España en Marruecos (1912-1956) discursos geográficos e intervención territorial*. Lérida: Edición Moleno. 1999. p: 227, 228.

el punto de partida para explicar y entender la dinámica social marroquí. Bajo una influencia apreciable de la antropología colonial francesa,¹³⁰ los africanistas españoles redactaron una literatura difícil de denominar como racista por el nebuloso término de *raza*, que fue utilizado de forma entremezclada. En este discurso, Tetuán fue presentada en 1930 como ciudad de tres “razas”: musulmana, cristiana y judía.¹³¹ Las afirmaciones de superioridad/inferioridad entre elementos sociales, jugaban un papel importantísimo en el desarrollo de la visión colonial española hacia la sociedad indígena.¹³² Dicha visión fue estimada por Mateo Dieste como racial esencialista por estar cargada de esquemas dualistas de la antropología física.¹³³

El interés por la religión musulmana empezó temprano en los círculos africanistas. En concreto, con la euforia intervencionista de 1860. Un geógrafo militar manifestaba su intención de usar la religión islámica:

“Para introducir la discordia entre las distintas razas árabes y bereberes (...) sin herir la susceptibilidad religiosa de los marroquíes; dejando para el tiempo ir conquistando paulatina y dulcemente sus conciencias para dirigir las a nuestra sacrosanta religión”.¹³⁴

Por lo tanto, la religión musulmana era para los africanistas una institución social, una costumbre popular y una creencia espiritual. El único lazo que une una sociedad fragmentada que nunca supo ser una “*raza política*”.¹³⁵ De ahí viene la importancia de estudiarla detalladamente y llegar a entender su contenido como un credo religioso, una cultura y un estilo de vida. En este contexto, existen una serie de estudios sobre la

¹³⁰ Las fuentes de referencia más citados por los africanistas españoles fueron Mouliéras, Auguste. *Le Maroc inconnu. Exploration du Rif*. Oran : 1895. Micheax-Bellaire, Édouard. *Le Rif : Conférence au cours des Affaires Indigènes*. Rabat : 1925. Aubín, Eugenio. *Marruecos en nuestros días: descripción histórico-pintoresca de instituciones religiosas, políticas y sociales, de lugares, costumbres, etc.* Barcelona: Montaner y Simón. 1908. Entre otros.

¹³¹ El uso del término *Raza* fue demasiado variable en los estudios africanistas, la calificación más habitual fue la de la división en cinco grupos étnicos: bereberes, árabes, moros, negros y judíos. Cohen, Arón. “Razas, tribus, clases: acercamientos africanistas a la sociedad marroquí”. *España en Marruecos (1912-1956) discursos geográficos e intervención territorial*. Op. Cit. p: 232.

¹³² *Ibid.* p: 235.

¹³³ Mateo Dieste, Josep Lluís. “La paraetnografía militar colonial: poder y sistemas de clasificación social”. *Antropología y antropólogos en Marruecos: Homenaje a David M. Hart*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2002. p: 119.

¹³⁴ *Ibid.* p: 230.

¹³⁵ Benítez Cantero, Valentín. *Sociología Marroquí*. Tetuán: Academia de Interventores. 1950. p: 28.

sociedad marroquí que a diferencia de otras escrituras africanistas ofrecen un contenido informativo valorado positivamente por los antropólogos contemporáneos.¹³⁶ Trabajos como los de García Figueras, Roda Jiménez y Maldonado Vázquez, entre otros, son nuestra base de datos para analizar la perspectiva africanista hacia el Islam marroquí.

Empecemos con la obra de una figura común entre el arabismo y el africanismo español. Se trata del estudio de Carlos Quirós Rodríguez,¹³⁷ *Instituciones de Religión Musulmana*, un texto pedagógico dirigido al lector español publicado en 1939, y presentado como un bagaje cultural imprescindible para quienes, por necesidad, o por mera afición, quieran tener un conocimiento sólido sobre la sociedad marroquí, donde la religión subordina toda la actividad humana, incluso la más mínima, como consecuencia del ideal islámico que considera el ser humano: “*una obra que, como salida de las manos de Dios, en Dios ha de encontrar su destino final. (...) Somos de Dios y a Él hemos de volver*”.¹³⁸

El autor insiste sobre la importancia de estudiar la religión musulmana para comprender el alma marroquí, y por eso escoge un criterio científico riguroso que expone el hecho religioso marroquí como está escrito y explicado en el original árabe de las fuentes islámicas, sin ninguna interpretación por su parte. Incluso, el Profeta del Islam está mencionado en la obra según la pronunciación de su nombre en árabe Muḥammad, y desaparece por completo la adaptación castellana “Mahoma”. En la presentación del libro, leemos la siguiente definición:

*“La religión musulmana es el conjunto de creencias profesadas y de prácticas observadas por cuantos siguen las doctrinas que, según la concepción islámica, han sido reveladas por Dios a su Profeta y Enviado, Abulcasim Mohammed ben Abdelmotalib b. Háxim, de la tribu de Coraix.”*¹³⁹

¹³⁶ Mateo Dieste, Josep Lluís. “La paraetnografía militar colonial: poder y sistemas de clasificación social”. *Antropología y antropólogos en Marruecos: Homenaje a David M. Hart. Op. Cit.* p: 118.

¹³⁷ Fue sacerdote, arabista y militar español. Doctor en Derecho Canónico por la Universidad Pontificia de Santiago de Compostela, fue considerado africanista por su labor intelectual durante el Protectorado español en Marruecos como interprete, profesor de árabe y especialista en derecho islámico. *ABC*. 4 de febrero de 1925.

¹³⁸ Rodríguez, Carlos Quirós. “Cuatro palabras al lector”. *Instituciones de Religión musulmana*. Ceuta: Centro de Estudios Marroquíes. 1939. p: 5.

¹³⁹ *Ibid.* p: 9.

Es un estudio resumido de las dos partes del Islam: las creencias (*al-'aqā'id*),¹⁴⁰ y las prácticas del culto (*Al-'ibādāt*),¹⁴¹ en el que explica de manera concreta y sencilla los grandes principios dogmáticos como la divinidad, la fe, la revelación y el día del juicio, y expone todos los ritos y prácticas del culto musulmán, la naturaleza de las obligaciones religiosas y los actos de ablución general. Es una línea de investigación que versa sobre el control del conocimiento del Islam y su cultura, sin interpretación teórica de ninguna clase.

Lo que buscaban los africanistas españoles en sus estudios sobre el Islam, era el control de las masas musulmanas a través de sus propias instituciones religiosas. Como explica la especialista en estudios culturales Martín-Márquez, el objetivo colonial de mantener intacta la mayor parte de la tradición islámica en Marruecos fue debido a la política española de potenciar las fronteras culturales entre los españoles y sus protegidos *moros* para que éstos no se vieran en igualdad de condiciones con los europeos, una actitud que, de materializarse, podría poner el poder colonial en una situación complicada.¹⁴² Sin embargo, este estudio básico del Islam no era suficiente, ya que el Islam marroquí era diferente en todos los sentidos. Los catorce siglos de evolución social, cultural y espiritual se configuraban en Marruecos de modo distinto a como había sucedido en otros países islámicos. El Islam en Marruecos ya no era un conjunto de ideas simples y rituales puntuales, sino unos sistemas sociales complejos, doctrinas de espiritualismo profundo y un código jurídico amplio que organizaba todos los aspectos de la vida pública.¹⁴³

Tomas García Figueras publicó en Larache, en 1939 un cuaderno dirigido a los oficiales recién llegados al Servicio de Intervención. Se trataba de un estudio de historia religiosa marroquí titulado *Notas sobre el Islam en Marruecos*, un texto relevante en la

¹⁴⁰ Son los dogmas musulmanes, los artículos de fe contenidos en el credo del islam, referentes a Dios, los ángeles, los libros relevados, los profetas, el día del juicio y la predestinación. Para profundizar más en este término religioso, véase, "Akida". *Encyclopédie de L'Islam*. TOM. I. Paris: De L'union Académique internationale. 1960. pp. 342-346.

¹⁴¹ Los ritos y prácticas del culto. Son conocidas por tal nombre ciertas obras de carácter religioso orientadas a prestar culto y acatamiento a la divinidad. Son de dos clases: 1. Personales, que han de ser realizadas obligatoriamente por las personas, por el mero hecho de ser miembro de la comunidad musulmana. Su número está constituido por los cinco siguientes: profesión de fe, oración, ayuno, azaque y peregrinación. Por su importancia son llamadas prácticas religiosas fundamentales (*arkān al-dīn*). 2. Sociales, las cuales se llevan a cabo con motivo de algún suceso importante en la vida del musulmán (nacimiento, circuncisión, muerte, etc.). Véase, "Ibadat". *Encyclopédie de L'Islam*. TOM. III. *Op. Cit.* p: 668, 669.

¹⁴² Martín-Márquez, Susana. *Desorientaciones: el colonialismo español en África y la performance de identidad*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2001. p: 215.

¹⁴³ Véase, el Capítulo II de este trabajo.

literatura africanista respecto a la religión musulmana, dado que esta obra describía las manifestaciones de la religiosidad marroquí detalladamente. Hasta el mínimo acto religioso era mencionado y explicado.

Fue un trabajo de antropología colonial que pretendía en primer lugar dominar el conocimiento religioso vital para cualquier actuación política. Ejemplo de ello fue la narración histórica literalmente fiel a la tradición marroquí. Mantenía incluso los mismos estereotipos respecto a las doctrinas religiosas opuestas a la doctrina mayoritaria sunní de Marruecos.¹⁴⁴ Consideraba, por ejemplo, el jariyismo como una herejía caracterizada desde el punto de vista religioso por una austeridad fanática, y desde el político por un igualitarismo anárquico. Esta postura conforme con la lectura de los ulemas marroquíes de la historia de su propio país es elocuente en cuanto a la política religiosa colonial y el papel de la clase dominante marroquí en el régimen del Protectorado,¹⁴⁵ cuestiones que se abordarán en los siguientes capítulos.

Según García Figueras, el islam en Marruecos, por razones históricas, evolucionó notablemente hasta establecer una fisonomía religiosa particular, cuya fisonomía plural y diversa en las creencias, actos y prácticas de fe incluye, desde luego, la ortodoxia islámica siempre firme y dominante en este país. Las cofradías, los jerifes y los santos, eran instituciones propias de la religiosidad “nacional” en Marruecos. Sin ninguna ruptura con los principales conceptos islámicos, los marroquíes adaptaron el Islam a los rasgos etnográficos, geográficos e históricos de su sociedad.¹⁴⁶ En este punto en concreto se hace patente la aportación colonial en la materia religiosa marroquí: la referencia *nacional* no existía en Marruecos, especialmente respecto al tema religioso. Los marroquíes practicaban el Islam de modo colectivo a nivel local en la tribu o la ciudad, pero siempre con un fuerte sentimiento teórico de pertenencia a la comunidad islámica universal.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Viene del término “*sunna*” que en árabe se refiere al uso, costumbre, norma o manera habitual de obrar del Profeta. Es la ley tradicional sacada de las prácticas de Mahoma en todo aquello que no se opone al Corán. Los hadices están formados por el conjunto de noticias, hechos, acontecimientos y datos de todo orden concerniente al Profeta y palabras que le son atribuidas. Fueron recogidos por tradición oral fijándose luego por la escritura. Existen varias recopilaciones de ellos, pero la más importante es la que hizo en el siglo IX al-Bujārī con el título *Las tradiciones auténticas (al-Ṣaḥīḥ)*, recogidas de cerca de 2000 personas. Del Corán y el hadiz se derivan la religión, la moral, la teología y la *ṣarī‘a* de los pueblos musulmanes. Véase, “Sunna” en *Encyclopédie de L’Islam*. TOM. IX. *Op. Cit.* p: 913-919 y ‘Sunna’ en Diccionario de islam e islamismo. p.357-359 Gómez, Luz. Editorial Trotta 2019

¹⁴⁵ García Figueras, Tomas. *Notas sobre el Islam en Marruecos*. Larache: Centro de Estudios Marroquíes. 1939. p: 33,34.

¹⁴⁶ *Ibid.* p: 37, 38.

¹⁴⁷ Véase, el Capítulo II de este trabajo.

A nuestro juicio, el Islam marroquí fue en la práctica un conjunto de valores sociales y cultos religiosos expresados de forma heterogénea. El trabajo de los africanistas basado en la antropología colonial francesa iba a planificar su organización como un campo público gestionado y controlado por el Protectorado español. Este aspecto moderno del Estado-nación europeo introducido por los colonos españoles y franceses en Marruecos va a constituir nuestro principal tema de estudio en esta investigación.

La gran preocupación africanista fue divulgativa en primer lugar, es decir, dar información fidedigna, útil y práctica a los Interventores españoles. Este objetivo se lograba mediante un estudio de campo para determinar la función social del poder religioso. En el Islam no existe un clero propiamente dicho, pero las figuras de ulemas, jeques de cofradías y jerifes de taifas eran capaces de movilizar las masas y fueron cabecillas poderosos en el sistema social. García Figueras explica este mecanismo, su origen religioso, su función política, su diversidad interna y su distribución territorial.¹⁴⁸ Abordó igualmente la vida social de los marroquíes desde un punto de vista religioso. El autor pensaba que era oportuno que el Interventor español dominara las dimensiones sociales de la religiosidad marroquí en el territorio que le correspondía, como las prácticas de circuncisión por su carga identitaria religiosa; las festividades islámicas y el ayuno del mes de Ramadán tuvieron también una gran importancia en la agenda colonial. Todo el diccionario de la vida diaria de los musulmanes aparece en el cuaderno de modo explícito.¹⁴⁹ Como explicó Germain Ayache, esta definición de la terminología religiosa era útil en el área política: la *diyya* o multa por delito de sangre, que fue una tradición religiosa eficaz para resolver los homicidios en un contexto tribal como era el norte marroquí, fue prohibida por las autoridades españolas durante los años iniciales del Protectorado. El objetivo fue incrementar la fragmentación tribal y facilitar la penetración del régimen colonial.¹⁵⁰

Sin embargo, es erróneo considerar este texto africanista como un documento educativo de enseñanza media, puesto que no basta con el esfuerzo investigador sobre el Islam como una materia de interés científico, demostrado en todos los capítulos del libro, sino que la perspectiva estratégica que aparece en el último capítulo titulado *Posibilidades de evolución del Islam*, demuestra un profundo conocimiento en temas internacionales,

¹⁴⁸ García Figueras, Tomas. *Notas sobre el Islam en Marruecos. Opt. Cit.* p: 39-60.

¹⁴⁹ *Ibid.* p: 61-69.

¹⁵⁰ Véase, Ayach, Germain. *La guerre du Rife.* París : L'Harmattan.1996.

así como sobre la cultura arabo-musulmana de la época. En este sentido, no nos extraña su certera conclusión sobre el movimiento de renovación islámica y su eco panarabista en Marruecos: el islam como religión no estaba a punto de liquidarse y desaparecer del mapa. Al contrario, era notorio, desde las últimas décadas del siglo XIX, un esfuerzo renovador bastante serio por parte de la élite intelectual en Oriente Medio. De hecho, Marruecos ya empezó a incorporarse a este renacimiento cultural árabe, que tuvo como fundamentos “*las afirmaciones de que ni el Islam es una religión estática ni mucho menos se encuentra agotado*”.¹⁵¹

El autor español opinaba que la evolución de la cultura musulmana de su época (1939) había sido iniciada por los países musulmanes que seguían de forma mayoritaria la doctrina ḥanafī,¹⁵² (Egipto, Turquía, etc.) la escuela más abierta de la jurisprudencia islámica, por su interpretación racional del texto sagrado. Mientras que en los del rito mālikī (Marruecos entre ellos) la evolución social estaba más retardada, debido a la rigurosa sumisión a los textos religiosos, como bien se afirma en la siguiente nota:

“Con la interpelación viva del Corán, tratan de rebatirse las objeciones principales que se hacen del Islamismo, del lastre que para la evolución es, en opinión de sus impugnadores, el fanatismo, la esclavitud, la poligamia, sus ideas sobre las obras de arte, etc. Esta interpretación del Corán lleva a rechazar algunas de las tradiciones, analizando detenidamente el texto fundamental y deduciendo de él que las doctrinas de Mahoma hacen posible la evolución y la adaptación a tono con los progresos científicos”.

Es un fenómeno complejo y debe entenderse como una reforma interna dentro de la cultura islámica que no pretende crear en el Islam una tradición occidental de tipo europeo, sino modernizarlo con una fisonomía propia basada en el pensamiento de la muʿtazila, y un sentimiento moderno de nacionalismo árabe. Tarea que no iba a ser fácil

¹⁵¹ García Figueras, Tomas. *Notas sobre el Islam en Marruecos. Op. Cit.* p: 71.

¹⁵² En la jurisprudencia islámica sunní existen cuatro doctrinas o escuelas principales: ḥanafī, mālikī, ḥanbalī y šāfiʿī. Cada una tiene el nombre de su fundador, los ḥanafíes confían en mayor medida en la razón y la capacidad de la mente humana para entender la palabra de Dios, mientras los ḥanbalíes se rigen por una interpretación literal del texto sagrado y no aceptan la opinión a la hora de hacer interpretaciones religiosas. Los mālikíes y šāfiʿíes, abogan por una postura intermedia y aceptan la opinión personal en los asuntos no mencionados en ningún texto coránico. Los dos últimos son más bien códigos jurídicos que tendencias de pensamiento religioso. Véase, “Madrassa”, *Encyclopédie de L’Islam*. TOM. V. *Op. cit.* pp. 1125-1127.

según el africanista español por la ignorancia de las masas populares. El problema del analfabetismo generalizado en las sociedades islámicas siempre ha sido señalado como el punto más notable de la decadencia de la cultura islámica. Por otro lado, la tarea de renovación exige una lucha contra el fatalismo religioso y el inmovilismo social que presentan algunas doctrinas como el wahabismo.¹⁵³ Por lo tanto, García Figueras propone descartar completamente cualquier intención evangélica en el territorio marroquí, inútil con la voz unánime de los misioneros católicos. Defiende, en cambio, adaptar la doctrina de la hermandad como se plantea en las obras de Asín Palacios y otros arabistas españoles.¹⁵⁴

La obsesión de la administración colonial por controlar todo tipo de liderazgo religioso y espiritual en la región del norte marroquí condujo a los africanistas estudiar profundamente el sufismo, no solo por ser la religiosidad más popular entre las cabilas del campo, sino también como el sistema social más eficaz para estructurar el espacio territorial del Protectorado español. Los africanistas españoles rápidamente se dieron cuenta de que:

“En la religión musulmana, parece que no debía existir sociedad alguna eclesiástica; sin embargo, nada más lejos de la realidad; a pesar de que el principio dominante es la igualdad entre los hombres, se han formado castas de clérigos y numerosas órdenes religiosas.”¹⁵⁵

Para ellos, era necesario elaborar una política religiosa hacia estos elementos de liderazgo socio-religioso. Por esta razón, estudiaron cuidadosamente la jerarquía social de este tipo de religiosidad islámica, su papel organizativo, económico y político en la sociedad. Los Interventores pusieron bajo la lupa de su estudio toda la tradición de religiosidad popular de Marruecos desde su base social de los seguidores y su entorno familiar y tribal hasta los jeques y sus títulos espirituales: *walī*, *quṭb* y *quds*.¹⁵⁶ En los

¹⁵³ Figueras, Tomas García. *Notas sobre el Islam en Marruecos. Op. Cit.* p: 72, 73.

¹⁵⁴ *Ibíd.* p: 74,75.

¹⁵⁵ Padilla, Rafael. *Cofradías religiosas en Rif y diversas Taifas de Xorfa, Zauias y Santuarios.* Beni Urriagle (Rif): Inspección de Intervención y Fuerzas Jalifianas. 1930. p: 6.

¹⁵⁶ Según el mismo documento africanista: el *walī*, es el estado de espíritu limpio de imperfección de una persona que le permite hacer milagros relacionados con las enfermedades. El *quṭb*, es la persona que tiene el alma acrisolada por medio de las aflicciones y trabajos; su poder puede hacer que brote el agua y cortar las plagas. No puede tener descendencia. Y el *quds*, es la persona de estado tan puro como el Profeta y que debe sacrificarse de todo, su poder no tiene límites: transporta personas de un lado a otro, suspende los ríos,

cursos publicados por la Alta Comisaría, se expone toda la información necesaria sobre las cofradías del Rif y Yebala, su pertenencia religiosa, su historia social, su ubicación y distribución geográfica.¹⁵⁷

Los Interventores españoles politizaron el estudio de las cofradías sufíes basando su metodología de análisis en la sociología colonial francesa en Argelia y Marruecos central. El objetivo era dominar las dimensiones sociopolíticas de las cofradías tanto en la estructura tribal como en las relaciones de poder con el Majzen. En todo caso, como señala Mateo Dieste, la visión politizada hacia las cofradías sigue vigente en la actualidad por la capacidad de estas instituciones religiosas para construir redes sociales interregionales, como demuestra el trabajo de Bennigsen Lemercier, sobre la relación de la URSS con las cofradías de Asia central.¹⁵⁸ En el contexto magrebí actual, es conocida la pugna entre Marruecos y Argelia, en la que los dos países luchan por el liderazgo religioso en África occidental.¹⁵⁹

Asimismo, los Centros de Intervención contaban con datos precisos y detallados sobre todas las taifas jerifianas y el historial completo de los santos más venerados en las distintas zonas del Protectorado. El jerifismo fue considerado un factor de gran interés político por su rol en la legitimidad del poder en Marruecos. Según la visión africanista, los jerifes formaban una clase de la nobleza religiosa imprescindible para controlar a la población musulmana, lo que constituye un punto de vista colonial influido fuertemente por la herencia feudal europea.¹⁶⁰

Como norma general, en el colonialismo siempre existe un fuerte componente racista. Respecto al factor religioso en el contexto colonial del Protectorado español, la arabista y especialista en literatura colonial española Manuela Marín, sostiene el factor racista en estas escrituras africanistas sobre el Islam marroquí. Según su análisis, la

resucita los muertos. Este estado dura poco, el *quds* naturalmente se pone enfermo, sufre enormemente y muere a los pocos días de ser elegido. *Ibid.* p: 9.

¹⁵⁷ Todas las cofradías religiosas de Marruecos proceden de dos *qutb*: Sīdī ‘Abd al-Qādir al-Ŷilāni, nacido en 1079, fundador de la *ṭarīqa* Qādiriyya, y Mūlāy ‘Abd al-salām ibn Mašīš, la cabeza de la *ṭarīqa* šāḍiliyya que llega a ser un verdadero culto en la región de Yebala. Véase, Uriarte, Jenaro. *Cofradías religiosas en Yebala y diversas Taifas de Xorfa, Zauias y Santuarios*. Larache: Inspección de Intervención y Fuerzas Jalifianas. 1930. p: 6, 7.

¹⁵⁸ Mateo Dieste, Josep Lluís. *La hermandad hispano-marroquí: política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2003. p: 306.

¹⁵⁹ “Al-ṭarīqa Ṭiṣṣaniyya bayna al-Magrib wa l-Ŷazā’ir, širā’ siyāsī dīnī”. (“La *ṭarīqa* Ṭiṣṣaniyya entre Marruecos y Argelia, una pugna político-religiosa”). *Al-Jazeera*. 9 de julio de 2007.

¹⁶⁰ Uriarte, Jenaro. *Cofradías religiosas en Yebala y diversas Taifas de Xorfa, Zauias y Santuarios*. *Op. Cit.* p: 21, 22.

decadencia de la raza *mora* y la superioridad religiosa del cristianismo son clichés de carácter étnico y religioso, términos de un eco histórico que se refiere a la *Reconquista* y se recupera con tintes racistas en la época colonial.¹⁶¹

Sin embargo, esta opinión no se corresponde con el discurso colonial en su totalidad, que demostraba en numerosos textos y discursos una afinidad racial y religiosa con los marroquíes. Una imagen del marroquí como hermano inferior, difundida entre la élite española desde finales del XIX hasta su adaptación definitiva en el africanismo franquista.¹⁶² Según dicha imagen, el marroquí “*no está dotado de las malas cualidades (...) sino que su formación moral está todavía sin pulir y necesita ser dirigido como los hombres de su temprana edad*”.¹⁶³ Incluso algunos vieron en él un hombre de raza blanca que comparte con los pueblos del sur de Europa “*diversos cromosomas latinos*” heredados de la época romana.¹⁶⁴ Además, la visión antropológica de Arón Cohen a la que se ha aludido más arriba sobre la confusión completa en el uso del concepto *raza* en el discurso africanista, nos hace suponer que quizá no se tratara de racismo sino de un complejo de superioridad en la relación con el *moro*, como rival histórico domesticado y subordinado finalmente a la patria española imperial. Una visión colonial tradicionalista cargada de elementos culturales heredados de la Edad Media.

La administración de las instituciones religiosas formaba parte esencial de la labor africanista y su tendencia de estudio práctico sobre la religión musulmana en Marruecos. La justicia y el habús fueron campos principales de la intervención colonial, y los africanistas eran muy conscientes de su simbología religiosa y su función social. El habús, por ejemplo, fue un campo estratégico por su índole económica que generaba importantes beneficios, hasta tal punto que los africanistas planteaban utilizarla para financiar su

¹⁶¹Marín, Manuela. *Testigos coloniales: españoles en Marruecos (1860-1956)*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2015. p: 30,31.

¹⁶² A partir de la Guerra Civil (1936-1939), los oficiales africanistas demostraban un orgullo especial en portar símbolos marroquíes, como el coronel José Enrique Varela, que durante la guerra vestía la chilaba típica de la cabila rifeña de Beni Urriaguel, incluso en los discursos oficiales. Los africanistas a menudo utilizaban los gritos de *Viva Marruecos* o *Viva el sultán* para animar a las tropas tanto marroquíes como españolas. Iglesias Amorín, Alfonso. “La cultura africanista en el Ejército español (1909-1975)”. *Op. Cit.* p: 116.

¹⁶³ Torrado Sánchez, José. *Psicología del Anyeri: selección de conferencias pronunciadas en la Academia de Interventores durante el curso 1950-1951*. Tetuán: DAI. 1951. p: 126.

¹⁶⁴ Mateo Dieste, Josep Lluís. “La paraetnografía militar colonial: poder y sistemas de clasificación social”. *Antropología y antropólogos en Marruecos: Homenaje a David M. Hart. Op. Cit.* p: 114.

política religiosa.¹⁶⁵ En este contexto, el capitán Interventor de Ketama, Carlos Gómez Avellaneda, terminaba su conferencia sobre el asunto del habús, diciendo:

*“La importancia espiritual del Habús es grande, simboliza una fuerza visible representativa de la fe en la religión musulmana, siendo la importancia material de esta Institución enorme por la gran cantidad de bienes constituidos en Habús, con cuyos productos se puede atender al sostenimiento de la enseñanza musulmana, culto, beneficencia, entretenimiento y reparación de escuelas, santuarios, etc. (...) descargando todo esto del Presupuesto General de la Zona (...)”.*¹⁶⁶

El estudio africanista tuvo fines tecnócratas y prácticos. Estaba dedicado a investigar la cultura marroquí, tanto culta como popular. En comparación con el arabismo, el conocimiento africanista pretendía dominar las instituciones religiosas del Islam marroquí más que redactar textos literarios sobre la religión musulmana en general. Consistía en un método de acercamiento científico dirigido a entender la función sociopolítica de las instituciones religiosas del imperio jerife. Una perspectiva más bien de dominio y control, que, a pesar de su naturaleza superficial en aspectos teóricos, disponía de una profunda lectura política sobre la cultura islámica en general. En este sentido, basta mencionar la visión africanista sobre el movimiento wahabí, juzgado como una tendencia fanática del puritanismo religioso: *“Una ortodoxia personificada, y la esencia más pura del dogma, ha consistido en un movimiento retrógrado”.*¹⁶⁷

El análisis político del Servicio de la Intervención sostenía que la influencia del *wahabismo* parecía poco probable en Marruecos. La masa marroquí obedece la fe de sus jeques, jerifes y santos sin cuestionar que fuese pura o sobrecargada por cierta cantidad de creencias no islámicas; el dogma wahabí de la purificación religiosa no era compatible

¹⁶⁵ En los cuadernos de los cursos de perfeccionamiento de oficiales de la Intervención colonial, se definía el habús como *“una donación de usufructo hecho a perpetuidad en provecho de los pobres, de fundaciones religiosas, enseñanza o de utilidad general. Es decir, tiene un fin religioso o filantrópico, (...) Esta institución fue desconocida en la época preislámica, tuvo su origen a iniciativa del Profeta. Omar al Jattab poseía una tierra en la que estaba deseando hacer de ella un uso agradable a Dios, pidió consejo a Mahoma el que dijo: aprovisionarla a los pobres”.* Véase, Gómez Avellaneda, Carlos. *El Habús y sus Administración.* Zoco del Telata de Ketama: Inspección de Intervención y Fuerzas Jalifianas. 1930. p: 5,6.

¹⁶⁶ Gómez Avellaneda, Carlos. *El Habús y sus Administración.* Op. Cit. p: 21.

¹⁶⁷ Gutiérrez, Delgado. *El Movimiento religioso de los wahaibitas.* El Ajmas Alto: Inspección de Intervención y Fuerzas Jalifianas. 1930. p: 12.

de ningún modo con la sociedad marroquí. El interés en Marruecos por esta doctrina religiosa estaba limitado a esferas académicas, estudiada por algunos ulemas y letrados, sin llegar a ejercer una influencia sobre los sentimientos religiosos del país.¹⁶⁸ Sin embargo, entre las líneas del texto colonial se percibe una preocupación del autor por una posible infiltración de esta doctrina bajo el lema panarabista que surgió fuertemente en el mundo árabe en los años de posguerra.¹⁶⁹

Ahora bien, a pesar del discurso de la fraternidad islámico-cristiana,¹⁷⁰ la relación del africanismo con su Islam controlado de Marruecos permanecía marcada durante toda la época colonial por la incertidumbre y la desconfianza. El Protectorado tuvo que gestionar un tejido social tradicionalista y premoderno, y poco progresista por el carácter rígido de la doctrina religiosa *mālikī*, como hemos visto antes en las reflexiones de García Figueras sobre el Islam marroquí: los africanistas atribuyeron al Islam en Marruecos un fatalismo religioso responsable del atraso social del país.

En un artículo titulado “Religión y Fanatismo”, el africanista Manuel del Nido y Torres criticaba duramente al Islam marroquí, considerándolo como una falsa fe monoteísta por las cantidades de creencias no musulmanas que fueron conservadas en las costumbres tribales y populares, y que son parte de los cultos primitivos, “*ya que otra clase de ellas eran aceptadas por el propio Mahoma, al decir en un Hadiz: el mal de ojo es una realidad y puede curarse por medio del tatuaje*”.

Según esta opinión, el Islam marroquí estaba en manos de una casta privilegiada de morabitos y jeques de cofradías que disponían de un don divino conocido como la *baraka*, muy útil a la hora de dirigir las masas hacia una conducta política determinada. Por eso, la cofradía de Uezán ostenta la siguiente leyenda: “*Nosotros no somos el sultán,*

¹⁶⁸ Este análisis es muy curioso hoy en día por el desarrollo socio-religioso del fenómeno wahabí en el mundo árabe en general y en Marruecos en particular. El planteamiento africanista demuestra la originalidad de su trabajo científico a pesar del interés colonial que lo alimentaba. Desde una época muy temprana, los oficiales de la Intervención española previnieron que en ese momento las autoridades marroquíes veían en el wahabismo una gran amenaza para la paz social en Marruecos. La expansión actual del wahabismo en la religiosidad marroquí fue debida a circunstancias sociopolíticas de épocas posteriores fuera del marco historiográfico de este trabajo.

¹⁶⁹ *Ibid.* p: 19,20.

¹⁷⁰ García Figueras resume la labor africanista en la doctrina de la hermandad de esta forma: “*Y así como la guerra de África de 1859 sirvió para sedimentar el subconsciente español respecto a África, dejando sentado de una manera definitiva que entre Marruecos y España no había diferencias raciales ni religiosas, y sí un hondo reconocimiento de fraternidad, el movimiento africanista español ha servido también para establecer la justa y exacta doctrina de las relaciones de los dos pueblos en el cuadro de esa fraternidad.*” véase, García Figueras, Tomas. *África en la Acción española. Op. Cit.* p: 141.

pero el sultán no lo es sin nosotros". Esta casta espiritual dirige el pueblo hacia una actitud retrógrada, "*haciéndole ver que el paso del hombre por la tierra es transitorio, y que por ello los verdaderos creyentes deben procurar no dejar en ella ni sombra de su paso. Esto unido a una constante excitación a la guerra santa como medio infalible de ganar el paraíso, da lugar a que el pueblo musulmán constituya un verdadero y constante peligro para nuestra civilización*".¹⁷¹

La diversidad religiosa del Marruecos español fue siempre una preocupación seria en la tendencia africanista, pues la cultura marroquí se muestra en varias ocasiones como "*una mezcla de religión, fanatismo, ignorancia y superstición, unida al carácter desconfiado y falso de los kabileños*".¹⁷² La mentalidad religiosa de los marroquíes y su posición casi inmovible obstaculizaba siempre, a ojos de los africanistas, la misión civilizadora de España en Marruecos. En realidad, fue la primera vez en su historia que el colonialismo español se encontró con las manos atadas frente al tema religioso. Convertir a los marroquíes al catolicismo no era posible y aceptar el Islam tal cual dentro del marco ideológico del nacional-catolicismo tampoco. Resolver esta cuestión respecto al Islam marroquí no era una función africanista, sino arabista en primer lugar. En un artículo publicado en la revista *África* por el padre Oleaga, "Aproximación cristiano-musulmana", se habló de la cercanía religiosa como la única solución para normalizar y pacificar la relación entre los dos credos religiosos que tenían tanto en común. Se presenta el Islam como una *herejía cristiana*, el concepto creado por Asín Palacios.¹⁷³

En la misma línea de Oleaga, García Figueras afirmaba también que la religión no separa a musulmanes y cristianos, que deben aproximarse conservando cada uno su fe, argumentando esta fraternidad religiosa por la misma exposición arabista espiritual y teológica que hemos visto anteriormente.¹⁷⁴ En virtud de esta visión común entre las dos ramas del pensamiento colonial español, se forjó la doctrina de la hermandad hispano-marroquí, la base ideológica de la política religiosa colonial del Protectorado español.

Mientras que el arabismo se preocupaba de temas teóricos necesarios para el discurso colonial respecto a la religión musulmana, los africanistas discutían sobre aspectos técnicos de la política religiosa española en el territorio marroquí. En las páginas

¹⁷¹ Nido y Torres, Manuel. "Religión y fanatismo". *África*. Agosto de 1926. p: 175.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ Oleaga, Luis, "Aproximación Cristiano-musulmana". *África*. Marzo de 1930. p: 53.

¹⁷⁴ Gracia Figueras, Tomas. *La Acción Española en África. Op. Cit.* p: 186,187.

de la revista *África*, había una gran polémica sobre los puntos fundamentales de la actuación colonial en el Protectorado español. En un artículo publicado en junio de 1926, el melillense Cándido Lobera, fundador de *‘El Telegrama del Rif’*, exponía y defendía la postura colonial francesa que pretendía desarrollar el elemento bereber fuera del marco islámico marroquí, desde un convencimiento de que los bereberes solo tenían de musulmanes un barniz superficial. Pensaba así porque, en las zonas puramente bereberes, se aplicaba ante todo el derecho consuetudinario y, como simpatizante del modelo francés, el autor rechazaba cualquier perspectiva de arabización de la zona española:

“No tenemos nosotros que enseñar el árabe a poblaciones que siempre pasaron sin conocerlo y que hace trece siglos que luchan contra la asimilación árabe. Ese idioma es factor de islamización, porque en árabe se aprende El Corán y nuestro interés pide la evolución de los bereberes fuera del cuadro del Islam”.¹⁷⁵

El objetivo era mantener a los rifeños en un ambiente aislado, obstaculizando el contacto con las ciudades arabizadas y españolizar de modo gradual pero profundo la región del Rif. Sin embargo, esta visión fue criticada en otro artículo publicado en septiembre del mismo año. Se estimaba que la política de “*berberización*” quizá tuviera éxito en la zona francesa, pero en la zona del Protectorado español esta actuación no disponía de argumento alguno. En primer lugar, porque se aproximaría al rifeño a la influencia de la zona central controlada por el rival francés y tribus hostiles a España. En segundo lugar, porque se planteaba emplear las propiedades coloniales de España en el norte de África como zona de ilustración cultural que permitiera reforzar sus relaciones diplomáticas, económicas y políticas con el mundo árabe, y más especialmente con las numerosas comunidades católicas árabes en Siria, Líbano e incluso en el Nuevo Mundo. Para ello, los tres fundamentos de la política indígena española se determinan así: crear en Marruecos un verdadero “*patriotismo del Majzen*”, acrecentar un sentimiento nacional marroquí tutelado por la hermana mayor, España, y, por último, intensificar la arabización de yebelíes y rifeños para aproximarlos a la cultura de Oriente Medio, fomentando el panarabismo y el acercamiento de la zona española a los grandes centros árabes como La Meca, El Cairo y Damasco. Según el discurso de la época, el ideal colonial español fue “*el fomento de la tradición árabe española, y resurgimiento de la cultura del Islam*”

¹⁷⁵ Lobera, Cándido. “La política bereber del Protectorado”. *África*. Junio de 1926. p: 126.

*español, y del andalucismo árabe, para unirnos (españoles) estrechamente al soñado Marruecos”.*¹⁷⁶

En todo caso, la cuestión étnica árabe/bereber fue arrinconada en el Protectorado español, en primer lugar, porque España nunca tuvo una política bereber de carácter oficial y respetaba ambas etnicidades sin necesidad de crear una ley específica para administrar la diversidad cultural de su Protectorado.¹⁷⁷ Y, en segundo lugar, a nuestro juicio, porque la gestión de la identidad rifeña en la época colonial tuvo más bien índole tribal que racial o étnica. En su análisis sobre la política colonial española arabo-amazigh, la investigadora Aixelá Cabré, termina confirmando que ‘Abd al-karīm, la figura histórica de la resistencia rifeña, promovió la arabización del Rif y su asimilación al mundo árabe;¹⁷⁸ por lo tanto, el uso del término *amazigh* en este contexto histórico es muy cuestionable, puesto que el Rif no era un territorio *amazigh* todavía,¹⁷⁹ sino una región tribal contrapuesta a la otra región, el país de Yebala, más urbana y de estructura tribal diferente.

El orientalismo español, a diferencia del europeo, conectó sus posturas con el pasado islámico de la península ibérica. Marruecos fue en este sentido el territorio donde

¹⁷⁶ Benomar. “Los tres puntos fundamentales de nuestra política indígena”. *África*. Septiembre de 1926. p: 211.

¹⁷⁷ La autonomía de las cabilas bereberes para aplicar las leyes consuetudinarias en sus territorios bajo el control de sus autoridades locales quedó trazada en el Protectorado francés en virtud del *zahir* del 11 de septiembre de 1914. En el caso español, simplemente se cumplieron los acuerdos hispano-franceses y no se aprobó ninguna normativa específica para ratificar las costumbres jurídicas de los poblados de la zona española hasta 1935 con el *zahir* del 12 de febrero: *Reglamento para la Organización, Composición, Competencia, Funcionamiento de los Tribunales de Justicia Majzenianos*. Aixelá Cabré, Yolanda. “Imazighen y árabes del Protectorado español. Una revisión de la construcción nacional del Marruecos contemporáneo”. *Tras las Huellas del Colonialismos español: en Marruecos y Guinea ecuatorial*. Madrid: CSIC. 2015. p: 25,32.

¹⁷⁸ *Ibid.* p: 55.

¹⁷⁹ El término *amazigh* en nuestra opinión es un concepto reciente con una carga ideológica actual. En el Marruecos español la cabila o la confederación tribal fue la entidad de pertenencia más determinante en todos los aspectos: lingüístico, cultural, social y político. El *zahir* de la justicia majzeniana de 1935 antes mencionado, justifica esta opinión, ya que se trata de una gestión judicial vinculada sobre todo con costumbres tribales, y no se habla de ningún modo sobre una política de gestión cultural hacia un grupo étnico o racial. En todo caso, los estudios españoles no estaban muy interesados en los dialectos bereberes, pero sí en el árabe culto y en el dialectal. La política cultural del Protectorado español consistía en una clasificación jerarquizada de las lenguas en la que el español es el idioma más prestigioso de régimen colonial, seguido del árabe que fue considerada lengua de cultura y civilización. Los estudios franceses fueron las principales fuentes de información para la administración colonial española sobre la lengua y cultura bereber. Sobre imágenes coloniales de la diversidad lingüística y cultural marroquí, véase, González Vázquez, Araceli. “Ghomara y Senhaja de Srair: ¿bereberes en los márgenes de la historia o bereberes al margen de los bereberes? Discursos y micropolíticas coloniales y postcoloniales”. *Tras las Huellas del Colonialismos español: en Marruecos y Guinea Ecuatorial*. Op. Cit. pp. 124-129.

se trasladó la cultura andalusí después de la Toma de Granada en 1492.¹⁸⁰ Así pues, esta visión no era una simple lectura cultural arabista de la historia común entre los dos países, sino que marcó profundamente al pensamiento de los africanistas de la Alta Comisaría de España en Marruecos.¹⁸¹ En realidad, la arabofilia fue una tendencia mayoritaria entre los pensadores del colonialismo español, el Islam marroquí a sus ojos, era simplemente una decadencia del culto y el urbano Islam andalusí.¹⁸²

Es el imaginario de un *Marruecos andaluz*,¹⁸³ donde España ejerce una labor civilizadora relevante a favor de arabizar el país, devolviéndole el esplendor de su Islam español perdido. Este imaginario ha sido siempre un ideal colonial presentado fuertemente por la prensa española dirigida a la opinión pública internacional, como era el caso del diario *España* de Tánger, que publicó el 28 de octubre de 1953 un artículo del africanista Fernando Valderrama Martín, bajo el título de “Marruecos, Arabizado”, donde:

“España se convierte así en una continuadora de aquellos lejanos invasores de Marruecos que traían como religión el Islam y como lengua el árabe. Los países que hoy hablan este idioma y que se consideran ligados por este vínculo, pueden estar satisfechos de ver como España prepara a Marruecos para su futuro, dentro de unas normas que cualquiera de ellos suscribiría”.¹⁸⁴

No es acertado pensar que los oficiales españoles destinados a Marruecos fueron a gobernar a los musulmanes del norte marroquí sin tener como telón de fondo unos trabajos sólidos sobre el Islam en la geopolítica de la época. El Servicio de la Intervención de Larache, disponía a través de su sección de información de prensa de unos estudios originales sobre el Islam. Uno de ellos fue redactado por Pierre Charles, profesor de

¹⁸⁰ El investigador americano de Harvard, Eric Claderwood, analiza esta propaganda colonial española sobre el “mito” andalusí en Marruecos y su rol sociopolítico en forjar el nacionalismo marroquí contemporáneo. Véase, Claderwood, Eric. *Colonial al-andalus: Spain and the Making of modern Moroccan culture*. Cambridge: Harvard University Press. 2018.

¹⁸¹ Para un análisis de esta visión política-cultural véase, González Alcantud, José Antonio. *Lo moro: las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*. Barcelona: Anthropos. 2002. p: 188 y otras.

¹⁸² Mateo Dieste, Josep Lluís. *La hermandad hispano-marroquí: política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Op. Cit. p: 226,227.

¹⁸³ Es el título de una obra, véase, Gil Benumeya, Rodolfo. *Marruecos Andaluz*. Madrid: vicesecretaría de Educación popular. 1942. véase igualmente del mismo autor, *Andalucismo africano*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos. 1953. p: 124.

¹⁸⁴ Valderrama, Martínez, Fernando. *Temas de Educación y cultura en Marruecos*. Tetuán: Editora Marroquí. 1954. pp.61-63.

Teología y Misionología en Roma y Lovaina. En este trabajo, titulado *El rudo Islam*, desde una perspectiva católica misionera se preocupa por el éxito expansionista de esta religión: los musulmanes son inconvertibles, no piden ningún socorro religioso, están prisioneros de un sistema social que reacciona muy violentamente contra cualquier actividad evangelizadora. El autor católico, desde el punto de vista misional, descarta las cruzadas como instrumento de propaganda cristiana entre las poblaciones musulmanas. No han dado resultado alguno, sino todo lo contrario, levantaron enormes muros de odio y rencor. La solución está en el amor y la cercanía con el elemento musulmán, porque:

*“El Dios de los cristianos es el único Todopoderoso, el Dios del Islam lo es también, el Dios de los cristianos es bueno y misericordioso, el musulmán no reconoce ningún otro, el Dios de los cristianos perdona el arrepentimiento y se inclina hacia los humildes que piden su protección, el Corán está lleno de descripciones idénticas, el Dios de los cristianos es un legislador guardián y vengador de la justicia, y del que no puede uno burlar impunemente; es el mismo Dios que se adora en la Meca”.*¹⁸⁵

En estas líneas de pensamiento orientalista, se enmarca otro estudio de la misma clase, conservado en la misma Oficina de la Intervención de Larache, escrito por Paul Bohain en 1925, “*¿Cuándo será el Islam cristiano*”? es la pregunta del título del trabajo, que plantea una obra misionera de larga duración mediante una élite de musulmanes convertidos a la fe católica, como era el caso del príncipe marroquí Mūlāy Muḥammad El Attaz, convertido en 1656 y ordenado jesuita en 1661, bajo el nombre de Baltasar Méndez (1630-1667). Según este autor, era necesario llegar a esta élite a través de un estudio profundo de la lengua árabe para dominar el uso de las fuentes sagradas del Islam, y destacar mediante ellas los conceptos cristianos que están en un lugar muy especial en el Corán y la sunna. Así, teólogos y místicos musulmanes han afirmado la preeminencia de Jesucristo sobre el Profeta “Mahoma”. De esta forma, el indígena podría acercarse a templos católicos sin renegar de su raza ni de su tradición.¹⁸⁶

¹⁸⁵ AGA. Estudio de Pierre Charles. *El Rudo Islam*. Sección de Información de Prensa. Intervención regional de Larache. Febrero 1937. Caja 81/12714.

¹⁸⁶ AGA. Estudio de Paul Bohain. *¿Cuándo será el Islam cristiano?* Versión española de la Sección de Prensa. Intervención regional de Larache. 1925. Caja 81/12714.

Conclusiones

Como balance general, podemos confirmar que la religión islámica ha sido un tema de gran importancia dentro del pensamiento colonial español, marcado fuertemente por la influencia académica del orientalismo europeo y la naturaleza católica del Estado español. Los estudios mencionados anteriormente, nos dan las pistas principales de la actuación colonial: descartar el apostolado como herramienta de control político, demostrar la armonía y el respeto hacia las creencias islámicas y contar con la colaboración de la élite dominante en el Islam marroquí, tanto el popular como el culto.

En general, fueron estos los pilares de la política religiosa del Protectorado español. Tanto los arabistas como los africanistas pretendieron avanzar en el estudio del Islam para organizar una empresa colonial fundada para gestionar una parte de un sultanato islámico considerado puramente totalitario, cuyas instituciones emanan directamente de la religión, que es absolutamente inseparable del poder temporal.¹⁸⁷ Un atributo común con la España de la primera mitad del siglo XX, donde el espacio sagrado fue un recurso útil para las autoridades políticas y militares. El pensamiento colonial tuvo que resolver problemas de convivencia, elaborar el discurso político y gestionar los asuntos religiosos.

La naturaleza erudita del arabismo español se volcó en trazar las principales líneas de la política colonial respecto al Islam en Marruecos. Mientras, el africanismo por su carácter militar y comercial producía una gran base de datos de carácter práctico para facilitar la intervención colonial y dotar a las autoridades de diferentes niveles de una referencia informativa, sobre todo en los aspectos de cultura y religión en la zona de influencia española. Independientemente de las diferencias metodológicas entre el arabismo y el africanismo, ambos tuvieron el mismo fin político: establecer el dominio político y cultural del colonialismo español.

Las dos ramas orientalistas crearon la doctrina de la hermandad cristiano-musulmana. Se trataba en general de tres discursos estratégicos esbozados desde el principio del sueño colonial español: el del marroquí como hermano menor tutelado por España para que pudiera alcanzar la civilización, el del pasado andalusí común entre españoles y marroquíes – un legado de fuertes lazos culturales y raciales entre colonos

¹⁸⁷ EEA. Bustani, Alfredo. *El Imamato en el Islam, el Estado y la religión*. Instituto General Franco de Estudios e Investigación Hispano-árabes. 1954.

y colonizados – y por último, el discurso de marroquinidad erigido en los años del auge del nacionalismo marroquí para suavizar la oposición interna y sustentar la estabilidad del Protectorado.¹⁸⁸ En las tres líneas del discurso colonial español, el Islam marroquí fue la clave de la gestión política, jurídica y cultural del Protectorado, en la cual se evidenciaron nítidamente las particularidades del colonialismo español en el norte de Marruecos, unos rasgos de carácter religioso e identitario que generaron durante toda la época colonial un imaginario propio de la empresa colonial española y un elemento diferenciador entre el Marruecos español y el francés.

¹⁸⁸ Aixelá Cabré, Yolanda. “Imazighen y árabes del Protectorado español. Una revisión de la construcción nacional del Marruecos contemporáneo”. *Tras las Huellas del Colonialismo español: en Marruecos y Guinea Ecuatorial. Op. Cit.* p: 24.

SEGUNDA PARTE: LA POLÍTICA RELIGIOSA DEL PROTECTORADO ESPAÑOL EN EL NORTE DE MARRUECOS.

En la época imperialista de la segunda mitad del siglo XIX y la primera parte del XX, el pensamiento colonial progresó en los aspectos económico, administrativo y jurídico. Lo hizo inventando nuevos conceptos de dominación y dejando atrás la inspiración religiosa de los siglos XVI y XVII. Los motivos de este avance fueron diversos: la revolución industrial que modificó por completo la economía internacional; la rivalidad colonial entre las grandes potencias mundiales, que generaba conflictos bélicos que terminaban siempre resolviéndose en las mesas de negociación y exigiendo un esfuerzo intelectual por parte de los diplomáticos y los pensadores coloniales; y, por último, la diversidad de la naturaleza social y política de los países colonizados.

El “Protectorado” fue un modelo de gobierno colonial creado para adaptarse a la realidad política de países que contaban con una cierta tradición de gobierno y con una cultura nacional, diferente del modelo europeo, pero con una sociedad capaz de defenderse y difícil de someter a base de pura fuerza militar. Este régimen fue usado por los franceses en Túnez en 1883 y en Marruecos en 1912, así como por los británicos en Egipto en 1914. Los tres países destacaban dentro del mundo árabe en general por contar con sociedades de una cierta armonía social y con particularidades culturales con siglos de existencia. El régimen del Protectorado no fue definido con exactitud por ningún código internacional, sino que sus rasgos generales se determinaron en la práctica según las circunstancias políticas y el equilibrio de fuerzas entre el protector y el protegido.¹ Se trata en general de una sumisión política de un Estado reconocido jurídicamente por la

¹ Sobre la historia política del Protectorado español en Marruecos existe una abundante literatura. Véase, por ejemplo, Akmir, Youssef. *De Algeciras a Tetuán, 1875-1906: orígenes del proyecto colonialista en Marruecos*. Rabat: Instituto de Estudios Hispano-Lusos. 2009. Alcaraz Cánovas, Ignacio. *Marruecos en la Guerra Civil española: los siete primeros días de la sublevación y sus consecuencias*. Madrid: Catriel. 2006. De Madariaga, María Rosa. *España y el Rif: crónica de una historia casi olvidada*. Melilla: Ciudad Autónoma de Melilla. UNED. 2008. Morales, Lezcano. *España y el norte de África, el Protectorado en Marruecos (1912-1956)*. Madrid: UNED. 1986. Morales Lezcano, Víctor. *El final del protectorado hispano-francés en Marruecos: el desafío del nacionalismo magrebí (1945-1962)*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos. 1998. Salas Larrazábal, Ramón. *El protectorado de España en Marruecos*. Madrid: MAPFRE. 1992. Sánchez Montoya, Francisco. *Ceuta y el norte de África: república, guerra y represión (1931-1944)*. Granada: Natívola. 2004.

comunidad internacional, a otro que ejerce de facto la soberanía nacional del sometido, tanto a nivel interior como en el escenario mundial. Esta relación entre ambos países quedaba dispuesta dentro de un marco jurídico determinado, a través de un convenio bilateral. Sin embargo, era necesario el reconocimiento de las otras potencias mundiales para que funcionara de modo normal dentro del sistema del colonialismo global.²

La evolución de las teorías del colonialismo europeo pretendía sortear los problemas que presentaba la gestión territorial en países con una realidad social compleja, manteniendo en pie el aparato de la autoridad local y respetando las tradiciones, las costumbres y la religión. Este arquetipo de dominio colonial sirvió al mismo tiempo para facilitar el control del país colonizado, usando una fórmula de poder blando que modificaba la administración local y organizaba las tropas indígenas. Se evitaba de esta forma tener que gastar grandes sumas de dinero en construir otras instituciones nuevas; no hay que olvidar que la empresa colonial del XIX era sobre todo un negocio capitalista. Por otra parte, de esta forma se garantizaban hasta cierto punto los intereses vitales de las demás potencias coloniales. En este sentido destaca el convenio franco-marroquí del 30 de marzo de 1912, que autorizaba al gobierno francés a introducir las reformas necesarias para el mantenimiento del orden y de la seguridad y asumía por completo la representación diplomática del Imperio Jerife y de sus súbditos.³

Sin embargo, la nueva situación geopolítica en la región mediterránea no desmerecía el interés español en la zona del norte marroquí, en virtud de los acuerdos franco-españoles del 27 de noviembre de 1912. Incluso fueron tenidas en cuenta las reservas de Inglaterra, al quedar sometida la ciudad estratégica de Tánger a una autoridad internacional evitando de este modo el control absoluto de España sobre las dos orillas del estrecho, algo que ponía en peligro la seguridad de la colonia inglesa de Gibraltar.⁴

² Villanova, José Luis. *El protectorado de España en Marruecos, organización política y territorial*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2014. p: 54,55.

³ *Ibid.* p: 57.

⁴ La situación de dicha ciudad era siempre la gran preocupación de la política exterior británica con respecto a Marruecos, desde la Guerra de África de 1859 hasta la instalación del Protectorado franco-español. Véase Balañá, Albert García. "Patria, plebe y política en la España isabelina: la guerra de África en Cataluña (1859-1860)". *Marruecos y el colonialismo español (1859-1912), de la guerra de África a la "penetración pacífica"*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2002. p: 13. Y también véase, De la Torre, Rosario. "la política internacional británica en torno a la conferencia de Algeciras". *La conferencia de Algeciras en 1906: un banquete colonial*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2007. pp. 23-49.

Marruecos perdió así su soberanía nacional y se convirtió en una colonia, a pesar de conservar formalmente las organizaciones fundamentales de la vida social. La autoridad local dejó de ser referencia única del poder y quedó limitada de modo considerable su capacidad de acción real en el terreno. Según el derecho internacional, “*un Estado solo es un auténtico Estado (...) cuando está capacitado para participar en las relaciones internacionales*”.⁵ Y Marruecos no lo estaba bajo el régimen del Protectorado.

A nivel doméstico, Marruecos se encontraba sometido a una fórmula de poder por la que la autoridad colonial gobernaba a través de las instituciones marroquíes. En realidad, los españoles habían empezado a introducir mecanismos de gobierno indirecto antes de 1912. La relación entre las autoridades de Ceuta y Melilla y los notables tribales empezó temprano: los españoles sabían perfectamente que el soborno permitía atraer “aliados *moros*” amigos de España que facilitaban la presencia colonial y la actividad comercial. La protección consular de ciudadanos marroquíes fue también otra forma de aumentar el poder indirecto de régimen del Protectorado décadas antes de instalarlo oficialmente. Los protegidos quedaban fuera de la legislación de los tribunales islámicos, lo que redujo notablemente el poder tradicional del Majzen y de los ulemas, y favoreció la creación de una clase marroquí que simpatizaba con los intereses coloniales.⁶

Sin embargo, a la hora de lanzar su aventura colonial, España carecía de un conocimiento profundo del territorio marroquí, tanto geográfico como humano. No hubo otra alternativa que contar con la literatura colonial francesa, que había acumulado experiencias científicas y políticas sobre el Magreb muy bien valoradas en las esferas colonialistas. Se trataba de un modelo diferente al aplicado en Argelia, donde se destruyó la sociedad local a través de la fuerza militar, con el objetivo de forjar una región francesa en el norte de África.⁷ En Marruecos, sin embargo, la política colonial tanto francesa como española estaba orientada en torno a dos ejes centrales: la tutela de las instituciones locales y el estudio etnográfico y sociológico de la sociedad marroquí. En este último eje dominaba la visión francesa, basada en la fragmentación social de la sociedad marroquí,

⁵ Akehurst, M. *Introducción al Derecho Internacional*. Madrid: Alianza Editorial. 1982. Citado en Villanova, José Luis. *El protectorado de España en Marruecos, organización política y territorial*. Op. Cit. p: 59.

⁶ Mateo Dieste, Josep Lluís. *La hermandad hispano-marroquí, política y religión bajo el protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2003. p: 56,57.

⁷ Véase, Laroui, Abdallah. *Muýmāl tārīj al-magrib*. Casablanca: Al-markaz al-ṭaqāfi al-‘arabī. 2012. pp. 533-547.

oponiendo a árabes y bereberes, Islam popular campesino e Islam urbano institucional de la ortodoxia sunní.⁸ Se trataba de visión errónea, que no comprendía las dinámicas sociales de la escena política en Marruecos. El gran desafío al poder colonial no provenía de las estructuras urbanas arabizadas, sino del factor tribal, de las zonas bereberes en su mayor parte. Estas zonas, a pesar de ser consideradas como las más “primitivas” del país, fueron el escenario de la iniciativa política más progresista de la historia contemporánea de Marruecos: la República del Rif (1921-1926).⁹

En estas complejas circunstancias, la autoridad colonial española adoptó institucionalmente una política religiosa como pilar clave de su intervención colonial dentro de la sociedad marroquí. Esto nos enfrenta a una problemática histórica de gran interés científico. Dos credos religiosos, históricamente diferentes y enfrentados, se vieron forzados a cruzarse e interaccionar en esta época colonial. España, uno de los países más católicos de Europa, no era compatible con la empresa imperialista, que exigía una cierta apertura social y modernidad económica.¹⁰ Y Marruecos, la cuna de los grandes imperios que dominaron durante siglos el Magreb e incluso la Península, cayó en aquella época en una profunda crisis vinculada a su arcaica estructura social. Tanto colonos como colonizados se identificaban con la religión. Ésta es la cuestión relevante en el caso español, pues no estamos ante una gestión colonial normal de aplicación fuera de la metrópoli, como en los casos francés o inglés. Estamos hablando de una situación política distinta, donde la historia, la religión y la cultura influyeron enormemente en los acontecimientos históricos de la época colonial.

A pesar de la abundante bibliografía existente sobre el Protectorado español en Marruecos, aún quedan algunos vacíos por llenar, especialmente con respecto a la

⁸ El conflicto social en Marruecos nunca tuvo como motivación principal las diferencias étnicas entre árabes y bereberes. Ésta es una visión superficial que no analiza conceptos esenciales del desarrollo histórico del país, como el jerifismo por ejemplo, que fue un factor legitimador del poder entre todos los marroquíes y sobre todo entre las tribus bereberes. Asimismo, como hemos explicado en capítulos anteriores, el sufismo en Marruecos termina reconciliando con el fiqh mālikī lo que significa que la dualidad del Islam marroquí entre ciudad y campo no era cerrada o definitiva, sino que gozaba de una intensa dinámica de intercambio social y cultural entre el gremio de ulemas y las cofradías religiosas; una labor que enriquece la cultura local hasta la actualidad. Véase el Capítulo II de este trabajo.

⁹ Mateo Dieste, Josep Lluís. *La hermandad hispano-marroquí, política y religión bajo el protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Op. Cit. p: 58, 59,60.

¹⁰ Según Mimoun Aziza, la España de principios del siglo XX estaba lejos de ser una potencia colonial al nivel francés o inglés; la tasa de los capitales alemanes, ingleses y franceses en la economía española era muy elevada. Para confirmarlo, el autor marroquí cita la siguiente frase: “*La sociedad española puede ser considerada sin ninguna duda como una sociedad pre-industrializada hasta los últimos veinte años*”. *Histoire de l'Espagne Contemporain, 1979*. Aziza, Mimoun. *La sociedad rifeña frente al Protectorado español de Marruecos (1912-1656)*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2003. p: 68.

cuestión religiosa en la España colonial.¹¹ Este tema lo encontramos disperso por la historiografía española, sobre todo por la que está dedicada a la Guerra Civil. La participación de marroquíes en esta dicha guerra llamó la atención de muchos historiadores españoles, que dejaron en evidencia la naturaleza de la cruzada católica de Franco, que empleaba musulmanes en las primeras líneas de combate contra españoles.

Trabajos como los de María Rosa De Madariaga o Sánchez Ruana aportaron mucho en este sentido, aunque fijasen su atención en la Historia contemporánea de España. Por la misma dirección se encaminaron también los estudios centrados en la organización administrativa del Protectorado. En estos podemos hallar información valiosa sobre la perspectiva colonial para con la religión musulmana, sin que llegaran sin embargo a dibujar el mapa completo de dicha política religiosa colonial. Trabajos como de Villanova Valero sobre el Servicio de Intervención, o su obra dedicada a la Organización política y territorial del Protectorado, son esenciales para cualquier investigación sobre el colonialismo español en Marruecos, pero la cuestión religiosa siempre ocupa un lugar marginal en la temática principal de estos estudios. Por otra parte, los estudios de la antropología cultural ofrecen un marco científico muy interesante e innovador para analizar conceptos de jerarquía social que son vitales en esta línea de investigación. En este sentido destaca sin duda alguna la gran aportación intelectual del antropólogo González Alcantud en sus trabajos sobre las estructuras sociales en la cuenca mediterránea. Los matices conceptuales que ofrecen estos estudios han sido de gran ayuda para desarrollar muchos aspectos de esta tesis.

En realidad, el método antropológico es el más válido para estudiar la cuestión religiosa en Marruecos. Fue usado por los autores colonialistas franceses y españoles para desarrollar la política colonial en este país, y vuelve a estar en el punto de mira académico en la actualidad, con el fin de analizar y comprender una sociedad que está en continua evolución.

La confirmación de ello la encontramos en los estudios originales de Mateo Dieste sobre religión y política bajo el Protectorado español, que explican de la forma más

¹¹ Para los trabajos fundamentales sobre esta bibliografía española véase Gil Grimau, Rodolfo. *Aproximaciones a una bibliografía española sobre el Norte de África (1850-1980)*. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores. 1982. De Madariaga, María Rosa. "Los estudios sobre el protectorado español en perspectiva". *Historia y memoria de las relaciones hispano-marroquíes: un balance en el cincuentenario de la independencia de Marruecos*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo. 2007. pp.21-152.

explícita y documentada posible el juego político desarrollado en la época colonial alrededor del espacio sagrado que ofrece el Islam marroquí. A partir de este modelo de estudio, intentaré enfocarme más en la cuestión religiosa en el Protectorado español, analizando la política religiosa colonial como concepto abstracto de la ciencia política y buscando contextualizar esta política colonial en el marco de teorías científicas reconocidas académicamente. Asimismo, exploraré por primera vez aspectos menos conocidos de una problemática histórica que podría formularse de la siguiente manera: ¿cómo ha sido posible que el Islam marroquí fuese gestionado por una autoridad no musulmana, sino española y católica, y adversaria por la naturaleza de su Estado al imperio jerife de Marruecos?

Dividiremos esta parte de la tesis en tres capítulos principales. En el capítulo IV, el primero de esta parte, investigaremos el carácter religioso de la administración colonial y su discurso de legitimación política. A continuación, en los capítulos V y VI, trataremos de reflexionar sobre los dos diferentes escenarios de la actitud colonial con respecto a la religión en Marruecos: Islam popular e Islam institucional. Nos dedicaremos a unir las piezas de esta gestión colonial para averiguar sus resultados políticos y determinar hasta qué punto fueron influyentes en la sociedad del norte marroquí. Finalmente, evaluaremos esta política desde un punto de vista histórico, con el objetivo de explicar el pasado para comprender mejor el presente y tratar de prever los desafíos del futuro.

Capítulo IV

Los aspectos religiosos del Protectorado español en Marruecos: Las políticas de legitimidad, de intervención y de atracción con respecto al Islam marroquí

“No podrá comprenderse exactamente el alcance y el sentido de la obra española en Marruecos, sus supuestos y tendencias, si no se fija con claridad precisa esta verdad: Marruecos no es para España objetivo ocasional ni un accidente en su proceso histórico; Marruecos es mucho más que todo eso: una parte integrante de la vida de España”. (El rostro de España, Pág.401)

La organización política del Protectorado español se instaló en virtud del convenio franco-español firmado el 27 de noviembre de 1912. Este pacto refleja la estructura general del nuevo régimen y la función de los altos mandos españoles y marroquíes. En el artículo 1º de este acuerdo se establece:

“El gobierno de la República francesa reconoce que en la zona de influencia española toca a España velar por la tranquilidad de dicha zona y prestar su asistencia al Gobierno marroquí para la introducción de todas las reformas administrativas, económicas, financieras, judiciales y militares que necesita, así como para todos los reglamentos nuevos y las modificaciones de los reglamentos existentes que esas reformas llevan consigo, conforme a la declaración franco inglesa de 8 de abril de 1904 y al Acuerdo franco-alemán de 4 de Noviembre de 1911.

Las regiones comprendidas en la Zona de influencia determinada en el art.2º continuarán bajo la autoridad civil y religiosa del Sultán en las condiciones del presente acuerdo.

Dichas regiones serán administradas, con la intervención de un Alto Comisario español, por un Jalifa que el Sultán escogería de una lista de dos candidatos presentados por el Gobierno español. Las funciones de Jalifa no le

serán mantenidas o retiradas al titular más que con consentimiento del Gobierno español."¹²

Los españoles consideraban que el convenio establecía claramente la igualdad de ambas zonas de influencia colonial en virtud del carácter soberano del Estado español, que no admitiría de ningún modo la intervención francesa en los asuntos del norte marroquí.¹³ Sin embargo, en este contexto existía una contradicción jurídica, puesto que en el derecho internacional, el término Protectorado supone la existencia de un Estado protegido, mientras la zona española no lo era: por el contrario, se trataba de una parte del imperio jerifiano. El jalifa no era un jefe de Estado sino un lugarteniente del sultán, simplemente un alto funcionario. Por lo tanto, Francia monopolizaba las relaciones internacionales del sultanato sin ningún tipo de participación española. La definición jurídica de esta situación, según el punto de vista español, era un Protectorado de carácter colectivo, por "*el reconocimiento, de derechos y de hechos, por la mayor parte de las potencias interesadas en Marruecos, incluida Francia*".¹⁴

A pesar de la desconfianza española hacia Francia y su recelo por haber obtenido la parte mayor y más rica de Marruecos, los españoles no tuvieron más remedio que contar en gran medida con la organización creada por el general francés Lyautey, el primer residente general de la zona francesa y un gran experto en la gestión territorial de las colonias, especialmente en la zona del Magreb.¹⁵ De todas formas, el objetivo colonial era el mismo en las dos zonas del Protectorado: vincular a Marruecos con la metrópoli – española y francesa – manteniendo al mismo tiempo en la medida de lo posible su cultura y su estructura de gobierno, dirigiéndolo de manera indirecta hacia una regeneración de

¹² Limiñana Miralles, Francisco. *El protectorado de España en Marruecos, sus antecedentes, su implantación y su organización*. Ceuta: Delegación de Asuntos Indígenas. 1935. p: 26. Sobre el planteamiento del Protectorado, véase también, Cordero Torres, José María. *Política Colonial*. Madrid: ediciones de Cultura Hispánica. 1953.

¹³ "*Así, pues, - dice el señor Marques de Alhucemas- la autoridad civil y religiosa del Sultán en la zona de influencia española tiene que ser ejercida por el Jalifa y nadie, absolutamente, que no sea el Jalifa, puede entrometerse para nada en nuestra zona de Marruecos*". López Ferrer, Luciano. *La naturaleza jurídica del protectorado español en Marruecos*. Madrid: Publicaciones de la Real Academia de Juristas y legislación. 1923. p: 26.

¹⁴ Limiñana Miralles, Francisco. *El protectorado de España en Marruecos, sus antecedentes, su implantación y su organización*. *Op. Cit.* p: 16,17.

¹⁵ La experiencia colonial y administrativa del General Lyautey era muy amplia, en Tonkín 1894, Madagascar 1897-1902 y Argelia desde 1903. véase, Villanova, José Luis. *El protectorado de España en Marruecos, organización política y territorial*. *Op. Cit.* p: 71.

tipo occidental. Era una política de asimilación que aspiraba a transformar el estilo de vida y la cultura marroquíes en europeos. En otras palabras, lo que se denominaba en las escrituras coloniales “la misión civilizadora de España en África”.¹⁶ Para alcanzar este objetivo, era necesario trabajar con, y no contra, la clase dirigente de Marruecos. En este contexto, el factor religioso marcó de modo directo la gestión territorial y la organización política del Protectorado, debido a la naturaleza religiosa y la formación tradicional de la élite marroquí.¹⁷

Desde los primeros años del Protectorado, a pesar de las dificultades de acción política a las que se enfrentaban los gobiernos monárquicos en la nueva colonia española, las autoridades se inclinaron por una gestión social de carácter religioso. Se trataba de seleccionar a una élite judía y a una élite musulmana de entre la población local. Para ello, procuraron delimitar la comunidad judía del resto de la sociedad indígena y al mismo tiempo captar a la élite marroquí – tanto la burocracia del Estado como la clase comercial de las ciudades – para hacerla girar en torno a los intereses coloniales.¹⁸ Asimismo, la orientación general del control político español en Marruecos pretendía mantener la fragmentación social entre las diversas identidades religiosas y obstaculizar cualquier tipo de integración positiva entre las distintas etnias, culturas y religiones del pueblo marroquí.¹⁹

Para entender las líneas maestras de la política colonial con respecto a la religión musulmana, estudiaremos los aspectos religiosos en la estructura de poder en el régimen del Protectorado. Es decir, la construcción del “Majzen colonial” (el cuerpo de poder en Marruecos) sobre los tres pilares vinculados al aspecto religioso: legitimidad política, intervención administrativa y políticas de atracción religiosa. A través de estos tres elementos, analizaremos los mecanismos de legitimación religiosa del poder colonial

¹⁶ Véase, el Capítulo I de este trabajo para profundizar en el origen sociocultural de esta visión en España, dentro del marco ideológico del nacional-catolicismo.

¹⁷ Véase, el Capítulo II de este trabajo.

¹⁸ La élite marroquí es un concepto social muy amplio, que abarca toda la clase acomodada e influyente del país. Su origen social es variado y su dedicación económica es muy diversa; esta clase tiene rasgos feudales muy relevantes desde la época precolonial y hasta la actualidad, pero no está vinculada exclusivamente a la tierra y a la actividad agrícola. Una parte considerable de esta élite debe su fortuna a las actividades comercial, política o militar. Por lo tanto, denominarla como clase burguesa es muy cuestionable, incluso en la época postcolonial, por su dependencia completa del poder político dominante en el Estado, sea este autóctono o colonial. Véase, Benhaddou, Ali. *Maroc : les élites du Royaume : essai sur l'organisation du pouvoir au Maroc*. L'Harmattan. 1997. pp. 17-128.

¹⁹ Villanova, José Luis. *El protectorado de España en Marruecos, organización política y territorial*. Op. Cit. p: 84.

español, dentro de una sociedad históricamente hostil hacia lo cristiano. Por otra parte, la intervención de las autoridades españolas en un tejido social conservador muy sensible en la materia religiosa también merece una atención especial, con el fin de comprender la lógica política, la función administrativa y los resultados sociales de esta labor colonial tan importante en el sistema político del Protectorado. Finalmente nos detendremos en las políticas de atracción religiosa de la población musulmana, por ser un aspecto determinante para mantener el *statu quo* colonial, sobre todo en las etapas de conflicto bélico, como la Guerra del Rif (1921-1927) y la Guerra Civil española (1936-1939).

En este capítulo abordaremos todas estas cuestiones y trataremos de aportar un marco político que explique el desarrollo histórico de la empresa colonial española con respecto al asunto religioso. Desde nuestra perspectiva, el objetivo es estudiar una estrategia que pasaba por politizar la esfera religiosa de forma autoritaria y estricta. Se trata de un modelo de gestión moderna que iba a cambiar por completo la relación entre la sociedad y el Estado en Marruecos, estableciendo a través del Majzen colonial una nueva estructura de gobierno, una nueva simbología política y, por consiguiente, una nueva función sociopolítica de la religión musulmana en este país.

1. Colonialismo y religión: el aspecto religioso del sistema colonial en Marruecos

Antes de estudiar los aspectos islámicos del sistema colonial español en Marruecos, es necesario bosquejar de forma general la compleja relación entre la religión y el colonialismo europeo, dado que en la actualidad existen muchas tendencias sociales e ideológicas en el mundo árabe que en su discurso político consideran la época colonial como una cruzada católica para destruir el Islam en su propia casa. Es evidente que estamos ante una visión simplista de la historia, que pretende generar la falsa impresión de un conflicto puramente religioso entre civilizaciones y culturas. Esta postura ignora por completo los aspectos socioeconómicos de los siglos XIX y XX que forjaron el imperialismo como fenómeno global, relacionado antes que nada con las circunstancias de la revolución industrial (1750-1850).²⁰ Es verdad que, mediante sus jefes,

²⁰ Sobre la revolución industrial y sus consecuencias, B. Marks afirma: “sin carbón ni colonias, la dinámica del antiguo régimen biológico habría forzado a los ingleses a dedicar cada vez más tierras y más trabajo a la producción de alimentos, restringiendo todavía más los recursos disponibles para la producción

instituciones e ideas, la religión católica desempeñó un cierto papel en el desarrollo histórico de la época colonial. Sin embargo, su función fue secundaria en comparación con factores como el capital, el nacionalismo y el mercado. A partir de los datos que recopilamos en estas páginas, estamos en posición de subrayar el carácter funcional y no causal del aspecto religioso en la empresa colonial europea en Marruecos.

Desde el siglo XVI, el colonialismo español estaba vinculado de forma orgánica a la misión católica universal de España en el mundo. Sin embargo, a finales del XIX el imperio colonial español había fracasado por diversos motivos históricos que marcaron el fin del colonialismo tradicional de inspiración religiosa. En cambio, en esa misma etapa, el imperialismo europeo se encontraba en su momento de máxima expansión. Además, este imperialismo del último tercio del siglo XIX coincidió con la fase más conflictiva del desarrollo económico capitalista en Occidente que desembocó en las guerras mundiales.²¹

Con este escenario global, España como potencia secundaria en el mapa geopolítico mundial no podía aportar mucho a la pugna colonial europea. Su experiencia colonial en América no se asemejaba de ningún modo a las nuevas empresas del moderno colonialismo capitalista. La única alternativa posible para gestionar su zona de influencia en Marruecos en conformidad con los convenios internacionales era guiarse por la experiencia francesa. Desde el principio de esta era imperialista, Francia había liderado el colonialismo cultural islámico, cuyo impulso inicial había comenzado con la expedición de Napoleón en Egipto (1798-1801).²²

Paradójicamente, la potencia más laica y republicana del continente europeo usaba la religión de forma sistemática para fortalecer su política colonial. Lo hacía incluso en su propio territorio nacional, como revela la historia de la Gran Mezquita de París. Esta era un centro religioso islámico proyectado desde 1905, dentro de las esferas colonialistas francesas, como el símbolo más visible del califato Magrebí tutelado por Francia, frente al decadente califato Otomano aliado de los alemanes, y a las emergentes

industrial y acabando con cualquier esperanza de una revolución industrial, como ocurrió en china en el siglo XIX". B. Marks, Robert. *Los orígenes del mundo moderno, una nueva visión*. Barcelona: Crítica. 2007. p: 166,167.

²¹ *Ibíd.* p: 242.

²² González Alcantud, José Antonio. "La gran Mezquita de París. Un proyecto político de arquitectura mauresque en la Francia de las exposiciones universales y coloniales". *Awraq*. II. 2015. p: 106.

monarquías árabes de índole religiosa en Oriente Medio, donde los británicos diseñaban también una arquitectura política-religiosa según sus intereses coloniales.²³

Estos planes franceses quedaron plasmados simbólicamente mediante la imagen, reproducida en la prensa, de la grandiosa entrada del sultán marroquí Mūlāy Yūssuf a la mezquita parisina el 16 de julio de 1926. En esta inauguración religiosa, la presencia de la guardia negra marroquí y el acto de sumisión de los notables musulmanes ante el sultán fueron los puntos de partida de la política colonial francesa, que apoyaría decididamente las pretensiones de su sultán de ser el “comendador de los creyentes”, así como su primacía sobre todas las autoridades musulmanas de la región magrebí. Con la posterior visita del bey de Túnez, también a la Mezquita de París, la diplomacia árabe de la República francesa especificó el reglamento protocolario: el mismo día que llegaba el bey, se iba el sultán.²⁴ Los caminos de ambos se cruzaban en la ciudad mediterránea de Marsella, puerta marítima de la metrópoli hacia su califato magrebí, cuya legitimidad, basada en la condición jerife del sultanato marroquí, era difícil de esgrimir entre la mayor parte de las autoridades musulmanas de la época.²⁵

En este sentido, la mezquita de París llevó a la práctica la permanente alianza política entre Francia y la dinastía alauí. La visita de los sultanes marroquíes a este edificio religioso se convirtió en las siguientes décadas en una costumbre habitual en la estrategia mundial de la “Francia como nación musulmana”, según las palabras de González Alcantud.²⁶ La corroboración de este planeamiento se fundamenta principalmente en el contenido cultural del arte colonial. La arquitectura hispano-árabe, utilizada frecuentemente en la construcción de edificios coloniales franceses en el norte de África y muy particularmente en la mezquita de París, representaba la ideología de

²³ Véase el papel inglés en el levantamiento árabe liderado por el jerife de la Meca contra el califato Otomano en 1916, y el complejo juego político-religioso de los británicos en la fundación de las monarquías hachemíes de los hijos del jerife de la Meca Ḥussayn ibn ‘Alī en Irak y Jordania, en la segunda década del siglo XX; también el surgimiento del dominio wahabí saudí en Arabia. Véase, Rogan, Eugene. *La Caída de los otomanos, la Gran Guerra en el Oriente Próximo*. Barcelona: Crítica. 2015. pp. 447-500.

²⁴ González Alcantud, José Antonio. “La gran Mezquita de París. Un proyecto político de arquitectura mauresque en la Francia de las exposiciones universales y coloniales”. *Op. Cit.* p: 115.

²⁵ En 1926, la fecha de la inauguración de la Mezquita, la única familia de origen jerife que podía competir religiosamente con los alauíes de Marruecos eran los hachemíes. Estos últimos, de poder inestable, perdieron la Meca como ciudad natal. Ninguno de los demás soberanos musulmanes gozaba de un abolengo religioso similar, incluso la familia saudí de Arabia que ocupó las ciudades santas en 1924; el rey de Egipto y el Bey de Túnez ni siquiera eran de origen árabe. Véase Rogan, Eugene. *La Caída de los otomanos, la Gran Guerra en el Oriente Próximo*. *Op. Cit.* pp. 633-645.

²⁶ González Alcantud, José Antonio. “La gran Mezquita de París. Un proyecto político de arquitectura mauresque en la Francia de las exposiciones universales y coloniales”. *Op. Cit.* p: 117.

Estado con la que el general Lyautey quería dotar al sultanato jerife de Marruecos: combinar tradicionalismo y modernidad era el esquema fundamental del Majzen colonial marroquí. Incluso hoy en día se quiere hacer ver que no existe una contradicción entre ambos conceptos.

El catolicismo francés no estaba ausente en este contexto de política islámica colonial. Los sectores más reaccionarios, que giraban alrededor del Instituto Católico de París, ubicado en las inmediaciones de la Iglesia de Saint Sulpice, maniobraron en la sombra o abiertamente para obstaculizar el proyecto de la mezquita. Estos manejos llegaron a bloquear los fondos recaudados para la mezquita, depositados en el Banco del Estado en Marruecos. Mientras se resolvía el asunto, la mezquita fue inicialmente levantada con dinero prestado por el bajá de Marrakech, Thami Glaoui.²⁷

Volviendo al caso español, veremos que la política colonial francesa que los españoles habrían de imitar disponía de dos elementos fuertemente presentes en la cultura española: la herencia cultural hispano-árabe²⁸ y el catolicismo. Dos aspectos que marcaron sin lugar a dudas la actitud colonial española en el norte de Marruecos en dos dimensiones distintas: una ideológica, propia de la naturaleza de régimen del Estado español; y otra política, producto de la rivalidad colonial entre las dos potencias protectoras en Marruecos. Incluso en la Francia laica, la religión fue un recurso político útil para su política colonial. La República, que aprobó jurídicamente a partir de 1905 la división irrenunciable entre el poder político y el ámbito religioso,²⁹ se vio sometida a fuertes influencias de los conservadores católicos desde el interior de su administración colonial.³⁰

Ahora bien, desde el principio del régimen colonial en Marruecos en 1912 era evidente que las dos zonas de Protectorado presentaban aspectos religiosos muy arraigados en sus sistemas políticos. Sin embargo, entre ambos hubo una diferencia fundamental en lo que respecta al funcionamiento de la religión católica en las estructuras

²⁷ *Ibíd.* p: 108.

²⁸ Lo más conveniente en este contexto histórico, es hablar de la herencia andalusí, sin embargo, la cultura andalusí fue dominada en el discurso colonial como un legado hispano- árabe para destacar el carácter nacionalista español en todas las épocas de la historia peninsular, era una noción principal para justificar la empresa colonial española en Marruecos.

²⁹ Para más información sobre el modelo de la laicidad francesa, véase Morange, Jean. “Las relaciones entre el Estado y las iglesias en Francia”. *Revista catalana de Derecho Público*. 2006. pp. 1-18.

³⁰ Sbai, Jalila. *Le choc colonial et l'islam*. París: Découverte. 2006. pp. 232,236.

de su poder colonial. En el caso francés, el catolicismo era solamente un elemento social dentro del conjunto de la sociedad, tanto en la metrópoli como en las colonias, como demuestra el asunto del bloqueo de los fondos de la Mezquita de París, que acabó con el apercibimiento de algunos altos funcionarios coloniales.³¹ En cambio, el caso español era distinto, pues, junto con el Ejército, la Iglesia Católica fue considerada siempre por los ideólogos coloniales uno de los pilares del sistema establecido.³² Esta orientación tendrá consecuencias a la hora de ejercer la política religiosa en las colonias, ya que la religión en esta postura deja de ser un recurso político para convertirse en parte del poder. Por este motivo, los españoles tuvieron que “cristianizar” el Islam para incorporarlo de una forma u otra al Estado español, realizando un esfuerzo teológico innecesario en el contexto colonial del siglo XX.³³ La mentalidad colonial tradicionalista de inspiración católica dominaba buena parte de los sectores religiosos, civiles y militares de la sociedad española. En un discurso en las Cortes de Antolín López Peláez, obispo de Jaca y senador del reino por su provincia eclesiástica, sobre la restauración del Obispado de Ceuta, se plantea la siguiente postura sobre la religión católica en las colonias:

*“ (...) sería ofender la ilustración del Senado el demostrar cuanto influye la religión católica para colonizar, para traer los pueblos, para ganar su espíritu de modo más permanente que las armas y el comercio; solo recordaré que el pueblo musulmán es un pueblo eminentemente religioso, que respeta a todo aquel que tiene el valor de decir sus convicciones, sea cualquiera las religiones que profese: solo diré que el gobierno de Francia, que tan poco favorece la religión dentro de la Patria, la protege por todos los medios en sus colonias africanas, por eso hace falta aumentar el culto, revestir de mayor solemnidad las ceremonias, poniendo un Obispo en Ceuta, para que irradie mejor la luz religiosa a todo el continente (...)”.*³⁴

³¹ González Alcantud, José Antonio. “La gran Mezquita de París. Un proyecto político de arquitectura mauresque en la Francia de las exposiciones universales y coloniales”. *Op. Cit.* p: 108.

³² AGA. Estado geopolítico de Marruecos redactado por el teniente de infantería Sixto Barranco Carmona. 1 de febrero de 1944. Caja (15) 000.81/12694.

³³ Véase el Capítulo III de este trabajo.

³⁴ Antolín López Peláez (1866-1918) fue una figura intelectual relevante de la Iglesia Católica española a principios del siglo XX, miembro de las reales academias de la Lengua, de la Historia, de Bellas Artes y de las Ciencias Morales y Políticas. Este discurso suyo debió ser pronunciado entre 1905, cuando fue nombrado obispo y senador, y 1918, el año de su temprano fallecimiento. AGA. El discurso de Antolín López Peláez sobre la restauración del Obispado de Ceuta adjunto al expediente del Obispado de Ceuta. 1926. Caja (15) 3.02. 81/9597.

En este texto se percibe nítidamente la diferencia de funciones de la Iglesia Católica en las dos zonas de Protectorado. En el caso francés, era evidente que el uso de la religión en las colonias tenía motivos puramente políticos. Por su parte, las autoridades coloniales españolas actuaban convencidas por los argumentos religiosos de este discurso. Desde el punto de vista social era obvio que las frecuentes referencias en la documentación española sobre el respeto del “pueblo musulmán” a la religiosidad cristiana no eran sino pura demagogia colonial. Los marroquíes siempre consideraron los actos católicos como manifestaciones paganas, desviadas totalmente a “la religión verdadera de Dios”.³⁵ La Dirección General de Marruecos y Colonias aceptó este planteamiento, estimándolo interesante para la política de España en norte de África y prometió apoyar políticamente la realización del proyecto, que legalmente hubiese correspondido a las competencias del Ministerio de Gracia y Justicia, según las consideraciones de esta máxima autoridad colonial central de Madrid.³⁶

Esta incompatibilidad ideológica del Estado español con la empresa colonial del siglo XX causaría muchas contradicciones históricas, tanto en el funcionamiento político del régimen como en los aspectos sociales de su época, como veremos a lo largo de este trabajo. En virtud de los convenios internacionales a partir de 1906, la presencia española en el norte marroquí estaba obligada a respetar las instituciones, las costumbres y las autoridades de la sociedad indígena en su zona de influencia, elaborando una política religiosa para reorganizar el sistema gubernativo del Islam marroquí. Entre las autoridades españolas presentes en Marruecos, había algunas figuras que ni siquiera comprendían los aspectos más básicos de la política islámica en los que el Protectorado español debía imitar a su vecina Francia. En febrero de 1922, el vicario apostólico de Marruecos, en su carta al Ministro de Estado, insistía en el carácter oficial de la religión católica en el Estado español,³⁷ y deploraba que España no siguiese allí la tarea evangélica

³⁵ Según las posturas tradicionales de los ulemas del Islam, véase, Ibn Bāz, ‘Abd al-‘Aziz. Maʿmūʿ fatāwā wa maqālāt Šayj Ibn Bāz. TOM II. (‘las fatāwas y artículos del ulema Ibn Bāz). Riad: Riʿāsa al-‘amma lil-buhūṭ al-‘ilmiyya wa al-Iftā’. 1999. pp. 277- 282.

³⁶ AGA. Minuta de la Dirección General de Marruecos y Colonias dirigida a Julián Valdeparés. 2 de marzo de 1926. Caja (15) 3.02. 81/9597.

³⁷ Sobre la historia religiosa de las colonias españolas en América, véase Di Stefano, Roberto. “De la cristiandad colonial a la Iglesia argentina. Perspectivas de investigación de la historia religiosa de los siglos XVII y XIX”. *Andes*. 2000. s/n.

tal y como hizo en América.³⁸ El obispo De Fessea acusaba el Protectorado de indiferencia con respecto al catolicismo en Marruecos:

*“ (...) Los soldados españoles que no han contribuido a edificar ninguna construcción católica en Marruecos, se dedican a construir y reparar edificios para los santos moros y que se permite que ellos, soldados cristianos españoles, tomen parte en los festejos y regocijos en honor de dichos santones ofreciéndoles regalos y presentes cual si fuesen musulmanes, lo que considera denigrante para la Religión católica y que puede inducir a los moros a creer que nuestro Ejército menosprecia su propia religión, (...)”.*³⁹

Quizá por esta mentalidad dominante entre el clero español, los franceses esgrimieron el veto personal contra algunos, como ocurrió en la Misión franciscana de Oujda con el padre Llobet en 1917.⁴⁰ Aunque en este asunto, podría haberse tratado más bien de una rivalidad colonial en el seno de la Iglesia Católica.

Ningún patrón colonial toleraba los avances del liderazgo religioso cristiano de otras potencias europeas en su zona de influencia. Desde los primeros años de la instalación del régimen colonial en Marruecos existió una disputa entre las autoridades españolas y las francesas sobre la jurisdicción espiritual del Vicariato Apostólico de Tánger. Estas últimas no aceptaron de ningún modo la supremacía de esta institución católica dominada por franciscanos españoles en las iglesias de su territorio marroquí. Esta actitud se debía en primer lugar al “*patriotismo exagerado*” de los franceses, según esta autoridad católica de Tánger.⁴¹ Los españoles por su parte, se negaron a nombrar un coadjutor franciscano francés para ocupar el cargo de delegado del Vicariato en el Marruecos francés, como proponía el obispo De Fessea. El Ministro de Estado se dirigía en diciembre de 1917 a dicho religioso, pidiéndole por su “*alto patriotismo*” retirar su

³⁸ AGA. Carta del Vicario Apostólico de Marruecos dirigida al Ministerio de Estado. 22 de febrero de 1921. Tánger. Caja (15). 3.02. 81/09596.

³⁹ AGA. Minuta del Subsecretario del Ministro de Estado dirigida al alto comisario. Quejas del Obispo De Fessea por supuesta indiferencia oficial a la Religión Católica. 4 de marzo de 1921. Madrid. Caja (15). 3.02. 81/09596

⁴⁰ AGA. Carta de la embajada de España en París dirigida al Ministro de Estado. 10 de diciembre de 1917. París. Caja (15). 3.02. 81/09596

⁴¹ AGA. Carta del Vicariato Apostólico de Marruecos dirigida al Ministro del Estado. 27 de noviembre de 1917. Tánger. Caja (15) 3.02. 81/09594.

propuesta y proteger de esta forma el prestigio religioso español, de gran trascendencia en Marruecos.⁴² Así pues, esta cuestión se quedó estancada sin resolución hasta 1923, cuando las dos potencias coloniales se pusieron de acuerdo en nombrar dos vicarios apostólicos en Marruecos, uno para la zona francesa y otro para la española.⁴³ En estas fechas críticas para el régimen colonial, tras la derrota de Annual en 1921, el colonialismo europeo no tuvo más remedio que pasar por alto sus pugnas nacionalistas y ponerse de acuerdo para proteger el *statu quo* de su régimen en toda la zona del Magreb, dado que la revuelta rifeña fue un verdadero desafío al sistema colonial.

Es evidente que incluso dentro de las esferas de la Iglesia Católica mandaban los intereses nacionales de los colonos. La visión religiosa en el colonialismo del siglo XX aportaba muy poco; fue un elemento secundario de carácter funcional para servir al prestigio de la fuerza ocupante. En la empresa colonial en Marruecos, el componente católico fue de muy poca importancia para la sociedad del Protectorado, donde el Islam era la religión mayoritaria que abarcaba todos los aspectos de la estructura sociopolítica del país. Incluso el elemento judío estaba sujeto a la dinámica jurídica y cultural del Islam marroquí. En estas circunstancias, el espíritu católico de la España monárquica y franquista se limitó a los niveles teórico y discursivo. En la práctica, el Protectorado español ejercía una política islámica inspirada por el modelo francés, pero con fuertes interacciones de naturaleza histórico-religiosa que otorgaron a la empresa colonial española en Marruecos unos rasgos particulares, poco habituales en el fenómeno colonial del siglo XX.

2. La legitimidad político-religiosa del Protectorado español: la construcción del Majzen colonial

La cuestión religiosa fue un asunto importante desde el principio de la instalación del Protectorado. La legitimidad del régimen se fundamentaba en la autoridad religiosa del sultán de Marruecos, como establece el artículo 1º del convenio francés-español de 1912: *“las regiones comprendidas en la Zona de influencia determinada en el Art.2º*

⁴² AGA. Carta del Ministerio de Estado al Obispo De Fessea, Vicario Apostólico de Marruecos. 4 de diciembre de 1917. Madrid. Caja (15). 3.02. 81/09594.

⁴³ AGA. Minuta del Ministro de Estado dirigida al embajador de España en Londres; al embajador de España Paris, alto comisario de España en Marruecos y a los agentes diplomáticos de España en Tánger. 2 de abril de 1932. Madrid. Caja (15). 3.02. 81/09594.

*continuarán bajo la autoridad civil y religiosa del Sultán; en las condiciones del presente acuerdo”.*⁴⁴

La continuación de la institución del Majzen era necesaria en la zona española para garantizar la paz social y no poner en duda la legitimidad de la presencia española ante la opinión pública marroquí. En este sistema político, el sultán delegaba permanentemente en un jalifa la administración de la región del norte de Marruecos. Este teóricamente disponía de una autoridad absoluta en las cuestiones legislativas, administrativas y judiciales. Sin embargo, en virtud de los acuerdos internacionales de 1912 sobre el Protectorado en Marruecos, todos los actos de la autoridad autóctona estaban intervenidos por las autoridades de la nación protectora. Por lo tanto, la autoridad del jalifa era nada más que testimonial.⁴⁵ Sin embargo, su figura era vital para todos los niveles de legitimidad política y religiosa del nuevo Majzen colonial. Prueba de ello es que el gasto de la hacienda pública española destinado al Palacio Jalifiano en el año 1921, por ejemplo, fue superior al del rey de España: siete millones destinados al Palacio Real español, y ocho millones y medio para el jalifa Mūlāy al-Mahdī de Tetuán.⁴⁶ En realidad este gasto no era en vano, pues simbolizaba un proyecto político para construir un concepto de poder carismático de legitimidad religiosa – jerifiana en este caso – como elemento de un proceso histórico, más que de un tipo remoto y aislado de autoridad, según el análisis weberiano.⁴⁷

Este análisis explica por qué la figura del jalifa fue resaltada de forma sistemática incluso en la Península. Tanto en la monarquía como en el franquismo, esta imagen de la autoridad musulmana fue empleada de modo intensivo por la máquina propagandística del Estado español para proteger su fama colonial. En aquellos años de auge del nacionalismo, los símbolos coloniales fueron vitales para alimentar las necesidades egocéntricas de las masas conservadoras de la sociedad española. Esto nos ayuda a entender un titular del diario *ABC* del 28 de mayo de 1942: “*El Ministro de Asuntos Exteriores, Sr. Serrano Suñer, agasaja en el palacio de Viana a S. A. I. el Jalifa, y le*

⁴⁴ Limiñana Miralles, Francisco. *El protectorado de España en Marruecos, sus antecedentes, su implantación y su organización*. Op. Cit. p: 26.

⁴⁵ Villanova, José Luis. *El protectorado de España en Marruecos, organización política y territorial*. Op. Cit. p: 230.

⁴⁶ Mateo Dieste, Josep Lluís. “Muley Hassan b. Mehdi y el aparato colonial español: escenificaciones rituales entre el jalifa y el sultanato”. *Actas del Coloquio-internacional: El príncipe Muley el Hassan Ben el Mehdi, Jalifa del Sultán en el Norte de Marruecos y en el Sahara*. Tetuán: Fundación Mohamed Ahmed Benaboud. 2014. p: 158.

⁴⁷ Hill, Micheal. *Sociología de la Religión*. Madrid: Ediciones Cristiandad. 1976. pp. 188-190.

impone la insignia del Collar de Carlos III". A ello le sigue un subtítulo que destaca la recepción del jalifa en el Ayuntamiento de la capital donde "*S. A. I. entrega a alcalde, Sr. Alcocer, 20.000 pesetas con destino a los pobres de Madrid*".⁴⁸ El medio español dedicaba sus principales páginas a la cobertura de la visita, reproduciendo en su portada dos fotografías del jalifa acompañado de los altos cargos del gobierno español. Se trataba de una faceta mediática esencial para la empresa colonial y para el papel de su simbología en la política doméstica española.

Durante el Protectorado fueron nombrados dos jalifas: Mūlāy al-Mahdī (1913-1923), nieto del sultán Muḥammad IV (1859-1873), y Mūlāy al-Ḥassan ibn al-Mahdī (1925-1956),⁴⁹ hijo del primero, que fue nombrado jalifa a los dos años de la muerte de su padre. Sin duda alguna, elegir al nieto de un sultán marroquí con origen jerife no era una casualidad: las autoridades españolas pretendían mantener la continuidad histórica y la legitimidad política-religiosa del país, que era una cuestión de gran importancia para las potencias europeas, e incluso un punto de discusión y competencia entre España y Francia.⁵⁰ La modernidad introducida por "los civilizadores coloniales" no tocaba de ningún modo a la filosofía del poder en Marruecos o a la relación entre lo religioso y lo político

Para los oficiales españoles, educados en una sociedad nacional-católica, era muy normal usar la legitimidad religiosa como una tapadera del poder político. En una fuente

⁴⁸ ABC. 28 de mayo de 1942.

⁴⁹ Véase Adila, Mustapha y Benaboud Muhammad. *El Jalifa Muley Hassán Ben El Mehdi. Fotografías históricas*. Tetuán: Asociación Tetuán Asmir. 2014.

⁵⁰ En este punto en concreto hemos encontrado un artículo de la *Revista Hispano Africana* donde el debate religioso islámico sobre la legitimidad política se convierte en un tema de interés público español, para defenderse de las ambiciones francesas que pretendían utilizar el prestigio espiritual del sultán para reclamar derechos políticos en la zona del norte marroquí. Los españoles usaban la misma postura de la ortodoxia islámica suní para matizar la autoridad religiosa del sultán de Marruecos, alejándola de cualquier interpretación similar al poder de los pontífices de la Iglesia Católica en la Edad Media: a diferencia del Papado Católico y el Islam heterodoxo de los chiíes, jamás el derecho canónico del Islam ortodoxo autorizó tal doctrina por boca de ninguno de los grandes doctores de los cuatro ritos. La autoridad del sultán de Marruecos es similar a la de los califas de Damasco y Bagdad. No es sino el representante del poder judicial, administrativo y militar del Estado del Islam, sin poseer ninguna autoridad docente en materia de fe y costumbres. En este sentido, la determinación de la ley religiosa es ejercida por otro órgano social. Los ulemas son los encargados de elaborar en cada época y cada región el credo dogmático, el ritual litúrgico y el derecho canónico, sin ningún tipo de injerencia por parte de la autoridad temporal, fuera califa o sultán. Por lo tanto, el sultán de Marruecos no puede ejercer sobre la zona española una autoridad religiosa, que ni en la suya tiene derecho a ejercer, porque esta autoridad, está en las manos de los ulemas locales y de la elite religiosa auténtica de la región. Véase, *Revista Hispano Africana*. Febrero de 1922. p: 42,43.

del año 1915, González Hontoria, político del momento y experto en los asuntos marroquíes, explicaba las razones de la investidura de Mūlāy al-Mahdī de este modo⁵¹:

“se ha criticado por algunos la elección del príncipe Muley el Mehdi para el jalifato. Las razones de la misma, son, sin embargo, conocidas. En el jalifato se buscaba, principalmente, el título legítimo para nuestra acción en Marruecos; el depositario idóneo de la potestad jerifiana sobre los indígenas (...) porque añadiría a la delegación del Sultán el carácter jerifiano, religioso de su propia persona, perteneciente a la descendencia del Profeta y a la dinastía filalí, al que el trono de Marruecos está vinculado”.⁵²

El “Majzen colonial” del Protectorado español era una especie de imitación del sultanato marroquí en todos los sentidos rituales y de simbología jerifiana de los palacios de Fez, Marrakech o Rabat.⁵³ El objetivo político era claro: manipular la opinión pública marroquí haciéndola creer en la continuidad del sistema islámico tradicional, por una parte, y por otra, integrar a la élite marroquí en el sistema ofreciéndole cargos en esta administración colonial. En este contexto, bajo la autoridad del jalifa trabajaban un gran visir, un Qāḍī al-quḍā (ministro de Justicia Coránica), un director general de dominios y rentas del Majzen, un director de bienes del habús y un inspector general de enseñanza islámica. A nivel regional, existía un Qāḍī al-Nāḥīyya (juez del municipio), un Amīn al-mustafād (recaudador de impuestos) para la administración de los bienes y rentas del Majzen, mientras el asunto del habús estaba bajo control de un nāzīr (supervisor).⁵⁴

⁵¹ Sobre este acontecimiento histórico dice García Figueras: “*El coronel Silvestre, antes de agudizar sus diferencias con El-Raisuni, había escrito al general Alfau, primero, y al rey más tarde, declarándose fervoroso partidario de que este nombramiento recayese en el que había de ser señor de Tazarut. El asunto tropezó desde el primer momento con grandes dificultades; la primera de carácter teórico, (...) había otros que estimaban más la acción espiritual de un jalifa de sangre real y allegado de modo directo al sultán; (...) Respecto al Raisuni, se tropezaba con la dificultad de que el recuerdo de sus hazañas daban más la impresión de un bandolero que la de un verdadero señor feudal y para la generalidad de los españoles era, desde luego, totalmente desconocido aunque pertenecía a la familia chorfa más ilustre de Marruecos, (...) al final fue nombrado jalifa de nuestra zona Muley el Mahdi Ben Ismael Ben Mohamed, nieto del sultán de la guerra de África (...)*”. Véase García Figueras, Tomas. *Marruecos, la acción de España en norte de África*. Tetuán: Editora marroquí. 1955. p: 155,156. véase igualmente el Capítulo V de este trabajo donde discutimos este aspecto de la gestión del asunto jerife en los primeros años del Protectorado español en Marruecos.

⁵² Gómez Martínez, Juan Antonio. *Mohamed Ben Abd El-Karim ElJattaby El-Aydiri el-Urrigly, según documentos oficiales españoles*. Murcia: Editorial Forjardo el Bravo. 2008. p: 354,355.

⁵³ Mateo Dieste, Josep Lluís. “Muley Hassan b. Mehdi y el aparato colonial español: escenificaciones rituales entre el jalifa y el sultanato”. *Actas del Coloquio-internacional: El príncipe Muley el Hassan Ben el Mehdi, Jalifa del Sultán en el Norte de Marruecos y en el Sahara*. Op. Cit. p: 158,159.

⁵⁴ Limiñana Miralles, Francisco. *El protectorado de España en Marruecos, sus antecedentes, su implantación y su organización*. Op. Cit. p: 21.

Con el fin de vincular el jalifa a la población, la administración municipal del Protectorado mantuvo tanto en las ciudades como en el campo toda la jerarquía tradicional de los caïdes de las cabilas, los bajás de las ciudades y los 'umanā' de las Aduanas (recaudadores de aranceles), con el personal necesario de los majzaníes (agentes de la autoridad del Majzen) y los muqaddimīn (jefes de poblado o ŷamā'a).⁵⁵

Todo el sistema estaba controlado por el "Servicio de Intervención", el instrumento clave de la administración española en todos los niveles del poder. Incluso el jalifa, que supuestamente representaba la cabeza del régimen del Protectorado, estaba bajo la autoridad del "alto comisario de España en Marruecos", el representante de la nación protectora, considerado como primer Interventor de la zona española. Este cargo político se encontraba bajo las órdenes directas de la Sección de Marruecos en el Ministerio de Estado, uno de los órganos centrales en Madrid para la dirección del Protectorado.

En realidad, el poder del alto comisario no era superior al de un gobernador civil, lo cual ponía en riesgo jurídicamente la autonomía de la zona española, que casi se convertía en una simple colonia. En este contexto se sitúa la real orden del 24 de abril de 1913, que concretaba las competencias del jalifa y autorizaba el control de su actuación política por parte del alto comisario. El personal marroquí que auxiliaba al primero quedaba subordinado a los funcionarios españoles de las Oficinas de Asuntos Indígenas, que se encargaban de las cuestiones generales de gestión del Protectorado.⁵⁶ Este sistema administrativo pretendía neutralizar el factor religioso y limitar su influencia política anticolonial mediante la reducción de "*la xenofobia hacia los cristianos, regida con arreglo a un sistema arcaico e insuficiente, cuyas raíces han de respetarse por su origen religioso para transformarlo hábilmente*".⁵⁷

Las autoridades coloniales buscaban legitimar su poder político a través del aparato administrativo del Majzen colonial y mediante varios aspectos de la política religiosa. A nivel teórico, dividiremos las funciones políticas de la religión en dos categorías generales: políticas religiosas de tipo sacerdotal, en la que el Estado y el poder

⁵⁵ *Ibíd.* p: 22,32.

⁵⁶ Villanova, José Luis. *El protectorado de España en Marruecos, organización política y territorial.* Op. Cit. p: 147,148.

⁵⁷ Cordero Torres, José M. *Organización del Protectorado Español en Marruecos.* Madrid: Editora Nacional. Tomo II. 1943. p: 6.

religioso mantienen una relación de mutuo apoyo – como en el caso español, por el carácter jerárquico de la Iglesia Católica – y políticas religiosas de tipo profético, en las que las autoridades políticas y religiosas pueden asumir papeles opuestos o independientes.⁵⁸

A nuestro juicio, el tejido socio-religioso marroquí en la primera etapa del Protectorado pertenecía a la segunda categoría, lo que explica el conflicto armado de esta época de “pacificación colonial” (1912-1927). Según este análisis, las autoridades españolas, conforme a su experiencia histórica con la función sacerdotal de la “religión politizada” – concepto que analizaremos más tarde –, pusieron en marcha una política religiosa que pretendía cambiar el carácter plural y diverso del liderazgo religioso en Marruecos. Como norma general, los regímenes nacionales o regionales pueden apoyar a una determinada religión de muchas formas, con el fin de crear una “Iglesia Nacional” y llegar a establecer religiones oficiales, como era el caso del catolicismo en España y Portugal, el luteranismo en Suecia o el anglicanismo en Inglaterra.⁵⁹ Marruecos no era un Estado nacional, ni siquiera disponía de una religiosidad de carácter colectivo. La política colonial en materia de religión pretendía elaborar una cierta armonía religiosa y poner a todos los elementos religiosos bajo el dominio del poder político, lo que finalmente ocurrió en Marruecos a partir de esta época, a pesar de su tradición islámica diferente de la experiencia histórica europea.⁶⁰

En este contexto, el Protectorado español introdujo técnicas de gestión y propaganda política para resaltar el aspecto religioso de su régimen, incluso más allá de sus fronteras coloniales. Encontramos un ejemplo de ello en la actuación del Consulado español en Marsella, que en junio de 1930 recibió a un grupo de peregrinos marroquíes liderados por el delegado del Gran visir en la zona oriental, ‘Abd al-Qādir ibn al-Ḥayy Ṭaīb, facilitándoles durante su estancia en la ciudad francesa toda la ayuda posible para

⁵⁸ Cerard Jelen, Ted, y Wilcox, Clyde. *Religión y política: una perspectiva comparada*. Toledo: Ediciones Akal.2006. p: 17.

⁵⁹ *Ibíd.* p: 18.

⁶⁰ Se trata de una cuestión muy interesante en la historia de Marruecos contemporáneo. La obra política del colonialismo francés y español terminó concentrando el poder en las manos del Majzen en todos los niveles, como vamos a ver en los siguientes capítulos. En el campo religioso, las cofradías y las taifas de jefes perdieron gran parte de su dinámica sociopolítica, los ulemas se convirtieron en simples funcionarios públicos y el culto de los santos se transformó en una práctica controlada por las autoridades de modo estricto. A nuestro juicio, la política religiosa colonial continuó en las décadas de la independencia, ya que actualmente en Marruecos el concepto del “*Islam marroquí*” está muy presente en todas las esferas del Estado, un concepto propio del Majzen marroquí, creado en la época colonial.

regresar a Marruecos en buenas condiciones. Esta actitud por parte de las autoridades diplomáticas españolas no solo demuestra la política oficial de apoyo al Islam marroquí, sino que también justifica la importancia de la doctrina de la hermandad cristiano-musulmana en todas las esferas del Estado español.⁶¹

Este caso no fue único, y en ese mismo año la documentación española refleja la historia de dos peregrinos marroquíes que viajaban a pie a La Meca. El Consulado español en Alejandría estimó que la devolución inmediata de estos peregrinos, sin permitirles cumplir llegar a La Meca, era una actitud inadecuada políticamente. Un suceso que prueba la sensibilidad política de las autoridades españolas con respecto a la religiosidad de sus protegidos marroquíes. Los diplomáticos españoles consideraron que sería inútil impedir el viaje, temiendo además que cualquier medida de este tipo pudiera perjudicar el prestigio colonial de España como nación protectora; *“culpando después con su ignorancia y fanatismo religioso a la autoridad consular española de haber impedido realizar el más anhelado de los deberes coránicos”*. A pesar de que el asunto era ajeno a la función diplomática y de que el Consulado de Alejandría no disponía de recursos financieros suficientes, la diplomacia española facilitó el viaje de los peregrinos pagando 882 pesetas a cada uno de ellos, con la esperanza de crear una propaganda favorable a su patria entre los marroquíes.⁶²

La administración española destacaba muy claramente el elemento religioso islámico en la zona de su Protectorado. No era solamente una actitud puntual o temporal, sino una gestión estratégica fundamental dentro de la política colonial en general. La Dirección General de Marruecos y Colonias, la institución central de Madrid encargada de dirigir las colonias españolas, evaluó muy negativamente la disposición del alto comisario de que se celebrase el Corpus en las calles de Tetuán en junio de 1930, al considerar los actos católicos visibles públicamente como una amenaza directa a la paz social de la zona española. Para cubrirse las espaldas, la institución colonial llegó a recordar a la Presidencia del Consejo de Ministros que *“desde hace largos años esa cuestión se ha suscitado numerosas veces, revolviéndose siempre con el criterio de que*

⁶¹ AGA. Informe de la misión diplomática española en París. 17 de junio 1930. Caja (15) 3.02. 81/9597.

⁶² Se trataba de dos marroquíes de la zona española: ‘Abd al-Rahmān ‘Amūr y ‘Alī ibn Mišīāl ibn ‘Amūr. El documento advierte que no se repitan casos similares porque el Consulado no dispone de recursos suficientes para gestionar este asunto, lo que podría perjudicar la política islámica de España. AGA. Carta del director general de Marruecos y colonias, Diego Saavedra al alto comisario de España en Marruecos. 28 de junio de 1930. Caja (15) 3.02. 81/9597.

en toda nuestra zona de Protectorado no deben realizarse más actos públicos religiosos que los musulmanes". Las autoridades tanto civiles como militares habían mandado entre 1916-1918 celebrar el Corpus y todas las ceremonias católicas dentro de las iglesias y los edificios de la misión católica.⁶³ Si la expresión pública de los actos religiosos católicos era motivo de conflictos políticos entre dos diversas formas de concebir la nación en la España del primer tercio del siglo XX, no era así en el caso del Protectorado, donde la administración colonial hacía gala de un evidente pragmatismo. Además, la Iglesia en Marruecos estaba subordinada por completo a la política colonial, no formaba parte del poder como era el caso en la Península.

La evangelización de los marroquíes era muy mal vista por la autoridad colonial. La administración española produjo muchos informes en los que advertía del peligro inmenso que podría generar este tipo de actividad religiosa entre los musulmanes. Esto quedó de manifiesto en Chauen, donde tuvo lugar el bautizo de la adolescente Raḥīma bint Ḥamīd ibn ‘Abd Allāh, en la iglesia de la ciudad, por parte del padre Franciscano Fray Gregorio Ruiz, *“lo cual ha causado disgusto e indignación entre el elemento musulmán”*. La conversión al catolicismo de esta chica de dieciséis años, bajo la tutela de la familia del ingeniero español Rafael López Tienda – quien fue padrino en el bautizo celebrado el 8 de diciembre de 1932 –, iba totalmente en contra de la política indígena de España en Marruecos. Desde un punto de vista sociopolítico, fue una actitud irresponsable, que sembró una enorme desconfianza entre los españoles y sus protegidos. Cristianizar a los niños marroquíes era lo peor que podía hacer el Protectorado español como régimen político a la hora de mantener el *statu quo* colonial.⁶⁴

En realidad, ya desde 1918 la Alta Comisaría en Marruecos había protestado contra la actividad evangelizadora en territorio del Protectorado, escribiendo al Ministro del Estado en Madrid un comunicado en el que advertía lo siguiente:

“Me comunica el Comandante general de Larache que se dirigen a Alcázar un misionero evangélico inglés llamado Albert Falla Vis y Juan Padilla, súbdito español para dedicarse a vender biblias por los zocos, ruego a V.E. se sirvan

⁶³ AGA. Carta de la Dirección general de Marruecos y Colonias dirigida a la Presidencia del Consejo de Ministros. 1 de julio de 1930. Caja (15) 3.02. 81/9597.

⁶⁴ AGA. Carta de Dirección General de Marruecos y Colonias a la Alta Comisaría de España en Marruecos. 9 de enero de 1933. Caja (15) 3.02. 81/9597.

decirme si no haciendo propaganda de nuestra religión, debo permitir que se haga de otra (...)".⁶⁵

Madrid contestó en dos días autorizando al alto comisario a iniciar una conversación con el cónsul inglés de Tetuán sobre este asunto, señalándole cómo es *"inoportuna e inútil la propaganda religiosa entre los moros que sólo genera conflicto dado el fanatismo musulmán"*.⁶⁶

En estas circunstancias, los notables marroquíes conservaron plena libertad en el monopolio del campo religioso islámico y una enorme influencia en muchos aspectos de la vida colectiva y personal de la población musulmana. La religión no solamente fue una fuente de legitimidad, sino también un instrumento de control social y gestión política. El Protectorado apoyó siempre a las autoridades musulmanas, facilitando su dominio socio-religioso sobre la población marroquí. Acerca de este asunto contamos con una anécdota histórica de gran simbolismo político, a pesar de su carácter local y campesino. En la *ÿamā'a* de Beni Maadem de la cabila de Anyera,⁶⁷ la Oficina Central de Intervención multó de forma colectiva por falta de religiosidad a la población de esta localidad, ya que el alfaquí de este poblado se había quejado de que durante dos semanas consecutivas la gente no había acudido al rezo de los viernes. En realidad, se trataba de un acto de protesta contra dicho alfaquí, enfrentado con una familia jerife de la zona con motivo de un pequeño pleito sobre la propiedad de una yegua. En este contexto, la *ÿamā'a* se puso a favor de los jefes wazaníes, después de que estos difundieran el rumor de que las gallinas del alfaquí habían entrado a la mezquita. El Interventor, con el previo acuerdo del caíd Ibn 'Alī de la cabila de Anyera, de *"gran rectitud de ideas en estas materias"*, decidió

⁶⁵ AGA. Serie de comunicados entre el Ministro del Estado y el Alto Comisario de España en Marruecos, entre las fechas: 24 al 26 de julio de 1918. Caja (15) 3.2. 81/09596.

⁶⁶ *Ibíd.*

⁶⁷ La *ÿamā'a* es un concepto social en Marruecos, utilizado de modo habitual en la lengua hablada para hacer referencia a un grupo de personas unidas a través de un origen tribal o familiar, o incluso laboral en la actualidad. Sin embargo, su origen religioso hace referencia a la comunidad musulmana o una parte de ella. En la cultura marroquí tradicional, *"la base política de la organización era la ÿamā'a, a la que consideraban como una pequeña república soberana, cuya independencia defendían con la mayor pasión. Por necesidades de vida en común formaban esta especie de municipios, donde el concepto bereber hacia ver a la aldea como Estado y a la ÿamā'a como gobierno"*. Desde la época estudiada se reconocía la personalidad de las *ÿamā'āt* como una unidad administrativa y jurídica en virtud del *zahir* del 14 de enero de 1935, que pretendía organizar de forma moderna las colectividades "indígenas" tradicionales del país. Véase González Scott, Manuel. "Los consejos de *ÿamā'a*". *Selección de Conferencias pronunciadas en la Academia de Interventores durante el curso 150-51*. Tetuán: Delegación de Asuntos Indígenas. 1951. p: 83,84.

sancionar a toda la comunidad con 300 pesetas hassaníes para que semejantes acontecimientos no volvieran a repetirse. Según la visión política de la administración colonial, este género de acciones produciría *“un gran quebranto en la fe religiosa que todo musulmán debe tener”*.⁶⁸ Esta gestión fue aprobada por el Inspector General de Intervención y Fuerzas Jalifianas unos días después de que el caso fuese elevado a su atención.⁶⁹ Es evidente que el mantenimiento de la estructura religiosa y el prestigio de sus figuras representativas era esencial para la estrategia política del Protectorado, lo que impulsó el surgimiento de una clase de oportunistas que se ofrecieron a las autoridades coloniales para ejercer la función de autoridad intermedia de carácter religioso.

En marzo de 1933, un grupo de notables de la ciudad de Ceuta liderados por Muḥammad Šarrāt presentaron una carta oficial, *“en solicitud de que les nombre una autoridad musulmana que sea competente para entender y resolver las cuestiones que, relacionadas con el estatuto religioso y personal de aquellos mahometanos, escapan por su tecnicismo jurídico-religioso islámico a la competencia de nuestras autoridades judiciales, gubernativas y militares”*, que adjunta en el mismo documento una denegación rotunda a esta petición: según la legalidad vigente entonces en el territorio español, Ceuta era una plaza de soberanía nacional y no formaba parte del Protectorado de Marruecos, por lo cual no cabe en ningún caso otorgar a personas o grupos que habitan en territorio específicamente español privilegios religiosos anticonstitucionales. La colonia musulmana de Ceuta estaba sometida sin posibilidad de elección a las autoridades españolas.⁷⁰ Esta postura jurídica del Estado español sobre la legalidad religiosa en la ciudad de Ceuta da a entender que nombrar una autoridad intermediaria en asuntos indígenas era una diligencia administrativa válida únicamente en el Protectorado, que no formaba parte del territorio nacional español. Sin duda se trata de un indicio significativo sobre la naturaleza del régimen colonial y la perspectiva religiosa adoptada en el norte marroquí.

⁶⁸ AGA. Informe de la Intervención militar de Tetuán Oficina Central, dirigida a la IGITJ. 6 de septiembre de 1929. Tetuán. Caja (15) 13.1.81/00665.

⁶⁹ AGA. Comunicado del 10 de septiembre de 1929. Tetuán. Caja (15) 13.1.81/00665.

⁷⁰ Esta solicitud específica trata de la colonia de musulmanes residentes en la plaza española de Ceuta y de las familias del personal indígena al servicio del Ejército español. La solicitud lleva el nombre de Muḥammad Šarrāt y otras firmas árabes y está fechada el 20 de marzo de 1933. AGA. Oficio administrativo de la Dirección General de Marruecos y Colonias, dirigido a la Presidencia del Consejo de Ministros en el 24 de mayo de 1933. Caja (15) 3.02. 81/9597.

En resumen, la empresa colonial española construyó un nuevo “Majzen colonial” con el fin de formar un pequeño sultanato musulmán donde la religión era el factor principal de legitimidad política, aunque en realidad el poder estuviese en manos no musulmanas. Una situación sin antecedentes en la historia de Marruecos, lo que exigía un nivel avanzado de control y gestión política. Los propios informes de la administración colonial reconocían este carácter ambiguo del aparato gubernativo de su Protectorado marroquí:

“(…) no existe texto legal por el que se cree de una manera organizada la constitución y funcionamiento del Gobierno Jalifiano. Al implantarse el Protectorado se recogió la organización que tradicionalmente tenía aquella (zona) y en el transcurso de esta acción protectora se han dictado varias disposiciones en forma de Dahiress y Decretos Visiriales modificando la estructura o las atribuciones de algunos departamentos del Majzen Central. (...) la palabra Majzen significa gobierno y administración superior y por extensión, la clase social que participa en las funciones de gobierno. Por el Majzen Jalifiano se entiende el núcleo que forman los funcionarios indígenas de más elevada categoría que en su competencia especial y dentro de un orden jerárquico determinado, prestan su concurso al Jalifa para la gobernación de la zona”.⁷¹

Según esta definición del término ‘Majzen’, podemos determinar tres atributos fundamentales que definen a este cuerpo de poder autóctono al servicio de la empresa colonial española: tradicionalista, clasista y jerárquico. Tres aspectos de la organización social en los que el Islam marroquí tuvo históricamente un papel categórico.⁷² Por esta razón, la autoridad colonial producía discursos religiosos y políticas de propaganda y atracción con respecto a la fe musulmana, llegando a crear un teatro político completo de aspecto religioso e islámico. Esta intervención colonial cambió para siempre las relaciones entre el Estado y la sociedad en Marruecos. Sin embargo, durante toda esta época, los colonos no tocaron ni lo más mínimo la legitimidad religiosa del poder político marroquí. Al contrario, reforzaron este carácter con su gestión moderna y técnicas políticas innovadoras como veremos más adelante. Estas, o bien habían sido producidas

⁷¹ AGA. Informe sobre el Majzen de 1942. Caja (15) 57. 81/12709.

⁷² Véase el Capítulo II de este trabajo.

en las esferas del Estado nación europeo, o bien eran fruto de la experiencia colonial francesa, prototipo principal de la política colonial española. En nuestra opinión, los colonos españoles y franceses sabían perfectamente que esta estructura político-religiosa era el origen de la crisis que había facilitado la ocupación del país. Por ello, mantenerla a salvo era la opción más adecuada e inteligente para proteger el poder colonial y condenar la organización social del país colonizado a congelarse culturalmente, reproduciendo un tradicionalismo crónico que servía a los intereses de un régimen colonial.

3. El Servicio de Intervención como instrumento de gestión religiosa

El servicio de Intervención tuvo su origen en el convenio franco-español del 27 de noviembre de 1912 que determinó la función interventora de España en Marruecos, tal y como se ha mencionado con anterioridad, en el artículo 1º, que establece que: “*los actos de la autoridad marroquí en la zona de influencia española serán intervenidas por el Alto Comisario y sus Agentes*”. Dicha función interventora tuvo una importancia vital en todos los campos de la gestión colonial y era considerada sin exageración alguna como “la espina dorsal” de toda la organización política y administrativa del Protectorado. Entre las autoridades coloniales hubo unanimidad con respecto a la labor estratégica esencial del sistema de Intervención, como estimaba el alto comisario López Ferrer (1931-1933). Los expertos en la organización política y jurídica del Protectorado como Cordero Torres o el teniente coronel Doménech Lafuente apuntaban lo mismo con respecto a las Intervenciones: que eran la médula de la acción española en África.⁷³ No es objeto de este epígrafe analizar la organización administrativa y jurídica de este servicio colonial,⁷⁴ sino destacar sus funciones en la gestión del ámbito religioso. Sin embargo, nos detendremos brevemente en algunos aspectos organizativos que por su trascendencia es necesario comentar, con el fin de comprender el rol histórico excepcional de este servicio colonial en la reestructuración del Islam marroquí durante la época estudiada.

⁷³ Villanova, José Luís. “La formación de los interventores en el Protectorado español en Marruecos”. *El protectorado español en Marruecos gestión colonial e identidades*. Madrid: Consejo Superior de Investigación Científica. 2002. p. 249.

⁷⁴ Para abordar este aspecto organizativo de forma detallada, véase Cordero Torres, José María. *Organización del Protectorado español en Marruecos*. TOM. II. Madrid: Editora Nacional. 1943. 5-21. véase igualmente Teijeiro de la Rosa, Juan Miguel. “El Servicio de Intervención en Marruecos”. *Actas del Congreso Internacional: El Estrecho de Gibraltar, Ceuta, noviembre de 1987*. Vol. III. Madrid: UNED. 1987. pp.455-466.

3.1. La historia organizativa del Servicio de Intervención

Desde 1909 existían en las plazas de soberanía española de Melilla y Ceuta Negociados de Asuntos Indígenas, principalmente con fines de vigilancia.⁷⁵ Sobre este modelo se creó el cargo de Inspector de las Oficinas de Información de Asuntos Indígenas, en virtud del R. D. de 24 de julio de 1913, y así, de forma gradual, se generalizó en el territorio ocupado este modelo de organización interventora. Por la influencia del carácter internacional del Protectorado, la legislación española ratificaba en el cargo de Inspector a un funcionario de carrera consular o diplomática, con la categoría de un delegado de servicio. Un modelo inspirado por la experiencia colonial francesa de los primeros ‘*Bureaux Arabes*’, creados en Argelia para el estudio e investigación de la sociedad indígena.⁷⁶ Así, los españoles pretendieron crear una biblioteca de asuntos marroquíes específicamente para uso militar. La evolución posterior del sistema de Intervención siguió el modelo francés del *Service des Affaires Indigènes*, como sucedió con las oficinas de Policía Indígena, pero con particularidades de gestión típicas de la tradición española.⁷⁷

En los primeros años del Protectorado, la función interventora estaba muy mal gestionada debido a la escasez de información sobre el terreno y la falta de personal y de aparato administrativo. Había una superposición de funciones y atribuciones entre las autoridades civiles y militares por un lado y entre las autoridades españolas y marroquíes jalifiana por otro. No vamos a entrar en detalles sobre la legislación española en este asunto, ya que basta con mencionar el Reglamento orgánico del Protectorado de 1916, que encomendó sin limitación alguna la tarea interventora a los Cónsules, mientras que en las ciudades donde no existiera un cónsul español, el Interventor sería nombrado libremente por el Gobierno Central de Madrid a propuesta del alto comisario. Sin

⁷⁵ La Real Orden del 13 de abril de 1909 colocaba a los Negociados de Asuntos Indígenas bajo las órdenes de los jefes de los Estados Mayores, para centralizar toda la gestión fronteriza con Marruecos. Cordero Torres, José María. *Organización del Protectorado español en Marruecos*. Op. Cit. p: 9.

⁷⁶ Villanova, José Luís. “La formación de los interventores en el Protectorado español en Marruecos”. *El protectorado español en Marruecos gestión colonial e identidades*. Op. Cit. p: 250,251.

⁷⁷ Las fuerzas auxiliares indígenas aparecieron en 1909 con las Tropas de Policía Indígena en Melilla (R. D. de 31 de diciembre de 1909), sucesoras de los “mogataces” o los Moros de Rey, que sirvieron a España en Orán y Ceuta. En 1914 se organizaron en bases militares en Ceuta y Larache. Existían cuatro tipos: tropas majzenianas, fuerzas regulares indígenas, fuerzas de Policía indígena; más la Policía secreta indígena. Según los artículos 26 a 36 de la Real Orden de 31 de julio de 1914, las tropas indígenas estaban subordinadas a las Oficinas de Asuntos Indígenas. Cordero Torres, José María. *Organización del Protectorado español en Marruecos*. Op. Cit. p: 10.

embargo, en el territorio no pacificado los jefes de las Oficinas de Asuntos Indígenas militares se encargarían de esta función bajo la inspección de la DAI.⁷⁸

El artículo 23 del Reglamento de 1916 estableció que las Oficinas de Información anexas a las Intervenciones locales recogiesen y acumulasen toda clase de datos sobre la realidad política, cultural y religiosa de la región, así como sobre los elementos de la vida pública y la situación social de la élite de la zona. El desastre de Annual (1921) y el golpe de estado de Primo de Rivera (1923) reforzaron el carácter militar de la Intervención, debido a la frágil situación del poder colonial en el territorio marroquí, y también por la naturaleza militar del nuevo régimen político en España.⁷⁹ En septiembre de 1922 fue creada la Inspección General de Intervención y Fuerzas Jalifianas. Aunque poco después fue suprimida por el R.D. de 11 de mayo de 1924, este modelo se vería restablecido con la creación de una sección militar de Intervenciones dirigida directamente por el jefe de Estado Mayor del ejército de operaciones (R.D. de 9 de abril de 1926).⁸⁰

Este sistema de Intervención colonial era clave en la gestión del Protectorado en general y de la cuestión religiosa en particular. Se trataba de una forma de gobierno que disminuía la personalidad política del protegido, sin suprimirla por completo.⁸¹ La Intervención suponía una labor particularmente compleja y profunda en el ámbito de la actuación colonial, por lo que el Interventor debía poseer un conocimiento sólido de la lengua, religión y costumbres locales. También debía tener una formación jurídica y administrativa y un buen nivel en el manejo de las leyes, tanto del país protector como del Protectorado. Sus funciones eran amplias y variadas con el fin de poder realizar un control eficaz sobre el terreno. Así la Intervención, que en las ciudades comenzó estando parcialmente a cargo de funcionarios diplomáticos del Consulado español, pasó después a las fuerzas militares de la ocupación, que se alternaban con otra Intervención Civil. En 1934 fue creado el Cuerpo Único de la Intervención, especializado en la tarea de “pacificar” y dominar la zona de forma eficaz y permanente. Era ésta una tarea vital para la función de la empresa colonial, que exigía “*el acoplamiento entre la concepción*

⁷⁸ *Ibíd.* p: 12.

⁷⁹ Teijeiro de la Rosa, Juan Miguel. “El Servicio de Intervenciones”. *Op. Cit.* p: 458.

⁸⁰ Cordero Torres, José María. *Organización del Protectorado español en Marruecos.* *Op. Cit.* p: 13.

⁸¹ En un documento español se describe al Interventor de este modo: “*El Interventor está estrechamente ligado a la misión de España en Marruecos. Tan estrechamente como el efecto a la causa; es como una fibrilla terminal de un gran sistema nervioso, cuyo centro motor fuera el compromiso adquirido por nuestra patria, ante el mundo, de elevar hasta su altura la población marroquí confiada a nuestra tutela.*” AGA. El Oficial de Asuntos Indígenas: Lección II. S.f. Caja (15) 57.81/12699.

*indígena de la vida pública, y las innovaciones que, en aras de su misión civilizadora y tutelar, habría de aportar España”.*⁸²

Controlada la zona después de la Guerra del Rif (1921-1927), no existía una razón para mantener la dualidad del sistema civil y militar. Además, la experiencia de las autoridades coloniales acumulada sobre el espacio geográfico y social permitía cambiar la orientación política de la Intervención española. Los cambios radicales en la situación política en España, con la declaración de la República en 1931, empujaban hacia dicha dirección, puesto que el nuevo régimen estaba a favor de modificar el carácter militar del Protectorado. En este sentido, la República promulgó el 21 de noviembre de 1934 un Decreto de constitución y organización del Cuerpo Único de Interventores, que facilitó la integración de los militares en el nuevo servicio de Intervención. Este organismo asumía toda la función Interventora en las ciudades y las cabilas bajo el control de la Delegación de Asuntos Indígenas (DAI). En efecto, los esfuerzos de la República para dotar de carácter civil a la administración del Protectorado fueron importantes, como puso de manifiesto el nombramiento de Luciano López Ferrer como primer alto comisario civil en la historia del Protectorado español.⁸³

El papel del Interventor en la gestión del ámbito religioso del Protectorado quedaba patente a todos los niveles, desde su formación inicial hasta el objetivo de su labor en la administración colonial. Incluso después de finalizada su trayectoria oficial, algunos de ellos comenzaron incluso una labor de investigación sobre el Islam marroquí y sus funciones dentro del tejido social del país, como fue el caso de Tomás García Figueras. Poseer una sólida formación islámica era un pilar esencial de la preparación de los Interventores. Entre 1928 y 1935, la Inspección General de Intervención y Fuerzas jalifianas organizó seis cursos anuales para establecer de modo concreto el marco doctrinal de este servicio colonial. Las asignaturas de religión musulmana y lengua árabe eran vitales en cualquier formación de este tipo.⁸⁴

A los Interventores locales de segunda se les exigía saber árabe o *šilħa* (el dialecto rifeño), geografía, historia, legislación y tratados del Protectorado, derecho musulmán y

⁸² Cordero Torres, José M. *Organización del Protectorado Español en Marruecos. Op. Cit.* p: 8.

⁸³ Este nombramiento tuvo lugar el 3 de junio de 1931 apenas tres meses después de la declaración de la República. Véase Villanova Valero, José Luis. *Los interventores, la piedra angular del Protectorado español en Marruecos*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2006. pp.48-54.

⁸⁴ Villanova, José Luis. “La formación de los Interventores en el Protectorado español en Marruecos”. *El protectorado español en Marruecos gestión colonial e identidades. Op. Cit.* p: 261.

político, topografía, equitación, francés y un tema de colonización. Los Interventores regionales de segunda estaban obligados a estudiar de manera profunda la religión y derecho musulmán, la legislación del Protectorado, temáticas de naturaleza militar, árabe, francés, topografía y equitación.

Con el fin de normalizar el trabajo jurídico y administrativo en lengua árabe y fomentar la actividad intermediaria del Servicio de Intervención entre la población local y las autoridades españolas, el dahír (*ḡahīr*) de 28 de noviembre de 1934 sobre la creación del Cuerpo Único de Interventores estableció el ingreso de escribientes de lengua árabe en el Servicio de Intervención (*kuttāb*). Estos últimos eran musulmanes de nacionalidad marroquí o española, examinados por un ulema y dos alfaquíes nombrados por el Gran Visir.⁸⁵ Después de dos años de servicio se les permitía el acceso al concurso-oposición para acceder a la segunda y la primera categoría, y pasar a la clase de los *ṭulba*, lo que demuestra en gran medida la integración de la elite religiosa musulmana en el aparato de la administración colonial.⁸⁶

Ya bajo el franquismo quedaría reforzado el perfil militar de los Interventores. La fundación de la Academia de los Interventores por la Orden del 24 de diciembre de 1946 fue un acontecimiento de gran importancia simbólica, que muestra la madurez institucional de la tarea Interventora. En general, las líneas del plan de estudios no cambiaron, sobre todo en materia religiosa. Ésta se amplió con clases teóricas y prácticas por la capacidad intelectual de los nuevos alumnos de la academia, ya que se requería ser oficial del Ejército de Tierra, Mar o Aire, o Licenciado en cualquier Facultad Universitaria o Escuela Especial. En la práctica, sin embargo, de los 192 alumnos que pasaron por la Academia solo 39 fueron civiles. El franquismo siempre consideró el Protectorado como un campo reservado para los militares africanistas.⁸⁷

⁸⁵ La diferencia entre un ulema y un alfaquí en la cultura popular marroquí está en la categoría de la formación religiosa. El ulema es un sabio en las ciencias de religión y es considerado una autoridad científica. También dispone del poder legislativo dentro de la comunidad musulmana. El alfaquí es una persona de formación coránica y lingüística, cuyas funciones estaban limitadas a tareas locales como dirigente de la mezquita o notario en los zocos y pueblos. En cambio, en el árabe clásico no hay mucha diferencia entre los dos conceptos, excepto por el carácter amplio de la palabra ulema, que se refiere a todos los campos de saber, mientras que alfaquí está vinculado con el fiqh islámico, término puramente religioso.

⁸⁶ Cordero Torres, José M. *Organización del Protectorado Español en Marruecos. Op. Cit.* pp.17-21.

⁸⁷ Villanova, José Luis. "La formación de los interventores en el protectorado español en Marruecos". *El protectorado español en Marruecos gestión colonial e identidades. Op. Cit.* pp.263-267.

Desde el principio de la aventura colonial, buena parte de los Interventores ostentaron una ideología conservadora ultraderechista, estrechamente relacionada con la religión católica. Con el franquismo se potenciaron aún más las ideas del nacional-catolicismo y de la misión espiritual civilizadora de España. A nivel doctrinal, los agentes de este servicio colonial estaban acostumbrados al uso del culto y de las prácticas religiosas para gestionar los asuntos públicos. Tras la Guerra Civil (1936-1939), el carácter religioso de la política colonial española se fue reforzando hasta convertirse en la tradición histórica más visible del africanismo militar franquista.⁸⁸

En estas fechas en concreto se demostró en la práctica la eficacia de este Servicio de Intervención, a través de su papel determinante en el reclutamiento de soldados marroquíes para la cruzada de Franco. Y todo ello a pesar de las limitaciones económicas que sufrían los Interventores españoles, que se vieron obligados a pagar a sus agentes marroquíes en muchas ocasiones “*con un kilo de azúcar o un litro de aceite*”.⁸⁹ Quizá por esta restricción que afectaba a la empresa colonial española en todos los sentidos, especialmente en el económico, algunos expertos españoles contemporáneos la consideran una simple imitación del modelo colonial francés.⁹⁰ Con respecto al tema religioso, coincido más bien con las conclusiones de Aixelá Cabré sobre el desarrollo desigual de las políticas indígenas entre las dos zonas del Protectorado en Marruecos.⁹¹ Los Interventores españoles no copiaron al pie de la letra las políticas francesas, sino que inventaron un modo muy particular de gestión, lo que finalmente dejó una huella permanente en el norte marroquí y dotó a esta región de unas características de identidad cultural ausentes en la zona francesa.⁹² Sobre estos métodos de gestión religiosa aportaremos el siguiente epígrafe, con el fin de matizar el papel de este servicio clave en nuestro tema de estudio.

⁸⁸ Mateo Dieste, Josep Lluís. *La hermandad hispano-marroquí, política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2003. p: 84.

⁸⁹ AGA. Conferencia sobre el Servicio de Información. El Interventor comarcal de Villa de Sanjurjo. 1947. Caja (15) 000. 81/12694.

⁹⁰ José Antonio, González Alcantud. “Consultas sobre política colonial española”. Entr. El Ghazi El Imlahi, Said. Diciembre de 2017.

⁹¹ Aixelá Cabré, Yolanda. “Imazighen y árabes del Protectorado español. Una revisión de la construcción nacional del Marruecos contemporáneo”. *Tras las huellas del colonialismo español en Marruecos y Guinea ecuatorial*. Madrid: CSIC. 2015. p: 33.

⁹² Sobre el aspecto identitario, lo estudiaremos más adelante en varias ocasiones, sobre todo en lo que se refiere a la Guardia Mora y al concepto que aportaremos en dicho análisis de los “*moros de España*”.

3.2. La gestión religiosa del Servicio de Intervención colonial

El factor religioso estuvo muy presente a la hora de redactar el dogma de la intervención colonial español: “*los moros no deben ser mandados más que por moros*”,⁹³ puesto que por motivos históricos la sensibilidad religiosa de los marroquíes y los españoles era fuerte. A pesar del discurso enfatizado por las autoridades españolas sobre la hermandad hispano-marroquí, la intervención colonial apostaba desde el primer momento por un plan de segregación social entre las dos identidades, basadas en el carácter religioso por encima de cualquier otra característica individual o colectiva. La red administrativa de la Intervención formaba mediante el organismo del Majzen un gobierno indirecto, que se ocupaba de resolver, gestionar y controlar la cuestión religiosa. Era este el aspecto más complejo de la tarea colonial del Protectorado, por su vínculo natural con todos los aspectos de la vida pública en Marruecos.⁹⁴

Según las instrucciones contenidas en la documentación colonial, el Interventor debía comprender el “alma indígena”, condicionada por la religión a todos los niveles, puesto que absolutamente todo lo que hace el marroquí era en nombre de Dios.⁹⁵ Por lo tanto, el contacto social debía respetar normas estrictas de carácter oficial. Para los Interventores estaba prohibido discutir con los marroquíes sobre temas teológicos de ningún tipo. Las órdenes eran claras y precisas en este sentido: mantener un carácter firme y respetar las costumbres y prácticas religiosas tanto del *’urf* (la costumbre popular) como de la *šarī’a* (ley islámica). Es decir, no contradecir a ninguna de las dos ramas de la religiosidad marroquí, ni la popular ni la culta. El Interventor debía mantener la misma distancia con todos los elementos del ámbito religioso, no ridiculizar sus supersticiones, usar un lenguaje neutral para no juzgar de ningún modo las creencias religiosas, y limitarse a dos expresiones concretas del dialecto marroquí en este sentido: *’yqdar ykūn’* o *’ayūba’*, “puede ser” o “qué raro”, respectivamente.⁹⁶

La vida cotidiana del Interventor en la cabila o en la ciudad suponía, desde el punto de vista religioso, un gran desafío en la primera mitad del siglo XX. La convivencia

⁹³ Mateo Dieste, Josep Lluís. “La oficina de intervención como espacio de interacción socio-política entre el Muraqib y la Cabila: de la ideología colonial a las practicas cotidianas”. *El Protectorado español en Marruecos, gestión colonial e identidades* Madrid: Consejo Superior de Investigación Científica. 2002. p: 141.

⁹⁴ *Ibíd.* pp. 142-145.

⁹⁵ AGA. Sucintas ideas y características fundamentales de la religión de nuestros protegidos. Intervención Comarcal de Arcila. Caja (15).57.81/12699.

⁹⁶ AGA. Informe el Oficial de Asuntos Indígenas: Lección II. S.f. Caja (15).57.81/12699.

de un cristiano entre musulmanes en contacto directo y diario no era una tarea fácil. Tenía contacto casi exclusivamente con las autoridades marroquíes, con el personal musulmán de la Oficina de la Intervención y por supuesto, con el pueblo indígena. La presentación física del Interventor era un asunto político de primer grado, para el que no bastaba con la inteligencia social de los Interventores. Había directrices específicas sobre la relación con los marroquíes en cuestiones de sociedad y mujeres. Por ejemplo, era imprescindible la presencia de un soldado del Majzen en la Oficina de la Intervención en caso de que se produjese la visita de una mujer, para evitar posibles rumores. Respetar todo lo respetable era la estrategia general en lo que se refería al contacto social directo con los marroquíes: bajar la cabeza para evitar la mirada directa a las mujeres, no tomar fotos de ellas, incluso pedir permiso antes de usar la máquina fotográfica, para evitar gestos que pudieran causar un malentendido grave, como apuntar con la cámara hacia el minarete de una mezquita o un santuario de gran prestigio religioso.⁹⁷ Asimismo, las muestras de religiosidad y de creencia en Dios eran muy necesaria socialmente, puesto que, según los colonos españoles, el ateísmo era considerado una herejía diabólica entre los musulmanes.⁹⁸ En este sentido, un documento del Servicio reza:

*“(...) otra faceta de la personalidad Interventora, no conviene al mismo tiempo pasar por alto, desconocer, ni razonar su esencia: la religiosidad. Esa necesidad fundamental que patentiza la necesidad y la manera en los musulmanes de concebir sus relaciones con la Divinidad. (...) la esencia del germen sensible de la disposición de ánimo conducente a un estado absoluto de superación, conciliación y espiritualidad puras, de aquí que el Interventor ha de ser esencialmente religioso”.*⁹⁹

En el trabajo diario del Interventor, la gestión de los asuntos religiosos empezaba con la naturaleza de los datos que tenía que recoger y manejar desde su primer día en la Oficina. Debía conocer detalladamente el mapa socio-religioso del territorio del que era responsable: la mezquita del poblado, su función social y educativa, la figura del alfaquí,

⁹⁷ AGA. Informe del Oficial de Asuntos Indígenas: lección VI. los recorridos. S.f. Caja (15).57.81/12699.

⁹⁸ Mateo Dieste, Josep Lluís. “La oficina de intervención como espacio de interacción socio-política entre el Muraqib y la Cabila: de la ideología colonial a las prácticas cotidianas. *El Protectorado español en Marruecos, gestión colonial e identidades. Op. Cit.* pp.160-162.

⁹⁹ AGA. Trabajo realizado por el capitán Interventor Francisco Mena Díaz. Ligeras reflexiones sobre la personalidad del Interventor y su acción. Puerto Capaz. 27 de junio de 1945. Caja (15) 000.81/12694.

su prestigio social y religioso, el número de los religiosos, quiénes eran y de dónde venían, el imán y su discurso del viernes, el santuario y su ubicación con respecto al pueblo, y por supuesto, todo lo relacionado con las *'māras* (romerías) de los santos locales, las concentraciones socio-religiosas más importantes del territorio administrado.¹⁰⁰ Por la importancia vital de este asunto, independientemente de su categoría en el escalafón del Servicio, el Interventor estaba obligado a poseer un fichero político en el que registrar de manera estructurada la actuación religiosa de cada habitante de la cabila, su cofradía, a qué secta pertenecía dentro de ella, así como la jerarquía dominante de esta última dentro y fuera de la cabila. Debía tener conocimiento de las reuniones que se celebraban y de los acuerdos tomados en las mismas.¹⁰¹ En general, este Servicio marcaba un antes y un después en la vida indígena marroquí y mucho más en materia religiosa, donde los cabileños nunca se habían enfrentado a una intervención del Estado de semejante profundidad.

En el aspecto social, los españoles consideraban a los marroquíes como hombres en edad infantil. Los expertos de la Intervención colonial confirmaban esta visión, aunque insistían que no todos los *moros* tenían que ser tratados como niños. El Interventor debía tener en cuenta el prestigio social de algunos individuos y su categoría en el sistema jerárquico de la sociedad marroquí. Este agente colonial era el instrumento principal de la clasificación socio-religiosa en el Protectorado español. Por ello debía dominar minuciosamente toda la estructura de las clases sociales en Marruecos: jerifes, ulemas, estudiosos del Corán, jeques de cofradías, descendientes de los santos, etc. En definitiva, el Servicio de la Intervención era la institución colonial de primera línea encargada de llevar a cabo la política religiosa del Protectorado español con respecto a la población indígena en general, y para con los grupos sociales de prestigio religioso en sus diferentes categorías en particular.¹⁰²

Este aspecto socio-religioso de la intervención colonial, fue esencial para el sistema del gobierno indirecto del Protectorado, ya que el mantenimiento del *statu quo*

¹⁰⁰ Los directrices sociales también insistían en otros aspectos, como el saludo y la comida. Los Interventores estaban obligados a comer con los marroquíes durante los recorridos, incluso a probar todos los platos y a usar la mano derecha según la tradición islámica marroquí, porque la izquierda es impura, y sobre todo a empezar la comida con un símbolo religioso. AGA. El Oficial de Asuntos Indígenas: lección VI. los recorridos. S. f. Caja (15).57.81/12699.

¹⁰¹ AGA. Conferencia sobre el Servicio de Información. El Interventor comarcal de Villa de Sanjurjo. 1947. Caja (15) 000. 81/12694.

¹⁰² AGA. Informe sobre diversos aspectos de Intervención. Academia de Interventores. Enero de 1951. Tetuán. Caja (15) 57.81/12709.

de este régimen exigía reforzar las figuras del liderazgo tradicional.¹⁰³ Era necesario nombrar autoridades indígenas con cierto prestigio religioso tanto en la cabila como en la ciudad, dado que su presencia como referencia islámica era vital para legitimar la autoridad no musulmana que estaba actuando libremente dentro de una masa social que se identificaba en primer lugar como comunidad islámica.

La cercanía al mundo religioso musulmán era condicionada con ciertas líneas rojas. Así, el Órgano Central de la Intervención advirtió sobre el riesgo de inquietar el sentir religioso de la población en el caso de que los Interventores usaran versículos del Corán o cualquier conocimiento de carácter sagrado para justificar una decisión o una actuación política, ya que un “infiel” no era la persona adecuada para aconsejar a la población indígena en temas de su propia religión. La ayuda de un caíd con prestigio religioso reconocido en su cabila era muy necesaria en este sentido para lograr un buen orden administrativo, según afirmaba el delegado de Asuntos Indígenas Fernando Capaz.¹⁰⁴

Los Interventores eran conscientes de los vínculos existentes entre el conocimiento del mundo religioso islámico y las dinámicas internas de las élites marroquíes. En este contexto, podemos contextualizar la obsesión de la autoridad colonial por investigar profundamente las genealogías jerifianas, como era el caso de la taifa de Wazzān, por ejemplo. La Inspección General de Intervenciones llegó a pedir oficialmente ayuda a un cadí musulmán para averiguar cuestiones de naturaleza puramente religiosa típicas del Islam marroquí, tales como si las ramas de la taifa de la zona española eran Ṭayibīyya o Tuhāmīyya, o a cuál de ellas pertenecía la *baraka* de la cofradía. Incluso el órgano colonial ordenó dibujar un mapa de distribución de estas *zāwiyas* en la zona

¹⁰³ Desde la ocupación final de la zona norte en 1927, los españoles consolidaron el sistema *caïdal* a través de una práctica colectiva de sumisión política conocida en la cultura marroquí como el ‘ār. Se trata en general del sacrificio de una res ante el representante de la parte vencedora, España en este caso. En la parte marroquí, esta ceremonia permitió que numerosos jefes tribales que habían luchado contra España rentabilizaron la relación con los nuevos patrones para mantenerse en el poder. Ello deja claro que la nueva autoridad del Protectorado no había cambiado nada en la estructura del poder local en Marruecos, e incluso las costumbres más atrasadas se usaban para apoyar al nuevo poder político. Lo más curioso en este sentido fue la continuación de estas prácticas en el Marruecos postcolonial. Según mis informadores, esta práctica tuvo lugar en Marrakech después de la revuelta de 1984, lo que confirma la adopción de la misma política religiosa colonial por parte del Majzen de Hassan II. De allí viene la importancia de este tema para la historia contemporánea de Marruecos. Sobre el sistema *caïdal* véase, Mateo Dieste, Josep Lluís. *La hermandad hispano-marroquí, política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. *Op. Cit.* p: 154,155.

¹⁰⁴ Villanova Valero, José Luis. *Los interventores, la piedra angular del Protectorado español en Marruecos*. *Op. Cit.* p: 124,131.

española, Tánger y el Marruecos francés, y redactar el árbol genealógico del linaje profético de esta taifa jerifiana.¹⁰⁵ Conocer estos aspectos era una labor fundamental por parte de los Centros de Intervención para dominar la red de poder religioso en su zona de influencia y alrededor de ella. Este conocimiento era útil a la hora de manejar las estructuras sociales y evitar injerencias directas en los asuntos indígenas como norma general.

Sin embargo, la perspectiva interventora de no intromisión en el espacio religioso cabileño y de respeto a las creencias religiosas, no fue siempre la actitud adecuada para acomodar la presencia colonial. La Intervención colonial realizó cambios significativos en la ley penal, suprimiendo normativas propias de la jurisdicción islámica como la ley del talión, la lapidación y el castigo de azotes, sustituyéndolos por penas de cárcel.¹⁰⁶ Pero este cambio fue de carácter general, debido a la evolución de la vida urbana marroquí. Mientras, el campo permanecía anclado en su carácter medieval, limitado en todos los aspectos de vida “civilizada” de la que tanto hablaban las autoridades españolas como meta final de su tarea de intervención en el territorio marroquí. Así pues, en las cabilas y en los poblados, los Interventores tuvieron que enfrentarse a unas normativas anticuadas de naturaleza religiosa, que debían gestionar de un modo especial, respetando el carácter sagrado de esta legislación para no causar disturbios sociales, pero al mismo tiempo salvaguardando el prestigio y el interés de la nación protectora.

Un ejemplo de ello fue el juramento, una práctica jurídica frecuente en el campo marroquí, consistente en invocar a Dios en testimonio de lo que se afirma. Era la prueba más importante del derecho musulmán para todos los niveles de delito, desde el hurto hasta el homicidio. Según la visión española, el musulmán manifiesta cierto temor al juramento, más que por religiosidad, por miedo a lo desconocido. Los Interventores aseguraban que más del 99 % de los juramentos que se realizaban en el mundo rural eran sinceros. Los cuentos populares inciden en la santidad del juramento y manifiestan su naturaleza religiosa. Así se refiere que, en Tamsaman, un musulmán juró en falso al testificar en un pleito de aguas, y como castigo murió antes de llegar a casa.¹⁰⁷

¹⁰⁵ AGA. Minuta del cadí Sidi Hamido El Muden. 2 de julio de 1931. Caja (15) 13.1. 81/00664.

¹⁰⁶ AGA. Cuaderno sobre el juramento redactado por el capitán José Cunchillos Ilarri. Servicio de Intervención territorial de Kert. Ben Taib. Abril de 1944. Caja (15) 57.81/12694.

¹⁰⁷ *Ibíd.*

Los juramentos eran una práctica habitual en los tribunales islámicos para resolver asuntos jurídicos. Se juraba sobre los versículos del Corán o sobre el libro de hadices *Sahīh* de al-Bujārī, en presencia de un juez y dos notarios. La valoración política del Servicio de Intervención con respecto a esta práctica estriba en reducirla al mínimo, con el fin de demostrar la superioridad sobre los marroquíes a través de la utilización de métodos mucho más modernos para solventar los expedientes jurídicos. La autoridad española temía también la pérdida de credibilidad en caso de que se realizara un juramento falso y de que no les ocurriese nada a los culpables. Le preocupaba también que los musulmanes inventaran salidas justificadas religiosamente para manipular a las autoridades, un riesgo aún mayor en el caso de una autoridad cristiana.¹⁰⁸ Este tipo de gestión política era habitual y necesaria para cualquier praxis social, jurídica o administrativa de índole religiosa, ya que el régimen colonial sabía perfectamente lo que estaba en juego siempre y cuando se tratara de la cuestión islámica del país colonizado.

La labor interventora en materia de religión superó la esfera local y llegó a la internacional. En lo tocante a la organización de los viajes de peregrinación a La Meca, las Oficinas de la Intervención se encargaban de todas las tareas administrativas y económicas dentro de la cabila, y de toda la organización del viaje antes del embarque. Así, se ocupaban de la selección del imán, de la elección de un lugar en el barco que hiciese las veces de mezquita y de nombrar a los notarios y a los alfaquíes de la peregrinación. Durante el viaje, el Interventor acompañante se preocupaba de detalles muy técnicos, como el obligado soborno a la policía egipcia para facilitar el paso por el Canal de Suez, o de respetar la igualdad de representación entre Yebala y el Rif para mantener el equilibrio étnico-tribal entre las dos regiones principales del Protectorado español. Incluso manejaba situaciones difíciles como la muerte de un peregrino musulmán durante el viaje o en la tierra santa. En este último caso, el Interventor tenía que ejercer una doble labor religiosa y diplomática, con la ayuda de la representación diplomática de España en Yedda, para devolver el cuerpo a Marruecos en condiciones que respetasen el rito islámico.¹⁰⁹ Una compleja función interventora que exigía un gran

¹⁰⁸ *Ibíd.*

¹⁰⁹ La ritualidad funeral islámica dispone la igualdad de todos los fallecidos musulmanes, manejar una situación de muerte en el contexto musulmán exige un gran conocimiento religioso. AGA. Informe sobre diversos aspectos de Intervención. Academia de Interventores. Tetuán enero de 1951. Caja (15)57.81/12709.

esfuerzo personal y colectivo por parte de este servicio clave del Protectorado, con el fin de lograr los objetivos estratégicos de su política religiosa en todos los niveles.

Estos datos permiten colegir que la gestión del ámbito religioso marroquí fue una tarea fundamental del Servicio de Intervención, que se basaba en una clasificación política de los elementos religiosos: los favorables al régimen colonial a los que se debía apoyar, los neutrales que se debía controlar y por último los antagónicos al sistema colonial, a los que se debía eliminar. Toda la actitud gubernativa del Protectorado en materia religiosa tenía su origen en este análisis político realizado por parte del Servicio de Intervención, que reorganizaba la religiosidad marroquí del modo más propicio posible al poder estatal del Protectorado. En el nombre del sultán y su jalifa, los españoles pusieron en marcha un servicio político que funcionaba en virtud de la legitimidad religioso-política establecida por los convenios del Protectorado y fortificada por el aparato del Majzen colonial. Dicho Servicio Interventor era considerado como la “clave de bóveda” del régimen colonial español en el territorio marroquí,¹¹⁰ y a pesar de su referencia nacional-católica, gestionaba el Islam marroquí desde los niveles informativos más básicos de las cabilas hasta la atmósfera más alta de la política colonial. Pretendía apropiarse de la religión musulmana en Marruecos, poniéndola bajo el control estricto del Estado-Majzen por primera vez en la historia de este país.

4. Las políticas de atracción hacia el Islam marroquí: la construcción de la doctrina de la hermandad cristiano-musulmana

El “Islam marroquí” es un concepto muy moderno, pero es útil usarlo aquí de forma metodológica para definir exactamente el modelo de la religiosidad marroquí, su función política y su dualidad social. La política de atracción religiosa y la propaganda islámica del Protectorado constituyó un marco común que abarcaba las dos ramas del Islam marroquí, tanto el culto urbano de carácter institucional, como el popular de las cabilas del mundo rural. Las autoridades del Protectorado estaban perfectamente dispuestas y capacitadas para el uso ordinario de la simbología religiosa en la gestión política del territorio ocupado, gracias al carácter conservador del colonialismo español.

¹¹⁰ Villanova Valero, José Luis. *Los interventores, la piedra angular del Protectorado español en Marruecos. Op. Cit.* p: 271.

No obstante, en este punto en concreto, existe una cuestión que se ha de abordar necesariamente en este trabajo por motivos de metodología histórica: el africanismo español no estuvo desde sus orígenes muy marcado por el patriotismo; quizá la única ocasión de exaltación colectiva del patriotismo en España fuese la Guerra de África en 1859-60. La empresa colonial del Protectorado marroquí no era un proyecto de unidad nacional en España. Desde la Semana Trágica de 1909, la izquierda española estaba en contra del envío de tropas a una guerra colonial.¹¹¹ Esta parte de la sociedad en España se orientaba, desde principios del siglo XX, por un puro racionalismo político; por ejemplo, los anarquistas y comunistas nunca estuvieron implicados en la visión del *moro* como enemigo secular o político. En el contexto de la Guerra Civil, el Comité de Milicias Antifascistas, controlado por la CNT-FAI, llegó a negociar con los nacionalistas marroquíes de Fez una posible revuelta popular en el norte marroquí contra el bando franquista, a cambio de conceder la independencia de la zona española.¹¹² Incluso en las esferas socialistas y liberales de la II República dominaban ideas progresistas. Según González Alcantud, el presidente Alcalá-Zamora, que era simpatizante de las reivindicaciones marroquíes, esperaba que el ambiente anticlerical dominante en España tras la caída de la monarquía en 1931 permitiera un aumento de la tolerancia en el Protectorado.¹¹³

Desde luego, la izquierda en España poseía una visión ajena por completo al africanismo español dominante en el Protectorado, que apeló en muchas ocasiones al testamento de Isabel la Católica. Sin embargo, la República no pudo realizar cambios significativos en el Marruecos español, y mucho menos en el ámbito religioso. La empresa colonial se encontraba bajo el control de efectivos conservadores. Incluso el primer alto comisario civil en el Protectorado nombrado por la República, Luciano López Ferrer, fue un monárquico conservador que no dudó en apoyar el bando sublevado en la Guerra Civil, ejerciendo una labor propagandística en colaboración con la Falange

¹¹¹ González Alcantud, José Antonio. “El amigo lejano. Mística colonial y políticas de contacto cultural de los ejércitos de ocupación francés y español en Marruecos”. *Marroquíes en la guerra civil española, campos equivocados*. Barcelona: Anthropos Editorial.2003. p: 146,147.

¹¹² Las negociaciones chocaron con la negativa del gobierno republicano en Madrid, bajo presión del gobierno socialista francés, opuesto a cualquiera avance en esta dirección puesto que la independencia de la zona norte podría haber arrastrado a todo Marruecos. Véase, Paz, Abel. *La cuestión de Marruecos y la República española*. Madrid: Fundación de estudios libertarios Anselmo Lorenzo. 2000. pp. 71-97.

¹¹³ González Alcantud, José Antonio. “El amigo lejano. Mística colonial y políticas de contacto cultural de los ejércitos de ocupación francés y español en Marruecos”. *Op. Cit.* p: 145.

Española.¹¹⁴ A nuestro entender, el Protectorado fue prácticamente articulado en torno al desarrollo del nacionalismo católico como ideología de Estado en la Península. La otra España, liberal, socialista y comunista, aportaba muy poco a la política colonial española en territorio marroquí.¹¹⁵

Como han demostrado numerosos estudios políticos, no existe un solo tipo de relación entre la presencia de una fe dominante y la función política de sus jerarcas religiosos. A diferencia de la España católica, algunas tradiciones religiosas poseen características teológicas o contextuales que les hacen bastante difícil alcanzar una unidad política continuada.¹¹⁶ El Islam marroquí en la época precolonial contaba con esta naturaleza, en mayor medida en el espacio rural. Mientras la ortodoxia de los ulemas defendía fuertemente la soberanía religiosa y política del sultán en las ciudades, encontramos que las cabilas en el campo practicaban un modelo religioso propio de su cultura local, independiente de las instituciones islámicas, usando sus leyes tribales como fuente de legislación, e incluso desafiando frecuentemente la soberanía política del sultán.¹¹⁷ La unidad política del Imperio jerifiano era muy frágil y el Majzen no era capaz de controlar el ámbito religioso de ningún modo.

En estas circunstancias, el Protectorado construyó en Tetuán el “Palio sagrado” del Majzen colonial,¹¹⁸ como una base legitimadora de las políticas religiosas que pretendían reorganizar la vida religiosa marroquí alrededor del nuevo orden político. En este sentido, el Protectorado produjo un discurso islámico, adoptó una simbología religiosa y utilizó políticamente el culto musulmán. En las siguientes páginas estudiaremos detalladamente estas políticas relativas al Islam marroquí, su influencia

¹¹⁴ Alonso Vázquez, Francisco Javier. *La alianza de dos generalísimos. Relaciones diplomáticas Franco-Trujillo*. Santo Domingo: Fundación García Arévalo. 2005. p: 37.

¹¹⁵ Es un aspecto frecuente en casi todos los capítulos de esta tesis, lo hemos analizado en los capítulos I y III y volveremos a desarrollar de otras formas en los capítulos V y VI.

¹¹⁶ Cerard Jelen, Ted, y Wilcox, Clyde. *Religión y política: una perspectiva comparada. Op. Cit.* p: 411,412.

¹¹⁷ AGA. Informe datos relativos a la organización y vida religiosa del Protectorado español en Marruecos. 1924. Caja (15) 3.2 81/09596

¹¹⁸ En la España franquista, el Caudillo salía en muchas ocasiones en público bajo el palio sagrado de la Iglesia católica. En Marruecos existe una tradición igual desde la época saadí, que otorga al sultán una santidad religiosa. Sin embargo, el parasol imperial en Marruecos no desempeñaba el papel central que logró en la época colonial, tanto en la zona francesa como en la española. Este símbolo religioso-político forma parte esencial en la ritualidad de la monarquía marroquí actual. Véase, Mateo Dieste, Josep Lluís. “Muley Hassan b. Mehdi y el aparato colonial español: escenificaciones rituales entre el jalifa y el sultanato”. *Actas del Coloquio-internacional: El príncipe Mūlāy al-Ḥassan Ibn al-Mahdī, Jalifa del Sultán en el Norte de Marruecos y en el Sáhara. Op. Cit.* p: 167.

social y sus posibles resultados en el desarrollo histórico general de la empresa colonial española.

4.1. El discurso colonial y la política panarabista del Protectorado

El discurso político colonial pretendía lograr varios objetivos al mismo tiempo a través de un uso intensivo de símbolos y textos de contenido religioso e histórico: por un lado, legitimar la presencia española; por otro, ganarse la simpatía de los musulmanes. Pero este discurso también funcionaba a modo de propaganda política en etapas claves como la Guerra del Rif y la Guerra Civil española, logrando fines políticos concretos, como el reclutamiento de soldados musulmanes para el ejército católico de Franco o la obtención de legitimidad religiosa en la guerra, tanto contra 'Abd al-karīm y su República rifeña como contra los "sin Dios" de la República española.

El pasado andalusí era una herramienta adecuada en el marco de este discurso, puesto que la civilización andalusí ha sido siempre un legado apreciado en el imaginario colectivo marroquí. De este modo, al-Ándalus fue una idea eficaz a la hora de atraer a la élite urbana tetuaní, que siempre estuvo orgullosa de su origen andalusí, considerándolo como una fuente de prestigio social por la superioridad intelectual de los andalusíes sobre la mayor parte de la sociedad marroquí, considerada analfabeta. Este discurso también fue útil desde el punto de vista nacional español para construir lazos de pertenencia entre España y sus protegidos *moros*: el Islam marroquí fue presentado simplemente como una forma decadente del Islam español, urbano y culto. Marruecos era un producto andalusí,¹¹⁹ pero en una decadencia evidente que exigía una intervención civilizadora. La actitud paternalista colonial hacia los colonizados queda justificada porque sólo los españoles podían entender el alma del indígena marroquí, debido a los lazos raciales y culturales que tenían en común.¹²⁰ Rodolfo Gil Benumeya resume este discurso en la introducción de su libro *Marruecos andaluz*:

¹¹⁹ Ejemplo de ello fue la región de Yebala, donde se establecieron la mayoría de los inmigrantes andalusíes. La lengua, la tradición y las costumbres locales están fuertemente influidas por el carácter andalusí, tanto en la ciudad como en el campo. Entre las cabilas de Yebala existen miles de familias de origen andalusí que convirtieron esta región marroquí en la metrópoli del andalucismo en Marruecos. Véase "El andaluzamiento intensivo de Yebala". Gil Benumeya, Rodolfo. *Marruecos andaluz*. Madrid: Ediciones de la vicesecretaría de Educación popular. 1943. pp.145-176.

¹²⁰ BNE. Gracia Figueras, Tomas. *Fundamentos y sentido fraternal de España en Marruecos*. Conferencia del curso de verano de Cádiz. S.f.

“Marruecos es y será siempre el problema español más importante. Esta afirmación hay que lanzarla así, seca y un poco brutal. Porque apenas entramos dentro de una emoción española fundamental encontramos a Marruecos en la puerta. En lo geográfico, porque Marruecos es el cimiento y base de esa alta construcción monumental que es España completa. En lo histórico, porque Marruecos es la raíz del árbol frondoso de la raza española, ya que el origen de la vida peninsular está en esos marroquíes llamados iberos. Y porque la nacionalidad española actual se construyó después de vivir ese episodio llamado España musulmana. Episodio que no se comprendió hasta que los sabios arabistas descubrieron que se trataba de una España genuina disfrazada con turbante. Que la España de los moros era un partido político-religioso, no una invasión extranjera. Y que los constructores de la Alhambra eran abuelos de los españoles actuales y de los actuales marroquíes, no abuelos de los musulmanes que viven hoy en Oriente.

No nos extrañen las chilabas y babuchas. Porque Marruecos es, sencillamente, un museo vivo donde se pueden ver las casas, las ropas y los viejos usos de la España medieval. Aquella patria vieja de los Omeyas amigos de los cristianos, y los reyes de la familia de San Fernando amigos de los musulmanes. No es ningún disparate considerar a Marruecos como un último reino de taifas.”¹²¹

El arabismo español funcionaba como base ideológica de la doctrina de hermandad cristiano-musulmana, construida por motivos de propaganda política principalmente. Se eliminaron las diferencias de dogma y de creencias entre las dos religiones; se olvidaron por completo los siglos del conflicto armado: las Cruzadas, la Reconquista, la Inquisición y la expulsión de los moriscos. En este discurso colonial, se llegó a construir un imaginario histórico erróneo, a través de la selección de actos históricos excepcionales, como la embajada de Pedro Venegas de Córdoba en la época de Felipe II en el Palacio de al-Manşūr Sa‘adí, en el siglo XVI.¹²² Entonces, según García

¹²¹ Gil Benumeya, Rodolfo. *Marruecos andaluz*. Op. Cit. p: 7,8.

¹²² Se trata de una misión diplomática que tuvo lugar entre los años 1583-1584. El monarca español y el sultán de Marruecos comenzaron una serie de negociaciones para intercambiar plazas en la costa marroquí – Mazagan a cambio de Larache – para reforzar sus posiciones militares ante una posible invasión turca. Una embajada de carácter puramente político, vinculada a un conflicto religioso en el seno del Mediterráneo entre dos fuerzas imperiales que se presentan en primer lugar como defensoras de la fe religiosa; España y

Figueras, se llegó a encontrar una fórmula de respeto mutuo entre los que profesaban las dos religiones, ignorando las guerras religiosas de la misma época para justificar una doctrina de la hermandad que carece de cualquier raíz histórica.¹²³

El uso de la historia de forma manipulativa para legitimar y justificar una postura política es una práctica habitual en los regímenes tradicionales. Incluso los marroquíes elaborarán su propia lectura histórica nacional unas décadas más tarde de esta época, utilizando las mismas técnicas de la narrativa nacionalista del pasado mediante la selección forzosa de elementos, símbolos y fechas interpretados fuera de su contexto histórico. En realidad, la doctrina de la hermandad entre “*moros y cristianos*” no era perfecta desde el punto de vista político. La diferencia entre el discurso y la experiencia histórica era muy grande, pero aun así iba a convertirse en la orientación ideológica oficial del Protectorado español para justificar políticamente la ocupación militar de un territorio musulmán. La imagen construida según este discurso consistía en que “la pacificación colonial” no era una guerra de conquista, sino un episodio de guerra civil, donde los marroquíes trabajaban unidos con sus hermanos españoles en una labor constructiva para ayudar el poder legítimo (el Majzen jalifiano) a posibilitar la paz y la unidad bajo un gobierno.¹²⁴

Otra contradicción metodológica del discurso doctrinal del Protectorado fue que no todo el norte de Marruecos era árabe andalusí. El Rif constituía una confederación étnico-tribal de cultura, lengua y costumbres bereberes. En este aspecto, la etnografía francesa llegó a marcar los trabajos de la sociología española sobre el fenómeno religioso-cultural en esta región, a través de clasificar numerosas tradiciones bereberes como credo opuesto al islam, descendiente de religiones preislámicas:

“estos detalles (el tatuaje) pueden considerarse como síntomas del arraigo del espíritu tribal, frecuentemente totémico. Se considera desafortunado para la

el Imperio Otomano. Un acontecimiento histórico puntual, temporal y fruto de una situación política excepcional. Desde el punto de vista histórico, la doctrina de la hermandad no dispone de ninguna justificación lógica. Para esta embajada véase Cabanelas, Darío. “Pedro Venegas de Córdoba, embajador de Felipe II en Marruecos”. *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos de la Universidad de Granada*. Disponible en este enlace:

<http://meaharabe.com/index.php/meaharabe/article/view/69>. Última consulta 12/09/2017.

¹²³ BNE. Gracia Figueras, Tomas. *Fundamentos y sentido fraternal de España en Marruecos*. Conferencia del curso de verano de Cádiz. S.f.

¹²⁴ *Ibíd.* Véase igualmente la versión histórica de García Figueras sobre la etapa de “la pacificación colonial” en su principal obra sobre el Protectorado. García Figueras, Tomas. *Marruecos, la acción de España en el norte de África. Op. Cit.* pp. 147-230.

*mujer ir al matrimonio sin haber sido tatuada (...) esta Cruz (una forma de Tatuaje) símbolo mesopotámico de la deidad solar (...) Arraiga entre las primitivas poblaciones marroquíes que la adoptan, primero como símbolo religioso de la heliolatría dominante y, después tras la islamización, se perpetúa por tradición, usándola aun desconociéndose su primitivo significado”.*¹²⁵

Los sociólogos españoles llegaron incluso a plantear la fragilidad de la religión islámica entre los bereberes, siguiendo los pasos de la etnografía francesa en busca de la religión bereber original:

*“La extraordinaria resistencia de los bereberes a la asimilación absoluta de las diversas civilizaciones que arraigaron desde los fenicios hasta los Protectorados, ha conservado en estas regiones las más antiguas creencias, y de ahí esas supervivencias totémicas que subsisten en diversos aspectos entre los berberiscos. Además, el islam en el África del Norte no ha hecho sino cubrir con una fina capa los viejos hábitos mágico-religiosos y las más antiguas tradiciones libio-bereberes; estas han sido “islamizadas” y nada más (...)”.*¹²⁶

Según esta visión etnográfica, el pensamiento colonial dividió el Islam marroquí en dos partes: una fase culta urbana de origen andalusí, y otra popular bereber de naturaleza rural. La dualidad social entre Islam culto/ Islam popular, árabe/bereber, determinaba también la sociología colonial española. Sin embargo, los franceses jugaban a dos bandas, apoyando la autoridad religiosa del Majzen en las ciudades y las llanuras del país, pero al mismo tiempo apostando en las montañas del Atlas por realizar una segregación definitiva entre el elemento bereber y el Islam como cultura y religión. Esta política tuvo su auge con el famoso *zāhīr* bereber de 1930,¹²⁷ bien recibido por el

¹²⁵ Cola Alberich, Julio. “Etnología del Norte Africano”. *Las Ciencias Naturales en el África Hespérica*. Tetuán: Delegación de Educación y Cultura. 1948. p: 85,86.

¹²⁶ Beneítez Cantero, Valentín. “Supersticiones marroquíes y tatuajes en la zona”. *Selección de Conferencias y Trabajos realizados por la Academia de Interventores durante el curso 1948-50*. Tetuán: Delegación de Asuntos Indígenas. 1950. p: 104.

¹²⁷ Fue un decreto del Protectorado francés, firmado por el sultán Muḥammad V, el que estableció la legalidad de las costumbres tribales en las zonas de habla bereber. En el auge de la política colonial de segregación social, los franceses estimaban que el refuerzo del elemento bereber llegaría a desempeñar un papel de contrapeso contra la “raza árabe”. En este sentido, los franceses llegaron a fundar en 1927 un

arzobispo de Rabat y por los sectores católicos franceses en Marruecos. Este decreto, que pretendía reestructurar la organización sociocultural de la sociedad marroquí, formaba parte de lo que González Alcantud llama la “mística colonial del imperialismo francés” en Marruecos, es decir, una política de asimilación de fondo cristiano dirigida únicamente al elemento bereber; justificada y argumentada por el pretexto de la supervivencia en la tradición marroquí de una religión bereber original antecesora del Islam.¹²⁸

La opción estratégica del Protectorado español se mantuvo siempre fiel a una política árabe partidaria del elemento andalusí a nivel social y cultural, adherida al Islam como religión oficial de la sociedad en *Marruecos*.¹²⁹ Esta empresa colonial hizo lo posible por arabizar regiones en las que no habían penetrado nunca antes las instituciones de “origen árabe”. Situar estas regiones bajo el poder del Majzen hubiera parecido una quimera a cualquier sultán en el siglo XIX.¹³⁰ Dicha política era atractiva y satisfactoria para las élites marroquíes, cosa que facilitaba la integración de esta clase en el sistema colonial, cuestión que he de estudiar posteriormente.¹³¹

El peso de lo histórico y lo religioso era fuerte en la política colonial del Protectorado; En España, lo árabe era siempre sinónimo de lo musulmán. Los árabes según el punto de vista español eran los creadores del Islam y sin ellos no podía resolverse ninguno de los problemas de Oriente. El panarabismo se impuso así como valor vital de la política exterior española, un aspecto que el arabista Gil Torres explica bien en las siguientes líneas:

colegio franco-bereber en Azrú para formar una élite de bereberes fuera del marco cultural arabo-musulmán. Este *zahr* del 16 de mayo de 1930 provocó una reacción fuerte en la sociedad marroquí, catalizando el movimiento nacionalista. Incluso en la actualidad es un punto polémico en el debate cultural identitario en Marruecos. Véase Raha, Rachid Ahmed. “El dahir bereber contra los bereberes”. *Aldaba*. 1993. pp. 161-166.

¹²⁸ González Alcantud, José Antonio. “El amigo lejano. Mística colonial y políticas de contacto cultural de los ejércitos de ocupación francés y español en Marruecos”. *Marroquíes en la guerra civil española, campos equivocados*. *Op. Cit.* p: 142,143.

¹²⁹ Según Aixelá Cabré, los españoles no distinguieron en exceso entre yiblés y rifeños y no favorecieron la división étnica de la sociedad marroquí en la misma medida que los franceses, debido a la influencia del discurso de la hermandad hispano-marroquí en las políticas del Protectorado español. Por lo tanto, el *zahr* bereber del 16 de mayo de 1930 solo estuvo en vigor en la zona francesa. Aun así, marcó un antes y un después al erigirse como claro detonante del nacionalismo marroquí. Véase Aixelá Cabré, Yolanda. “Imazighen y árabes del Protectorado español. Una revisión de la construcción nacional del Marruecos contemporáneo”. *Op. Cit.* pp. 21-59.

¹³⁰ BNE. Gracia Figueras, Tomas. *Fundamentos y sentido fraternal de España en Marruecos*. Conferencia del curso de verano de Cádiz. S.f.

¹³¹ Véase el Capítulo VI de este trabajo.

*“En el aspecto exterior, una exposición islámica en Andalucía; una feria permanente en la zona, y la atracción de los árabes e indios que pasan por la región del Estrecho o por la de Melilla; la creación de una línea de vapores entre la zona y los puertos de Levante y el Mar Rojo; (...) aquí sólo hemos tratado de poner de relieve el hecho de que una nación que como España (...), puede y debe ocupar un lugar preferente en el campo de las relaciones entre Europa y el Oriente moreno. Todo lo referente a aquellas comarcas adquiere hoy una gran actualidad e intenso interés. (...) la vieja tierra ibérica, tan empapada de sustancia oriental, no necesita realizar grandes esfuerzos para abordar este problema. Sólo hacen falta competencia y voluntad. La primera la hay, la segunda la hubo y puede resucitar”.*¹³²

En este contexto, el Protectorado fue un espacio ideal para poner en marcha esta perspectiva. Para los arabistas defensores de la cultura andalusí, el factor bereber fue marginal y de muy poca importancia. Entre los oficiales africanistas dominaba el complejo del desastre de Annual,¹³³ no soportaban en absoluto ser derrocados por “una raza inferior”.¹³⁴ Los primeros consideraron siempre que en Marruecos existía una pugna entre el Majzen árabe de origen hispanomusulmán, representante de aquella brillante cultura andalusí y elemento más colaborador con la acción protectora de España, y el elemento bereber, feroz y agresivo, destructor de la divina Medina Azahara.¹³⁵ En realidad, ni el Majzen era árabe ni los bereberes fueron destructores de la civilización. En la estructura del poder majzení en Marruecos nunca existió una condición determinada por la dualidad árabe/bereber. La división social era de naturaleza tribal en primer lugar, y el factor étnico o “racial” jamás afectó de modo directo la dinámica sociopolítica de la sociedad marroquí.¹³⁶ Las propias dinastías árabes jerifianas justifican este aspecto por su

¹³² Gil Torres, Rodolfo. “España y el panarabismo”. *Revista Hispano Africana*. Marzo- abril de 1924. p: 60,61.

¹³³ Sobre el desastre de Annual en la historiografía española, véase, Francisco, Luis Miguel. *Morir en África: la epopeya de los soldados españoles en el desastre de Annual*. Barcelona: Crítica. 2014. María Campos, José. *Abd el Karim y el Protectorado*. Málaga: Editorial Algazara. 2009.

¹³⁴ Sobre la imagen del Rif y los rifeños en la literatura colonial española, véase Moga Romero, Vicente. *El soldado occidental. Ramón J Sender en África (1923-1924)*. Melilla: Consejería de Cultura. 2004. pp.120-131, y De Felipe, Helena. “Los bereberes en el discurso colonial español”. *Al-Ándalus/ España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*. Madrid: Casa de Velázquez. 2009. pp. 105-117.

¹³⁵ En referencia al acontecimiento histórico que aparece en las fuentes árabes de la historia de al-Ándalus: la revolución bereber de Córdoba el año 1009.

¹³⁶ Véase el capítulo II de este trabajo.

base social, arraigada entre tribus de cultura bereber. La distinción de un bloque árabe y otro bereber fue un invento puramente colonial de la antropología francesa.¹³⁷

La doctrina de la fraternidad cristiano-musulmana no contenía ningún elemento que contradijese el sincretismo religioso del país. El discurso adoptado por las autoridades de la nación protectora fue totalmente homogéneo en lo que respecta a los principios de respeto a la religión y la tradición islámica de los marroquíes. Los rifeños, considerados un pueblo de identidad rifeña y bereber, fueron denominados con este término, pero nunca se hablaba de ellos fuera de la esfera cultural islámica y marroquí. El Protectorado español no tuvo una política bereber, al contrario que en el caso francés. Este hecho es fácil de explicar desde el punto de vista histórico: el carácter centralista católico del Estado español, incluso en la época monárquica, hizo que los problemas de la política interior de España marcaran el carácter general de su política colonial, cuya naturaleza se aprecia nítidamente en la obra de García Figueras, *Marruecos*. En ella se encuentra una fuerte crítica contra la izquierda española, especialmente contra los catalanistas, que durante la Guerra de Rif (1921-1927) mantenían una cierta simpatía hacia los rebeldes enemigos de España. El autor, como figura relevante de régimen colonial del Protectorado, deja patente su convicción sobre lo necesario que es el autoritarismo político para alcanzar los fines de una obra colonial.¹³⁸ El regionalismo y el pluralismo eran conceptos totalmente ajenos al africanismo español dominante en la empresa colonial:

*“los resultados podían descontarse sin más que considerar que las democracias son totalmente ineficaces para gobernarse o para dar normas de gobierno; solo la jerarquía, solo la autoridad, colocada en el pináculo de ella el asesoramiento de una minoría selecta, pueden trazar los verdaderos rumbos (...)”.*¹³⁹

Así pues, el centralismo político se correspondía con el auténtico carácter del Estado español. En su colonia marroquí, los españoles desde el principio tomaron en serio la máxima de que *“la política ha de marchar siempre de acuerdo con el Majzen, dándole*

¹³⁷ Las formulaciones elaboradas por etnólogos franceses y norteamericanos sobre las características culturales de la sociedad marroquí han sido analizadas por Rachik, Hassan. *Le proche et le lointain. Un siècle d'anthropologie au Maroc*. Marsella: Éditions Parenthèses. 2012. pp. 172-135.

¹³⁸ García Figueras, Tomas. *Marruecos, La acción de España en el Norte de África*. Op. Cit. p: 180.

¹³⁹ *Ibíd.* p: 183.

*participación directa y efectiva en las gestiones y responsabilidades (...) elevando el prestigio del jalifa y de su gobierno”.*¹⁴⁰

Por ser un tema principal en la construcción del imaginario político del Protectorado, el discurso religioso era un recurso útil en la formación de la “minoría selecta” necesaria para mantener los intereses de España. Las autoridades tanto españolas como marroquíes no dejaron de repetir los eslóganes de cercanía y hermandad entre “*moros y cristianos*” en todos los medios de propaganda, especialmente en los discursos oficiales de las celebraciones públicas. Es evidente que no podemos analizar todo el discurso político-religioso de una etapa histórica de cuarenta y cuatro años, pero, dado el relieve de este aspecto en nuestro tema de estudio, analizaremos algunos textos como prototipo de este inmenso acervo colonial pronunciado en celebraciones oficiales, fiestas religiosas, y en los medios de comunicación de la época. El valor analítico de este discurso es esencial para entender de forma científica las dimensiones del poder, la naturaleza de los grupos dominantes y la hegemonía ideológica de este régimen colonial. Respetando la metodología del análisis crítico del discurso reconocido por la academia, plantaremos las siguientes preguntas como orientación metodológica a nuestro análisis:

- I. ¿Cuáles fueron las dimensiones del poder colonial español en el norte de Marruecos?
- II. ¿Cómo controlaron los grupos de poder el contexto del discurso público?
- III. ¿Cuáles fueron las propiedades y la naturaleza del discurso colonial?

Como balance general de la documentación española en nuestra posesión, podemos afirmar que el nivel doctrinal siempre está presente en todos los textos coloniales de naturaleza política, donde la religión es el *quid* del discurso comunicativo dirigido tanto a la élite musulmana como a la población indígena. Tomemos como ejemplo el discurso del alto comisario de España en Marruecos, Francisco Gómez-Jordana, ante una comisión de bajás y caídas en la fiesta del Rey de España, el 23 de enero de 1930. No sabemos cómo se pronunció este discurso oficial y en qué condiciones, pero lo cierto es que fue impreso en idioma árabe culto y distribuido en toda la zona del

¹⁴⁰ *Ibíd.* p: 179.

Protectorado español. Tras una primera lectura, el texto árabe destaca por su estilo religiosamente prescriptivo, ya que hace un uso constante de los verbos imperativos: “(...) *deben enseñar a sus hijos las enseñanzas coránicas, (...) tienen que mejorar la agricultura (...)*”, etc.¹⁴¹ Mediante este estilo de naturaleza religiosa islámica, tanto de forma como de contenido, la nación protectora emite órdenes políticas como primera dimensión de poder, dirigiéndose al siguiente nivel que es la jerarquía musulmana de los caídes y bajás: “*estoy muy feliz de estar con ustedes caídes y bajás de la zona española, los hombres fieles y de confianza (...) ustedes son el factor esencial para gobernar y alcanzar la prosperidad de la zona*”.¹⁴² Este texto revela las tres dimensiones de poder social en este contexto colonial: el Estado Español, el Majzen o la autoridad musulmana y, por último, las cabilas.

Ahora bien, dado el contexto histórico del discurso – apenas tres años después de la Guerra del Rif –, se utiliza frecuentemente la palabra “paz” en sentido antagónico, para hacer referencia a la guerra. En otras palabras, la autoridad española sabía perfectamente que su poder político había sido obtenido gracias a su supremacía militar. Sin embargo, en estas circunstancias de posguerra, intentaba construir otra legitimidad de tipo moral, haciendo ver a los indígenas los beneficios éticos y materiales de su nueva situación como súbditos del Rey de España. Para ello emplea la relación paternal con los marroquíes, así como los símbolos del Estado español: “*estos consejos deben ser memorizados por vuestras mentes y corazones, no solo en virtud de mi labor como alto comisario, sino como provenientes de un padre cariñoso*”.¹⁴³ De esta forma, el poder se reproduce de nuevo otorgándose a sí mismo la autoridad “natural” de un padre, adquirida a través del respeto y del conocimiento. En este discurso del alto comisario, el poder coercitivo de los militares españoles que ganaron en la Guerra del Rif, se transforma en el poder “más o menos” persuasivo de los patriarcas o de las autoridades religiosas, es decir, de los grupos capaces de controlar actos y mentes sin el uso directo de la fuerza física, de las armas o del dinero.¹⁴⁴

¹⁴¹ AGA. Discurso en lengua árabe del alto comisario de España en Marruecos, Francisco Gómez-Jordana, en la fiesta del Rey. 23 de enero de 1930. Tetuán. Caja (15) 013.81/00723.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ Van Dijk. Teun A. “Análisis Crítico del Discurso”. *Revista Austral de Ciencias Sociales*. 2016. p: 206,207.

Las referencias a Dios están muy presentes en todas las partes del texto de Gómez-Jordana: “*con la paz estáis bien ante Dios y el mundo entero, porque la guerra que causaron algunos sin motivo es muy odiada por Dios y solo genera sufrimiento*”.¹⁴⁵ En virtud de ello, la religión se configura en este marco discursivo en aquello que Gramsci denominó *hegemonía*, al representarse el poder a través de una carga ideológica de acciones naturalizadas según las creencias y el orden normativo de las cosas en una cultura determinada.¹⁴⁶ Podemos decir que el alto comisario inauguró con este discurso, y en el nombre de Dios todopoderoso, la nueva etapa de la “paz colonial”. A los indígenas se les trató de convencer de que esta nueva situación política era la voluntad de Dios, puesto que según la teología islámica nada ocurre en el universo sin su afán y su previo conocimiento. O por lo menos eso era lo que pretendía transmitir la autoridad colonial.¹⁴⁷

Es difícil saber con certeza el impacto que tuvo en su momento este discurso entre la población marroquí, dado que el uso de las fuentes orales en esta cuestión es arriesgado desde el punto de vista metodológico. Ello se debe sobre todo al mito nostálgico que se ha generado en la zona en las últimas décadas con respecto a la época colonial española, debido a factores de convivencia social, pertenencia familiar y cuestiones políticas que quedan fuera del alcance de este trabajo. De todos modos, la pervivencia de este tipo de discurso hasta el fin del Protectorado, junto con todos los elementos religiosos e identitarios de la doctrina de la hermandad cristiano-musulmana, es una señal de su éxito político.

Huelga decir que, en este contexto, las autoridades españolas mostraron un verdadero afán en señalar el Islam como religión oficial de su Protectorado marroquí. El alto comisario general Varela, en un discurso que tuvo lugar en Targuist en octubre de 1948, resumía esta postura con las siguientes palabras:

¹⁴⁵ Discurso en lengua árabe del alto comisario de España en Marruecos Francisco Gómez-Jordana en la fiesta del Rey. 23 de enero de 1930. Tetuán. AGA. Caja (15)013.81/00723.

¹⁴⁶ Van Dijk. Teun A. “Análisis Crítico del Discurso”. *Op. Cit.* pp. 207-209.

¹⁴⁷ El mismo estilo religioso se encuentra en una proclama publicada en el Boletín Oficial del Protectorado, dirigida por el Majzen de la zona española a las cabilas rebeldes, que fue difundida por la aviación. En este texto leemos lo siguientes: “*Que Dios os haga comprender el camino de la rectitud y os conduzca por los senderos del bien. (...) es nuestro deber reprenderos a fin de que no caigáis en el abismo de la perdición. Volved a vuestro raciocinio perdido y os daréis cuenta de que el Majzen es todo bien y que si venís solícitos a él a someteros, os aceptará cariñosamente (...), estos rebeldes mencionados (los rifeños) sólo pretenden llevaros a la perdición, excitándoos al derramamiento de sangre y al sacrificio de inocentes. (...) quien acepta oprobio en su persona o en la de sus parientes demuestra no ser honrado, pues un verdadero musulmán se rebela contra todo esto. Temed a Dios y no olvidéis que a Él tenéis que volver*”. Boletín Oficial de la Zona del Protectorado Español en Marruecos. 10 de marzo de 1925.

*“Yo os invito, musulmanes, a que veáis cómo España se pronuncia pensando siempre en el respeto a vuestras propias creencias, y os digo que vuestra gran fortaleza está en la fuerza del espíritu y en vuestra tradición, que hay que procurar no perder, como ocurre ahora a otros pueblos que marchan por la Historia sin saber a dónde van ni lo que quieren. Por eso yo siento hoy una gran ilusión al ver este grandioso desfile y el júbilo de vuestros hombres y de la juventud, unidos estrechamente a los españoles.”*¹⁴⁸

Este elemento islámico fundamental del discurso colonial demuestra la importancia vital de la supervivencia de la institución del Majzén para la dominación del territorio, ya que los colonos españoles no se vieron en la necesidad de realizar modificaciones en las categorías sociales de la zona. Mediante este discurso, se mantuvieron intactos los valores del prestigio socio-religioso como principal capital simbólico de las élites de la sociedad indígena. De esta forma, el jalifa del cadí de Tensaman, en el recibimiento oficial del alto comisario general Varela, inició su alegato con las mismas palabras del sermón musulmán del viernes:

“Loor a Dios dueño del Universo y del que imploramos asistencia. La oración y la paz sean sobre nuestro Señor Mahoma, el último Profeta e Imám de los enviados y también sobre su familia y compañeros cuya bondad deseamos hasta el día de la retribución (juicio final)”.¹⁴⁹

El discurso resalta la identidad religiosa de los marroquíes como rasgo social más relevante y se dirige a la autoridad católica como si ésta fuera musulmana, con formas literarias típicamente árabes y expresiones propias del lenguaje religioso islámico traducidas al español:

“Excmo. Sr. Alto Comisario, los musulmanes no pueden recompensaros los múltiples favores e inmensa generosidad con ellos demostrada sino invocando y elevando sus votos a Dios para que conceda tanto a Vos como a vuestra

¹⁴⁸ *Recorrido político-militar de S. E El Alto Comisario Teniente General Varela a los territorios de Gomara, Rif y Kert (Marruecos)*. Tetuán: Alta Comisaría de España en Marruecos. 1948. p: 14.

¹⁴⁹ Este discurso fue pronunciado en la fecha de 27 de octubre de 1948. *Ibíd.* p: 41.

*distinguida familia su divina gracia y excelsa bondad. Existe un Hadiz atribuido a nuestro Profeta Mahoma (sea sobre él la bendición de Dios) que dice: si alguien os hace alguna buena obra, debéis recompensarlo y si no pudierais hacerlo, invocar sobre él los favores divinos hasta que sepáis que con ello le habéis premiado su buena acción”.*¹⁵⁰

La élite social marroquí participaba en la producción de este discurso usando el prestigio religioso, tanto personal como colectivo, para reforzar la política hispano-marroquí, dándole la legitimidad religiosa necesaria para lograr sus fines propagandísticos y políticos. En otro discurso oficial, el cadí de Beni Arus, llamado Sīdī Aḥmad ibn Aḥmad ibn al-Mahdī, expresó su “*profunda lealtad a la nación protectora y su Caudillo victorioso el general Franco, hombre del siglo XX*”. En aquella ocasión, el cadí marroquí volvió a recordar al público y a las autoridades presentes el prestigio de su cabila jerife en la zona española:

*“(…) Esta cabila Arosia, considerada entre las demás cabilas, en su aspecto de religiosidad, como el corazón entre los miembros del cuerpo humano, en su situación política como la cabeza para el cuerpo y en su aspecto cultural e ilustre, tanto aparente como interno, como la Cava {templo de la Meca}, que es fuente y manantial de la sabiduría, veneración, fidelidad y seguridad de todos los Reyes del Imperio de Marruecos en esta época de su culto, de su fe islámica y de la bandera de su cúspide (la del Yebel Aalam)”.*¹⁵¹

En un nivel puramente discursivo, el Islam marroquí estaba integrado totalmente en el régimen colonial. Tanto el Islam popular como el culto, los jeques, los jerifes y los ulemas que formaban parte del aparato administrativo de la zona jalifiana participaban en los actos oficiales y desarrollaban actividades gubernamentales en materia de justicia, educación y culto religioso. Este discurso de hermandad y respeto dejaría huellas muy profundas en la conciencia social del norte marroquí. Aunque la práctica colonial fuese totalmente diferente a otros niveles, los marroquíes de la zona siguen recordando aún en

¹⁵⁰ *Ibíd.* p: 42.

¹⁵¹ *Ibíd.* p: 73,47.

nuestros días los años de la convivencia con los *naṣārā* (los cristianos). Un anciano comerciante, natural de Larache y nacido en 1926, me dijo en una entrevista personal:

*“Hijo mío, en nuestra zona no había ningún conflicto en la época anterior al Istiqlal [la independencia]. Los españoles siempre nos decían: si los franceses salen del país de día, salimos nosotros por la noche, y si salen por la noche, nosotros salimos al día siguiente”.*¹⁵²

4.2. El uso político del culto religioso: simbología de poder y política de atracción

Desde un punto de vista político, ni Marruecos ni España se encontraban en la primera mitad del siglo XX bajo un sistema teocrático.¹⁵³ Tampoco se llegó a fundar una *religión política*,¹⁵⁴ ni en Marruecos, por el carácter medieval de la sociedad, ni en España –incluso bajo regímenes militares–, por el fuerte arraigo de la religión tradicional trascendental y sus creencias, instituciones y rituales.¹⁵⁵

La cultura política islámica tradicional en Marruecos, a pesar de su naturaleza tiránica oriental,¹⁵⁶ no fundó un Estado teocrático basado en la legitimidad del poder divino.¹⁵⁷ La íntima relación entre política y religión servía para legitimar la dinastía y

¹⁵² Al-Imlāhī, ‘Abd al-Salām. Entr. Said El Ghazi El Imlahi. Larache. Julio de 2015.

¹⁵³ Véase, los Capítulos I y II de este trabajo.

¹⁵⁴ Es un concepto complejo y con múltiples facetas. En realidad, se trata de un sistema de creencias sobre la autoridad, la sociedad y la historia. Éste se apoya sobre la sacralización de personas, lugares y ritos con el fin de crear un imaginario colectivo de la verdad absoluta incompatible con otras formas de visión religiosa. Nos situamos en la concepción de *Weber* sobre la religión y, con respecto a la sacralización y los rituales, nos aproximamos a la visión de *Durkheim*. Las religiones políticas se presentan a sí mismas junto con teorías científicas como el materialismo científico, el marxismo o las teorías raciales, como por ejemplo en el caso de algunos elementos del nazismo alemán o el comunismo ruso. Es evidente que la política religiosa que estudiamos en esta tesis no tiene nada que ver con este concepto, que mencionamos aquí nada más para explicar la situación de *Religión politizada*. Véase Linz, Juan J. “el uso religioso de la política y/o el uso político de la religión: la ideología-sucedáneo versus la religión-sucedáneo”. *Revista española de Investigación científica*. 2006. p: 13, 14,15.

¹⁵⁵ Linz, Juan J. “Religión y política en España”. *Religión y sociedad en España*. Madrid: Centro de Investigación Sociológicas. 1993. pp. 1-50. Entre otros muchos estudios sobre la Iglesia española, el lector puede dirigirse a Pérez Días para profundizar más en este análisis; Vector M. “The Church and Religion in Contemporary Spain: An Institutional Metamorphosis” en su libro *The Return of Civil society. The Emergence of Democratic Spain*. Cambridge: Harvard University Press. 1933. pp: 108-183.

¹⁵⁶ Aquí me refiero al modelo de Estado asiático desarrollado en Oriente Medio en épocas anteriores al Islam y que se integró de modo sistemático en el modelo árabe- musulmán en el régimen del califato. Véase, Laroui, Abdallah. *El Islam árabe y sus problemas*. Barcelona: ediciones península. 1984. p: 27,28.

¹⁵⁷ Esta conclusión es válida solo en la esfera sunní; los chiíes siempre han manifestado elementos claros de una teocracia religiosa en la teoría de su pensamiento político e incluso en la práctica, basta con el ejemplo del califato Fatimí y sus creencias sobre el poder sobrenatural de los califas. En la época actual está el ejemplo de la República Islámica de Irán, donde el poder político está en las manos de la jerarquía

por supuesto su régimen político, el orden social y la autoridad regional, pero nada más. El sultán, a pesar de su condición de jerife, era desde el punto de vista islámico una simple autoridad temporal limitada por la voluntad colectiva de la clase de los ulemas, al menos teóricamente.¹⁵⁸ Esta definición, la encontramos en la España de la época del Protectorado, pero con un fin mucho más amplio, legitimando una concepción específica del Estado y de la comunidad política nacional vinculada estrechamente a la fe católica. A pesar de todas las diferencias que existían entre la sociedad marroquí y la española, podemos observar una tradición común en los dos países: la unión entre el espacio religioso y el político. Nos referimos a poner al poder político al servicio de la fe y de sus representantes, para que los gobernantes y las instituciones del Estado pudiesen instrumentalizar la religión para ganar legitimidad y apoyo religioso, politizando así la esfera religiosa.¹⁵⁹

Estamos hablando de una situación intermedia entre la teocracia y la modernidad social de carácter liberal, conocida en el pensamiento político como *religión politizada*. En este sentido, existen dos contextos que facilitan la fusión de religión y política. En primer lugar, encontramos sociedades que rechazan el individualismo y los valores del sistema liberal, como probablemente era el caso marroquí por su carácter tribal y su cultura colectiva de la *yamā'a* islámica. En segundo lugar, existen aquellas comunidades que se encuentran en la fase de construir una identidad nacional a través de una serie de manifestaciones culturales vinculadas a la religión, para forjar una armonía social. Éste era sin duda alguna el caso español, especialmente en la época del Estado nacional-católico franquista.¹⁶⁰

En este contexto, cualquier práctica religiosa dentro del espacio público se convierte en escenario de actos políticos. Bourdieu creó el concepto del “rito institucional” para explicar que estos actos no están separados de las relaciones sociales de poder, sino que renuevan de forma permanente la legitimidad necesaria para la continuidad del sistema.¹⁶¹ En un documento español del año 1927 podemos observar

religiosa en nombre de Dios, imponiendo los valores religiosos a la comunidad. Chehabi, Houchang E. “Religion and Politics in Iran: How Theocratic us the Islamic Republic”. *Daedalus*.1991. pp. 69-91.

¹⁵⁸ Véase, el Capítulo II de este trabajo.

¹⁵⁹ Véase, Linz, Juan J. “El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión: la ideología-sucedáneo versus la religión-sucedáneo”. *Op. Cit.* p: 19,20.

¹⁶⁰ *Ibid.* pp. 20- 24.

¹⁶¹ Bourdieu, Pierre. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal. 1985. p: 79.

claramente la mentalidad dominante entre los religiosos españoles con respecto a la función sociopolítica de los lugares de culto católico, incluso en territorio del Protectorado:

*“El poblado de Zeluan (Nador), uno de los más importantes de la zona, carece en la actualidad de Templo (...) penetrados de la gran trascendencia que éste encierra, pues sin religión e instrucción no puede ejercerse labor eficaz de civilización y protectorado, se ha constituido la comisión pro-templo de Zeluan”.*¹⁶²

En este punto en concreto, no hay demasiadas diferencias entre el caso marroquí y el español. El uso del culto religioso como símbolo de legitimidad política fue una tradición practicada en ambos países, en particular la construcción y restauración de edificios religioso.

Esta política relativa a los templos de culto era una tarea prioritaria, de gran nivel estratégico para la autoridad colonial. Los soldados del ejército español construyeron en 1914 y bajo fuego enemigo la mezquita de Río Martín, durante la campaña del capitán Joaquín Salinas Romero.¹⁶³ Desde los primeros años del Protectorado, las mezquitas fueron construidas junto con las Iglesias en las principales ciudades de la zona norte, como era el caso de la plaza de Nador, donde en abril de 1918 dieron comienzo las obras de ambos templos, musulmán y cristiano.¹⁶⁴

Los españoles invirtieron grandes sumas de dinero en llevar a cabo esta política, que consideraban vital para su labor colonial. En este sentido, el presupuesto de la mezquita de Melilla, por ejemplo, alcanzó la cifra de 20.982,30 pesetas.¹⁶⁵ La documentación española no esconde el objetivo político de este edificio religioso. Según el corresponsal del *Rif español*, las autoridades pretendían usar la mezquita inaugurada

¹⁶² AGA. Petición de la comisión pro templo de Zeluan firmada por notables religiosos españoles y elevada al general Primo de Rivera, presidente del Consejo de Ministros. 27 de enero de 1927. Melilla. Caja (15) 3.02. 81/9597.

¹⁶³ AGA. Comunicado de la Alta Comisaría de España en Marruecos al Ministro de Estado. 10 de mayo de 1914. Tetuán. Caja (15) 3.2. 81/09596.

¹⁶⁴ AGA. Carta del comandante general de Melilla. 30 de abril 1918. Caja (15) 3.2. 81/09596.

¹⁶⁵ AGA. Minuta dirigida al Alto Comisario de España en Marruecos por parte del Director General de Marruecos y Colonias. 18 de enero de 1927. Madrid. Caja (15) 3.2. 81/09596.

en 1927 como centro de una organización especial que abarcase las congregaciones religiosas de la zona. En realidad, este proyecto religioso coincidía con el fin de la Guerra del Rif. En estas fechas, el Protectorado apostaba por una apertura política hacia la cofradía 'Alāwiyya, que había sido perseguida antes de la revuelta rifeña. En este contexto, se produjo el nombramiento de un jeque alauí, Ḥayy al-Fāḍil al-Nāṣirī, para el cargo de Inspector oficial de la mezquita, celebrándose un acto de acercamiento político organizado con la ayuda de los notables y de los jefes religiosos pro españoles. Las autoridades esperaban garantizar la seguridad de la zona después de una larga etapa de inestabilidad política a través de la integración de los jefes de la cofradía 'Alāwiyya en el sistema del Protectorado y la mezquita de Melilla fue el espacio sagrado ideal para realizar este plan político.¹⁶⁶

En el curso de la Guerra Civil española, en Larache se construyeron tres edificios musulmanes, la zāwiya Qādiriyya, la mezquita del Barrio Nuevo y la mezquita Misbāhiyya.¹⁶⁷ El siguiente texto, adjuntado al álbum de fotos que inmortalizaba la apertura de esta última el 16 de septiembre de 1937, resume la función política de este proyecto religioso:

*“Y cuando florezcan los rosales de la paz, nosotros os entregaremos las mejores flores, y en cumplimiento de esta promesa del generalísimo Franco, el Mansur, nuestros hermanos musulmanes de Larache han recibido ya esta ofrenda del Caudillo: la mezquita mesbahia y la zawiya kadiria; ellas son muestras elocuentes de un amor sincero, testimonio vivo de la fraternidad de Marruecos y España (...).”*¹⁶⁸

Mención especial merece el caso de los santuarios, que habían sido los espacios sagrados prioritarios de la agenda política española a la hora de realizar propaganda

¹⁶⁶ AGA. Informe sobre Mohamed ben Hach Taher Mohamadí. Intervención de la región oriental. 28 de agosto de 1934. Melilla. Caja (15)57.81/12695.

¹⁶⁷ Tras la guerra tuvo lugar la restauración del Santuario de Sīdī 'Abd al-Karīm. Las obras afianzaron la cúpula del santuario, levantaron de nuevo las habitaciones para los pobres y un minarete desde donde los musulmanes del barrio de la alcazaba escuchaban las llamadas a la oración. García Figuras, Tomás. “Santos de Larache. Sidi Abdel-Krim Escuri Sahrroui”. Mauritania. Enero de 1940. p: 18,19.

¹⁶⁸ AGA. Álbum de fotos sobre las obras y los edificios religiosos construidos en Larache. Caja (15) 81/12698.

colonial, una cuestión que hemos de abordar más tarde.¹⁶⁹ La ciudad de Alcázar, que gozaba de tanto arraigo de la tradición sufí, fue el lugar más privilegiado por esta promoción, dirigida a ganarse la simpatía de las cabilas de Yebala. Durante la Guerra del Rif, el cónsul de España en la ciudad marroquí, Isidro de las Cagigas (1923-1927), adoptó una política de restauración de los santuarios musulmanes, como el del patrón Sīdī 'Alī Bū Gālib y su hermana (o su tía según otras fuentes), Lāla Fāṭima al-Andalūsiyya, una de las mujeres más doctas en las teorías místicas del sufismo magrebí-andalusí en la historia de Marruecos. La prensa española se hizo eco de este proyecto y de su índole religiosa, subrayando muy especialmente el origen andalusí de la santa marroquí, así como la arquitectura de su mausoleo, comparable con “*el genio artístico de los alarifes granadinos*”.¹⁷⁰ En realidad, este asunto colonial sobrepasará en los siguientes años los límites de la política indígena, para convertirse en una pancarta propagandística fundamental de la política internacional de la España franquista. La revista *Mundo*, especializada en política exterior y economía, titulaba un artículo publicado en marzo de 1942:

*“Durante el Alzamiento Nacional se atendieron cuidadosamente en Marruecos mezquitas, santuarios y centros religiosos musulmanes. El respeto a las creencias religiosas, a los usos y costumbres tradicionales, es el lema de la España imperial. Cristianos y musulmanes conviven francamente en Marruecos y juntos trabajan por la grandeza de los dos pueblos hermanos”.*¹⁷¹

Por la carga religiosa de la España colonial o imperial, como se denominaba en aquella época, el Protectorado español estaba obligado a adoptar esta postura política con respecto a los templos religiosos musulmanes y cristianos, ya que “*la Iglesia era exaltadora del amor patrio*”,¹⁷² según las palabras del Papa Pío XII (1939-1959). A pesar del carácter oral del discurso religioso, en la revista franciscana *Mauritania* encontramos un abundante contenido religioso cristiano-islámico, muy útil a la hora de resumir las

¹⁶⁹ Véase, el Capítulo V de este trabajo.

¹⁷⁰ “El Morabito de Lala Fatima en Alcazarquivir”. *Revista Hispano Africana*. Febrero de 1925. pp.6-9.

¹⁷¹ *Mundo*. 8 de marzo de 1942. p. 387.

¹⁷² “Carta Encíclica de S.S. Pío XII”. *Mauritania*. Abril de 1940. p. 125.

principales líneas del discurso político transmitido a la sociedad colonial del Protectorado mediante las enseñanzas religiosas.

El uso político del espacio sagrado era una práctica tradicional de las autoridades españolas, incluso en las colonias. La prensa local de la ciudad de Larache, por ejemplo, relata la concentración de los obreros portuarios en la Iglesia de Nuestra Señora del Pilar para escuchar el mensaje del Papa Pío XII, el día 15 de marzo de 1951. Este acto de pura naturaleza religiosa se produjo a iniciativa de la jefatura comarcal del Movimiento, que convirtió la Iglesia de Larache en escenario de un mitin nacionalista español, en presencia de los jefes locales del Movimiento Nacional y de los jefes de la Delegación Comarcal del Sindicato Vertical franquista en la ciudad marroquí.¹⁷³ Así pues, tenemos indicios suficientes para sostener que tanto en las misas del domingo como en los sermones del viernes, los religiosos cristianos y musulmanes reproducían enseñanzas religiosas diferentes, pero con un mismo contenido político: la hermandad de fe entre los dos credos, la obligación religiosa de acatar la autoridad del Majzen colonial, y el progreso social bajo la obra civilizadora de España en Marruecos.

En primer lugar, los edificios religiosos de ambos credos dominantes fueron inaugurados en homenaje a las autoridades cristinas y musulmanas, tal y como recoge el acta que se levantó al colocar la primera piedra de la Iglesia Misión de San José en Larache en 1900:

“En nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, Amén. En el año del Señor mil novecientos, el día diez y nueve de marzo, siendo Sumo pontífice nuestro Santísimo Padre el Papa León XIII; Rey de España S.M. Don Alfonso XIII de Borbón y, por menor de edad, Regente de Reino S.M. Doña María Cristina de Habsburgo Lorena; (...); Sultán de Marruecos Muley Abd-el-Aziz; (...). El infrascrito Religioso de la Orden de Menores de N. S. P. San Francisco, Perfecto Apostólico y Superior mayor de las Misiones de Marruecos, colocó con las ceremonias del Ritual la primera piedra de la Iglesia que en esta ciudad de Larache (Marruecos) se construye a honra y gloria de Dios (...).”¹⁷⁴

¹⁷³ BNE. *Larache*. 15 de marzo de 1951.

¹⁷⁴ *Mauritania*. Abril de 1940. p : 117.

Cuatro décadas más tarde, en 1940, una comisión musulmana invitó oficialmente a los ministros de Asuntos Exteriores y de Gobernación a la inauguración de la mezquita de Mūlāy al-Mahdī en Ceuta; el presidente de dicha comisión, que había sido condecorado por el gobierno español, “*expresó desde la Radio Nacional todo el cariño que el pueblo musulmán siente por el Caudillo Franco y cómo hace suyas las propias alegrías de España*”.¹⁷⁵

En segundo lugar, en este contexto interreligioso era relevante la estrecha correlación entre los religiosos musulmanes y cristianos en el seno de la administración colonial, como fue el caso del fraile franciscano Luis Oleaga, que durante diez años ocupó el cargo de secretario particular del ministro de Bienes del Habús y jefe de las Mezquitas. Una figura católica integrada completamente en su entorno musulmán, por sus íntimas amistades con los religiosos marroquíes, como por ejemplo con Sīdī ‘Alī Silāwī, conocido como “*el musulmán franciscano*”.¹⁷⁶

Los espacios de culto religioso tuvieron una importancia política excepcional. Por ello, los españoles tomaron en serio la santidad religiosa de estos edificios y no toleraron ningún acto considerado hostil para con el carácter sagrado del culto musulmán, como en el caso de la multa por falta de religiosidad que hemos mencionado anteriormente. Esta política dejó huellas profundas en la conciencia colectiva de la población del norte marroquí. Hoy en día, los imanes marroquíes siguen contando en sus mezquitas la historia de un trabajador marroquí empleado en una empresa española, que fue despedido del trabajo por el pecado de comer en Ramadán durante el día. Este marroquí fue considerado indigno de confianza por parte de sus jefes españoles, por no respetar las normas de su propia religión.¹⁷⁷

En las ciudades como en el campo, la autoridad colonial intensificó los planes de construcción de mezquitas y de restauración de santuarios y zāwiyas. En 1930, la Oficina Central de la Intervención se sirvió de los fondos del habús islámico para promover las

¹⁷⁵ *Mauritania*. Febrero de 1940. p: 79.

¹⁷⁶ *Mauritania*. Enero de 1940. p: 20.

¹⁷⁷ Según las fuentes orales, la historia es muy frecuente hoy en día entre los imanes del norte marroquí y es utilizada para criticar algunos aspectos de la vida moderna considerados irrespetuosos con la religión. Es una pregunta retórica: ¿cómo podéis vosotros, los propios musulmanes, no respetar las normas religiosas, mientras los cristianos españoles respetaban en su época todo el estatuto islámico? En este sentido, es preciso mencionar que el código penal marroquí vigente castiga con unos meses de cárcel a cualquier ciudadano marroquí que coma en Ramadán durante el día, como se estableció jurídicamente en la época del Protectorado francés.

obras de construcción de mezquitas en las cabilas de Quitazan, Ben Karrich, Beni Hassan, Beni Mesuar y Uadras.¹⁷⁸ En la cabila de Anyera, el Interventor de la localidad estimaba que el dinero depositado en la Pagaduría (9802,82 pesetas hassaníes y 829,59 pesetas españolas) no era cantidad suficiente para levantar una nueva mezquita. Por lo tanto, proponía construir un minarete en la mezquita de Sīdī Naynī, en el poblado de Banī Madān, por su ubicación visible desde el camino del zoco del Jemis.¹⁷⁹

Esta orientación procedía de las experiencias coloniales acumuladas en la India británica y en el África francesa, imbuida sin embargo por fuertes elementos del nacionalismo católico español y por su obsesión con la misión civilizadora de España en suelo africano. Para los españoles, Marruecos no era una tierra alejada de la civilización, sino un pueblo atrasado por razones étnicas, geográficas e históricas. Se encontraba en una categoría superior al África ecuatorial, considerada una región primitiva. Por lo tanto, la evaluación social de la potencia protectora situaba a Marruecos en el contexto general del proceso histórico del mundo musulmán, donde todos los aspectos de la civilización están relacionados de un modo u otro con la religión.¹⁸⁰

Conforme a esta valoración, el Protectorado español estimaba que la inversión de recursos en obras de carácter material en Marruecos no hubiera servido de nada sin resolver antes los retos del campo religioso, donde se encontraban las verdaderas llaves del país. Los africanistas españoles eran conscientes de que el discurso sobre la hermandad hispano-marroquí no sería efectivo sin antes neutralizar el factor religioso hostil hacia España por motivos históricos. En este contexto, el diplomático español y miembro de la Liga Africanista española, Antonio de Sangróniz, afirma:

“El antagonismo entre dos civilizaciones: semítica y pagana (...) no ha desaparecido por completo. Todo el Norte de África, por su islamización, pertenece a la primera; nosotros, con toda Europa y en especial con la Mediterránea, somos los herederos directos de la segunda. Es necesario obrar de tal suerte que los indígenas del Protectorado español no vean en las carreteras y

¹⁷⁸ AGA. Expediente de obras en construcción. Intervención militar de Tetuán. 1930. Caja (15) 013. 81/00723.

¹⁷⁹ AGA. Escrito del Interventor militar del Sector de Tetuán dirigido al jefe Central de la Intervención. 16 de abril de 1930. Tetuán. Caja (15) 013. 81/00723.

¹⁸⁰ Mateo Dieste, Josep Lluís. “La paraetnografía militar colonial: poder y sistemas de clasificación social”. *Antropología y antropólogos en Marruecos. Homenaje a David M. Hart*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2002. p: 115.

en los ferrocarriles, en las líneas telegráficas y en los hospitales por nosotros contruidos, los odiosos y ostensibles emblemas de una dominación extraña e incomprensiva.”¹⁸¹

En este texto sobre la política religiosa del Protectorado español destaca la importancia del factor religioso en Marruecos, presente en todas las manifestaciones de la vida social, política y económica. Ni siquiera el concepto de patria puede comprenderse claramente de forma separada del dogma religioso. En este caso, la única solución era cambiar desde dentro la mentalidad social dominante, a través de unas herramientas culturales ya existentes en la cultura indígena. Según este análisis, el Islam marroquí establece por principio la idea de *utilidad pública*. La ley religiosa debe siempre regularse a partir de este principio, sin que esto implique su anulación. En otras palabras, la tradición islámica admitía perfectamente que se tomaran nuevas decisiones en reacción a acontecimientos actuales que pudiesen surgir. Es decir, las leyes se adaptan a las circunstancias. Esta interpretación religiosa en el Marruecos español ofrecía la oportunidad de poder incorporar una legislación administrativa moderna y de crear otras instituciones sociales sin romper bruscamente la armonía de la vida indígena.¹⁸²

A través de esta perspectiva colonial podemos contextualizar mejor la política de construcción de edificios islámicos por parte de una autoridad no musulmana, algo que no solamente era necesario por fines propagandísticos; el uso de la religión como herramienta jurídica y administrativa era vital para facilitar el cambio social que la sociedad marroquí iba a experimentar bajo el Protectorado español. El choque de civilizaciones que tuvo lugar en Marruecos en la primera mitad del siglo XX hubiera causado un caos social inmenso de no haber sido canalizado por el sistema de gobierno intermediario del Majzen.

El Estado moderno colonial creado por los españoles y los franceses se vio obligado a controlar las vías de financiación del Islam marroquí, incluso en el mundo rural, que nunca había estado sujeto a ninguna gestión estatal y mucho menos en temas de religión. Las visitas de los *ṭulba*, jerifes y jeques a las cabilas con el fin de recaudar

¹⁸¹ Sangróniz, José Antonio, “La política religiosa”. *Revista Hispano Africana*. Marzo-abril 1922. p: 83.

¹⁸² *Ibíd.* p: 84.

dinero para financiar actividades religiosas – o simplemente aumentar sus medios de vida –, se vieron estrictamente limitadas por el poder político. En consecuencia, la rentabilidad del *mercado religioso* iba a vérselas con serias dificultades por falta de autonomía y de movilidad.¹⁸³ La actuación en este campo dependía de un permiso especial otorgado por las autoridades del Protectorado. Éste era el caso de las *ziyārāt* (recaudaciones de limosnas) que tenían por objeto la financiación de edificios religiosos y que fueron controladas estrictamente por las Oficinas de Intervención, y gestionadas según los intereses políticos de la Alta Comisaría.¹⁸⁴ Este flujo de dinero había forjado durante siglos una compleja red de financiación religiosa propia del Islam marroquí, que mantenía elevados niveles de autonomía con respecto al Estado central. Ello era incompatible con la reestructuración sociopolítica que el Protectorado pretendía realizar en Marruecos. No podemos valorar exactamente la eficacia de la gestión y del control de las autoridades coloniales sobre este aspecto del poder religioso y social. Sin embargo, según la documentación española, era evidente que las autoridades del Protectorado comprendían la importancia vital de este mercado y lograron controlarlo hasta cierto punto, de modo que dicha gestión no había sido la habitual hasta entonces, como refleja el siguiente texto:

“la ziyaras realizadas por los tolba tienen un fin social y económico, sobre todo. También se valen de la escritura del yedual y de tejidos y bordados para aumentar sus medios de vida, (...) mientras los tolba estén documentados no debe obstaculizar su traslado, (...) si el caso que trata se refiere a los chorfa o a las cofradías religiosas, el objetivo es o puede ser político-religioso, y en este caso depende de nuestra política hacia la tarika. Respecto a las cofradías debe tener mucho cuidado y vigilar de cerca el movimiento de las cantidades recaudadas”.

185

¹⁸³ El *mercado religioso* es un término que utilizamos para denominar la movilidad financiera y de consumo relacionada de un modo u otro con las actividades religiosas o las fundaciones del ámbito religioso. Se trata de una red de actividades comerciales, laborales y de proyectos de carácter social y económico.

¹⁸⁴ “Conviene tener presente que para hacer ziara en nuestra zona se requiere permiso especial, controlándose por nuestra parte quien lo hace, con qué motivos y a dónde va el dinero. (...) tratando en lo sucesivo de encaminar a los indígenas a que con estas limosnas construyan en nuestra zona alguna zauia o algo análogo”. AGA. Escrito del Inspector General de Intervención dirigido al Interventor regional de Gomara-Xaun. 5 de octubre de 1933. Tetuán. Caja 81/00703.

¹⁸⁵ AGA. Informe referente a autorizaciones para recoger ziyāra a los ṭulāb. Inspector General de la Intervención elevado al Delegado de Asuntos Indígenas. 13 de octubre de 1933. Tetuán. Caja 81/00703

En todo caso, el objetivo colonial no era hundir el *mercado religioso*, sino mantenerlo bajo control a través del dominio de sus vías de financiación y de la reorganización del ámbito religioso, tanto en la zona rural como en la urbana. Por lo tanto, se estableció de forma oficial un presupuesto anual para subvencionar las actividades e instituciones religiosas. Solamente en el año 1946 se gastaron las siguientes sumas en proyectos de índole religiosa:

La pascua del *mawlid*: 30.000 pesetas.

La cofradía Qādiriyya: 8.000 *pesetas*.

La cofradía 'Alāwiyya: 5.000 pesetas.

La pascua de 'īd al-kabīr: 150.000 pesetas

La construcción de la escuela coránica de Tánger: 2.825 pesetas.¹⁸⁶

Desde la pacificación final del territorio marroquí en 1927, los actores religiosos perdieron casi por completo su autonomía económica. El Protectorado controlaba todas las vías de acceso al dinero público estatal y popular, politizando la religión hacia una única dirección: los intereses políticos del Protectorado. Convirtió así la fe en una simple instancia funcionarial al servicio de la empresa colonial, que pagaba sus actividades, mantenía a sus empleados y construía sus edificios.

Lograr este objetivo no era fácil, pues la autoridad colonial tenía primero que crear un teatro político completo, con la legitimidad política suficiente para materializar este cambio sustancial en el ámbito religioso marroquí. Por primera vez en la historia de Marruecos, el Protectorado dio visibilidad al poder del Estado, a su filosofía política y a sus principales actores, de cara a todas las clases sociales a lo largo y ancho de la geografía del territorio. Como parte de este teatro político, el ritual religioso funcionaba como un recurso útil y eficaz no solamente para gobernar y mantener el *statu quo* del Protectorado, sino también para producir imágenes y prácticas coloniales que sirvieran a la ideología

¹⁸⁶ AGA. Informe sobre el origen, necesidad y resumen de la acción española en Marruecos. Redactado por Fernando Frado Merino, secretario de la Academia de Interventores. Caja (15)57.81/12709.

del poder – tanto al de la España franquista, como al del Majzen marroquí, que adoptó sistemáticamente esta política hasta la actualidad –.

El uso del ritual religioso en política fue durante el Protectorado una práctica habitual, pero lo cierto es que se intensificó en las etapas de conflicto bélico. Durante la Guerra del Rif (1921-1927) y la Guerra Civil (1936-1939), la política religiosa del Protectorado en general llegó a su máximo alcance social y propagandístico. En estas fechas, el uso de los ritos islámicos en particular se estableció de forma sistemática en todas las esferas de la nación protectora. La autoridad colonial actuaba en busca de legitimidad, tratando de atraer a figuras con prestigio religioso, e intentaba demostrar a la población indígena las buenas intenciones del Protectorado para con el Islam marroquí. Sin embargo, este uso político de la ritualidad dominante en la sociedad marroquí no fue del mismo nivel ni grado con respecto a todos y cada uno de los rituales religiosos, funcionando políticamente de maneras distintas según la definición del rito en la agenda colonial. En este sentido, analizaremos los tres principales rituales que adquirieron un rol político especial durante la época colonial en Marruecos: la *hadiyya*, las “pascuas musulmanas” y la peregrinación a la Meca.

4. 2. 1. La *hadiyya*

La *hadiyya* era el término usado para referirse a un regalo que el pueblo hacía al sultán con ocasión de las tres fiestas musulmanas: *'īd al-kabīr*, *'īd al-sagīr* y el *mawlid*. Formaba parte del sistema tributario de Marruecos de la época precolonial. La ciudad de Alcázar enviaba al sultán por cada fiesta diez metros de paño y cinco de tela de algodón o lino. Esta tradición fue remplazada en 1904 por una suma de 75 pesetas recaudada por un impuesto colectivo que pagaban las 1800 casas de la ciudad.¹⁸⁷ Este ritual, justificado por la tradición religiosa, manifestaba la soberanía religiosa y política del sultán de Marruecos. Su simbología era más fuerte que su utilidad económica, pues las tribus y las ciudades presentaban la *hadiyya* al sultán para demostrar la sumisión y dependencia política y reconocer el abolengo religioso del sultán jerife en Marruecos. Según Hind ‘Arrūb, la *hadiyya* se convirtió en una práctica obligatoria para manifestar la lealtad al

¹⁸⁷ AGA. Informe hadia y diversos censos. Archivos marroquíes. Traducción de V. Beneitez Cantero. Alcazaquivir. S.f. Caja (15)57.81/12699.

trono de la dinastía alauí, a la par que en una forma de violencia económica para limitar los recursos de la población y mantener así el poder del Majzen sobre las cabilas.¹⁸⁸

A pesar de que la autoridad colonial sabía perfectamente que este impuesto tradicional no era eficaz a nivel tributario, además de ser la práctica más corrupta en todas las esferas del Majzén,¹⁸⁹ decidió recuperarla en 1927 por su simbología histórica. El año del fin de la Guerra del Rif, el Protectorado necesitaba celebrar actos populares de significado político-religioso para hacer visible a la población el aparato del Majzen jalifiano, con el fin de pasar de la propaganda a una actuación real de sumisión política. En este contexto, la Alta Comisaría exigió que las cabilas del Rif enviaran representaciones de cinco personas por cada cabila. Las cabilas de Gomara y Yebala tuvieron que mandar diez representantes de cada una, y solamente la cabila Anyera, cuyo territorio adyacente a la capital del Protectorado, fue obligada a enviar a un colectivo de veinte notables. Las grandes cabilas debían regalar al jalifa un caballo o cien duros hassaníes en moneda; las pequeñas solamente tenían que pagar la mitad de esta suma. La autoridad colonial advertía a los Interventores locales para que vigilaran de cerca la colecta del dinero por parte de las autoridades indígenas. El objetivo era reforzar la estabilidad política de la zona, no desestabilizarla con el abuso de poder de los agentes corruptos del Majzen.¹⁹⁰

El fin de este ritual político era generar imágenes de sumisión política a través de las mismas tradiciones del sultanato de Marruecos, y difundirlas en el mayor espacio geográfico posible, dentro y fuera de la zona española. El beneficio estratégico era enorme en todos los sentidos, pues legitimaba el poder, demostraba su capacidad de control y creaba una simbología política propia para el régimen. Las imágenes producidas a través de este acto de sumisión tuvieron los mismos efectos y consideraciones sociopolíticas que el rito celebrado tradicionalmente entorno al “cuerpo sagrado” del sultán de Marruecos, como Comendador de los Creyentes en el país. Los españoles presentaban al jalifa de su

¹⁸⁸ ‘Arrüb, Hind. *Al-majzan fi l-taqāfa al-siyāsiyya al-magribiyya*. (“El Majzén en la cultura política marroquí”). Tesis. Universidad Mohamed V. Rabat. 2005. p: 72,73.

¹⁸⁹ AGA. Informe hadia y diversos censos. Archivos marroquíes. Traducción de V. Beneitez Cantero. Alcazaquivir. S.f. Caja (15)57.81/12699.

¹⁹⁰ AGA. Despacho de la Alta Comisaría dirigido a la IGITJ. 26 de marzo de 1927. Tetuán. El mismo contenido en un circular de la IGITJ dirigido a los centrales de Intervención de Melilla y Larache. 28 de marzo de 1927. Caja (15) 13. 1. 81/00664.

Protectorado ante la población local como si fuera un sultán, adornado por las mismas costumbres jerifes de la dinastía alauí, según la prensa de la época.¹⁹¹

Lo más curioso en este sentido fue que, en este año de 1927 clave para el Protectorado español, incluso el Rey de España fue objeto de un acto de *hadiyya* durante su visita a la zona.¹⁹² Los notables de las cabilas ordenados en filas, se postraron ante él, a pesar de su condición de cristiano. “*Para la prosperidad de España, por la salud del Rey y de la Reina se rezó ayer en el templo cristiano, en la Mezquita y en la Sinagoga*”.¹⁹³ Es evidente que este ritual no era un mero acto de propaganda ante las cabilas. Después de tantos años de guerra, el Protectorado español necesitaba una demostración efectiva de su poder político. Adoptar la simbología política del Majzen y reforzar su uso mediante los modernos medios de comunicación del siglo XX, favoreció la creación de una nueva clase oportunista. La administración colonial quedó así vinculada al sistema clientelar y corrupto del Majzen marroquí.¹⁹⁴

A pesar de que la Alta Comisaría fue obligada a suspender este ritual en los años posteriores, debido a las malas cosechas que afectaron fuertemente a la economía de la zona sobre todo en los años 1928-1929,¹⁹⁵ esta práctica no desapareció de la agenda política del Protectorado. En la “pascua” del *ʿīd al-ṣagīr* de 1932, la Alta Comisaría financió con mil pesetas del fondo reservado de carácter religioso la *hadiyya* presentada por los caídas de las regiones de Gomara, Larache y Tetuán, que acudieron al Palacio jalifiano para cumplir este ritual acompañados por el Interventor regional y un oficial del Ejército español.¹⁹⁶ A partir del año siguiente de 1933, la máxima autoridad colonial tuvo que tomar medidas organizativas con respecto a esta práctica político-religiosa para no

¹⁹¹ BNE. Revista *Al-Ittiḥād*. Abril de 1927. Tetuán.

¹⁹² BNE. Revista *Al-Ittiḥād*. Octubre de 1927. Tetuán.

¹⁹³ La visita fue cubierta desde principio a fin por la prensa peninsular, véase, *ABC*. 8 de octubre de 1927.

¹⁹⁴ En este contexto del ritual de la *hadiyya*, las autoridades españolas estaban muy preocupadas por la corrupción presente en esta práctica, pero aun así no plantearon reemplazarla o anularla por otras formas de ritualidad política o religiosa. Ello demuestra su importancia simbólica esencial para la estructura del poder en Marruecos. En un documento de la administración colonial leemos: “*Al objeto de preparar regalos al Jalifa de la Zona española, (...) ruego a V. E se me digáis si habrá este año hedía y caso afirmativo cantidad o efecto que han de llevar cada kabila, y así con tiempo se podrá recoger el dinero y clasificar gastos en evitación de seguros abusos de los kaides como ocurre siempre*”. AGA. Escrito del Interventor de Gomara-Xaun dirigido a la IGITJ. 3 de marzo de 1929. Caja (15) 13. 1. 81/00664.

¹⁹⁵ AGA. Telegrama oficial de la IGITJ dirigida a los cuatro Centrales de la Intervención. 23 de marzo de 1928. “*(...) Por disposición del Gran Visir y el Alto Comisario, este año no tendrá lugar la hadiya del Mulud, limitándose a recibir el jalifa con el saludo de reducidas representaciones de las cabilas próximas a esta ciudad, pero sin regalos (...)*”. Caja (15) 13. 1. 81/00664.

¹⁹⁶ AGA. Escrito titulado “Pascuas de *ʿīd al-ṣagīr*”. Sin más datos. 5 de febrero 1932. AGA. Caja (15) 13. 1. 81/664.

causar malestar entre la población del mundo rural marroquí, limitando las cantidades del dinero recaudado en las cabilas y fijando una sola ocasión para presentar la *hadiyya* al jalifa de Tetuán: la fiesta grande del *'id al-kabīr*.¹⁹⁷ En realidad, la importancia política de este ritual superaba su función propagandística como parte de la estrategia del Protectorado, porque permitía establecer un tipo de clientelismo político esencial para el *statu quo* colonial.

Según la misma tradición, los notables de la sociedad marroquí también recibían la *hadiyya* de las autoridades como forma de reconocimiento social y agradecimiento por los servicios prestados al Majzen. Según el alfaquí de la Inspección General de la Intervención, con el motivo de una pascua del *'id al-kabīr*, la Alta Comisaría importó de España doce carneros para donarlos como regalo a todas las figuras del Majzen jalifiano. Dos toros fueron a parar para el jalifa, y uno para cada cargo administrativo, desde el Gran visir hasta el cadí de Tetuán. Por otra parte, la autoridad colonial financió la compra de otros veinte carneros del mercado local para hacer un regalo masivo a los notables de la capital del Protectorado, como Idrīs al-Ḥarrāk, jefe de la cofradía Darqāwiyya de Tetuán, el jerife Sīdī l-ʿArabī l-Wazzānī, los hijos de Sīdī l-Madanī, etc.¹⁹⁸ Este hecho representaba el reconocimiento mutuo entre el poder central del Majzen colonial y sus clientes locales, tanto al nivel simbólico propio de la esfera religioso-social como a nivel material en relación al intercambio de favores y beneficios económicos entre la élite colonial cristiana y musulmana. En definitiva, el Protectorado español empleaba las tradiciones marroquíes para crear una especie de teatro político necesario para el funcionamiento de la empresa colonial.

Sin embargo, el uso de la tradición para fortalecer el poder político no es siempre una garantía para que la autoridad se mantenga en el poder y la tranquilidad impere en el espacio público. La oposición política puede surgir desde el seno más conservador de la sociedad, y esto es exactamente lo que ocurrió en Marruecos en el contexto colonial. La burguesía tetuaní de origen andalusí, la clase más cercana y vinculada con el Majzen desde la época precolonial, lideró a partir de la década de los treinta las reivindicaciones nacionalistas. Los jóvenes del movimiento reformista, descendientes de familias

¹⁹⁷ AGA. Nota para Sr. coronel sobre la *hadiyya* A. S. A el jalifa con motivo pascua musulmana. 9 de febrero de 1933. Tetuán. Caja (15) 13. 1. 81/00664.

¹⁹⁸ AGA. Nota sobre los carneros. S.f. Caja (15) 13. 1. 81/00664.

conectadas políticamente con las instituciones del Majzen,¹⁹⁹ sabían cómo manejar esta simbología en beneficio de su causa. Durante la famosa visita de Muḥammad V a Tánger en 1947, el partido nacionalista organizó un acto de *hadiyya* al sultán en nombre del pueblo del norte marroquí. El regalo consistía en una placa con el mapa de Marruecos en oro, donde aparecían resaltadas las capitales históricas del país: Fez, Marrakech, Tetuán y Rabat. Este mapa sin fronteras coloniales señalaba con adornos artísticos la tumba del santuario de Mūlāy ‘Abd al-Salām y transmitía además una simbología anticolonial muy fuerte. El líder del partido nacionalista ‘Abd al-Jāliq Ṭūrrīs se dirigió este día 2 de abril en la Mezquita Grande de Tánger al sultán Muḥammad V con estas palabras: “*Nuestro señor Imán, os ruego aceptéis esta hadiyya como prueba de nuestra sumisión a vuestro trono y vuestra gloriosa dinastía alauita*”.²⁰⁰

Es obvio que el uso del rito religioso como forma de expresión política en Marruecos estaba muy arraigado en la estructura social del país. El Protectorado reforzó este carácter a través de una intensa simbología colonial, que usaba de modo sistemático las nuevas herramientas del Estado moderno. El objetivo estaba claro: inmovilizar cultural y socialmente esta simbología de poder tradicional en Marruecos y convertirla en un instrumento de propaganda colonial y en una práctica para ejercer la autoridad. Incluso el nacionalismo marroquí, a pesar de su carácter reformista, tuvo que utilizar la misma simbología ritual para emitir su discurso político.

4. 2. 2. Las “pascuas musulmanas”

Las tres pascuas religiosas de Marruecos –*‘īd al-kabīr*, *‘id al-ṣagīr* y *mawlid* –, desempeñaron un papel importante en la simbología política del Protectorado español,²⁰¹ ya que eran ocasiones sociales adecuadas para hacer “*política de religión*” según las fuentes españolas. Se trataba de destacar popularmente el aspecto islámico del régimen político, por las mismas cuestiones anteriores: legitimidad, control y atracción política.

¹⁹⁹ “(...) toda la juventud musulmana de las familias más notables se ha afiliado a este partido (PRN), que ya no cree en los milagros de los santos. La idea religiosa se ha mezclado con de la Independencia de Marruecos (...)”. AGA. Informe de notas sobre el uahabismo y salafismo de Marruecos. DAI. 12 de abril de 1930. Caja (15) 57.81/12699.

²⁰⁰ AGA. Informe sobre nacionalismo marroquí del primer trimestre de 1947. Sección Política de la DAI. Caja (15) 57.81/12694.

²⁰¹ Para la tradición de fiestas religiosas marroquíes, véase Abu Shams, Leila. “Alimentación y Religión: creencias y prácticas en Marruecos. En *Religión y patrimonio en Marruecos. Una aproximación Antropológica e Histórica*. Sevilla: Signatura Demos. 2011. pp. 147-162.

Las fiestas religiosas permitían la concentración de grandes masas de la población indígena en las plazas y calles de las ciudades del Protectorado. Con ocasión de estos festivales, incluso las cabilas más lejanas del campo acudían en gran número a los centros urbanos de la zona para participar en las celebraciones, hacer la compra y visitar los familiares. En realidad, las pascuas de Marruecos eran la fase más visible de la economía social que determinaba el alto nivel de consumo, la producción económica y el discurso político de la sociedad marroquí desde hacía siglos. La agenda política de la autoridad colonial otorgaba una amplia utilidad a estas fiestas, donde se generaba una cantidad enorme de imágenes y simbología relativas a la hermandad cristiano-musulmana.

El uso político primario de las pascuas era resaltar la imagen del jalifa, “*el príncipe amador de España*”, la figura más relevante del régimen del Protectorado hispano-marroquí según el discurso colonial. En este contexto, la salida oficial del jalifa acompañado por los notarios del Majzén y de “*los moros notables*” de la ciudad de Tetuán hacia la *muşalà*, para hacer las ofrendas religiosas tradicionales, era una de las principales imágenes en la simbología del poder colonial. Tanto a la ida como a la vuelta, las fuerzas jalifianas cubrirían el desfile del jalifa, y tributarían a su “Alteza Imperial” con todos los honores correspondientes a su alta jerarquía en el Majzen español. Este ritual político era organizado hasta el más mínimo detalle para crear una imagen perfecta del aspecto religioso islámico del Protectorado español. El recorrido del jalifa por las calles de Tetuán comenzaba sobre las diez de la mañana, desde el ensanche de la ciudad hasta la plaza de España, antes de su regreso al Palacio del Mişwar.²⁰² Durante todo el día de la celebración religiosa, las baterías de la alcazaba disparaban veintiún cañonazos protocolarios para animar la fiesta popular. Era una de las pocas ocasiones del año en la que los yeblíes llegaban a llenar las calles, cafés y teatros del barrio europeo en la capital del Protectorado: “*Y hay allí mezclados marroquíes y españoles. Y todos ríen a la vez. Esta identidad vale por muchos argumentos. (...) En estos momentos es cuando se pone de manifiesto cuán próximos están las almas de ambos pueblos, (...)*”.²⁰³

Estas fiestas religiosas fueron un asunto de gran importancia política, por eso estaban sujetas a una gestión administrativa intensa. Las preparaciones oficiales de estas fiestas se enfrentaban al reto de lograr mantener el orden público y a la vez ganarse la

²⁰² AGA. Recorte de prensa sin título. Martes 9 de febrero de 1932. Tetuán. Caja (15) 13. 1. 81/00664.

²⁰³ Valderrama Martínez, Fernando. “Folklore Marroquí”. *El Día*. 3 de junio de 1949.

reputación de una autoridad protectora de la religión musulmana. El Protectorado no debía dejar nada al azar, todos los detalles estaban planificados y organizados en cooperación con las autoridades musulmanas: la Intervención colonial controlaba el programa de los festejos religiosos de un modo estricto, limitando la actividad callejera, controlando los himnos para evitar la exaltación militar y prohibiendo las exclamaciones religiosas de contenido pernicioso para la presencia española. Incluso los recorridos habían sido determinados con el siguiente itinerario: salida desde la Puerta de Ceuta (cementerio) para entrar por la calle de los babucheros, Garsa al-Kabīra, calle Casdrien (antiguo zoco de pescado), calle Ṭarrafin y finalmente la plaza de España cerca de la sede de la Alta Comisaría, para volver de nuevo a la puerta de Ceuta donde terminaba el recorrido. La seguridad era esencial en esta actividad y por ello se reclutaba un personal de vigilancia y control. Estaban presentes intérpretes, agentes de la Policía indígena de paisano, también las tropas indígenas y los majzeníes del bajalato, que debían mezclarse con la población. El bajá y demás autoridades musulmanas asumían la principal responsabilidad en la organización de la pascua.²⁰⁴

El componente protocolario caracterizaba todo este esfuerzo organizativo, ya que era esencial para la autoridad colonial establecer un equilibrio entre las partes española y marroquí. Además de las figuras relevantes del jalifa y del alto comisario, los notables marroquíes presentes en los actos del festival tenían su contrapartida en los funcionarios militares y civiles del cuerpo administrativo español. Producir una imagen de compenetración real entre las filas del Majzen colonial era un objetivo fundamental de todo este espectáculo religioso-político de las pascuas musulmanas del Protectorado español en Marruecos.²⁰⁵ Independientemente del nivel de credibilidad de estas imágenes, posteriormente reproducidas en la prensa colonial en Marruecos y España, su simbología religiosa era el heraldo de un régimen político profundamente hispano-marroquí, que iba más allá de la dicotomía entre colonos y colonizados.

En este contexto simbólico, la oración del ʿīd tenía una importancia especial. Se trataba de un acto puramente religioso, en el que se pronunciaba un discurso de fe en presencia del jalifa y de los altos cargos del Majzen. La organización colonial era muy

²⁰⁴ AGA. Informe del cónsul de Intervención local. 13 de junio de 1933. Caja (15) 13. 1. 81/00664.

²⁰⁵ Moreras Palenzuela, Jordi. "Herencias de la dominación. Una comparación sobre el control de los rituales islámicos durante el Protectorado español en Marruecos y en la configuración de un Islam español". *Tras las huellas del colonialismo español en Marruecos y Guinea ecuatorial*. Madrid: CSIC. 2015. p: 232,233.

precisa en lo que respectaba a este ritual: el jalifa iba rodeado de majzeníes (soldados del Majzen) y esclavos. El público estaba compuesto por grupos de 30 a 40 hombres de las cabilas del Hauz, Beni Hosmar y Beni Yeder. En caso de lluvia, los rezos se realizaban en la mezquita de Sīdī ‘Abd-Allāh al-Ḥayy, con el jalifa acompañado solamente por la guardia jalifiana. Se trataba de crear una imagen simbólica con determinados elementos para vincular el culto musulmán al poder colonial.²⁰⁶

En definitiva, la religión musulmana había sido desde hacía siglos una fuente de legitimidad política, un estilo de gobierno autóctono, y una cultura de gestión política en el Imperio jerife, pero de modo limitado y superficial. El Protectorado no era el primer régimen que instrumentalizaba el rito religioso en Marruecos con fines políticos,²⁰⁷ pero de este modo tan visible, general y autoritario, sólo la autoridad colonial había podido construir la religión politizada como espacio público en Marruecos.

El siguiente uso más destacable de esta fase de la política religiosa del Protectorado fue la producción masiva de un discurso colonial que establecía una conexión relevante entre lo político y lo religioso. Tanto en las cartas de felicitaciones por las pascuas, intercambiadas entre las figuras del Majzen jalifiano y las autoridades de la nación protectora,²⁰⁸ como en los discursos oficiales pronunciados en estas ocasiones, la autoridad colonial católica proyectaba un mensaje de hermandad espiritual con la religión musulmana, y daba muestras de su simpatía hacia el culto y los ritos de los

²⁰⁶ AGA. Carta del Gran visir a la Inspección General de Intervención. 7 de marzo de 1931. Tetuán. Caja (15) 13. 1. 81/00664.

²⁰⁷ Para explicar este punto, tomamos como ejemplo la fiesta del *mawlid* (la celebración por el nacimiento del Profeta Muḥammad). Dicha pascua religiosa no cuenta con ninguna referencia en los textos sagrados del Islam, y su creación obedece a motivos sociopolíticos. En 1236 murió en Ceuta el primer ulema marroquí que llamó la atención sobre esta fecha musulmana y la importancia de memorizarla a través de una celebración anual. El ulema Abū l-‘Abbās al-‘Azafī l-Sabtī se inspiró en la tradición cristiana de la Navidad, que celebra el nacimiento de Jesús. Pocos años después, su hijo Abū l- Qāsim al-‘Azafī fue nombrado príncipe de la ciudad de Ceuta. Lo primero que hizo fue realizar la idea de su padre, convirtiendo la pascua del *mawlid* en una realidad cultural en la sociedad marroquí, sobre todo a partir del apoyo oficial que recibió por parte del califa almohade ‘Umar al-Murtaḍā. Sin embargo, con la siguiente dinastía marroquí, la pascua se adoptó como fiesta oficial del Estado a partir del año 1291. Los benimerines no disponían de un llamamiento religioso doctrinal como era el caso de las anteriores dinastías, lo que los obligó a buscar legitimidad en una política religiosa apoyada en el jerifismo como elemento social y a crear alrededor de él una simbología religiosa con funciones políticas. La fiesta del *mawlid* era relevante en este sentido. Véase, el capítulo II de este trabajo. Sobre el ulema al-‘Azafī y su legado en la historia religiosa marroquí, véase, la Conferencia del ministro marroquí de asuntos islámicos en los *durūs ḥasaniyya* de Ramadán de 1436 de la hégira (2015), Tawfīq, Aḥmad. “Abū l-‘Abbās al-‘Azafī l-Sabtī, wa-maḍhabu-hu fī l-taḍāmun wa l-tawḥīd”. (“Abū l-‘Abbās al-‘Azafī l-Sabtī, y su doctrina sobre la solidaridad y unicidad”). Publicada en la página web del Ministerio marroquí de Asuntos Islámicos en el siguiente enlace:

<http://www.habous.gov.ma/الوزير/6664/أحمد-التوفيق-أبو-العباس-السبتى-ومذهبه-في-التضامن-والتوحيد/>

última consulta 24/09/2019.

²⁰⁸ AGA. Cartas oficiales de felicitación por la pascua del *‘īd al-ṣagīr* de 1932. Caja (15) 13. 1. 81/00664.

indígenas del Marruecos español. El calendario oficial del Protectorado contenía dos fiestas consideradas ortodoxas y las más importantes de todas, pues “*las demás fueron instituidas con posterioridad y no figuran en el texto del Alcorán*”.²⁰⁹ En una de ellas, la pascua del *ʿīd al-ṣagīr* (la fiesta del fin del Ramadán) de 1932, el alto comisario López Ferrer, se trasladó al Palacio del Mišwar para presentar las felicitaciones de la República española con motivo esta fiesta religiosa. Sus palabras ante el jalifa resumen la función de las pascuas musulmanas dentro de la simbología política colonial, espacialmente las dos ortodoxas mencionadas en el Corán:

*“Alteza, unas veces más y con la mayor satisfacción tengo el honor de felicitaros con motivo de vuestra festividad religiosa, y lo hago en nombre del excelentísimo señor Presidente de la República, y en el de su gobierno. En el del pueblo español, en el de todos los funcionarios civiles y militares de la zona, en el mío propio, el ferviente deseo que vive en todos nuestros corazones, es el que Dios os otorgue las mayores venturas y completa salud, y os inspire siempre para el bien del pueblo islámico de la zona, (...) y sabed siempre que en todo momento la República española y sus hombres comparten vuestras fiestas y alegrías, que pido a Dios vayan cada vez más en aumento.”*²¹⁰

La Alta Comisaría invirtió todos los recursos posibles en el éxito de esta simbología religiosa popular, que ponía en práctica el discurso de la hermandad cristiano-musulmana. Según los documentos del Majzen colonial, la autoridad española dotó el recorrido del festival religioso de toda clase de músicos árabes con instrumentos tradicionales para acompañar a los notables jerifes en su ruta por las calles de la ciudad. Montados a caballo y adornados de forma andalusí, los jerifes precedían a las ofrendas del jalifa.²¹¹ En todas las ciudades del Protectorado se ofrecía el mismo espectáculo popular en nombre de la religión y sus festividades sagradas. Incluso en las cabilas del campo, la autoridad colonial ordenaba poner una pieza de artillería en cada uno de los poblados principales, como el zoco Arbaʿa de Banī Ḥassān, el Jamīs de Banī ʿArūs y

²⁰⁹ Valderrama Martínez, Fernando. “La pascua del Sacrificio”. *Diario de África*. 19 de agosto de 1953.

²¹⁰ “De Tetuán, la Solemnidad ayer en el palacio del Mexuar”. AGA. Recorte de prensa. Caja (15) 13. 1. 81/00664.

²¹¹ Carta de Driss El Rifí, bajá de Tetuán, dirigida al Inspector general de la Intervención Salvador Múgica. 21 de junio de 1932. Tetuán. Caja (15) 13. 1. 81/00664.

Targist, para dar comienzo al Ramadán y celebrar las pascuas con disparos simbólicos.²¹² En Larache, desde 1928, la Central de Intervención estableció la tradición de los disparos de artillería en el zoco del Jamīs, de obligado cumplimiento igual que en las ciudades. Con el acuerdo de los jerifes de Tazarut, se determinaron también los días y las horas en que debían hacerse los disparos.²¹³

Las pascuas islámicas eran parte esencial de la actividad religiosa gestionada por el Protectorado español, con el fin de construir no solamente una simbología política, sino una conciencia colectiva de identidad regional vinculada a España como nación protectora. La identidad del norte marroquí, como unidad geográfica y cultural, sigue viva en la actualidad, desde la época colonial. El Protectorado tuvo éxito en este sentido, a pesar de que la zona perdió la mayor parte de las huellas de la presencia española por motivos históricos posteriores a la época estudiada.

Para entender bien el rol de estas pascuas dentro de las estructuras sociopolíticas creadas por el régimen colonial, tomaremos como ejemplo la pascua del *mawlid*, que no es una de las festividades ortodoxas islámicas. No obstante, en Marruecos era la fiesta característica de la religiosidad popular del país. Los marroquíes celebraban el nacimiento del profeta del islam el día 12 de rabi' al-awwal, el tercer mes del año musulmán, una fecha que fue elevada a la categoría de la fiesta religiosa oficial por su renombre sufí. La prensa colonial se hacía eco de la gran movilización de la población, que “*se dispone de festejar estos días dentro del mayor espíritu religioso*”.²¹⁴

La celebración era generalizada y de carácter colectivo en las mezquitas, cofradías y santuarios. Se celebran conferencias y charlas de carácter religioso, e incluso ceremonias de circuncisión, consideradas muy propicias en esta fecha sagrada de la tradición marroquí. Se trataba de un rito generador de un fervor religioso muy relevante, que fue empleado por parte de las autoridades coloniales en beneficio de su teatro político.²¹⁵ Así pues, “*en el tercer día de la Pascua, se ofrece en Tetuán la Hedía a S. A.*

²¹² AGA. Escrito del 15 de diciembre de 1932. Caja (15) 13. 1. 81/00664.

²¹³ AGA. Escrito del Inspector General de la Intervención dirigida al teniente coronel jefe de la Central de la Intervención de Larache. 31 de enero de 1928. Tetuán. Caja (15) 13. 1. 81/00664.

²¹⁴ Valderrama Martínez, Fernando. “El mes del Maulid”. *Diario de África*. 2 de enero de 1949.

²¹⁵ Para entender las dimensiones de este teatro político-religioso organizado bajo el Protectorado español, citaremos aquí un texto de la prensa colonial que inmortaliza la fiesta del mawlid en la ciudad de Larache: “*la animación es un extremo extraordinario. Una imponente multitud ocupa ambas aceras de la carretera de la Plaza de España y Avenida del Generalísimo. Azoteas, balcones y ventanas de los edificios enclavados en el itinerario que ha de recorrer la comitiva hasta el viejo cementerio de Lal-la Menana, se hallan*

*I. el Jalifa, que recibe de este modo el testimonio de fidelidad y acatamiento de sus súbditos”.*²¹⁶

De esta manera, la pascua musulmana se transforma en un espectáculo productor de un discurso político que protege las fronteras coloniales e impulsa el consumo económico de la zona norte española, como demuestra el siguiente texto de propaganda colonial (redactado en nombre del pueblo de Tetuán para dirigirse a la población de la ciudad de Larache):

*“Del pueblo de Tetuán a sus hermanos los ilustres de Larache y su demarcación: no se oculta a vuestras señorías las grandes ventajas morales y materiales que se afirman con las fiestas y romerías y especialmente en esta época que se ha hecho general la crisis económica en todos los límites del territorio. Es conocido que los habitantes de esta zona acuden a celebrar el sabaa de maulud en Tánger y dejan una cantidad enorme de recursos que, si se pudieran quedar en nuestro territorio, aliviarían el dolor de la necesidad del pueblo. Por eso hemos decidido {los habitantes de Tetuán} celebrar el maulud este año en la capital de Tetuán, para evitar el mal y atraer el bien común, y os invitamos a participar con nosotros en esta guardada ciudad por Dios.”*²¹⁷

Esta utilidad política de las pascuas y fiestas religiosas no tuvo el mismo ritmo durante toda la época colonial. Como cualquier elemento de la política religiosa del Protectorado, se intensificó en etapas de conflicto bélico tanto en Marruecos como en España. En la época de la pacificación colonial (1912-1927), el ritual de la pascua en general poseía una función política legitimadora del poder en primer lugar, y de allí venía el interés de la resistencia rifeña por entorpecer los rezos de la pascua del *ʿīd al-kabīr* de

ocupado por numerosas musulmanas. Sale la comitiva, llena de vistosidad, la presiden los jóvenes Cherifes de la familia Mesbahia descendientes de la Santa Patrona de Larache. (...). Van detrás las distintas cofradías de la plaza con sus banderas y estandartes; aisguas con sus danzas típicas; gaiteros y tamborileros; y después los gremios, algunos con carrozas, llevando sus ricos presentes a la Santa, cerrando la marcha la noble banda de la Mehal-la con traje de gala”. BNE. “La pascua del Mulud”. Larache. 27 de diciembre de 1950.

²¹⁶ Valderrama Martínez, Fernando. “El mes del Maulid”. *Op. Cit.*

²¹⁷ AGA. Cartel de propaganda en árabe firmado por los naturales de Tetuán. Imprenta al Mahdia. S.f. Caja (15) 13. 1. 81/00664.

1925.²¹⁸ Los rifeños no reconocían la legitimidad del jalifa y pretendían obstaculizar el acto público de su figura política, oponiéndose al rezo como símbolo político, no como ritual religioso. La pascua grande o el *'īd al-kabīr* es la fiesta ortodoxa más importante del año islámico, en la que todo musulmán debe ofrecer un sacrificio de una res por familia. Según la prensa colonial: “*la Pascua del Sacrificio, tan matizada ya de creencias y de tradiciones familiares, cargada de recuerdos de los que se fueron, de los que dejaron un hueco en el hogar, por ello se celebra en la intimidad con más recogimiento y con mayor fe*”.²¹⁹ Pero aun así, se convirtió en los años de guerra en un arma política que buscaba la legitimidad religiosa indispensable para construir un aparato de poder real en Marruecos – como ocurrió durante la Guerra del Rif (1921-1926) – o para reestablecer uno ya existente, como veremos a continuación en los años de la contienda española.

A diferencia de los años iniciales de la presencia colonial, el general Beigbeder, ingeniero de la política islámica durante los años de guerra en España (1936-1939), tuvo como principal objetivo ganarse la simpatía de la población indígena para reclutar al mayor número posible de soldados marroquíes para el ejército franquista.²²⁰ Por entonces, el uso político de la pascua grande se adaptaba a la necesidad estratégica del régimen, y en este sentido destacaba la función social y benéfica del ritual religioso a través de donaciones masivas de miles de carneros, que fueron repartidos a las familias pobres en nombre del Caudillo Franco, “*hermano de los musulmanes*” según la propaganda franquista.²²¹ Para la fiesta de 1939, la DAI repartió diez mil corderos “*regalo de S.E. el Generalísimo a musulmanes pobres menesterosos*”. Importados desde Sevilla, fueron transportados a Ceuta y Villa Sanjurjo.²²² La manera en que se llevó a cabo a esta tarea revela el carácter urgente y oportunista de esta política colonial: entre Ceuta y Tetuán, el rebaño de borregos fue conducido a pie hasta su destino entre las cabilas de la región.²²³

²¹⁸ “(...) a través de una mora dice que el enemigo tiene el propósito de entorpecer los rezos de la pascua del cordero en la mesala en el día de mañana y a la hora en que empiecen estos y que si pueden procuraran acercarse lo más posible para impedirlos y si no, harán fuego por *beni salah y cudia sisi buhayel*”. AGA. Documentación confidencial del 1 de julio de 1925. Caja (15) 13. 1. 81/00664.

²¹⁹ Valderrama Martínez, Fernando. “La pascua del Sacrificio”. *Diario de África*. 19 de agosto de 1953.

²²⁰ Petición dirigida al Alto Comisario Beigbeder respecto a la donación del cordero, según la tradición anual, para los huérfanos, ancianos y pobres de la junta islámica. AGA. Carta redactada en árabe de la Junta Benéfica Musulmana de Tetuán elevada a la Alta Comisaría. 24 de enero 1939. Caja (15) 13.001.81/02449.

²²¹ AGA. *España*. “El *'īd al-kabīr* y Franco”. 1 de febrero de 1939. Tánger. Caja (15) 000.81/02449.

²²² *España*. 11 de enero de 1939.

²²³ En el documento sobre la guía de conducción de borregos regalo del Generalísimo para musulmanes pobres que fueron enviados a la región de Yebala fue tachada la palabra ferrocarril y sustituida por “caminante”. AGA. Documento de la sección política de la DAI, entregado al Interventor regional. Caja (15) 000. 81/02449.

Una imagen cómica de una política de Estado, que demuestra que en tiempos de guerra los militares pusieron en práctica cualquier idea que les pareciera útil para mejorar su posición en el conflicto armado.

La distribución de un total de 9745 borregos (9995 según el documento original), adquiridos en la península bajo la dirección del coronel Sánchez Pol, el encargado de la Oficina de Intervención de Asuntos Marroquíes de Sevilla; se realizó del siguiente modo: para la región de Yebala, 1606, para la región occidental, 1500, para la región de Gomara, 2150, para la región del Rif, 2450, para la región oriental, 2010, más 29 que murieron o fueron sacrificados.²²⁴ Son datos aproximados, ya que existen otras cifras un poco diferentes sobre el reparto de borregos entre los años 1937 y 1939, quizá porque por ejemplo en 1938 el número de corderos enviados resultó insuficiente y tuvieron que ser añadidas unas 150.000 pesetas a las compras realizadas por las Intervenciones del Rif y la región Oriental. Según los datos de Morares Palenzuela, la región del Rif-Villa Sanjurjo obtuvo 2700 corderos en cada uno de los años ya mencionados. A lo mejor esta abundancia se debiera a la precaria situación social del Rif,²²⁵ teniendo en cuenta que el principal fin político de este patrocinio de la fiesta del sacrificio era satisfacer a los musulmanes pobres de la zona española, para que llegasen a reconocer en todo el territorio la figura de Franco como devoto líder, promotor de las pascuas islámicas.

El plan tenía intenciones serias, ya que, para evitar la mala distribución de las cabezas de ganado, la DAI especificó una compra especial de 102 borregos, financiada con 25.075 pesetas y dirigida únicamente al jalifa y a su personal del palacio del Mišwar.²²⁶ Sin embargo estas maniobras de caridad, lejos de ser una política social, solían favorecer la corrupción habitual en el sistema político, como hemos visto anteriormente en el caso de la *hadiyya*. Con respecto al reparto de los borregos, la Intervención regional de Gomara detectó anomalías por parte de los *muqaddimīn* de barrio de la ciudad de Chauen, que habían catalogado como pobres solamente a aquellos que les habían pagado a tal efecto. Por lo tanto, muchas familias musulmanas de condiciones sociales mediocres

²²⁴ AGA. Informe sobre adquisición de borregos, regalo de S. E el Generalísimo a musulmanes pobres con motivo de la Pascua de 'id al-kabīr. Sección política de la DAI. 8 de febrero de 1939. Caja (15) 000. 81/02449.

²²⁵ Moreras Palenzuela, Jordi. "Herencias de la dominación. Una comparación sobre el control de los rituales islámicos durante el Protectorado español en Marruecos y en la configuración de un Islam español". *Op. Cit.* p: 236,237.

²²⁶ AGA. Nota del jefe de la sección de contabilidad de la DAI. Sin fecha. Caja (15) 000. 81/02449.

quedaron sin ofrenda en la pascua de 1939, a pesar del “*generoso donativo del Generalísimo*” del que tanto hablaba la propaganda del Protectorado.²²⁷

La Alta Comisaría aprovechó también la conmemoración de las pascuas musulmanas para ejercer una política propagandística de carácter caritativo con respecto a los presos marroquíes que habían sido condenados por las autoridades musulmanas y que no se hallaban sujetos a procedimiento judicial islámico o español. En estos casos, eran indultados con la mitad de la pena impuesta.²²⁸ Por lo tanto, la celebración del *īd al-kabīr* como principal pascua del calendario musulmán, en el contexto de la Guerra Civil española fue fuertemente politizada para servir los intereses de la empresa colonial, que constituía en realidad el principal bastión del golpe de Estado franquista.

Aquí conviene detenerse brevemente para analizar el impacto social de esta política religiosa colonial en la memoria colectiva de los marroquíes. Si bien la nostalgia dominante en el norte marroquí respecto a la época española es un claro indicio de que hubo cierta convivencia entre ambas culturas, la dimensión religiosa de dicha convivencia merece una atención especial. En una entrevista personal con el escritor de novela histórica hispano-marroquí Mustafá Bousfiha García, cuya madre española fue enfermera en Larache durante la Guerra de Rif (1921-1927), éste insistió firmemente en el carácter tolerante de la convivencia entre los cristianos y los musulmanes de aquellos días. Según su testimonio, el respeto mutuo entre los dos credos religiosos dominaba la sociedad, ya que incluso los concejales musulmanes del ayuntamiento de Larache votaron en contra de una propuesta republicana para retirar las campanas de la iglesia de la ciudad, por el ruido causado. Los musulmanes temían que las medidas laicistas de la república alcanzaran también al ritual del almuédano de las mezquitas, lo cual indica el nivel de credibilidad del que gozaba la doctrina colonial de la hermandad cristiano-musulmana entre los indígenas. Pero, por otra parte, Bousfiha García admite que su madre fue rechazada tajantemente por su familia por casarse con un *moro*, “*como si estuviera muerta*”, un hecho que mencionó con absoluta normalidad, sin tener en cuenta su contraste con el ideal de convivencia.²²⁹ Así pues, la realidad histórica no es necesariamente la recordada por la gente, que pudiera verse influida por nostalgia social

²²⁷ AGA. Informe secreto de la sección política de la DAI, destinado al Interventor regional de Gomara. 14 de febrero de 1939. Tetuán. Caja (15) 000. 81/02449.

²²⁸ AGA. Escrito de instrucciones para celebrar la Hedia de la pascua del aid el Quebir. 14 de enero 1939. Caja (15) 000.81/02449.

²²⁹ Bousfiha García, Mustafa. Entr. Said El Ghazi El Imlahi. Noviembre de 2018.

o propaganda política, o ambas a la vez. Lo que construyeron los colonos españoles en el norte de Marruecos no era más que una sociedad de coexistencia o cohabitación social, es decir, un espacio de segregación social donde los grupos permanecen sujetos a “fronteras imaginarias” de tipo racial o religioso,²³⁰ “en las cuales ambas religiones conviven manteniéndose cada una dentro de su marco propio”.²³¹

Según las fuentes orales, una parte notable de la población estimaba que las pascuas islámicas eran manifestaciones históricas de una convivencia cristiano-musulmana en armonía y paz, que seguía viva en el imaginario colectivo de muchos marroquíes y españoles habitantes de la zona en la época colonial. De modo general, dichos testimonios demuestran que la propaganda islámica del Protectorado dio los resultados esperados.²³² No obstante, la ritualidad religiosa en general y las pascuas en particular fueron interpretadas de diferentes maneras por parte de los actores sociales, dependiendo de la posición de cada uno de ellos en el mapa político. En realidad, dichas interpretaciones eran el reflejo de las relaciones sociopolíticas e instrumentos de poder usados para justificar la pertenencia a un grupo social o la adopción de una postura política determinada, sumisa u opositora al poder. El ritual también podía usarse como un acto de protesta. Por lo tanto, las pascuas musulmanas en su uso político colonial tuvieron un carácter polisémico social y políticamente.

El movimiento nacionalista marroquí, elemento opositor de la época colonial, dotó al ritual de las pascuas de otro sentido político totalmente contrario al de la propaganda española. Por ejemplo, en la fiesta del *mawlid* de 1935, los nacionalistas criticaron duramente la organización colonial de este festejo religioso por la tolerancia de las autoridades coloniales hacia la venta de bebidas alcohólicas, cuyo consumo es

²³⁰ El concepto de la frontera pertenece más bien a los campos de la geografía humana y geografía política: la tesis de la frontera como sistema social centra su análisis en los sujetos y las acciones humanas, antes que en los espacios. Para esta concepción, la frontera es un espacio histórico, producido socialmente por el conjunto de relaciones sociales, económicas, políticas y culturales, entre los individuos, grupos e instituciones. Según esta definición, las fronteras son espacios físicos o imaginarios, socialmente contruidos para dividir de forma jerárquica a los grupos humanos según la organización sociopolítica adaptada por el poder. Aquí usamos el término de *fronteras imaginarias* para referirnos a las líneas no físicas de la segregación social adaptada por régimen colonial. Por supuesto en las colonias hubo también fronteras físicas y visibles en el territorio como era el caso del barrio europeo donde vive únicamente la comunidad de los colonos. Sobre el termino de las fronteras en su uso geográfico humano o político véase, Arriaga Rodríguez, Juan Carlos. “El concepto frontero en la geografía humana”. *Perspectiva Geográfica*. Enero-diciembre de 2012. pp. 83-88.

²³¹ *Mundo. Revista semanal de Política Exterior y Economía*. 8 de marzo de 1942.

²³² Colectivo hispano-marroquí. Entr. Said El Ghazi El Imlahi. *Festival Entre ritmos* de Larache. Abril de 2016.

contrario al islam. En las calles de Tetuán se producían manifestaciones contradictorias, como el caso de individuos que, borrachos, daban vivas al Islam, al Profeta y a la nación marroquí. En esta misma pascua, el movimiento reformista se enfrentó en Arcila con las tradiciones esotéricas de las cofradías 'Isāwa y Ḥamdaša, a las que consideraba actos de barbarie contrarios al buen gusto y a la espiritualidad de la fe islámica. Querían demostrar así la falsedad del discurso colonial, y el daño causado por sus autoridades a la religión musulmana.²³³

Como en todos los elementos de la política religiosa colonial, el conflicto sobre la interpretación del rito era fundamental en este contexto social, donde la esfera religiosa estaba politizada por completo. Incluso entre ambos patrones coloniales, Francia y España, existía una fuerte rivalidad en este sentido, como demuestra “la guerra de los corderos” en Tánger. En 1938, en el contexto de la Guerra Civil y la creciente polarización política anterior de la II Guerra Mundial, los franceses enviaron ocho mil corderos a la ciudad internacional para romper el monopolio franquista de esta práctica y contrarrestar de algún modo la propaganda colonial española de la hermandad cristiano-musulmana.²³⁴

4. 2. 3. La peregrinación a La Meca

El pensamiento colonial español llegó a plantearse usar la peregrinación a la Meca como elemento de propaganda política y gestión religiosa útil para sus intereses ya desde el año 1925,²³⁵ incluso antes que lo hiciesen potencias coloniales poderosas como Inglaterra y Holanda. La estrategia española consideraba el apoyo a la peregrinación como una medida política que servía para evitar problemas de carácter religioso y ganarse la confianza del indígena. Por ello, desde el principio de la presencia española en Marruecos, la autoridad colonial facilitó con todos los medios el cumplimiento de este deber religioso fundamental de la fe islámica para demostrar a los marroquíes de manera explícita que sus creencias religiosas merecían el respeto debido por parte de la nación protectora. En la década de los veinte, lograr este objetivo fue primordial en la agenda

²³³ BNE. *Al-hayat*. 4 de julio de 1935.

²³⁴ Mateo Dieste, Josep Lluís. *La hermandad hispano-marroquí, política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Op. Cit. p: 257.

²³⁵ La peregrinación a La Meca, Arafat y Mina, dominado en árabe *Ḥajj*, es el quinto de los pilares del islam. La observancia anual de este culto islámico marcaba profundamente los países islámicos. Los viajes de peregrinación facilitaban el contacto cultural y doctrinal entre los pueblos musulmanes y desempeñaron un importante papel en el desarrollo histórico de la civilización arabo-musulmana. Véase, Peters, F.E. *The Hajj: the Muslim pilgrimage to Mecca and the holy places*. Princeton: Princeton University Press. 1994.

política del Protectorado, que se enfrentaba a una fuerte resistencia de las cabilas rifeñas y a la rebelión de una gran parte de Yebala, que logró provocar manifestaciones antiespañolas en Oriente próximo.²³⁶

Por lo tanto, el carácter internacional de este culto islámico desempeñaba un papel esencial para su designación como principal ritual de interés político colonial. Los lugares santos en la Península Arábiga eran los lugares con la mayor concentración de musulmanes del mundo. Los colonos españoles pretendían transmitir a través de los peregrinos marroquíes que acudían a tierra santa un discurso propagandístico dirigido a la comunidad islámica global: *“al llegar a La Meca, punto de concentración de los musulmanes que acuden de todos los continentes, {los peregrinos marroquíes} contarán a sus hermanos de religión que España les respeta, les guía por el camino de la lectura y la civilización”*.²³⁷ Por otra parte, este plan estratégico de la empresa colonial quería hacer frente a “la propaganda comunista” que acusaba el Protectorado de usar mano dura y de oprimir al pueblo marroquí. Organizar la peregrinación musulmana era la mejor respuesta política para desmentir la propaganda antiespañola.²³⁸ Por tanto, se estableció que la difusión del proyecto había de realizarse *“en las ciudades del Protectorado por medio de carteles de colores llamativos con las condiciones del viaje y vistas del barco. Este detalle es muy interesante. En la zona francesa {la propaganda} debería ser hecha por los cónsules, por medio de carteles en español y en árabe”*.²³⁹

A principios de la década de los 30, los Interventores regionales de la Alta Comisaría no cesaron de insistir en la importancia de este culto islámico para el desarrollo de la acción protectora de España en Marruecos. La raíz de esta preocupación rivaliza con la de la vecina Francia, que reglamentó en marzo de 1929 la peregrinación desde su Protectorado marroquí.²⁴⁰ Para los oficiales del Servicio de Intervención, este culto

²³⁶ AGA. Informe sobre peregrinación de la IGITJ. 18 de diciembre de 1925. Caja (15)13.1.81/00665.

²³⁷ AGA. Informe sobre la peregrinación desde el punto de vista político. 16 de diciembre de 1925. Tetuán. Caja (15)13.1.81/00665.

²³⁸ En los años veinte hubo una gran sensibilidad en España ante cualquier acto de propaganda comunista en las esferas musulmanas. Las autoridades llegaron a destinar fondos a la vigilancia internacional para hacer frente a este peligro político, vinculado según la visión española con el contrabando de armas en el norte de Marruecos. AGA. Carta de la Dirección General de Marruecos y Colonias al Embajador de España en Londres. 20 de junio de 1929. Madrid. Caja (15) 013.81/10215.

²³⁹ AGA. Informe de IGITJ. 18 de diciembre de 1925. Caja (15) 13.1.81/00665.

²⁴⁰ *“(…) Por dahir del 14 de marzo 1929 (2 Chaul 1347) y decreto vizirial de 15 de marzo 1929 (3 Chaul 1347) aparecidos ambos en el B. O. de la zona francesa de protectorado marroquí N.º 857 de 26 de marzo 1929 (...) quedó reglamentada la peregrinación a los lugares santos del Islam de los indígenas marroquíes de dicha zona”*. AGA. Informe reservado sobre la peregrinación a la Meca. Redactado por García Figueras,

islámico adquirió en estas fechas un valor especial, como elemento de orgullo nacional, ya que “no solamente es conveniente, sino que se debe fletar un barco que con pabellón español conduzca a los peregrinos a Yedda”.²⁴¹

A nivel organizativo, los españoles, como acostumbraban a hacer en los asuntos coloniales, tomaron como ejemplo a seguir las disposiciones que regulaban la organización francesa del transporte de peregrinos desde Casablanca y Túnez hasta Arabia Saudí. En 1931, García Figueras, que ocupaba entonces el cargo de Jefe de Oficina de Información, elevó a la Alta Comisaría un informe reservado dotado de anexos e información detallada sobre el viaje francés de peregrinación de 1930: los decretos de reglamento jurídico del proyecto, los precios de transporte e incluso las instrucciones dadas por las autoridades del Protectorado francés en Túnez respecto a las preparaciones previas al viaje. A nivel político, el informe revela que la autoridad española estaba también motivada por diversas cuestiones de seguridad: la peregrinación irregular u organizada por otro patrón colonial suponía una amenaza para el Protectorado español, pues podría someter a sus súbditos a posibles influencias de “*propagandas tendenciosas*” en Egipto,²⁴² dado su fervor nacionalista contra los ingleses (a partir de 1919) y de igual modo en la península arábiga, que estaba viviendo el último episodio de la expansión wahabí, que terminaría apenas un año después con la creación de Arabia Saudí (1932).²⁴³

Desde el punto de vista económico, los informes iniciales sobre esta tarea colonial valoraban la peregrinación como una actividad comercial rentable. A través de la inversión de pequeñas sumas de dinero, España impulsaría la economía de las ciudades de Ceuta y Tetuán, convirtiéndolas en centros importantes de comunicación debido al paso de los peregrinos marroquíes hacia La Meca.²⁴⁴ Sin embargo, esta perspectiva fue

jefe de la Oficina Mixta de Información, dirigido al alto comisario de España en Marruecos. 5 de febrero de 1931. Tetuán. Caja (15) 13.1.81/00665.

²⁴¹ AGA. Informe sobre la organización de los viajes de peregrinación a la Meca. Redactado en la Oficina Central de la Intervención de Melilla, elevado a la Inspección de Intervención y Tropas Jalifianas en Tetuán. Melilla 26 de septiembre de 1930. Caja (15) 13.1.81/00665.

²⁴² AGA. Informe reservado sobre la peregrinación a la Meca. Redactado por García Figueras, jefe de la Oficina Mixta de Información, dirigido al alto comisario de España en Marruecos. 5 de febrero de 1931. Tetuán. Caja (15) 13.1.81/00665.

²⁴³ Esta estimación española sobre la influencia cultural y política de la peregrinación a la Meca era muy acertada, ya que el rol del viaje de la peregrinación en el desarrollo cultural, político y religioso de Marruecos desde la edad media hasta la época estudiada era enorme. Véase, Tāzī, ‘Abd al-Hādī. *Rihla al-rahālāt. Makka fi mi’a rihla magribīyya wa-rihla*. (“El viaje de los viajes. La Meca en ciento un viaje marroquí”). La Meca: Fundación Furqān de Patrimonio Islámico. 2005.

²⁴⁴ Sobre la tarifa del viaje encontramos distintas cifras en esta documentación colonial. Mientras el informe del 16 de diciembre estima esta tarifa en 25 pesetas españolas, el del 18 del mismo mes estima la cantidad

demasiado optimista: en la zona española el número de personas con poder económico suficientemente alto para sufragar los gastos de la peregrinación era muy limitado, lo que generó serias dificultades para cubrir los gastos del viaje.

Los informes posteriores de la administración colonial plantearon otras posibilidades, como hacer el viaje desde Tánger para atraer más peregrinos incluso desde la zona francesa u organizar el viaje de manera periódica, según las circunstancias políticas,²⁴⁵ pero no funcionó. Las limitaciones económicas y políticas de la nación protectora en general y su empresa colonial en particular fueron determinantes. Los franceses monopolizaron el transporte de los peregrinos marroquíes hasta 1936, cuando la sublevación franquista cambió el panorama político establecido en la zona desde 1927.

Durante la Guerra Civil (1936-1939), el bando rebelde que se apoderó del Protectorado de Marruecos valoraba muy positivamente el plan sobre el uso de la peregrinación como instrumento de propaganda y atracción política. El control de dicho culto musulmán fue imprescindible en estos años para evitar que los peregrinos quedaran expuestos a la propaganda francesa, defensora de la República como régimen legítimo de España. La DAI propuso oficialmente en noviembre de 1936 a las autoridades franquistas el proyecto de organizar un viaje de peregrinación en un barco español para llevar a las sagradas ciudades del Islam “*los colores santos de la bandera española*”.²⁴⁶

En realidad, el reclutamiento masivo de tropas marroquíes en las filas del “alzamiento nacional” afectó en gran medida al desarrollo político del Protectorado de Marruecos. Franco necesitaba contar con el apoyo incondicional de los súbditos marroquíes y sus autoridades naturales. Procuró que los jefes religiosos y las autoridades del Majzen convencieran al pueblo de que se trataba de intervenir en una guerra religiosa, e hizo concesiones a los nacionalistas marroquíes para que no obstaculizaran el

necesaria en 500 pesetas, sin determinar el tipo de moneda: española o hassaní. AGA. Informes sobre la peregrinación. Tetuán. Caja (15) 13.1.81/00665.

²⁴⁵ AGA. Informe sobre el asunto de la peregrinación a la Meca de indígenas del Protectorado español. Caja (15) 13.1.81/00665.

²⁴⁶ “*la acción política que desarrollamos en nuestra zona de Protectorado marroquí, nos obliga con vigilancia y atención a cuidar todos aquellos aspectos que muy especialmente afectan y tienen relación con el espíritu y la sensibilidad de este pueblo, tan de lleno entregado en los momentos a la causa de nuestra revolución (...)*”. AGA. Carta del general Beigbeder dirigida a la Presidencia de la Junta Técnica del Estado en Burgos. 6 de diciembre de 1936. Tetuán. Caja (15) 13.1.81/02427.

reclutamiento de sus compatriotas en una guerra totalmente ajena al interés de los marroquíes.²⁴⁷

Según historiadores contemporáneos, la participación marroquí en la Guerra Civil no fue un episodio trivial de la historia, sino que, al contrario, las decenas de miles de soldados marroquíes fueron quienes garantizaron la victoria de la sublevación militar. En esta cuestión histórica hispano-marroquí, hubo muchos factores – económicos y políticos – en juego, pero el tono religioso fue el más intenso de todos: los militares africanistas difundían en todos los medios que el marroquí, por su espíritu religioso, acudía voluntariamente a liberar a su hermano, el auténtico español católico, del complot de la anti-España, instigado por ateos, liberales, rojos y masones. Los marroquíes que lucharon en España oscilan entre los 75.000 que apuntan Hugh Thomas y Gabriel Jackson y los 100.000 que calcula Ramón Tamames.²⁴⁸

Es por ello que Franco decidió convertirse en patrocinador de la peregrinación a La Meca. Durante los tres años de guerra, este rito musulmán estuvo ligado fuertemente a la figura del general: así pues, “*el Marqués de Comillas, que llevó a los peregrinos a la Meca, era el barco de Franco*”.²⁴⁹ El discurso franquista no se limitó en otorgar a Franco con los rasgos devotos de un buen musulmán, sino que el general de la cruzada fue presentado públicamente como “*Hach Franco, el hombre de la hora, (...) que reza en el nombre bendito de Dios, y sabe sus mandatos y los cumple*”.²⁵⁰ Incluso se decía que, después de su victoria final, instalaría de nuevo el Islam en Andalucía. Para corroborar esto, citaremos la declaración de un peregrino marroquí:

²⁴⁷ Estudiaremos esta cuestión más detalladamente en el Capítulo VI de este trabajo.

²⁴⁸ Nerín, Gustau y Bosch, Alfred. *El imperio que nunca existió: la aventura colonial discutida en Hendaia*. Barcelona: Plaza Janés Editores. 2001. p: 35.

²⁴⁹ Resaltar la figura de Franco en todos los aspectos religiosos y sociales fue la estrategia principal de la propaganda franquista, “*todo Marruecos se llenó de Franco, (...) el trigo de Franco, el barco de Franco (...)*”. En este sentido dice García Figueras: “*Un día, un Interventor pasa por una escuela del campo; vino de un largo y fatigoso recorrido, pero es sagrada obligación para él la de comprobar el adelanto en la enseñanza de las niñas musulmanas, (...) van muy bien en todo, pero... ¡Si ellas tuvieran una máquina de coser...! El Interventor capta el deseo de las niñas y al servicio de aquella emoción que debe llenarlo todo, les dice: “Diré a Franco lo que queréis”. Dos horas después, una camioneta depositaba en la escuela la máquina de Franco. Las niñas comprueban lo que sabían sus ilusiones, que para Franco no había nada imposible (...)*”. García Figueras, Tomás. *Mística y Poesía del Alzamiento Nacional en Marruecos*. Conferencia dada por el autor en Club Urbis de Madrid. Jerez: 1976. p: 34,35.

²⁵⁰ “*El hombre de la hora*” es un concepto sufi milenarista propio de las cofradías religiosas en Marruecos. Lo estudiaremos en el siguiente capítulo dentro de la dinámica del Islam popular marroquí en el contexto político colonial. El texto de la cita está recogido de la Conferencia de García Figueras. *Ibíd.* pp. 34-93.

“Afirma que en todo el mundo islámico se conoce a nuestro Generalísimo por el nombre de Hach Franco. El Hach, símbolo de alcurnia y nobleza santa de todos aquellos que una vez lograron besar las piedras reverentes de La Meca. El Hach grande, nuestro Hach Franco (...)”.²⁵¹

Este proyecto colonial con fines propagandísticos demuestra el nivel de la pugna política entre las potencias mundiales en que se vio envuelto el norte de Marruecos en estas fechas de la guerra española. Tánger, en particular, se convirtió en un verdadero centro de espionaje, propaganda política y venta de armas.²⁵² Fue una guerra paralela, que el bando sublevado tuvo que ganar para conservar su poder en el Protectorado y facilitar el reclutamiento de soldados marroquíes en el ejército franquista.

En la esfera internacional, Franco tuvo que lanzar maniobras políticas de gran escala, de las que la peregrinación a la Meca fue la más importante en este contexto colonial. Así pues, puso el barco *Domine (Magrib al-'Aqṣà)* al servicio de la Alta Comisaría en Marruecos. La embarcación partió de Ceuta el 29 de enero de 1937, con 298 peregrinos marroquíes, y recogió a otros 254 peregrinos más en los puertos libios de Trípoli y Bengasi, llegando a Yedda el día 5 de febrero. Aunque el general Beigbeder estimaba que este proyecto no causaría desembolsos de ninguna clase al Estado español, el gasto total del viaje alcanzó la cifra de 168.804 pesetas, registrando un déficit de 90.970 pesetas.²⁵³ La venta de los billetes no fue suficiente para cubrir los gastos y España tuvo que pagar grandes sumas de dinero para financiar este aspecto de su política religiosa.

En estos momentos de la contienda española, la prioridad del Protectorado era apoyar a toda costa el esfuerzo militar rebelde para ganar la guerra. La propaganda contra la República fue una tarea esencial en este sentido. Incluso el bombardeo republicano de Ceuta, días antes del inicio de la expedición de los peregrinos musulmanes, fue exhibido por los sublevados como una agresión armada contra el Islam. El Protectorado, a través

²⁵¹ *La Gaceta de África*. 18 de marzo de 1938. Citado en “La organización de la peregrinación a la Meca por Franco durante la guerra civil y el papel de la prensa”. *La comunicación social durante el Franquismo*. Málaga: Centro de Ediciones de la diputación Provincial. 2002. p: 160.

²⁵² Sánchez Ruano, Francisco. *Islam y Guerra Civil Española, moros con Franco y con la República*. Madrid: La Esfera de los Libros. 20014. p: 114.

²⁵³ AGA. Nota informativa de la Sección Política de la DAI, asunto de peregrinación a La Meca, elevada al delegado de Asuntos Indígenas. 13 de agosto de 1943. Tetuán. Caja (15) 13.1.81/02427.

de una nota oficial dirigida al mundo musulmán, dejó constancia de “*la indignación de la España verdadera por el infame atentado contra nuestros hermanos los peregrinos marroquíes y la alegría de que no haya corrido riesgo nuestro amado Príncipe Muley Hassan*”.²⁵⁴ Éste último tenía previsto realizar una visita a la ciudad bajo soberanía española para despedirse de sus súbditos peregrinos.

Este ritual islámico fue objeto de una manipulación política dentro de un contexto bélico europeo, pues no debemos olvidar que el viaje fue organizado de mutuo acuerdo con las autoridades italianas en Libia. En los años siguientes, los países del Eje emitieron por la radio de Berlín una furiosa propaganda contra Francia y Gran Bretaña acusándolas de entorpecer la peregrinación.²⁵⁵ Era evidente que este culto formaba parte de la agenda colonial de todas las potencias europeas, preocupadas en atraerse la población musulmana de sus colonias. En el caso español no fue de menor importancia, en estas circunstancias excepcionales de guerra: el propio Caudillo se trasladó expresamente a Alcázar de Sevilla el día 2 de abril de 1937 para asistir al gran recibimiento de los peregrinos que habían regresado de La Meca.²⁵⁶

Según De Madariaga, Franco estuvo acompañado en este acto por los generales Queipo de Llano, Cabanellas y Dávila, y de numerosos jefes militares – casi toda la cúpula militar del bando rebelde –, así como del cardenal-arzobispo de Sevilla, el embajador de Italia y el canciller de Alemania, representantes de las potencias que apoyaron el Alzamiento militar de julio de 1936. Por lo tanto, este acto tuvo un eco espectacular en la prensa española, que invitaba al pueblo sevillano a salir a recibir a los ilustres huéspedes de España.²⁵⁷ En presencia del Gran visir y con un público de 2.200 marroquíes (1.200 según Solá Gussinyer), el Generalísimo, que había llegado al palacio escoltado por la Guardia Jalifiana de caballería, pronunció un discurso para destacar todos los aspectos de la doctrina de la hermandad entre *moros* y cristianos en contra el enemigo común: los “sin Dios” de la República española:

²⁵⁴ *La Gaceta de África*. 21 de enero de 1937. Citado en “La organización de la peregrinación a la Meca por Franco durante la guerra civil y el papel de la prensa”. *La comunicación social durante el Franquismo*. *Op. Cit.* p: 152.

²⁵⁵ *Ibid.* p. 162.

²⁵⁶ De Madariaga, María Rosa. *Los moros que trajo Franco, la Intervención de tropas coloniales en la Guerra Civil*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca. 2002. p: 352.

²⁵⁷ *ABC* de Sevilla. 2 de abril de 1937. En el *Telegrama del Rif* de Melilla, leemos el siguiente lema: “*CABALLEROS MUSULMANES, LA MECA OS ESPERA IN-CH-ALLAH*”. 20 de diciembre de 1937.

Excelentísimo Gran Visir de Marruecos; excelentísimos señores y acompañantes, a todos vosotros, peregrinos de vuestra fe:

Volvéis orgullosos de vuestro oriente, porque venís de cumplir el deber de todo buen musulmán. Allí en contacto con los otros hermanos islámicos, habéis podido ver la grandeza de vuestro pueblo, y aquí en Sevilla, en el solar hispano, podréis ver también en estas piedras y en estos ladrillos, la obra de vuestros antepasados.

Yo celebro como jefe de Estado y Generalísimo de los Ejércitos nacionales, haber podido ayudaros a lograr ese objeto, ese fin, esa esperanza de todo buen musulmán. Yo deseo que meditéis en estas palabras: España y el Islam han sido siempre los pueblos que mejor se comprendieron.

Cuando por estos lugares y estos campos vuestros antepasados pasaron, el pueblo musulmán tuvo una cultura, una ciencia, una grandeza que se funde en sangre de Marruecos y de España. Por esos muchos lleváis el apellido español, porque lleváis el recuerdo de la tierra española. (...).

La obra nefasta de Rusia va contra las costumbres, va contra las Mezquitas, va contra todo lo que tiene valor espiritual, que es lo fundamental en el Islam, (...).

*Alteza Visir Imperial: el amor fraterno de los españoles lleva los sentimientos del jefe del Estado y de los hombres españoles hacia el pueblo musulmán. Y cuando florezcan los rosales de la paz, nosotros os entregaremos las mejores flores”.*²⁵⁸

Durante todos los años que duró la Guerra Civil (1936-1939), las autoridades del Protectorado siguieron apostando por este elemento de su política islámica. Consideraron que el primer viaje de peregrinación (1937) había sido exitoso, a pesar de que los franceses lo valoraron negativamente por las quejas de los peregrinos marroquíes en la prensa árabe y debido a la actuación diplomática mediocre de la delegación enviada por Franco a Arabia Saudí.²⁵⁹ En 1938, el barco *Marqués de Comillas* abandonó Ceuta el 14

²⁵⁸ Véase el texto completo citado en Gussinyer. Mercé Solá. “La organización de la peregrinación a la Meca por Franco durante la guerra civil y el papel de la prensa”. *La comunicación social durante el Franquismo. Op. Cit.* p: 155,156.

²⁵⁹ Mateo Dieste, Josep Lluís. *La hermandad hispano-marroquí, política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956. Op. Cit.* p: 260.

de enero con 331 peregrinos a bordo. En Melilla recogió a otros 128 de la zona del Rif, para llegar a Yedda con un total de 796 peregrinos musulmanes. Antes de empezar la Segunda Guerra Mundial, el Protectorado pudo organizar otro viaje en el mismo barco, que puso rumbo a La Meca desde Ceuta, el 5 de enero de 1939, con un colectivo de 800 peregrinos musulmanes a bordo.²⁶⁰

En los años de la conflagración mundial, la autoridad española suspendió el viaje a partir de 1940, a pesar de haber realizado todos los preparativos pertinentes. Ya habían sido previstas las cantidades de divisas necesarias para compras de comida y demás gastos del buque, desde el momento de la partida hasta el regreso, así como los gastos personales de cada peregrino en las tierras santas. La autoridad organizativa del viaje estimaba que el gasto de 49.000 libras del año anterior de 1939 no era suficiente para sufragar el consumo básico de los peregrinos marroquíes, por lo que con el fin de evitar quejas y protestas se aumentó la financiación en moneda extranjera a 70.000 libras esterlinas,²⁶¹ aunque finalmente la DAI modificó esta suma reduciéndola a 63.500 libras.²⁶² Lo esencial en todo esto es destacar la gran complejidad administrativa y económica que presentaba la gestión de este elemento de la política colonial religiosa; para soportar esta carga, la autoridad colonial tenía que verse espoléada por un acontecimiento de gran importancia política, como fue el caso durante la Guerra Civil española. Esta circunstancia cambió radicalmente en los siguientes años.

El uso político del culto religioso siempre es un arma de doble filo, como vimos anteriormente, y la interpretación del rito por los actores sociales puede perjudicar el prestigio de la autoridad y limitar su poder en la esfera social. En este caso, los nacionalistas marroquíes aprovecharon la suspensión del viaje a La Meca en 1940 para su propaganda política antiespañola. Los Servicios de Información del Protectorado detectaron desde finales de 1939 una serie de rumores en el sentido de que, como ya no había guerra en España, no era necesario para el Protectorado sufragar los gastos del viaje. La excusa de la Guerra Mundial no fue aceptada por los musulmanes de la zona gracias

²⁶⁰ AGA. Nota informativa de la Sección Política de la DAI, asunto de peregrinación a La Meca, elevada al Delegado de Asuntos Indígenas. 13 de agosto de 1943. Tetuán. Caja (15) 13.1.81/02427.

²⁶¹ El presupuesto estimado, en libras, del viaje a La Meca de 1940: para 150 pasajeros de 1ª clase, a razón de 50 libras cada uno (7.500 en total), para cien pasajeros de 2ª clase, a razón de 40 libras (unos 4.000 en total), para mil pasajeros de 3ª clase, a razón de 30 libras a cada uno, (30.000 en total). Más 27.000 libras para los gastos del barco y el paso por el Canal de Suez. AGA. Escrito del comandante Inspector del viaje a La Meca de 1940 dirigido a la DAI. 15 de septiembre 1939. Tetuán. Caja (15) 13.1.81/02427.

²⁶² Según los cálculos elevado por la DAI a la Alta Comisaría. AGA. Expediente del viaje de 1940. Caja (15) 13.1.81/02427.

al discurso nacionalista marroquí, y en particular debido a la propaganda francesa, que anunció que la peregrinación a La Meca se llevaría a cabo en buenas condiciones de seguridad a pesar de la situación internacional. Este discurso, opuesto a los intereses del Protectorado español, no carecía de argumentos, puesto que en una ocasión anterior – ante el peligro de ser atacado por la armada republicana –, el *Marqués de Comillas* fue escoltado durante una gran parte del viaje por una gran unidad de guerra. Pero eso era antes, y, tras luchar tres años en una guerra sangrienta para la causa española, “*hoy ya no representamos nada, agregan (los nacionalistas)*”.²⁶³

Finalizada la Guerra Mundial en 1945, el contexto internacional no era favorable a España. El aislamiento político del régimen franquista dificultaba la organización de este viaje costoso y complicado, en particular debido al fuerte movimiento nacionalista árabe que surgió en estos años en Oriente Medio. La autoridad colonial temía el contagio político de esta tendencia anticolonial a través del contacto directo con los peregrinos marroquíes. Sin embargo, la Alta Comisaría no tuvo elección en 1945, a pesar de sus reticencias a continuar con este proyecto. La DAI consideró inoportuno oponerse a la organización del viaje, para no confirmar los rumores nacionalistas, por un lado, y mantener el prestigio ante el rival francés que estaba poniendo en duda la capacidad de España para organizar viajes de este tipo, por otro.²⁶⁴

Pero en los años siguientes, la autoridad colonial demostró cierto desinterés hacia la peregrinación, dado que ya no era un proyecto rentable desde el punto de vista político, por la compleja situación en Oriente y la propaganda nacionalista hostil hacia los intereses coloniales. En 1947, antes de suspender el viaje por una epidemia de cólera en Egipto,²⁶⁵ hubo una discusión entre la autoridad colonial y los nacionalistas marroquíes. El día de la inauguración de la mezquita de Melilla, estos entregaron una instancia al alto comisario pidiendo que “*fuese cambiado el Lázaro por otro barco de mayor tonelaje, pues este no reunía las debidas condiciones*” para una larga navegación hasta La Meca. Los rumores

²⁶³ AGA. Informe secreto de la Intervención de Gomara dirigido a la DAI. 16 de noviembre de 1939. Caja (15) 13.1.81/02427.

²⁶⁴ Mateo Dieste, Josep Lluís. *La hermandad hispano-marroquí, política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Op. Cit. p: 261.

²⁶⁵ AGA. Circular del Delegado de Asuntos Indígenas dirigido a las Intervenciones regionales. 30 de septiembre de 1947. Caja (15) 13.1.81/02427.

llegaron a confirmar que los nacionalistas se habían puesto de acuerdo para boicotear el barco español y usar otro inglés para realizar la peregrinación de ese año.²⁶⁶

El reformismo nacionalista marroquí pretendía debilitar al Protectorado a través de su propia política islámica. A mi juicio, los nacionalistas gozaban de ventaja por su condición de musulmanes. En estas cuestiones religiosas, el público marroquí haría más caso a sus notables naturales, a pesar de todas las maniobras españolas para organizar y financiar los viajes de peregrinación.²⁶⁷ Por ello España se vio obligada a iniciar otra campaña de propaganda de signo opuesto para justificar que la suspensión del viaje de 1947 se debía a causas ajenas a la nación protectora:

*“ (...) sería muy necesario desde el punto de vista político, (...) hacer propaganda en toda la zona de la magnanimidad de España hacia nuestros marroquíes, teniendo organizado un viaje para el que se cuenta con un barco en mejores condiciones, divisas en cantidad suficiente para que el peregrino marroquí pueda realizar su viaje a Madina sin obstáculo económico, y, en general, todo aquello que lleva al ánimo de nuestros marroquíes nuestros indudables sentimientos hacia ellos, de forma que una posible suspensión del viaje esté justificada por causas ajenas a la voluntad de España ”.*²⁶⁸

En estos años de enfrentamiento con el nacionalismo marroquí, el Protectorado español perdió la iniciativa en materia de política islámica incluso en su propio territorio. Desde estas fechas hasta el fin de la época colonial, la actitud política de España fue nada más que defensiva, gestionando las nuevas situaciones surgidas sin ninguna perspectiva de reforzar a largo plazo la presencia española en el norte de Marruecos.

Por la situación inestable en la zona de Oriente Medio debido a la guerra de Palestina, a partir del año 1948, la DAI encontró el pretexto perfecto para liberarse de la difícil tarea de organizar el viaje en barco. No obstante, el Protectorado optó por otra

²⁶⁶ AGA. Nota informativa con fecha de 16 de septiembre de 1947. Caja (15) 13.1.81/02427.

²⁶⁷ Respecto al año 1947, por ejemplo, la DAI, pidió que se anticipasen 400.000 pesetas, (de las 800.000 pesetas de recaudaciones del mes de agosto último) del fondo de la acción benéfica social para subvencionar el viaje de la peregrinación a la Meca. AGA. Carta de la DAI dirigida a la Delegación de Hacienda. 11 de septiembre de 1947. Tetuán. Caja (15) 13.1.81/02427.

²⁶⁸ AGA. Carta de la Dirección General de Marruecos y Colonias dirigida a la Alta Comisaría de España en Marruecos. 1947. Madrid. Caja (15) 13.1.81/02427.

alternativa más asequible en el contexto internacional, tanto por las dificultades del aislamiento político de España, como por las circunstancias del conflicto árabe-israelí. Se trataba de una expedición simbólica en avión para no eliminar por completo este ritual religioso tan importante para los musulmanes del Protectorado español, sobre todo en una etapa de estrechas relaciones con los países árabes. En este sentido, la peregrinación musulmana se convirtió en una herramienta diplomática en manos de la España franquista para legitimar su posición política internacional en la etapa de posguerra.²⁶⁹

A partir de 1949 comenzaron los viajes en avión. Se ofrecían 32 plazas a los marroquíes que quisieran realizar este rito religioso. Dado el nivel económico de los habitantes de la zona, fue imposible encontrar peregrinos con alto nivel adquisitivo para comprar los billetes, que costaban 34.125 pesetas.²⁷⁰ La Alta Comisaría se vio obligada a subvencionar fuertemente el viaje. Además, en el precio de los billetes no estaban incluidas las plazas del Interventor, jefe de la expedición, y de dos musulmanes pobres becados por el Majzen colonial. Finalmente, ese año los peregrinos marroquíes pagaron solamente 17.000 pesetas como tarifa, provocando un déficit de 596.086,75 pesetas que fue asumido por la Alta Comisaría. Era más de la mitad del presupuesto general del viaje, que era entonces de 1.122.577,25 pesetas.²⁷¹

De la organización del viaje de peregrinación a la Meca destacan dos dimensiones importantes: la propaganda masiva sobre esta actividad religiosa, y su uso político para acrecentar la red de clientelismo social entre la autoridad colonial y los notables marroquíes. Respecto a la primera dimensión, el esfuerzo propagandístico entre los musulmanes de la zona norte fue una tarea administrativa esencial, no solamente para el éxito comercial del proyecto, sino también para lograr el objetivo principal de la política islámica española, que no era otra cosa que reforzar ideológicamente la doctrina de la hermandad cristiano-musulmana.²⁷²

²⁶⁹ AGA. Nota para el despacho del Alto Comisario redactada por la sección política de la DAI. 1948. Caja (15) 13.1.81/02427.

²⁷⁰ AGA. Nota de la DAI elevada al despacho del Alto Comisario. 29 de agosto de 1949. Tetuán. Caja (15) 13.1.81/02427.

²⁷¹ AGA. Nota informativa de la Sección Política de la DAI. 28 de julio de 1951. Tetuán. Caja (15) 13.1.81/02427.

²⁷² Los periódicos más importantes del Protectorado que cubrieron este ritual islámico a través de notas oficiales, noticias y artículos de opinión eran, según Solá Gussinyer: *El Heraldo de Marruecos* (1936-1939); *El Popular de Larache* (1930-1938); *el anunciador Comercial de Alcázar* (1936-1949); *El Faro de Ceuta*; *La Gaceta de África* (1936-1938); *Azul* de Villa de Sanjurjo (1936-1938); *El Telegrama del Rif* (1926-1964) y *La Gaceta de Melilla* (1929-1942); *España* de Tánger (1938-1970); También dos periódicos

Para la propaganda de 1939, la DAI distribuyó una nota en los periódicos en lengua española y árabe, que fue publicada bajo titulares de gran carga política. *El Faro de Ceuta* tituló su artículo: “*Por voluntad del Caudillo se están realizando los preparativos para el viaje a la Meca*”.²⁷³ El periódico falangista *FE* de Sevilla encabezó por su parte la información oficial con las siguientes palabras: “*La peregrinación a la Meca, el Caudillo se interesa en su preparación*”.²⁷⁴ El papel de la prensa tanto en España como en Marruecos era esencial para la propaganda ideológica, sobre todo en lo que respecta a la tarea de pregonar los gestos de deferencia de la España de Franco hacia sus súbditos del Protectorado y exaltar los nobles valores y sentimientos que movían al Caudillo hacia sus hermanos musulmanes. Se divulgaba que los “peregrinos de Franco”, según la prensa española, eran envidiados por el resto de los peregrinos, especialmente por los de la zona francesa, debido al trato recibido por orden de su benefactor. Incluso el periódico nacionalista *Unidad Marroquí* transmitía el mensaje político colonial a través de sus noticias recogidas sobre las fiestas de bienvenida preparadas para los peregrinos de Franco y los elogios sobre la labor de las autoridades italianas como colaboradoras en la organización del viaje.²⁷⁵ El director de esta publicación, el líder nacionalista al-Makkī Nāṣirī, participó activamente en este esfuerzo colonial, contratando a una empresa egipcia para filmar una película sobre la peregrinación. Ésta fue proyectada a precios económicos en Tetuán, Arcila, Alcázar, Tánger y Melilla. Dicho documental cinematográfico fue valorado muy positivamente por la autoridad colonial, y usado frecuentemente en la propaganda del viaje a la Meca en años posteriores.²⁷⁶

La publicidad se complementó con 12.000 cuartillas escritas en árabe, así como cartas y carteles murales repartidos en todo el territorio del Protectorado e incluso en la zona francesa. El texto árabe usó el mismo estilo de la predicación islámica, un escrito

nacionalistas marroquíes, *Unidad de Marruecos* (1937-1939) y *La Libertad* (1937-1939). Como se puede observar, la mayor parte de esta prensa española del Protectorado tenía carácter coyuntural. Algunas de estas publicaciones desaparecieron incluso antes de que finalizara la guerra, un dato esencial para comprender la magnitud del esfuerzo propagandístico del Protectorado español durante la Guerra Civil respecto a la peregrinación como principal elemento de su política religiosa en estas fechas. Gussinyer, Mercé Solá. “La organización de la peregrinación a la Meca por Franco durante la guerra civil y el papel de la prensa”. *La comunicación social durante el Franquismo. Op. Cit.* p: 158.

²⁷³ *El Faro de Ceuta*. 7 de noviembre de 1939.

²⁷⁴ *FE* ediciones del 7 y 8 de noviembre de 1939.

²⁷⁵ Gussinyer, Mercé Solá. “La organización de la peregrinación a la Meca por Franco durante la guerra civil y el papel de la prensa”. *La comunicación social durante el Franquismo. Op. Cit.* p: 151, 159,161.

²⁷⁶ AGA. Nota sin fecha ni título, simplemente se trata de un texto que contiene la información mencionada arriba. Caja (15) 13.1.81/02427.

religioso redactado por cristianos y dirigido a los musulmanes: una anécdota difícil de entender fuera de este marco histórico del Protectorado español en Marruecos.

“Musulmanes marroquíes:

El próximo día de kaada de 1357, correspondiente al 5 de enero de 1939, saldrá de Ceuta para Yedda, con escalas en Melilla, Trípoli, Port-Said y Yedda, un viaje para transportar a los peregrinos a la Meca. El hermoso vapor transatlántico “Marqués de Comillas, de 12.225 toneladas de desplazamiento y 17 millas de andar, generosamente cedido al efecto por el Generalísimo Franco al Majzén Jalifiano, para que los musulmanes de Marruecos puedan realizar con máximo confort y esplendor la tercera peregrinación a la Meca en barco español.

Musulmanes, acudid todos a cumplir con este deber religioso. El barco cedido por el Generalísimo Franco, hermoso transatlántico de lujo, construido para transporte de viajes exclusivamente, llevará mesal-la, equipo médico, enfermería, salón árabe, cocina, etc., es decir, cuanto el buen musulmán puede desear para viajar con el máximo de comodidades, como si estuviera viviendo en su propio hogar. Irá un jefe religioso con esta expedición, un Imán, un kadí con dos adules y un Hakem. Los precios de los billetes de ida y vuelta a Yedda, incluida la comida, oportunamente se darán a conocer al público.”²⁷⁷

De cara a la peregrinación anulada del año 1947, la Dirección General de Marruecos y Colonias llegó a plantear la producción de un reportaje cinematográfico completo sobre este culto islámico. Asimismo, surgió la idea de enviar a uno de los periodistas más prestigiosos de régimen franquista, Ismael Herraiz, para cubrir el viaje religioso.²⁷⁸ Sin embargo, la DAI rechazó estas sugerencias y aconsejó contratar a periodistas marroquíes de la zona, ya que consideraba que no era necesario ni oportuno

²⁷⁷ AGA. Traducción del texto árabe de las cuartillas de publicidad del viaje de peregrinación a la Meca. Caja (15) 13.1.81/02427.

²⁷⁸ AGA. Escrito de la Dicción General de Marruecos y Colonias dirigido a la Alta Comisaría de España en Marruecos. 5 de septiembre de 1947. Madrid. Caja (15) 13.1.81/02427

el equipo de cine, y que en todo caso la grabación del cortometraje debía limitarse al acto de embarcar y desembarcar en Ceuta y Melilla.²⁷⁹

Había discrepancias en la valoración estratégica de este ritual islámico. Mientras la autoridad española central en Madrid demostraba un entusiasmo favorable a esta tradición, por su carácter global islámico que servía a la política exterior de España en los años de rechazo internacional (1945-1953),²⁸⁰ la DAI estaba muy preocupada por una posible influencia del nacionalismo árabe sobre los peregrinos marroquíes. Era conocido el carácter anticolonial de esta ideología y su papel fundamental en el progreso político de los movimientos de liberación nacional en el Magreb.²⁸¹ La cultura árabe-musulmana fue el principal instrumento de lucha contra Francia en sus colonias del norte de África: el movimiento nacionalista marroquí, desde sus inicios se declaró partidario de la unidad de los pueblos árabes tanto cultural como políticamente. Según Mohamed Benaboud, la participación de Marruecos, aún bajo el Protectorado francés/español, en la primera Conferencia árabe de Cultura, organizada por la Liga Árabe en Beirut (Líbano) entre el 2 y el 11 de septiembre de 1947, fue un gran éxito cultural y diplomático del movimiento nacionalista marroquí en contra de la propaganda colonial francesa. Este acto puso en marcha la anexión de la causa independentista marroquí a la lucha anticolonial árabe en general.²⁸²

España permitía la participación de representantes del jalifa de Tetuán en dicha conferencia para exhibir a nivel internacional la obra panarabista de su Protectorado marroquí.²⁸³ Sin embargo, la presencia de elites marroquíes en jornadas de índole

²⁷⁹ AGA. Escrito de la DAI dirigido a la Alta Comisaría de España en Marruecos. 20 de agosto de 1947. Tetuán. Caja (15) 13.1.81/02427.

²⁸⁰ Las relaciones con el mundo árabe fueron relevantes en la estrategia de régimen franquista para la superación del aislamiento internacional en el foro de las Naciones Unidas. Véase Neila, José Luis. *España y el Mediterráneo en el siglo XX. De los acuerdos de Cartagena al proceso de Barcelona*. Madrid: Sílex. 2011. p: 312. Respecto a las relaciones con el mundo árabe, véase igualmente Algora Weber, María Dolores. “La conexión entre la política exterior del franquismo y la información sobre el mundo árabe a través de «Mundo: revista semanal de política exterior y economía» (1 945-1 955)”. *Cuadernos de Historia Contemporánea*. 1992. pp. 117-134.

²⁸¹ Al-Mujtār, Nizār. *Waḥdat al-magrib al-'arabī: al-fikra wa-l-mumārāsa*. (La Unidad del Magreb Árabe: la idea y la práctica). Túnez: SOTUPRRES. 2011. pp. 47- 35.

²⁸² Benaboud, Mohamed. *Maktab al-Magrib al-'arabī fī al-Qāhira: dirasāt wa-waṭā'iq*. (“El despacho del Magreb árabe en El Cairo: estudios y documentos”). Rabat: Okad. 1992. p: 63.

²⁸³ El historiador marroquí Mohamed Benaboud publicó en su libro una carta enviada por su padre Muḥammad Aḥmad ibn 'Abūd a Aḥmad Ibn Bašīr, jefe del gabinete del jalifa de Tetuán en el 16 de septiembre de 1947, expresando las dificultades que tuvo para conseguir el reconocimiento de su persona como representante marroquí en la conferencia árabe y las maniobras francesas para usar a las comunidades cristinas libanesas para hacer fracasar la Conferencia, esgrimiendo el pretexto de que ésta buscaría suprimir

diplomático y cultural árabe era una cosa, y el contacto colectivo de peregrinos marroquíes con la dinámica de liberación nacional en territorio egipcio era otra distinta. Las instrucciones de la DAI prohibían de forma estricta que “ningún peregrino salte a tierra en un puerto egipcio que toque” para evitar “complicaciones políticas”, según el pretexto oficial.²⁸⁴ A nuestro juicio, la presencia de ‘Abd al-karīm en El Cairo y su actividad política relevante para la independencia del Magreb tuvo sus efectos en este sentido. Era una actitud de doble cara, que demostraba la notable incoherencia entre los discursos y las prácticas coloniales.

La segunda dimensión fue el establecimiento, mediante este proyecto colonial, de un nuevo capital social, que la autoridad española aprovecharía para su beneficio. Realizar el viaje de la peregrinación era para los marroquíes un sueño, con el fin de lograr renombre como *hāyī*, título que es hasta la actualidad un símbolo de respeto social. La concesión de becas para el viaje permitía a la autoridad colonial mantener firme la red de intercambio de intereses con los notables marroquíes e impulsar una política de caridad muy necesaria para aumentar el prestigio de la nación protectora. Incluso en los viajes de avión, en los que no había más de 32 plazas,²⁸⁵ entre los billetes concedidos gratuitamente incluyeron a “dos pobres musulmanes que marcharon por cuenta del Majzén”.²⁸⁶

En 1938, las autoridades españolas concedieron 71 becas, en respuesta a las peticiones de la Alta Comisaría, la DAI, Sidi Ifni y Sáhara. En 1939, las 128 becas donadas ese año costaron al Protectorado 388.760 pesetas.²⁸⁷ Los informes posteriores de la sección política de la DAI exigieron limitar el número de becarios a un grupo de 30 notables indígenas, cuatro personas por cada región del Protectorado, y cinco becas más para cada una de las ciudades de Tánger y Tetuán.²⁸⁸ Estas becas de peregrinación iban a convertirse en objeto de contienda entre los jefes religiosos y notables del Majzen

los rasgos de Líbano como país interreligioso. Un aspecto que demuestra la dimensión de la política religiosa colonial en las relaciones internacionales del Mediterráneo. *Ibíd.* p: 64, 65.

²⁸⁴ AGA. Escrito de la DAI dirigido a la Alta Comisaría de España en Marruecos. 20 de agosto de 1947. Tetuán. Caja (15) 13.1.81/02427.

²⁸⁵ AGA. Nota elevada al despacho del alto comisario por la DAI. 29 de agosto de 1949. Caja (15) 13.1.81/02427

²⁸⁶ AGA. Nota informativa de la Sección política de la DAI. 28 de julio de 1951. Caja (15) 13.1.81/02427

²⁸⁷ Mateo Dieste, Josep Lluís. *La hermandad hispano-marroquí, política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956. Op. Cit.* p: 261.

²⁸⁸ AGA. Nota informativa de la Sección Política de la DAI, asunto de peregrinación a La Meca, elevada al Delegado de Asuntos Indígenas. 13 de agosto de 1943. Tetuán. Caja (15) 13.1.81/02427.

colonial,²⁸⁹ e incluso entre las filas de las Fuerzas Regulares Indígenas. Las autoridades asignaron en el año 1939 cuatro becas para los soldados que participaban en las guerras del ejército español, de entre 40 y 70 años, heridos de guerra o licenciados.²⁹⁰ Fue una buena manera de recompensar a los marroquíes que prestaron servicio militar al Estado español. El nombramiento del jefe religioso de la expedición también respetaba los criterios políticos de este proyecto colonial: la mayoría de los elegidos eran cargos del Majzen, bajás, caídes o altos cargos jurídicos. En 1937 el jefe religioso fue el alfaquí Aḥmad Raḥūnī, el ulema más brillante del Protectorado español. Al año siguiente, fue el sultán azul Sīdī Muḥammad ibn Muṣṭafā Murabbī Rabbuh, la principal autoridad musulmana en Sidi Ifni y el Sáhara español.

Conclusiones

En resumen, el culto religioso, lejos de ser un conjunto de prácticas espirituales aisladas de todo tipo de ambición política, fue usado de manera directa por la autoridad colonial para dotar al nuevo régimen de los aspectos religiosos necesarios a fin de adquirir la legitimidad política y tomar el control social. La religiosidad marroquí en las mezquitas, en las festividades, e incluso en la peregrinación, fue objeto de una gestión colonial para crear un teatro político legitimador del aparato jalifiano, por un lado; y un recurso útil para mantener el *statu quo* colonial según las necesidades políticas del Protectorado, por otro. Es decir, que todos los elementos de esta política religiosa se intensificaron a lo largo de la época colonial en etapas de conflicto bélico a ambas orillas del estrecho. En el discurso como en la práctica, la simbología, la propaganda y el culto religiosos, tuvieron más valor estratégico durante guerras como la de Rif o la Guerra Civil española, ya que la *política de religión* era útil en todos los sentidos, dada la fisonomía de las sociedades tradicionales – de un destacado cariz confesional –, tanto para establecer

²⁸⁹ “Petición de audiencia para el Alto Comisario por sidi Mohamed ben el hach Lahsen, ayudante del mokaddem del {sanitario} de sidi Heddi. Reside en Zauia de sid Heddi (Beni Aros). Desea saludar a S. E para rogarle facilitar el pasaje gratuito para la peregrinación a la Meca”. 25 de noviembre de 1939. Tetuán. En otra Carta elevada al alto comisario: “Tuhami Ben Mohamed Ben Abdsalam, mozo de los servicios sanitarios de la zona del Protectorado, con toda subordinación y respeto tiene el alto honor de exponer: que deseando rendir homenaje y oración a la tumba del Profeta (...)”. AGA. 16 de septiembre de 1945. Tetuán. Caja (15) 13.1.81/02427.

²⁹⁰ AGA. Escrito del 24 de noviembre de 1939. Caja (15) 13.1.81/02427.

la legitimidad del poder político dominante como para movilizar a las masas sociales a su favor.

A pesar de que la ritualidad religiosa en Marruecos había tenido siempre una simbología social con una carga política notable en todos los campos, la política religiosa colonial fue la primera en forjar un aparato de poder autoritario en materia de religión. El concepto de religión oficial era una herramienta política desconocida en el Marruecos precolonial. El discurso, la propaganda y la intervención religiosa cambiaron la relación entre la sociedad y el poder. El margen de autonomía religiosa iba a desaparecer por completo. A través del aparato jalifiano y su simbología política, tanto en la producción de imágenes de hermandad hispano-marroquí, como en las políticas de atracción religiosa, el Protectorado controlaba la esfera religiosa de un modo autoritario que carecía de antecedentes en la historia de Marruecos. De esta manera, el poder colonial politizó el Islam marroquí, convirtiéndolo en una herramienta de control social; un sistema moderno de gobernar propio de un Estado confesional como era el caso de España en aquella época.

No obstante, la estructura socio-religiosa de Marruecos no había cambiado de forma significativa. En los siguientes capítulos estudiaremos la gestión y la integración de las instituciones religiosas marroquíes en este sistema político, pues esta convivencia entre el tradicionalismo religioso y el gobierno moderno en una misma estructura de poder merece un estudio profundo, ya que caracterizaría la evolución del Estado y la sociedad en Marruecos hasta la actualidad.

Capítulo V

La gestión del Islam popular: cofradías, jerifes y santuarios

“La sociedad marroquí está lejos de representar el modelo de la comunidad democrática e igualitaria que concibió Mahoma y que corroboró el califa Omar cuando dijo: No debe haber bajo la ley del Islam ni privilegios ni castas, los musulmanes son iguales a los ojos del Profeta”

Compendio de Sociología Marroquí, p. 149.

A principios del siglo XX, Marruecos era un país eminentemente rural. Los centros urbanos estaban poco habitados y la mayor parte de la población vivía en el campo.¹ La práctica religiosa popular, dominada por las cofradías sufíes (*turuq*, pl. de *tarīqa*), las taifas de los jerifes y el culto a los santos eran las manifestaciones sociales más eficaces para cualquier movimiento político, ya fuera éste conservador o reformista. Las autoridades coloniales, tanto francesas como españolas, se vieron obligadas a implementar una política religiosa enfocada a los líderes espirituales incluso antes de la instalación oficial de régimen del Protectorado.²

El régimen colonial demostró siempre un gran interés político en el control de las instituciones del Islam popular en Marruecos, básicamente debido a la movilidad social y geográfica que ofrecía este modelo de religiosidad. La desconfianza política que dominaba la actitud de España hacia los líderes religiosos del campo marroquí estuvo influenciada por los estudios de la antropología francesa, por un lado, y, por la realidad inestable que encontraron en Marruecos en 1912 por otro. Las rebeliones populares dirigidas por cofradías y jerifes contra la autoridad del sultán, como en los casos de la

¹ Incluso hasta una fecha tan tardía como el año 1941, la población marroquí musulmana en las ciudades sólo suponía un porcentaje del 11% en ambas zonas del Protectorado. En cambio, destaca la peculiaridad del elemento judío en la zona rural del norte marroquí (un 0,7% frente a un 16,1% en la zona francesa). Véase Aziza, Mimoun. *La sociedad rifeña frente al Protectorado español de Marruecos (1912-1956)*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2003. p: 199.

² Véase la narración histórica de García Figueras sobre Raysūnī y la gran influencia que ejercía el cónsul de Larache Juan Zugasti sobre el jerife de Yebala antes del año 1912. García Figueras, Tomas. *Marruecos, la acción de España en el Norte de África*. Tetuán: Editora marroquí. 1955. p: 133.

cofradía Darqāwīyya y el jerife Raysūnī, por ejemplo, fueron motivos de recelo y desconfianza por parte de España durante las dos primeras décadas del siglo XX.³ Además, las instituciones de la religiosidad popular marroquí constituían redes de alianza sociopolítica ínter-tribales, que unificaban diferentes partes del territorio a través de un sistema de lealtad y obediencia tribal fuera del control del poder local del Majzen y, por lo tanto, difícil de someter al futuro sistema colonial.⁴

El objetivo principal de este capítulo es analizar los sistemas de control y gestión de este tipo de religiosidad popular para llegar a entender las características de la naturaleza política del régimen del Protectorado español. A partir de esta premisa, abordaremos las políticas coloniales con respecto al Islam rural en Marruecos y sus organizaciones sociopolíticas. La pregunta que nos ha impulsado a trabajar esta cuestión es la siguiente: tras haber legitimado el Protectorado religiosamente a través del aparato jalifiano, con sus rituales y discursos, como hemos visto anteriormente, ¿cómo era posible poner unas instituciones religiosas propias del Islam marroquí al servicio de una empresa colonial católica?

Nuestra hipótesis principal es que las autoridades coloniales reforzaron las estructuras tradicionales de la sociedad marroquí, obstaculizando a través de una política oportunista y cambiante su desarrollo natural hacia otras más modernas, obteniendo así el control sobre elementos político-religiosos arcaicos, que hubieran debido transformarse para que la sociedad marroquí pudiera evolucionar políticamente. El poder colonial, sin embargo, mediante esta política religiosa, reforzó su papel en el tejido social del país, una dinámica que, en nuestra opinión, continúa hasta la actualidad.

Por otra parte, nos atrevemos a afirmar que la política religiosa del Protectorado constituyó la fase más relevante de la empresa colonial como proyecto político del nacionalismo católico español, idea que trataremos de demostrar en varias ocasiones a lo largo del capítulo. Por ello, es importante empezar con una definición del concepto colonial del Islam popular en Marruecos, con el fin de conocer a la perfección en qué tejido social y religioso se enmarcaban las políticas coloniales. A continuación,

³ Mateo Dieste, Josep Lluís. *La "hermandad" hispano-marroquí, política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2003. p: 221,222

⁴ Sobre la extensión de las cofradías religiosas en las cabilas del norte marroquí, véase García Figueras, Tomás. *Notas sobre el Islam en Marruecos*. Larache: Centro de Estudios Marroquíes. 1939. p: 78, 79,80.

dibujaremos el mapa político de este tipo de religiosidad antes de analizar cada elemento, siguiendo una metodología cronológica que permita entender los vaivenes estratégicos de la gestión colonial, en función de las circunstancias políticas de España, en particular, y del contexto internacional, en general.

1. El concepto colonial del Islam popular en Marruecos

El Islam popular es un concepto social que forma parte de la teoría del modelo segmentario de la sociedad magrebí en general.⁵ Tanto Gellner como Evans-Pritchard defendieron este modelo analítico para entender la función de las estructuras sociales de las sociedades del norte de África. A partir de la división colonial entre *bilād al-Majzan* y *bilād al-Sība*, Gellner afirmaba que los sistemas tribales magrebíes no presentan una naturaleza primitiva inspirada en los estudios segmentaristas del África subsahariana, sino que el Magreb está dominado por un tribalismo que coexiste con el Estado, siendo el primero un orden social alternativo al poder central, un sistema marginal creado en la periferia de grandes Estados.⁶

En este contexto, el Islam era la única ideología capaz de organizar el territorio social creando instituciones por encima del tejido tribal. La propia monarquía alauí es un ejemplo nítido de esta imbricación sociopolítica, dirigida a resolver el carácter segmentario de la sociedad marroquí. Los *igurramen*, los linajes santos del alto Atlas central, poderosos por su *baraka* y cargados de legitimidad religiosa,⁷ eran las figuras del poder regional que mantenían el equilibrio en un sistema naturalmente desequilibrado.⁸

⁵ Dice Gellner: *El sistema político y social de estas tribus* (los bereberes del Alto Atlas) *es segmentario, es decir, cada tribu se divide y subdivide una y otra vez hasta llegar a las unidades familiares. En cada nivel, todos los segmentos son iguales y no hay división de trabajo en ellos, ya sea de naturaleza económica o política.* Gellner, Ernest. *La sociedad musulmana*. México: Fundación de Cultura Económica. 1986. p: 163,164.

⁶ López Bargados, Alberto. *Arenas coloniales, los Awlad Dalim ante la colonización franco- española del Sáhara*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2003. pp. 81-94.

⁷ La *baraka* es el don de la gracia de Dios que éste les concede y que pueden transmitir a sus descendientes y sus discípulos. Sobre la *baraka*, véase Mandīb, 'Abd al-Ganī. *Al-dīn wa l-Muýtama': dirāsa sūsyūliyyiya li-l-tadayyun fī l-magrib*. ("La religión y la sociedad: estudio en la sociología de la religiosidad en Marruecos"). Casablanca: África Shark. 2006.

⁸ Gellner, Ernest. *Saints of the Atlas*. Londres: Universidad de Chicago Press.1969. p: 46.

En este marco teórico, destacan las instituciones del Islam popular en su papel de mediadoras sociales y como fundaciones de caridad, servicios terapéuticos y enseñanza.⁹ La función de las cofradías y de las taifas de los jerifes era la misma: simplificar la práctica religiosa de cara a la población, analfabeta en su inmensa mayoría,¹⁰ y ejercer de árbitro entre las tribus y las figuras del poder laico.¹¹ Otro factor que pone aún más de relieve el carácter segmentario de la sociedad marroquí es que para justificar el derecho de una cabila a su tierra era necesario destacar su índole musulmana, pues una cabila que no fuera considerada tal sería siempre perseguida y despojada de su tierra. En ausencia de un Islam institucional de ulemas y notarios canónicos, la única fuente de legitimidad religiosa era el poder carismático de los jeques de las cofradías, los jerifes de las taifas e incluso las tumbas de los santuarios, que tan convenientemente ayudan a garantizar las fronteras tribales, la actividad comercial y la paz social.¹²

El historiador Muṣṭafā Binsbā' otorga a este fenómeno religioso marroquí una acepción política como parte del sistema social, más amplia que las interpretaciones funcionales de la antropología colonial francesa y anglosajona.¹³ El sufismo era la configuración socio-religiosa de una oposición política practicada por las clases bajas de la sociedad desde la época almorávide. Por lo tanto, las cofradías tuvieron que amoldar un diccionario político-religioso de naturaleza diversa a la referencia suní mālikī del imperio almorávide. Según esta teoría, el Islam popular marroquí presentaba cierta

⁹ Cofradías, jerifes y santos; los tres términos pueden clasificarse dentro del mismo concepto del Islam popular tanto en lo que respecta a los ulemas como a la población local. Pero desde el punto de vista de la fenomenológica religiosa, no son homogéneos, y existe diversidad a la hora de determinar su significado social. Sin embargo, los ponemos aquí bajo el mismo epígrafe para estudiar, primariamente, su función política. Las diferencias religiosas y la interpretación antropológica de la práctica religiosa no están incluidas en el marco teórico de este trabajo. En este contexto, véase Gellner, Ernest. *La sociedad musulmana*. *Op. Cit.* p: 161.

¹⁰ Gellner explica este punto a través del carácter tribal de la sociedad magrebí, que no posee los medios de sostener o proteger a una clase de eruditos, y por otra parte está desconectada del consenso islámico más amplio por su relación de hostilidad con los centros urbanos. *Ibid.* p: 162,163.

¹¹ Véase el capítulo II de este trabajo.

¹² Gellner, Ernest. *La sociedad musulmana*. *Op. Cit.* p: 170.

¹³ Según el sociólogo marroquí 'Abd al-Ganiī Mandīb, el representante más relevante de la antropología colonial europea es, sin duda, Edmond Douté. En sus estudios sobre la religión en el norte de África, Douté atribuye a la ritualidad sufí en Marruecos y al culto a los santos una función intermediaria entre Dios y los creyentes. El Islam es una religión monoteísta y, por lo tanto, las cabilas bereberes de tradiciones paganas muy arraigadas en su cultural local buscaron fórmulas para la islamización de estos ritos preislámicos que, en realidad, constituían un culto pagano a personas e imágenes humanas. Incluso la figura del profeta Muḥammad, bajo el concepto de la *šafa'a*, fue objeto de este culto prohibido por completo en la fe musulmana. En este análisis se observa nítidamente el rol funcional de las prácticas de la religiosidad popular marroquí tanto en lo teológico como en lo social. Mandīb, 'Abd al-Ganī. *Al-dīn wa l-Muṣṭama': dirāsa sūsyūliyya li-l-tadayyun fi l-magrib*. *Op. Cit.* pp. 30-33.

influencia de elementos de la religiosidad chií, puesto que el liderazgo espiritual del jeque cofrade (*al-wilāyya*) era una imitación del imamato chií, especialmente a partir del siglo sexto de la era musulmana (XII d.C.), cuando el sufismo se convirtió en un proyecto político en al-Ándalus y el Magreb. La adaptación de la *imāma* en su papel de pilar religioso para la doctrina chií implica, inevitablemente, la presencia de una serie de nociones doctrinales como la sabiduría divina (*al-‘ilm al-ladunī*), la infalibilidad (*al-‘iṣma*), la *baraka* y la rectitud religiosa.¹⁴ El propio Mohamed Abed Al-Jabri defendió en su obra *Crítica de la razón árabe* esta estrecha relación del sufismo en el Magreb con las tendencias del pensamiento chií, una cercanía más observable en las esferas políticas, donde las cofradías empleaban elementos del esoterismo religioso rechazados tajantemente por la ortodoxia musulmana.¹⁵

Hablar sobre las cofradías en este contexto sociopolítico implica referirse de forma directa a los jerifes y santuarios. Estos tres ámbitos religiosos formaban parte del mismo bloque del Islam popular, a pesar de las diferencias de origen y esencia entre ellos.¹⁶ Nos interesa aquí, más que el aspecto religioso, la naturaleza social y la posición política de dichas instituciones. En la práctica cotidiana de la religiosidad popular de los

¹⁴ Binsbā‘, Muṣṭafā. *Al-sulṭa bayna al-tasanun wa l-taṣayu’ wa l-taṣawuf mā bayna ‘aṣray al-Murābiṭīn wa l-Muwaḥidīn*. (“El poder entre el sunismo, el chiísmo y sufismo en las épocas almorávide y almohade”). Tetuán: Universidad Abdelmalik Esaadí. 1999. pp. 95-105.

¹⁵ Abed Al-Jabri, Mohamed. *Takwīn al-‘Aaql al-‘Arabī*. Beirut: Dar Taliaa. 1984. p: 275.

¹⁶ Forman parte de los fenómenos del sufismo y el jerifismo del Islam marroquí explicados en el segundo capítulo de este trabajo. Sin embargo, por la gran importancia de estos términos claves para nuestro tema de estudio, volveremos a definir el significado socio-religioso de los principales conceptos para evitar asimilaciones a la cultura católica; ya que, a pesar de los rasgos comunes entre los dos credos religiosos, existen diferencias esenciales entre la práctica social y la función política del clero católico y las instituciones del Islam popular marroquí.

- La cofradía es una organización mística que dispone de un edificio llamado *zāwiya*, utilizado para actividades religiosas y sociales. La cofradía musulmana es básicamente una organización social y jerárquica de poder espiritual, que implementa una forma determinada de prácticas religiosas. Es una institución de carácter diferente del de la hermandad católica. Las bases de las cofradías reciben el nombre de hermanos o pobres (*fuqarā’*), para mantener la naturaleza igualitaria de su actividad religiosa, y son totalmente seculares; viven en sus casas, casados e integrados en la vida civil de todos los marroquíes.
- El santo es un musulmán con un poder espiritual obtenido gracias a un esfuerzo religioso permanente, por una cadena mística o por medio de la trasmisión genealógica. Por lo tanto, el santo puede ser jeque de una cofradía o jerife de una taifa o, simplemente, un humilde pobre admirado por sus milagros y sabiduría divina. La tumba de un santo es un lugar religioso sagrado. En este estudio nos interesa la gestión política de los lugares sagrados, como el santuario del santo de Yebala, Mūlāy ‘Abd al-salām ibn Mašīš.
- Los jerifes son los descendientes del Profeta Muḥammad por su hija Fátima, esposa de ‘Alī. Se trata de la nobleza religiosa del Islam y en Marruecos son objeto de un culto análogo al de los santos. El concepto de nobleza no tiene el carácter que se le atribuye en Europa, ya que hay muchos jerifes entre las masas populares sin ningún prestigio social o poder político.

Véase García Figueras, Tomás. *Notas sobre el Islam en Marruecos*. Op. Cit. pp. 39-51.

marroquíes, tanto en la tradición oral como en los textos escritos, estas instituciones disponían de un significado intercambiable. Según Hart, los rifeños no distinguían entre jerifes y santos, y ambos eran denominados “*imrabden*” en el dialecto bereber rifeño. Esta confusión procede del hecho de que múltiples figuras religiosas han reivindicado un origen jerifiano – es decir, como descendientes del Profeta – para ganar más prestigio social. Asimismo, el término *zāwiya* (cofradía) significa tanto la tumba de un santo como la sede de una cofradía fundada por un jeque, que no necesariamente deben proceder de familias jerifianas. Incluso había santos sin ninguna relación con las cofradías.¹⁷

Esta interferencia entre los elementos de la religiosidad popular y la asimilación de sus funciones sociales nos conduce a la conclusión de que la santidad religiosa es una combinación de numerosos factores, todos ellos determinantes en la creación de las figuras del poder religioso. Entre ellos se cuentan el linaje, la *baraka*, el carisma personal del líder espiritual y la aureola de sus milagros sobrenaturales.¹⁸ En la literatura colonial española encontramos una descripción de esta santidad religiosa en un artículo titulado *Luna llena*, en el que se describen los atributos personales y milagrosos de un santo marroquí que vivió varios siglos, según las leyendas populares, y que alentaba el espíritu religioso de los marroquíes en su lucha contra España, un país “*que tuvo siempre envidia del Islam, y que en todo momento ansió destruirlo*”:

“*Era el Hach un hombre alto,¹⁹ fuerte, de anchas y huesudas espaldas; tenía unos ojos negros y brillantes, que fascinaban a las gentes. Su rostro estaba surcado de líneas, que se rompían y volvían a unirse, como las de un mapa, y era su andar grave y digno, pareciendo cuando marchaba por los zocos (Sic)*”.²⁰

¹⁷ Mateo Dieste, Josep Lluís. *La “hermandad” hispano-marroquí, política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Op. Cit. p: 306,307.

¹⁸ Véase, el estudio de Eickelman sobre la cofradía Šarqāwiyya de Bejaád, donde analiza la ideología cofrade y las relaciones establecidas entre los jeques y los adeptos bajo el concepto de la *baraka*. En este análisis, el antropólogo estadounidense estudia del mismo modo el linaje de Sīdī Aḥmad al-Šarqāwī, el fundador de la cofradía en el siglo XVI, y sus descendientes, que monopolizan los recursos de esta última. Eickelman, Dale F. *al-Islām fi l-Magrib*. (“El Islam en Marruecos”). Tard. Mohamed Afifi. Casablaca: Dar Toubkal edición. 1991. pp. 42-45.

¹⁹ Del árabe *ḥāyḥ*, título honorífico que se otorga como reconocimiento social al musulmán que cumple con el rito de la peregrinación a La Meca, el quinto de los conocidos como “pilares del Islam” (*arkān al-islām*). Por extensión, se utiliza el título de *ḥāyḥ* como fórmula de respeto y reconocimiento social hacia personas mayores. Véase, Gacía Figueras, Tomas. *Notas sobre el Islam en Marruecos*. Op. Cit. p: 64,65.

²⁰ *Revista Hispano Africana*. Mayo de 1923. p: 142.

La autora española Margarita Ruiz de Lihory pone en la boca del santo marroquí la profecía de la victoria definitiva de España en las tierras africanas. De las líneas de este texto colonial se puede percibir el uso político del carisma personal de esta figura religiosa y su discurso apocalíptico. En realidad, la cultura religiosa marroquí en aquella época tuvo mucho que ver con la decadencia del país, que a su vez facilitaba la ocupación. Los escritores coloniales no hicieron más que destacar y recopilar los elementos religiosos más útiles para la penetración colonial.

De la visión colonial española sobre las prácticas de la religiosidad marroquí destacan dos rasgos que los españoles veían oportuno aprovechar políticamente para, por un lado, apoyar su discurso religioso sobre la hermandad cristiano-musulmana y, por otro, implementar sus políticas religiosas. El primero de ellos guarda relación con la teoría arabista de Asín Palacios sobre el origen cristiano del sufismo en general, y sobre el legado andalusí en el origen de la conducta histórica del sufismo marroquí, en particular.²¹ Para los africanistas españoles ello implicaba una dependencia imaginaria del Islam marroquí con respecto a España, muy adecuada para ser esgrimida con fines políticos.²²

El segundo rasgo era su naturaleza jerárquica, parecida a la organización eclesiástica. La estructura del poder de las instituciones sufíes era personalista, autoritaria y clasista. En el Islam no existe una institución similar a la Iglesia como tal, pero la organización del poder alrededor de las figuras carismáticas de los jeques y los jerifes no se entendía de forma muy distinta al clero católico; la única diferencia era la división entre estos elementos del poder religioso, que formaba parte esencial de su naturaleza. Tanto en las cofradías como en las taifas jerifianas, la disposición autoritaria estaba muy presente, como demuestra el Interventor español Maldonado Vázquez citando textos de la literatura sufí, en concreto de la obra *Dalā'il al-jayrāt*,²³ donde se explica el poder jerife con estas palabras:

²¹ Asín Palacios, Miguel. *El Islam Cristianizado: Estudio del Sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid: Hiperión. 1981.

²² Maldonado Vázquez, Eduardo. “Cofradías Religiosas musulmanas en Marruecos. Selección de Conferencias y Trabajos realizados por la Academia de Interventores durante el curso 1949-50. Tetuán: DAI. 1950. p: 24, 27.

²³ Se trata de una obra fundamental del sufismo islámico que recoge las poesías e himnos más populares para alabar al Profeta y celebrar las fiestas musulmanas. Escrita por Muḥammad b. Sulaymān al-Āzūlī (1405-1465), un ulema suní mālikī de origen jerifiano y miembro de la *ṭarīqa* Šāḍiliyya. Véase al-Āzūlī Muḥammad b. Sulaymān. *Dalā'il al-jayrāt*. Ed. Ali al-Sayyid. Londres. ISCA. 2011. Su biografía es un

*“El poder del hombre no proviene ni de la consideración de que es objeto, ni de la tribu que le vio nacer, sino de la nobleza de su origen; yo soy Cherif, mi origen es noble, mi ascendiente es el Profeta de Dios, del que estoy más cerca que ninguna otra criatura”.*²⁴

La jerarquía cofrade, por su parte, también predicaba la obediencia absoluta, como es el caso del *Talqīn* del jeque Abū Yazīd al-Buṣṭāmī, redactor de la siguiente frase como máxima general de la enseñanza sufi: *“Quien no tiene dueño (jeque), tiene como imán al demonio”.*²⁵

A mi juicio, el Islam popular resultaba familiar para los oficiales africanistas del Protectorado español por su carácter jerárquico y místico, puesto que muchos de ellos entendieron esta práctica en base a la referencia católica del clero cristiano. Crear un intermediario de prestigio espiritual entre la nueva autoridad política y la masa indígena, a la que los Interventores consideraban crédula e ignorante, era un principio fundamental de la gestión política de las autoridades coloniales, adoctrinadas en los valores del Antiguo Régimen, que seguía vivo en la España de la primera mitad del siglo XX.²⁶

No obstante, el concepto de Islam popular – creado por la antropología colonial francesa – fue comprendido de modo superficial y confuso por la literatura colonial española. En ésta se repiten los errores, al mezclar conceptos diferentes y no comprender bien la dinámica social del Islam marroquí.²⁷ La separación entre un Islam culto y otro

ejemplo perfecto de la estrecha relación entre los dos tipos de religiosidad practicada en Marruecos. Véase al-Zarkalī, Jayr al-Dīn. *Al-'Alām*. Vol. VI. Beirut: Dār al-'ilm li-l-malāyīn. 2002. p: 151.

²⁴ Maldonado Vázquez, Eduardo. *Cofradías Religiosas en Marruecos*. Tetuán: Inspección de Intervención y Fuerzas Jalifianas. 1932. p: 34.

²⁵ *Ibid.* p: 10.

²⁶ Véase el Capítulo I de este trabajo.

²⁷ En la conferencia de Maldonado sobre las cofradías, dice lo siguiente: *“El wahabismo tuvo un efecto saludable y regenerador que ganó poco a poco el mundo musulmán”*. Es evidente que el Interventor español estaba confundiendo el wahabismo y el salafismo reformista, – un concepto que vamos a estudiar posteriormente – porque el primero nunca dominó el mundo musulmán y siempre fue considerado como minoritario y fanático desde el punto de vista social. Véase Maldonado Vázquez, Eduardo. “Cofradías Religiosas musulmanas en Marruecos”. *Selección de Conferencias y Trabajos realizados por la Academia de Interventores durante el curso 1949-50*. *Op. Cit.* p: 30.

Según Mohamed Darif, el wahabismo como ideología de discriminación política ha sido empleado por los sultanes de Marruecos por motivos políticos. Destaca en este sentido la política de Mūlāy Sulaymān (1792-1822), que esgrimía el principio de la purificación religiosa abogado por los wahabitas para estigmatizar a las cofradías religiosas por haberse desviado del Islam verdadero y recto. Estos principios eran frecuentes

popular no era tan clara, y el sincretismo religioso dominaba en todas las esferas de la religiosidad social marroquí.²⁸ Entre los ulemas de las ciudades y las cofradías del campo había contacto e influencia. El sufismo urbano era una práctica común entre los ulemas, los notables y los altos cargos del Majzen, y de sus filas han salido ilustres jerifes que se convirtieron en santos en las cabilas del campo marroquí.

El uso del concepto “Islam popular” en este trabajo se debe meramente a cuestiones metodológicas. El bloque de la religiosidad popular conformaba la parte más visible del Islam marroquí. Por lo tanto, estaba sujeto a una gestión política determinante por parte de las autoridades coloniales. Independientemente de las distintas definiciones académicas – marroquíes y europeas – sobre este fenómeno religioso, es necesario estudiarlo como una unidad conceptual para entender la lógica política de la gestión española en el ámbito rural marroquí.

2. El mapa político/religioso del Islam popular en el norte de Marruecos

La primera política religiosa del Protectorado español fue hacerse con el conocimiento de la estructura organizativa del Islam popular en el norte de Marruecos. Entre Interventores y antropólogos, los españoles elaboraron muchos estudios y una cantidad innumerable de informes sobre las cofradías, taifas y santuarios. Es decir, valiéndose del estudio científico y del espionaje político, los españoles pretendían dominar el conocimiento del mapa religioso en su zona de Protectorado para realizar un control político eficaz.

La sociología colonial pretendía, en primer lugar, definir las instituciones religiosas y entender la dinámica interior de la compleja práctica religiosa en el campo marroquí y su función sociopolítica. En segundo lugar, aspiraba a dotar a los Interventores coloniales de un marco teórico adecuado para analizar la información política diaria del territorio ocupado, según los intereses coloniales. En este sentido, los españoles contaban

también en la literatura salafí reformista; de ahí viene la confusión del africanista español. Darif, Mohamed. *Mu'assasa al-zawāyā fī l-Magrib*. (“La fundación de las cofradías en Marruecos”). Casablanca: Publicaciones de la revista marroquí de sociología política. 1992. pp. 135-140.

²⁸ Véase el Capítulo II de este trabajo, concretamente sobre la conciliación entre el sufismo y el *fiqh* en Marruecos.

principalmente con la literatura francesa sobre las cofradías en el Magreb.²⁹ Desde la ocupación de Argelia en 1830, el colonialismo francés producía unas obras de gran riqueza sociológica, como las de Louis Rinn, Octave Depont y Xavier Coppolani. En el caso español, los autores que se especializaron en esta cuestión fueron principalmente interventores como Maldonado Vázquez, Rodríguez Padilla o Uriarte.

Bajo la influencia directa de los estudios franceses, los oficiales españoles politizaron el estudio de las cofradías.³⁰ Mezclaron las funciones sociales de las cofradías politizadas y de las que solamente ejercían actividades caritativas, generalizando a partir de las enormes diferencias socio-religiosas existentes entre las moderadas y las fanáticas, incluso desde el punto de vista social. Igualmente, como en el caso francés, la posición de la autoridad española con respecto a las cofradías dependía del desarrollo de la situación política durante la época colonial. La estrategia general era optar por utilizar a las cofradías para favorecer la presencia colonial y frenar la evolución del reformismo.³¹

Desde el punto de vista segmentario, el profesor del Centro de Estudios Marroquíes Rafael de Roda analizaba la sociología política marroquí a través de las relaciones tradicionales existentes entre el Majzen y las tribus. Esta dualidad entre poder central y poder local era a su juicio el principal motivo de la falta de un sentimiento de pertenencia a una patria común en Marruecos. El fracaso marroquí a la hora de formar un cuerpo nacional obligaba a las tribus, según De Roda, a elegir entre la sumisión al poder central, que implicaba la aceptación de la tiranía, y la libertad y la independencia, que desembocaban en la anarquía.³² El término anarquía en este análisis se refiere al concepto de *al-sība* en el discurso político del Majzen marroquí, empleado para estigmatizar a las tribus rebeldes. Según los estudios marroquíes contemporáneos, tanto de Historia como de Sociología política, se trata de una noción errónea y manipuladora; *al-sība* no era equivalente de desorden o desgobierno (*fiṭna*, según la terminología islámica), sino una

²⁹ Véase, por ejemplo, la traducción del texto del arabista francés residente en Tánger M. Bellaire, que fue la base científica de los estudios españoles sobre las cofradías y las taifas jerifianas. *Apuntes para la historia de las cofradías musulmanas marroquíes*. Trad. Clemente Cerdeira. Tetuán: Editorial Ibero Africano-americana. 1923.

³⁰ En este contexto político, algunas de las taifas de los jerifes también se convirtieron en cofradías con edificios propios y ritos religiosos, como en el caso de la cofradía Wazāniyya. El uso del término cofradía aquí es general y se refiere más bien a la institución principal del Islam popular: la zāwiya.

³¹ Mateo Dieste, Josep Lluís. *La "hermandad" hispano-marroquí, política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Op. Cit. p: 304,305.

³² Roda, Rafael de. *Compendio de Sociología marroquí*. Ceuta: Centro de Estudios Marroquíes.1939. p: 146,147.

organización territorial establecida por las tribus y las cofradías para defenderse frente a las ofensivas del Majzen y sus intentos de acaparar todo el poder en las regiones tribales con una cierta autonomía local.³³

De todos modos, la dualidad social entre *blād al-Majzen/ blād al-Sība*, o Islam culto/Islam popular en Marruecos, fue el marco teórico de la reestructuración del campo religioso marroquí a partir de 1912. Esta división metodológica de los actores sociales y religiosos fue el resultado más importante de la sociología colonial, que pretendía comprender las dinámicas de la sociedad indígena, para dominarla mejor. Finalmente, para evaluar la validez de este modelo de análisis social en la práctica colonial, no tenemos más remedio que usar de manera metodológica los conceptos coloniales. Según este análisis, la realidad sociopolítica de Marruecos estaba dominada básicamente por una nobleza teocrática formada por dos castas principales, sobre todo en el espacio rural: por un lado, la jerifiana, o sea, la nobleza de sangre, el linaje directo de Muḥammad por línea de su hija Fāṭima al-Zahrā' (604-632), esposa de 'Alī b. Abī Ṭālib (598-661), el primo del Profeta del Islam.³⁴ En segundo lugar, la cofrade, exaltada por el sentimiento religioso sufí de los marroquíes. Los jeques y los jerifes se organizaban a través de las *zāwiyas* para beneficiarse de una serie de privilegios sociales y económicos: donativos del sultán, tributos de la *ziyāra* (visitas de adeptos y seguidores) y ventajas de carácter tributario.³⁵

2.1. Las cofradías sufíes (*turuq*)

Para los sociólogos coloniales, las cofradías sufíes, como las taifas jerifianas, representaban la fuerza política más poderosa del Imperio marroquí. A pesar de la confusión reinante en los textos producidos por los africanistas españoles respecto a la terminología de las instituciones y las figuras de la religiosidad popular,³⁶ estos llegaron

³³ Darif, Mohamed. *Mu'assasa al-zawāyā fī l-Magrib*. Op. Cit. p: 137. Véase igualmente Bourquía, Rahma. "al-'Urf wa l-'ulamā' wa l-Sulṭa fī al-Magrib al-qarn 19". ("La costumbre, los ulemas y el poder en el Marruecos del siglo XIX"). *Al-Intiliyāsiyā fī al-Magrib al-'arabī*. Beirut: Dār al-ḥadāṭa. 1984. p: 121.

³⁴ Eickelman denomina estas estructuras sociales basadas en el linaje familiar o tribal como ideologías genealógicas del parentesco, legitimadas entre los musulmanes a través del código coránico de la herencia. Se trata de un fenómeno social generalizado en las sociedades islámicas y no solamente específico de los jerifes. Véase Eickelman, Dale F. *Antropología del mundo islámico*. Tard. María Jose Aubet. Barcelona: Ediciones Bellaterra. 2003. pp. 217-232.

³⁵ Roda, Rafael de. *Compendio de Sociología marroquí*. Op. Cit. pp. 149-152.

³⁶ Mateo Dieste, Josep Lluís. *La "hermandad" hispano-marroquí, política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Op. Cit. p: 306, 307.

a entender la dinámica del movimiento de masas que facilitaba el Islam popular marroquí, por su propaganda constante, su fuerte proselitismo y su misticismo espiritual. Las figuras de esta práctica religiosa muchas veces mantuvieron a raya a los más altos poderes del Majzen:

*“Históricamente, las cofradías han sido tal vez el factor más importante para la islamización de la Berbería, y, en todo caso, sus zaguías, al estilo de nuestros monasterios medievales, han sido focos de irradiación de fe islámica y refugio de menesterosos y perseguidos. Por estos medios conquistaron un ascendiente sobre el pueblo que ningún otro poder pudo igualar. (...) Una atracción de fieles alrededor de un hombre, de un santo”.*³⁷

Por otra parte, la referencia al Estado nacional-católico estaba presente en todos los textos de la sociología española,³⁸ y fue determinante en la gestión de la política religiosa del Protectorado por ser el elemento fundamental más característico del Estado español.³⁹ Los españoles no tuvieron que cambiar de ideología en el momento de ejercer el poder en el norte marroquí, sino más bien modificar la orientación del Estado confesional español para tratar de controlar otra religión sin una jerarquía eclesiástica unificada.

La administración española generó una gran cantidad de informes y manuales sobre la intervención colonial, en los que encontramos una descripción completa de la distribución del poder religioso en la zona norte. Asimismo, elaboró una clasificación política de las tendencias y características generales de la posición política de las cofradías en Marruecos. Mediante esta clasificación colonial, el Protectorado ponía en marcha los principales ejes de su política religiosa.

El conocimiento colonial de las instituciones sociales y políticas del Islam popular marroquí constituyó siempre el núcleo en el que se centraba la gestión religiosa en época del Protectorado. Por ello es preciso conocer el mapa religioso del norte marroquí

³⁷ De Roda, Rafael. *Compendio de Sociología marroquí. Op. Cit.* p:167

³⁸ Maldonado hizo la misma referencia que vemos en De Roda sobre las cofradías, considerando que la organización sufí, principalmente a partir del siglo XII, ofrece alguna analogía con la guía de los fieles por parte del clero cristiano. Véase Maldonado, Vázquez. *Cofradías Religiosas en Marruecos*. Tetuán: Inspección de Intervención y Fuerzas Jalifianas. 1932. p: 8.

³⁹ Véase el Capítulo I de este trabajo.

dibujado por los estudios españoles durante la época colonial y, por supuesto, sus ramificaciones políticas y sociales. Todas las cofradías religiosas de Marruecos proceden de dos *quṭb* (polos espirituales) del Islam: Sīdī ‘Abd al-Qāder al-Ŷilānī (1079-1166) fundador de la *ṭarīqa* Qādiriyya, y Mūlāy ‘Abd al-Salām b. Mašš al- ‘Alamī (1140-1227), maestro de Abū l-Ḥasan ‘Alī al-Šādīlī (1196-1258), que dio su nombre a la mayoría de las cofradías del sufismo marroquí:⁴⁰

2.1.1. *Ṭarīqa Darqāwiyya*: fundada por el jerife Mūlāy Muḥammad al- ‘Arabī al-Darqāwī (1760-1823) a finales del siglo XVIII. Su núcleo principal era la ciudad de Beni Zarwal, en la zona francesa. Tuvo una gran influencia en el Rif y Yebala. Contó con *zāwiyas* en Tánger, Tetuán y en gran parte de las cabilas rurales.⁴¹ Desde el principio, esta cofradía arrastró un estigma negativo para las autoridades coloniales. Por la participación de sus seguidores en las guerras contra el Majzen precolonial, incluso los franceses sospecharon que los darqāwa habían convertido la ciudad internacional de Tánger en un centro político-religioso, desde el cual se ejercía una gran labor organizativa para reforzar la resistencia de las regiones no sometidas al poder del Protectorado en el norte de Marruecos, a través de la “*zāwiya xenófoba*”⁴² fundada por el líder religioso Sīdī Muḥammad b. Šiddīq al-Gumārī en los primeros años del Protectorado. Según la visión colonial, los darqāwa cayeron en un puritanismo exagerado de prácticas severas y combatían tanto a las autoridades como a los propios musulmanes que no seguían su religiosidad anticuada. Era una orden considerada fanática, austera y más rigorista que el resto de las cofradías. Además, fue una cofradía rebelde: no admitía ninguna autoridad, actitud patente contra cualquier fuente de poder.⁴³

2.1.2. *Ṭarīqa Nāsiriyya*: fundada en Tamgrut a principios del siglo XVII por el sabio Muḥammad B. Nāsir, disponía de un número considerable de afiliados en el Rif, Tensman y Senhaya.⁴⁴ A pesar de su estricta conducta religiosa – la obligación de cumplir

⁴⁰ Uriarte, G. *Cofradías religiosas en Yebala y diversas Taifas de Xorfas, Zauias, Santuarios*. Larache: Inspección de Intervención y Fuerzas Jalifianas. 1930. p: 6.

⁴¹ Michaux Bellaire, Ed. *Apuntes para la historia de las cofradías musulmanas marroquíes*. Tetuán: Editorial Ibero Africano-americana. 1923. p: 37,38.

⁴² La palabra “xenófobo” en la literatura colonial significa anticolonial, se usa también la expresión de anticristiano o antiespañol en las escrituras de los Interventores españoles. *Ibid.* p: 39.

⁴³ Padilla R. *Cofradías religiosas en el Rif y Diversas Taifas de Xorfas: Zauias y Santos*. Axidir: inspección de Intervención y Fuerzas Jalifianas. Cursos de Perfeccionamiento de oficiales del Servicio de Intervención. 1930. p: 10, 11,12.

⁴⁴ Michaux Bellaire, Ed. *Apuntes para la historia de las cofradías musulmanes marroquíes*. Tetuán: Editorial Ibero Africano-americana. 1923. p: 31.

los rezos todos los días, so pena de ser expulsado de la cofradía –, a nivel social era una orden adecuada para los notables marroquíes por sus enseñanzas compatibles con la riqueza y la vida acomodada. Captar su simpatía era una actitud recomendada en los manuales de la Intervención colonial.⁴⁵

2.1.3. *Tarīqa Wazzāniyya*: también Tuhāmiyya o Ṭayyibiyya, fue fundada por Mūlāy ‘Abd Allāh al-Šarīf en 1670. Su prestigio religioso viene principalmente de su linaje jerife, procedente de la dinastía Idrisí. Sus militantes creían que Mūlāy Idrīs,⁴⁶ el primer soberano del país, había sido el verdadero fundador de la cofradía.⁴⁷ Este orden representa el modelo ideal de todas las cofradías del país, al demostrar la total integración de los dos elementos fundamentales del Islam popular marroquí: el sufismo y el jerifismo. Durante la ofensiva expansionista otomana en el norte de África en el siglo XVI, la zāwiya central de Uazzan – que tomó el nombre de Dār Dahmān porque era el lugar de refugio para la clase más humilde de la sociedad – se convirtió a una especie de “Iglesia nacional” con el fin de destacar el origen jerife de la dinastía Saadí de Marruecos y reclamar su derecho legítimo al califato frente a los otomanos, que ni siquiera eran árabes. Desde entonces, el sultán, como un simple fiel cofrade, se inclinaba ante el jefe de la orden y de él recibía una parte de su legitimidad como soberano de la comunidad musulmana en Marruecos.⁴⁸ Esta función vital de la orden religiosa dentro del sistema político marroquí facilitó su incorporación al régimen del Protectorado. La cofradía obtuvo protección francesa en la época de Sīdī l-Hāỵy ‘Abd al-salām, que murió en 1892. En las siguientes décadas, sus hijos y sus nietos mantuvieron la conducta de servir fielmente a Francia, lo que permitió a la cofradía ampliar su red de actividades sociales y religiosas hacia Argelia.⁴⁹ Los españoles también observaron la apertura de los dirigentes de la cofradía a la cultura europea. Según la documentación del Protectorado, esta cofradía era muy valorada por su número de seguidores, calculado en alrededor de 20.000 personas, pues rara era la cabila de Yebala donde los jerifes de Uazzan no tuvieran una zāwiya, todas ellas con importantes recursos económicos por la cantidad del terreno que

⁴⁵ Padilla R. *Cofradías religiosas en el Rif y Diversas Taifas de Xorfas: Zauias y Santos*. Op. Cit. p: 13.

⁴⁶ Es Idrīs b. ‘Abd Allāh b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan b. ‘Alī b. Abū Tālib, el fundador de la dinastía idrisí, el segundo principado independiente del califato abbasí después de los Omeyas de al-Ándalus. En el año 789 construyó la ciudad de Fez, la capital histórica más importante de Marruecos. Tanto la cultura popular como en la historiografía oficial relaciona la figura de Mūlāy Idrīs con los mitos fundadores de Marruecos como país y Estado. Véase, el Capítulo II de este trabajo.

⁴⁷ Padilla R. *Cofradías religiosas en el Rif y Diversas Taifas de Xorfas: Zauias y Santos*. Op. Cit. p: 15, 16.

⁴⁸ *Ibid.* p: 17, 18.

⁴⁹ Michaux Bellaire, Ed. *Apuntes para la historia de las cofradías (...)*. Op. Cit. p: 35.

controlaban. En Tetuán, Alcázar y muchas cabilas de Yebala y el Rif, la cofradía ejercía una gran influencia moral mediante una red de zāwiyas muy activas social y religiosamente.⁵⁰

2.1.4. *Ṭarīqa Kattāniyya*: derivada de la *ṭarīqa Darqāwiyya*, en 1890 un ulema de Fez, Muhammad ‘Abd al-kabīr al-Kattānī, convirtió la zāwiya que había fundado su padre en 1850 en una cofradía independiente. Era otro modelo del sincretismo religioso en Marruecos, un desarrollo de una religiosidad urbana que une la espiritualidad del sufismo con la sabiduría propia del *fiqh* islámico. Por otra parte, la conducta política de la cofradía se oponía totalmente a la presencia colonial y a los intereses del Majzen en este asunto. A consecuencia de esta actitud, su fundador fue ejecutado por el sultán Mūlāy ‘Abd al-Hafīz en 1909.⁵¹ En los años veinte, las zāwiyas de esta cofradía vuelven a abrirse de manera paulatina y a fundar nuevos centros en distintos puntos de Marruecos. En lo que respecta a la zona española, había cuatro zāwiyas de bastante importancia en Tetuán, Larache, Alcázar y Arcila. En estos años de inestabilidad política, las autoridades coloniales afirmaron que esta cofradía, por su referencia política, estaba tomando el rumbo de convertirse en la interpretación urbana de la cofradía *Darqāwiyya*.⁵²

2.1.5. *Ṭarīqa ‘Alāwiyya*: esta cofradía salió también de la *Darqāwiyya*. Su fundación tuvo lugar en Mostaganem, Argelia, por parte de Aḥmad b. Mustafā l-‘Alāwī (1872-1934) entre 1914 y 1920. Fue importante en el Rif por la emigración temporal y masiva de los trabajadores rifeños a Argelia, que facilitó la propaganda religiosa de esta orden. La extensión fue rápida por la cercanía geográfica y la actividad eficaz de Ibn ‘Alāwī,⁵³ que llegó a la zona de Melilla en 1920, predicando en las cabilas.⁵⁴ Según

⁵⁰ En un Informe español se mencionan las cabilas de Yebala donde están las zāwiyas de la cofradía de Uazzan: *Beni Ahel Sefif, Beni Isef, Ben Scar; El Ajmas, Jolot, Tlig, Sahel, La Gabia* y especialmente el Fahs de Tánger, donde la cofradía tiene importantes propiedades. AGA. Datos relativos a la organización y vida religiosa del Protectorado español en Marruecos. 1924. Caja (15) 3.2 81/09596.

⁵¹ Michaux Bellaire, Ed. *Apuntes para la historia de las cofradías musulmanes (...)*. Op. Cit. p: 41.

⁵² AGA. Informe de datos relativos a la organización y vida religiosa del Protectorado español en Marruecos. 1924. Caja (15) 3.2 81/09596.

⁵³ Argelino de familia de pequeños comerciantes, sin ningún prestigio religioso destacable, aunque algunas fuentes le atribuyen un origen jerifiano. Al principio de su vida fue miembro de la cofradía ‘Isāwiyya, a la que pertenecía su padre. Estudió en Túnez en la prestigiosa madrasa de la Zaytūna y adquirió la categoría de letrado musulmán. Se dedicó también al negocio familiar vendiendo productos de cuero y babuchas. Fue discípulo del jeque darqāwī Ḥammū Bū Zaydī después de la muerte de su maestro. Ben ‘Alāwī, que había heredado su *baraka*, realizó un viaje a Oriente Medio y quizá a la India antes de fundar su propia cofradía y alejarse definitivamente de los darqāwa. Véase Mateo Dieste, Josep Lluís. *Entre el Cielo y la Tierra: la tariqa ‘Alawiyya en Rif oriental y Melilla durante la primera mitad del siglo XX*. Melilla: Consejería de Cultura y Festejos. 2016. p: 21.

⁵⁴ *Ibíd.* p: 19,20.

Padilla, el discurso de esta orden acentuaba el odio al cristianismo y, especialmente, a España. Incluso los notables de la zona, conocidos amigos de España, fueron criticados duramente por parte de esta orden religiosa por su colaboración con la autoridad colonial.⁵⁵ El éxito de la cofradía se debía, principalmente, al carisma personal del jeque argelino, que no sólo fue capaz de convencer a los musulmanes, sino que también tuvo un éxito extraordinario a la hora de convertir a numerosos europeos al islam. Tal fue el caso del médico francés que le atendió entre 1920 y 1934, Marcel Carret, que contaba que cuando le conoció creyó encontrarse ante una figura viva de Jesucristo.⁵⁶ Por otra parte, el esfuerzo innovador de la cofradía fue determinante para su extensión en el norte de África. En este sentido, permitió a la mujer participar en la misión divina de renovar el Islam (*taẓdīd*), lo cual reforzó socialmente la labor de la orden y facilitó la presencia de sus enseñanzas en los hogares musulmanes de todas las capas sociales.

Visto el éxito alcanzado, los españoles empezaron a preocuparse ante la posibilidad de perder el control del frágil equilibrio político de la zona en los años 20. Los notables locales se quejaron mucho de estas actividades, que ponían en peligro sus intereses sociales y económicos. Sin embargo, para los españoles, el motivo principal de sospecha hacia esta cofradía era su origen argelino, es decir, fuera de las fronteras de su Protectorado marroquí. Las autoridades españolas temían la influencia francesa. Según el mismo manual de Padilla, Ben ‘Alāwī visitó Fez en 1928 y fue recibido con un protocolo oficial digno de los altos cargos del Majzen, siendo recibido en audiencia por el sultán. Por lo tanto, la estrecha relación del jeque con la República francesa era una realidad incuestionable para la autoridad española, que adoptó una posición negativa hacia la cofradía.⁵⁷

2.1. 6. Ṭarīqa ‘Isāwiyya: fundada en siglo XV por Sīdī Muḥammad b. ‘Isā al-Mujtārī, discípulo de un discípulo del *imām* Ŷazūlī, líder histórico del sufismo marroquí. En la zona occidental del Protectorado español, esta orden poseía *zāwiyas* en Tetuán, Larache, Alcázar y Arcila. En Bani Sicar, existía un santo ‘isāwī, lugar de peregrinación anual que coincidía con la celebración del nacimiento del Profeta, conocido como el *mawlid*. La *zāwiya* principal está en Mequinez, en el santuario del jeque fundador, que es

⁵⁵ Padilla, R. *Cofradías religiosas en el Rif y Diversas Taifas de Xorfas: Zauias y Santos*. Op. Cit. p: 19.

⁵⁶ Mateo Dieste, Josep Lluís. *Entre el Cielo y la Tierra: la tariqa ‘Alawiyya en Rif oriental y Melilla durante la primera mitad del siglo XX*. Op. Cit. p: 24.

⁵⁷ Padilla, R. *Cofradías religiosas en el Rif y Diversas Taifas de Xorfas: Zauias y Santos*. Op. Cit. p: 20.

el centro de otra peregrinación anual de carácter extático. La actividad religiosa más importante de la *ṭarīqa* se conoce como *ḥaḍra*, y se trata de un rito terapéutico para expulsar los malos espíritus del cuerpo, una práctica frecuente en las fiestas del *mawlid* que solía otorgar a estas celebraciones más fervor religioso. En este sentido relata García Figueras:

*“En sus delirios, comen trozos de cristales, animales venenosos, se introducen fuego en la boca (...), otros hombres se golpean la cabeza con hachas que hienden su piel haciendo brotar hilos de sangre viscosa y caliente que los ciega, dándoles un aspecto imponente; otros tunden cráneos o sus espaldas recibiendo bolas de hierro que arrojan en alto (...).”*⁵⁸

Por esta conducta contraria al concepto occidental de “vida civilizada”, los españoles tenían curiosidad por conocer detalladamente esta “*absurda cofradía*”, según las palabras de García Figueras. Este gran experto africanista en el Islam marroquí consideraba que el estudio de las cofradías era lo más importante en la labor científica del Protectorado respecto al asunto religioso, ya que era vital para adentrarse en el alma del país, y conocer los agentes principales de la vida pública.⁵⁹

Además de la *ṭarīqa* Šādiliyya existen en el norte marroquí otras dos cofradías importantes:

2.1.7. *Ṭarīqa Tiṡāniyya*: fundada en 1781 en Ain Madi (Argelia) por Aḥmad al-Tiṡānī, que se refugió en Fez en 1806. Desde un principio, la cofradía contó con una simpatía francesa destacable y se posicionó en contra del *yihād* anticolonial liderada por el emir ‘Abd al-Qādir (1808-1883) en Argelia. El jeque de esta orden, Sīdī Aḥmad al-Bašīr, contrajo matrimonio con la francesa Aurélie Picard en 1870 y facilitó la labor de los colonizadores de un modo efectivo. Se extendió en la zona norte marroquí entre la clase media urbana, sobre todo entre los funcionarios y los altos cargos del gobierno

⁵⁸ García Figuera, Tomás. “Cofradías religiosas de Marruecos: Hamdcha y Aisaua, su origen, su evolución, su fanatismo”. *Revistas Hispano Africana*. Diciembre de 1922. p: 370.

⁵⁹ *Ibíd.* p: 371.

jalifiano. Sin embargo, la cooperación de los tiyāniyyīn con España no estaba a la altura de la colaboración ejercida por sus hermanos cofrades en Argelia con Francia.⁶⁰

2.1.8. *Ṭarīqa Qādiriyya*: derivada del *qutb* (polo espiritual) del Islam ‘Abd al-Qādir al-Ŷilānī de Bagdad (1078-1166). Es la cofradía más antigua de Marruecos de las que aún existen. En todas las partes del país continúan establecidas las zāwiyas de esta cofradía, aunque no precisamente bajo el nombre de Qādiriyya. Con el título de cofrades Ŷilālas – derivado de Ŷilānī en árabe marroquí –, los seguidores de la cofradía establecieron unas pequeñas “capillas” dedicadas al culto de Mūlāy ‘Abd al-Qādir – excepto en Yebala – a las que las mujeres acuden para realizar los rituales de quemar perfumes, encender velas y a veces hasta sacrificar una gallina. Este tipo de culto tuvo siempre una gran importancia social por su carácter terapéutico y psicológico dentro de la sociedad marroquí.⁶¹

2.2. *La nobleza jerifiana (al-šurafā’)*

La nobleza jerifiana constituyó también una casta de taifas de poder local, de un prestigio político y consideración social relevante. La condición del jerife se transmite hereditariamente por vía patrilineal, sin excluir a las mujeres; sin embargo, la hija de un jerife, al casarse con un hombre no perteneciente a esta casta, perdería esta cualidad en su descendencia, que adquiere la condición social del padre. No todos los jerifes gozaban de esta situación social, muchos de ellos estaban integrados dentro de la masa marroquí, sin ninguna consideración especial.⁶² El jerifismo en Marruecos está reconocido mediante la formación de las genealogías correspondientes, notarialmente testimoniadas. Según ellas, se han establecido dos ramas principales de este origen noble en el país: la de los idrisíes descendientes de Mūlāy Idrīs (m.793), fundador de la primera dinastía árabe de Marruecos en 789; y la de los alauíes, que descienden de Mūlāy ‘Alī al-Šarīf (1589-1659), fundador de la dinastía reinante en Marruecos desde 1666. La primera es la más importante, y está difundida en todo el Magreb. Feruad, en una monografía muy

⁶⁰ Michaux Bellaire, Ed. *Apuntes para la historia de las cofradías musulmanes marroquíes*. Tetuán: Editorial Ibero Africano-americana. 1923. p: 36,37.

⁶¹ Los cofrades *Ŷilālas*, especialmente en la zona rural, han cambiado completamente los principios místicos de la doctrina de *Mulay* ‘Abd al-Qādir, transformándolos en un culto a poderes misteriosos relacionados con la figura del jeque de Bagdad y materializado en el culto a santos como *Sīdī Maymūn*, *Lallā Mīra*, *Sīdī Ḥamū-mū*. *Ibíd.* p: 29,30.

⁶² Roda, Rafael de. *Compendio de Sociología marroquí*. *Op. Cit.* p: 150.

documentada, cita hasta sesenta ramas jerifianas pertenecientes a dicha estirpe.⁶³ Concretamente, en la zona del Protectorado español encontramos tres clanes de gran importancia política:

2.2.1 Los jerifes ‘Alamiyyīn: muy extendidos en toda la región de la Yebala, especialmente en Beni Aros. De esta rama proviene la familia jerifiana de los Raysūnī, descendientes de Yūnis, tío paterno de ‘Abd al-salām b. Mašš al- ‘Alamī. El nombre de la familia proviene de una descendiente de esta rama jerife, Lālla Raysūn, a su vez madre de Sīdī ‘Alī b. ‘Isà (m. 1555), el primero que adoptó el nombre de Raysūnī como apodo familiar. Era un hombre piadoso que dedicó su vida a la oración y al estudio, ganándose la simpatía de la población y la fama religiosa necesaria para ser muy respetado en la región de Yebala.⁶⁴ En la conocida “Batalla de los Tres Reyes” contra Portugal en 1578, consiguió reforzar el poder político de su familia en la zona, adquirido por su prestigio jerifiano y por sus esfuerzos por establecer la autoridad del sultán en la región contra la ocupación extranjera.⁶⁵ Desde el principio de la penetración española en el país, la figura de Mūlāy Aḥmad b. Sī Muhammad al-Raysūnī tuvo un rol clave en la historia de la ocupación del Marruecos español. Incluso después de su muerte, la influencia de su familia no desapareció, pues su hijo, Jālid al-Raysūnī, fue bajá de Larache, donde dejó una gran huella en la memoria colectiva de la ciudad hasta la actualidad.

2.2.2 Los jerifes Baqqāliyyīn: muy numerosos también en Yebala, si bien su rango jerifiano ha sido muy discutido. Algunos genealogistas niegan su descendencia de Mūlāy ‘Abd al-salām, el gran santo de Beni Aros. En la genealogía jerifiana escrita por orden de los soberanos alauíes de Marruecos, el prestigioso ulema y jerife Abū ‘Abd Allāh b. Rahmūn afirma que los wulād al-Baqqāl no son jerifes, ya que Sīdī ‘Allāl al-Hāȳ al-Baqqālī, primer Baqqālī conocido, no tuvo ningún lazo familiar con el jerife Sīdī Yijlf, considerado por los Baqqāliyyīn como el ancestro fundador de la rama.⁶⁶ Sin embargo, los wulād al-Baqqāl gozaban en Yebala de un gran respeto social y privilegios reservados. Disponían de zāwiyas y de la potestad de nombrar a sus propios muqaddamīn, gestores de las limosnas y demás tributos percibidos por los jerifes. Su fama era grande en Yebala

⁶³ *Ibid.* p: 151.

⁶⁴ Uriarte, G. *Cofradías religiosas en Yebala y diversas Taifas de Xorfas, Zauias, santuarios.* Op. Cit. p: 43, 44.

⁶⁵ Véase la narración nacionalista marroquí sobre esta taifa jerife en Raisuní, Ali. *Abṭāl šana’ū l-tārīj.* Tetuán: 1975. pp. 9-16.

⁶⁶ *Taifas de Chorfas: los Ulad Bakkal y su Abolengo religioso.* Tetuán: Inspección de Intervención y Fuerzas Jalifianas. 1931. p: 4.

y Gomara desde la época saadí, cuando apoyaron al sultán contra los turcos. Por lo tanto, fueron compensados con decretos sultánicos (*ḡahīres*), en los que los sultanes reconocían a esta rama su abolengo jerifiano.⁶⁷ En un *ḡahīr* del sultán Mūlāy Ismā‘īl redactado en el año 1705 puede leerse lo siguiente:

*“Este Dahir noble, esta orden Imperial grande, confirma en las manos de sus portadores, los descendientes del Santo piadoso, Sidi Iahelef el Bakkali, abuelo de Sidi Ali el Hach el Guesauī el Medraseni (...), tenemos como cierta y evidente la cualidad de Xerif de estos Sidis, evidencia fundada sobre la comprobación y certidumbre después de examen. (...) Ellos serán respetados y honrados entre nosotros durante toda la extensión de la noche y de los tiempos. Cualquiera que tenga conocimiento de esta orden obrará a tenor de ella sin extralimitación”.*⁶⁸

2.2.3. Los jerifes Gaylāniyyīn: Se trata de una familia de gran prestigio social a pesar de su origen jerifiano discutido, si bien se consideran descendientes del cadí Gaylān, ancestro de numerosas tribus bereberes, y, por tanto, parte de la nobleza más antigua del país. Los dos personajes más interesantes históricamente en esta taifa jerifiana son ‘Alī Gaylān y su hijo Jādir Gaylān, ambos grandes señores feudales de Marruecos antes de la llegada al poder la dinastía alauī. Esta familia de origen idrisī andalusí, al igual que los jerifes Raysūnī, se ganó su prestigio político por participar en el *ḡihād* contra la invasión cristiana del siglo XVI. Tiene en Alcázar un centro de referencia moral y religiosa en la tumba del santo Mūlāy ‘Alī Būḡālib, donde se cree que está enterrado el propio Jādir Gaylān, que *“representa el espíritu de independencia de la Yebala”*, según la expresión del Interventor de la cabila de Beni Gorfet, Martínez Vázquez.⁶⁹

2.2.4. Los jerifes del Rif: En la zona menos arabizada del Protectorado español no son muy numerosas las taifas jerifianas, pero sí cualitativamente importantes.

⁶⁷ *Taifas de Chorfas: los Ulad Bakkal y su Abolengo religioso*. Tetuán: Inspección de Intervención y Fuerzas Jalifianas. 1931. p: 6.

⁶⁸ Traducción literal del *ḡahīr* del sultán Mūlāy Ismā‘īl, emitido en el 11 de ḡumādā al-ṡāniyya de 1118 de la era musulmana. *Ibíd.* p: 7.

⁶⁹ La información sobre las cofradías y las taifas jerifes está tomada sobre todo de las fuentes escritas por la administración española; ya que, en este trabajo nos interesa mostrar el mapa religioso de la zona norte que los españoles encontraron, este sucinto panorama se convertiría en el *quid* de la política religiosa colonial. Por otra parte, los autores españoles han permanecido casi siempre fieles a la literatura escrita en árabe y en muchas ocasiones se repiten las mismas nociones de la historia marroquí redactadas por la élite oficial del país. Para el tema de la taifa de los Gaylān, véase Martínez Vázquez, Daniel Agustín. *Selección de Conferencias y Trabajos realizados por la Academia de Interventores 49/50*. Tetuán: Delegación de Asuntos Indignas. 1950. pp. 47-57.

Destacan, entre otras familias que se atribuyen origen jerifiano, los jerifes Ajmlīš, que cuentan con gran influencia en la región y disponen de un buen número de zāwiyas. Esta rama jerifiana pertenece por completo a la cofradía Nāsiriyya, por lo que no tiene una cofradía propia con su nombre. Puede suponerse que el primer Ajmlīš del Rif fue un muqadim de la cofradía Nāsiriyya que acudió a Ṣnhāya para extender la influencia de la cofradía y buscar adeptos entre los rifeños. Esta familia tenía un elevado interés para las autoridades coloniales, no sólo por su noble origen y la red de zāwiyas que controlaba en el Rif, sino también por su destacado papel político desde el siglo XVIII. En 1743, un miembro de la familia, ‘Alī Ajmlīš, era jalifa del bajá Aḥmad Ibn ‘Alī; asimismo, Muḥammad Ajmlīš participó en la Guerra de África en 1860 contra España, y su hijo Muḥammad en el conflicto posterior de 1909.⁷⁰

Además de las mencionadas, existían otras cofradías pequeñas y taifas de jerifes de menor rango, si bien puede afirmarse que, básicamente, los grandes actores en la política de la época pertenecían a estas organizaciones socio-religiosas. El mapa político de la zona norte estaba por lo tanto profundamente condicionado por los círculos del poder espiritual del Islam popular en las áreas rurales, en primer término, pero también en las zonas urbanas. De esta manera, la gestión administrativa del Protectorado se antojaba imposible sin una política religiosa que controlara estas instituciones sociales de la religiosidad marroquí.

En este contexto, nos enfrentamos a una serie de preguntas sobre el carácter político del poder colonial en materia religiosa: ¿qué tipo de control ejercían las autoridades españolas sobre este complejo mapa religioso y social? ¿Qué clase de relaciones crearon estas autoridades con los jeques de cofradías, los jerifes de taifas y los santuarios del campo marroquí? Y, por último, ¿cuál era en realidad la función de estas instituciones religiosas bajo el dominio colonial?

3. La cofradía como cimiento de control sociopolítico

Según este mapa religioso, las cofradías religiosas en Marruecos eran el elemento más destacable del carácter segmentario de la sociedad de este país. Cada una de ellas deriva de otra, y cada una se divide en un número ilimitado de zāwiyas, en muchas

⁷⁰ Padilla, R. *Cofradías religiosas en el Rif y Diversas Taifas de Xorfas: Zauias y santuarios*. Op. Cit. p: 26,27.

ocasiones contrapuestas entre sí, como ocurrió en el seno de la cofradía ‘Alāwiyya, que se dividió en dos ramas tras la muerte de su fundador, el jeque Ibn ‘Alāwī, en 1934. Su sucesor, el jeque ‘Ada ibn Tūnis, otorgó su nombre a la rama cofrade que quedó bajo su autoridad espiritual.⁷¹

Aun así, según la sociología colonial, este tipo de religiosidad dominante tenía una importancia vital para la política marroquí en todos los aspectos sociales y económicos. Las cofradías controlaban gran parte de la economía social, incluyendo tanto el mercado comercial como la producción agrícola. En las fiestas religiosas, los miembros de las cofradías administraban los mercados extraordinarios que tenían lugar en estas ocasiones y efectuaban las grandes compras de consumo. En el espacio rural, las cofradías dirigían las cooperativas agrícolas durante la cosecha, así como la mayoría de las actividades de carácter colectivo. Socialmente, estas órdenes religiosas eran más que necesarias en todos los aspectos de la vida diaria, propiciando lugares físicos y sociales de reunión para el intercambio de ideas, opiniones y noticias. Eran, por tanto, no sólo centros religiosos y espirituales, sino también fundaciones de solidaridad, solaz y esparcimiento para todas las clases sociales. Las estrechas relaciones entre los hermanos de la cofradía facilitaban determinadas relaciones sociales como el matrimonio y el viaje. En un espacio con características cuasi medievales como era el Marruecos de entonces, la red social tejida por las cofradías era imprescindible para superar las dificultades de un territorio dividido social y geográficamente.⁷²

Este análisis recogido de la literatura colonial no se contrapone de ningún modo con la definición de la cofradía en los estudios marroquíes como cimiento de múltiples funciones religiosas, sociales y políticas. Según Muhammad Darif, la cofradía es la fundación social producida por la cultura tribal para hacer frente a la política religiosa del Majzen, que pretendía hacerse con el poder de forma autoritaria desde el surgimiento del Estado jerife en Marruecos en el siglo XVI. Desde entonces, las cofradías habían hecho posible la supervivencia del ente tribal marroquí, tanto a nivel material territorial como a nivel simbólico, enlazado con la legitimidad política-religiosa del Islam en Marruecos.⁷³

⁷¹ AGA. Conferencia sobre el Servicio de Información por su jefe el Interventor comarcal de Villa de Sanjurjo. 1947. Caja (15) 57.81/12694.

⁷² AGA. *Informe sobre las cofradías en la política marroquí*. Traducción de Luis Martínez Mateo. Enero de 1947. Caja (15) 57. 81/12695.

⁷³ Darif, Mohamed. *Mu'assasa l-zawāyā fī l-Magrib*. (“La fundación de las cofradías en Marruecos”). Casablanca: Publicaciones de la revista marroquí de la sociología política. 1992. p: 71.

Así pues, cualquier *zāwiya* era más importante que la mayoría de las mezquitas, ya que estos núcleos religiosos eran mucho más que un lugar de culto. Las cofradías producían su propia interpretación exegética (*tafsīr*) completa del Corán, que abarcaba toda la vida cotidiana, las relaciones sociales e incluso las posturas políticas en el marco de influencia de la *tarīqa*. Todas las cofradías, aun teniendo en cuenta su fundamento místico y extático, transmitían un contenido político de menor o mayor grado en sus propagandas religiosas y actitudes sociales. Para los colonos europeos, no era un secreto que las tentativas históricas de algunos sultanes de reducir al mínimo la influencia de estas órdenes, por ejemplo, patrocinando el gremio de los ulemas, estaban condenadas al fracaso. A causa de la presión social, los ulemas terminaron por unirse a una u otra cofradía.⁷⁴ Dadas las circunstancias, se ha de suponer que estas cofradías eran contrarias al poder colonial, debido a la obsesión de este último con ejercer un control territorial absoluto; sin embargo, estas organizaciones tradicionales en Marruecos sobrevivieron y se adaptaron al sistema del nuevo Estado centralizado creado en Marruecos por el Protectorado francés y el español. Un resultado político complejo, cuya gestión estudiaremos a continuación.

3.1. Administrando el control político sobre las cofradías: interlocución, sospecha y clientelismo

Al principio, el Protectorado español no era capaz de dominar esta red de centros sociopolíticos, de naturaleza muy distinta a la Iglesia Católica. El poder religioso estaba enormemente fraccionado, y el nuevo régimen no tenía la posibilidad de negociar su política religiosa con ningún interlocutor de una “Iglesia” islámica, por lo que se vio obligado a gestionar un fenómeno que desconocía por completo. Esta situación generó mucha desconfianza hacia las cofradías, ya que las autoridades españolas no podían asimilarlas a ninguna de las instituciones propias de su cultura católica, como veremos posteriormente con los jerifes y los santos, ni encontrar a un interlocutor representativo o único. Además, la red de *zāwiyas* superaba en todos los sentidos al poder colonial español; el Protectorado era un régimen colonial limitado geográficamente, por lo que no podía controlar organizaciones que se extendían por todo el imperio de Marruecos, y llegaban a disponer de *zāwiyas* en todo el Magreb. El conjunto de las cofradías

⁷⁴ AGA. *Informe sobre las cofradías en la política marroquí*. Traducción de Luis Martínez Mateo. Enero de 1947. Caja (15) 57. 81/12695.

marroquíes sobrepasaba la capacidad de gestión de una potencia colonial de segunda fila como España, que ni siquiera disponía del conocimiento científico necesario para poner en marcha una empresa imperialista propia del siglo XX.⁷⁵ La clasificación política de las cofradías era la primera estrategia del control colonial sobre estas fundaciones religiosas, de gran importancia social. La taxonomía colonial consideraba muchas de ellas como sectas cerradas o sociedades secretas, incluso como una especie de “masonería marroquí”.⁷⁶

Las cofradías estaban clasificadas según su influencia política y sus relaciones con las autoridades del Protectorado, tanto españolas como francesas. Según un informe de la Delegación de Asuntos Indígenas (DAI), el método para realizar un informe o estudio sobre las cofradías de la zona del Protectorado español se estructuraba en seis puntos esenciales: datos históricos sobre la creación de la cofradía, su aparición en la zona española, su desarrollo religioso interno, sus figuras destacadas, el proceso de afiliación y, por último, la distribución geográfica de sus zāwiyas en la zona del norte.⁷⁷

A partir de estos datos, que se repiten con mucha frecuencia en la documentación generada por la administración colonial, podemos considerar a tres cofradías como favorables de cara al poder político colonial: la Nāsiriyya, la Wazzāniyya y la Tiḡāniyya, que mantenían el orden social a través de una estrecha colaboración con las oficinas de la Intervención colonial.⁷⁸ Por el contrario, las cofradías Darqāwiyya y ‘Alāwiyya eran sospechosas para las autoridades coloniales porque tradicionalmente habían participado en conflictos políticos a lo largo de toda la época colonial.⁷⁹

En ausencia de una Iglesia que unificase el poder religioso en una única jerarquía organizada, los españoles tomaron la iniciativa de reducir conceptualmente las cofradías a una especie de Iglesias autónomas, para realizar un control desde arriba sobre la sociedad marroquí. La autoridad colonial española apostaba así por influir en las cúpulas

⁷⁵ Se hace referencia aquí a la carga ideológica nacional-católica del régimen político en España, con la excepción de los pocos años que duró la II República. Véase los Capítulos I y III de este trabajo.

⁷⁶ AGA. Cuaderno sobre la cofradía darqawiyya, bosquejo histórico. 17 de diciembre de 1946. Caja (15) 81/12698.

⁷⁷ AGA. Informe de la Delegación de Asuntos Indígenas. 31 de enero de 1940. Tetuán. Caja (15). 81/12697.

⁷⁸ Padilla, R. *Cofradías religiosas en el Rif y Diversas Taifas de Xorfas: Zauias y Santos*. Op. Cit. p: 20.

⁷⁹ En un Informe oficial se confirmaba la pertenencia de líder rifeño ‘Abd al-Karīm al-Jaṭṭābī a la cofradía Darqāwiyya, a pesar de reconocerse en el mismo documento que contaba con referencias islámicas reformistas. Esta ambigüedad política justifica dos cosas: la desconfianza profunda en las cofradías y el débil y superficial conocimiento español sobre los factores políticos en su zona de influencia. AGA. Datos relativos a la organización de la vida religiosa en Marruecos. 1924. Caja (15) 3.02. 81/09596.

del mando religioso de las cofradías para dirigir a las masas musulmanas. En este contexto, la política religiosa colonial exigía reforzar las relaciones de clientelismo e intercambio de intereses con las cofradías clasificadas como amigas, o por lo menos con las que no hacían gala de una actitud política marcadamente hostil contra la presencia colonial, como era el caso de los ‘isāwa.

Esta política fue una actitud estratégica colonial desde el primer día del Protectorado español. Así, la legación española en Tánger se dirigió ya desde enero de 1912 al Ministerio del Estado para que ordenara de forma oficial respetar los templos de la cofradía ‘Isāwiyya, autorizar la construcción de una zāwiya cerca de la playa de Ceuta, y restaurar otros edificios religiosos.⁸⁰ Este documento dirigido al Gobierno Central de Madrid demuestra que estamos ante una estrategia política estatal y no ante una simple gestión regional de un Interventor de nivel local. En estos años iniciales de la presencia española fueron numerosas las peticiones para ganar la simpatía de los jefes religiosos. La misma institución diplomática española en Tánger exigía en 1913 satisfacer los deseos del jalifa de Mequínez, el jeque de la cofradía ‘Isāwiyya, sobre la construcción de una zāwiya en la cabila del Anyera, en virtud de una orden real anterior emitida el 5 de abril del mismo año.⁸¹

Sin embargo, la actitud favorable hacia dicha cofradía no significaba de ningún modo su integración completa en el sistema político del Protectorado. Incluso con las cofradías políticamente neutrales, como en el caso de los ‘isāwa, las autoridades españolas no dejaban de sospechar y controlar la más mínima actividad social promovida por ellas. En un informe de la Intervención regional de Gomara percibimos la preocupación de la autoridad española por la visita al territorio del jeque ‘isāwī ‘Abd al-Qādir b. ‘Abd al-Qādir de Mequínez, descendiente del fundador de la cofradía. El viaje fue de carácter puramente social, con motivo del fallecimiento de una cuñada del jeque ‘isāwī en Alcázar; sin embargo, las actividades religiosas del jeque y su recorrido por la zona española para visitar otros centros de la cofradía fue controlado por parte de la autoridad colonial de un modo estricto, lo que demuestra la desconfianza colonial hacia

⁸⁰ AGA. Despacho de la Legación Española en Tánger dirigido al Ministerio del Estado. 26 de enero 1912. Tánger. Caja (15) 3.02. 81/09596.

⁸¹ AGA. Carta de la Legación Española de Tánger dirigida al Ministerio del Estado. 15 de abril de 1913. Caja (15) 3.02. 81/09596.

estas instituciones del Islam popular a pesar de su política de atracción, incluso con una *ṭarīqa* apolítica como la de los ‘isāwa.⁸²

El recelo hacia las cofradías era general desde la administración española, puesto que ésta interpretaba sus actividades como un plan premeditado para establecer entre los musulmanes un sentimiento espiritual que acabaría, tarde o temprano, por resucitar un “islam político” opositor a los intereses coloniales.⁸³ Un ejemplo significativo en este contexto era la cofradía Mūsāwiyya, una pequeña *ṭarīqa* en la cabila de Guelaya vinculada al santo Aḥmad b. Mūsà, con un número limitado de seguidores: 444 varones y 160 mujeres. Su muqaddim Sī Hadū había sido siempre una persona favorable al Majzen colonial, hasta el punto de que en la Guerra Civil española había acudido voluntariamente a alistarse,⁸⁴ y ofrecía gustosamente datos de su cofradía, incluso informaciones militares sobre la zona francesa que logró recopilar en un viaje a Uxda.⁸⁵

La cofradía empezó a actuar políticamente en 1934 con la afiliación del caíd de Ajmas Alto, Sīdī Hummān. A pesar de la correcta conducta política de la cofradía, según los propios informes de la autoridad colonial, el citado caíd fue cesado de su cargo en 1942, lo que causó la caída definitiva de la cofradía, que contaba con un número muy reducido de adeptos en 1944.⁸⁶ El Protectorado temía el uso de las cofradías como arma política, incluso en el seno de las esferas religiosas del Majzen colonial, como demuestra este ejemplo. La exageración de la DAI al valorar el peligro de esta pequeña cofradía demuestra que la actitud política colonial respecto a las cofradías religiosas estaba condicionada por una visión que sobreestimaba la dimensión política de las mismas, bajo el disfraz de las apariencias religiosas.⁸⁷

⁸² AGA. Informe de la Intervención regional de Gomara. 17 de diciembre 1941. Chauen. Caja (15) 57.81/12710.

⁸³ AGA. Informe secreto sobre la cofradía alawiyya. S.f. Caja (15) 81/ 12698.

⁸⁴ AGA. Informe sobre la cofradía Karkasia o musaiyya redactado por la Intervención regional oriental. Abril de 1940. Villa de Nador. Caja (15) 57.81/12699.

⁸⁵ La cofradía debe su nombre a la zāwiya madre de Karsas, donde está enterrado el jeque Ahmad B. Mūsà; por ello también es conocida como Mūsāwiyya, *ṭarīqa* sufí semejante a la Darqāwiyya de la misma rama de la Šādiliyya, incluso en las prácticas heterodoxas a que se entregan sus miembros en determinadas ocasiones. A pesar de que se ha sospechado que su origen pudiera estar vinculado con los intereses franceses, dichas sospechas carecen de fundamento. AGA. Resumen informativo del archivo de sociología. Cofradía Carsasia. 31 de mayo de 1940. Caja (15) 57.81/12695.

⁸⁶ AGA. Datos sobre la cofradía carcasia existente en las cabilas del Ajmas Alto. Intervención territorial de Chuaen. Agosto de 1944. Caja (15) 57.81/12695.

⁸⁷ AGA. Nota informativa titulada cofradía carcasia. S.f. Caja (15) 57.81/12695.

Aun así, la intervención colonial en Marruecos en general reforzó el poder social de las cofradías, al renovar los mismos privilegios que tenían en la época precolonial, como hizo Francia con la cofradía Nāsiriyya, entre otras, otorgándole la gestión y la libre disposición de los bienes del habús de más de 200 zāwiyas en todo Marruecos.⁸⁸ El Protectorado español era diferente y no disponía de los mismos recursos que el imperio colonial francés, que incluso logró establecer alianzas políticas a nivel internacional con determinadas *ṭarīqas*.⁸⁹ Los franceses practicaron una política de división y enfrentamiento sucesivo entre cofradías, de manera que cuando una se hacía demasiado poderosa, era remplazada por otra más débil y controlable. De este modo, el apoyo francés pasó de los tiḡāniyyīn a los wazzāniyyīn, de éstos a los darqāwa y, finalmente, a los ‘alāwiyyīn. De esta manera, los franceses consiguieron utilizar a la cofradía como un fundamento de control sociopolítico.⁹⁰

Los españoles ni siquiera controlaban los centros principales de estas cofradías, de modo que la estrategia francesa disponía de un nivel político mucho más alto de lo que permitía la situación geopolítica de España. La política española se limitó a usar elementos cofrades, zāwiyas o jeques como medios locales para fomentar unas políticas de corto alcance dentro de su zona de influencia.⁹¹ No obstante, puede afirmarse que, a grandes rasgos, el resultado fue semejante al de la zona francesa. Las cofradías mantuvieron el mismo estatus social previo al Protectorado. Las autoridades españolas procuraron no cambiar nada en los aspectos sociales de la religiosidad popular, por muy arcaica o inculta que les pareciera. En este contexto, la obra civilizadora de España en Marruecos fue simplemente un discurso de consumo propagandístico, pero no un programa real de cambio civilizatorio o cultural. Respecto a las cofradías extáticas, ni

⁸⁸ AGA. Zāhīr jerifiano del 8 de marzo 1919, firmado por el Gran visir Muḡammad al-Muqrī. Informe del Servicio de Información de la DAI. La zawiya de Tamegrut y los nasirriyyīn. Trabajo escrito por el Capitán Spiman, jefe de la Sección Sociológica de la Dirección de Asuntos Indígenas de Rabat. 10 de abril 1935. Caja (15)57.81/12699.

⁸⁹ En 1948 tuvo lugar en Argel el Congreso de la Liga de Cofradías del Norte de África, dirigido por el jeque ‘Abd al-Hayy l-Kattānī de Fez. Con la participación de las cofradías Raḡmūniyya, Sunūsiyya y Tiḡāniyya, el proyecto pretendía apoyar la política religiosa colonial de Francia en el Magreb y reforzar el movimiento antinacionalista de algunos jeques cofrades que abogaban por una religiosidad islámica no “politizada”, una cuestión que generó mucha polémica entre la administración colonial y los ulemas reformistas. Abid, Mustapha. “*Qima zawāyā Šamāl Afrīqyā, 15 māris 1948: binyatuhā l-idāriyya wa mašari’uhā*”. (“La Liga de las cofradías del Norte de África, 15 de marzo de 1948: su estructura administrativa y sus proyectos”). Revista *al-Bāḡhit*. Universidad Hama Lhkder. Argelia.

⁹⁰ AGA. Informe sobre las cofradías en la política marroquí. Traducción de Luis Martínez Mateo. Enero de 1947. Caja (15) 57. 81/12695.

⁹¹ *Ibid.*

quiera se consideró prohibir el uso del hachís en las actividades espirituales de la cofradía Hadāwiyya, por ejemplo, tolerándose estas prácticas y permitiendo la compra del *kif* en las cabilas de Gomara, simplemente a cambio de la garantía de que fuera para el uso exclusivo de la cofradía y no para fines comerciales.⁹² Por lo tanto, la intervención colonial terminaba reforzando las prácticas más extremas de la decadencia cultural marroquí; peor aún, las normalizaba en la sociedad mediante una legalización explícita o implícita por parte de la autoridad política.

El ideal político del Protectorado español fue siempre mantener el *statu quo*, dejar las cosas como estaban, siempre que no supusieran un peligro claro para los intereses del poder colonial.⁹³ Por otra parte, como se ha dicho, no todas las cofradías eran pequeñas o de carácter apolítico. Algunas como la Darqāwiyya y la ‘Alāwiyya eran realmente organizaciones políticas que se disputaban el poder y lograron modificar en varias ocasiones la agenda política del Protectorado español. La cofradía ‘Alāwiyya fue considerada como muy peligrosa por su discurso religioso de contenido político, relativamente moderno y ambicioso, lo que no era frecuente ni habitual en un tejido social muy conservador. Los españoles identificaban a la orden de este modo:

*“Las características especiales de sus doctrinas y métodos la hacen muy peligrosa. No se puede juzgar, de todos modos, el amplio programa político y social en que se inspira. Transigente, hasta el extremo de buscar fórmulas de avenencia con el cristianismo. Liberal y democrática. Moderna y hasta europea, si vale el vocablo, ensaya sistemas de publicidad, crea periódicos, edita obras, sostiene polémicas y celebra asambleas periódicas. (...) y llega a establecer zawiyas en la misma Francia (...)”*⁹⁴

El informe español describe la cofradía de forma confusa, usando términos que no encajan mucho con la actividad cofrade. Sin embargo, teniendo en cuenta el carácter conservador del colonialismo español, quizá los epítetos de liberal y democrática buscaban estigmatizar políticamente la cofradía. De todos modos, se percibe claramente

⁹² AGA. Despacho secreto de la Central de Intervención regional de Larache, enviado a la DAI. 3 de mayo 1934. Caja (15) 57. 81/12695.

⁹³ AGA. Estudio geopolítico de Marruecos realizado por el teniente de Infantería Sixto Barranco Carmona. 1 de febrero de 1944. Caja (15) 57.81/12694.

⁹⁴ AGA. Informe secreto sobre la cofradía alawiyya. S.f. Caja (15) 81/12698.

en el texto que esta *tarīqa* era identificada, por una parte, como un elemento político activo en el conflicto social entre los colonos y los colonizados y, por otro, como muy influyente en la estructura social del Islam marroquí. Además, los ‘alāwiyyīn, según esta visión española, disponían de los medios suficientes para movilizar a las masas a favor o en contra del poder establecido. Por lo tanto, esta cofradía también fue objeto de una política de atracción-cooptación clientelar, como demuestra un informe del año 1948 sobre las actividades de la cofradía. En este documento se confirma la autorización del Interventor territorial del Rif para construir una zāwiya en Villa Sanjurjo, a cambio de lo cual el muqaddim ‘alāwī de Tafersit, Sī Aḥmad b. ‘Amār, manifestó la naturaleza puramente religiosa de los actos de su zāwiya, afirmando que estaban por completo alejados de cuestiones políticas. Según las palabras de este líder religioso, los ‘alāwiyyīn de Tafersit eran “amigos de España” y sentían “lealtad” por ella.⁹⁵

A pesar de las limitaciones de su política, España finalmente logró cooptar en su zona de influencia una cofradía grande, ambiciosa y pro francesa como la ‘Alāwiyya. Conseguir este resultado no fue simple ni fácil, pues, para llegar a esta fase, la política colonial tuvo que recorrer una gran trayectoria histórica de complejas relaciones políticas con este elemento clave en la sociedad del Protectorado español en Marruecos. Así, para entender la política religiosa de España hacia las cofradías del norte marroquí en toda su complejidad, es necesario contemplar y analizar las tres etapas esenciales que marcaron la evolución histórica de la empresa colonial española.

3.2. La etapa de la pacificación colonial (1912-1927)

Esta primera etapa fue clave para la creación del régimen del Protectorado, ya que en estos años se instauraron las principales instituciones coloniales. Es esencial también debido a los acontecimientos históricos de gran importancia que marcaron este periodo, tales como la I Guerra Mundial (1914-1918) y la Guerra del Rif (1921-1926). Desde el inicio de las operaciones de pacificación colonial, la gestión política del territorio ocupado consistió en una estrategia militar que evitase sacrificios económicos y humanos que España no podía soportar. Para lograr el objetivo principal del Protectorado y realizar la obra de la “penetración pacífica” en el norte de Marruecos, la autoridad colonial tuvo que

⁹⁵ AGA. Informe sobre las actividades de la cofradía *alawiyya* en el año 1948. Caja (15) 81/12698.

reducir el uso de las armas a través de una política de atracción hacia los “indígenas”.⁹⁶ La estrategia del Protectorado francés en Marruecos implementada por el general Lyautey se valía de la penetración moral y económica en el país. En lugar de emplear la fuerza bruta, recurría a la gestión política y social a través de los propios órganos de la sociedad, de acuerdo con sus costumbres y con sus conceptos.⁹⁷

Esta acotación de la política colonial quedó reflejada en una entrevista con el general Berenguer publicada en las páginas de la revista *Marruecos*. Ante la pregunta sobre si la política más útil en África es la guerra o la atracción, el alto comisario de España en Tetuán entre 1919 y 1922 respondió lo siguiente:

*“Nosotros no podemos seguir otra política que la cifrada en la atracción del indígena. No hay que olvidar que nuestra misión en Marruecos no es de conquista y de dominio, sino de protectorado, y a su implantación debemos ir con la mayor economía posible en sangre y en dinero. Claro está que en países como el que nos ocupa es imposible abandonar la acción de las armas, ya que sin ella nada conseguimos más que estrellarnos contra el fanatismo y contra la salvaje independencia de los indígenas, pero es preciso limitar las operaciones militares a lo estrictamente indispensable para abrir paso a la gestión política.”*⁹⁸

Para gobernar al *moro* era preferible ganarse la voluntad de los jefes espirituales de este pueblo dominado por la fe, la costumbre y el sentimiento religioso. Ponerse en contacto directo con la masa indígena era una opción política demasiado arriesgada, ya que los marroquíes no estaban en condiciones de someterse al sistema autoritario del Estado moderno europeo. Esta perspectiva colonial planteada públicamente desde 1919 demuestra la necesidad vital de los colonos de usar las cofradías como vectores de control sociopolítico. Se trataba de un aparato de gestión desde arriba para pacificar el país y tomar el control sobre las cabilas. Frente a las dificultades en el territorio rural de la zona española, que siempre gozaba de una cierta autonomía con respecto al poder central del Majzen,⁹⁹ los españoles no tuvieron más remedio que entrar en la política de alianzas

⁹⁶ Álvarez Ardanuy, Eduardo. “El General Jordana”. *Marruecos*. Noviembre de 1919. p: 20.

⁹⁷ “La política del General Lyautey”. *Marruecos*. Noviembre de 1919. p: 21

⁹⁸ Gafas, El Domine. “Hablando con el General Berenguer”. *Marruecos*. Noviembre de 1919. p: 14.

⁹⁹ Según las palabras del General Berenguer, la zona española no solamente estaba en su mayor parte fuera del control del sultán, sino que, a diferencia de los franceses, que encontraron en su zona un Majzén

locales para asegurar su poder y aliviar los gastos de una guerra de larga duración que la economía española no podía soportar.

3.2.1. El control de los jeques en las guerras de “pacificación colonial”: el caso darqāwī y tīyānī

El caso ejemplar de esta política lo constituye la cofradía Darqāwiyya, que proclamó en 1913 el *yihād* contra la ocupación cristiana de Tetuán. El jeque de la zāwiya de Tuchgan, Sīdī Muhammad b. al-Gālī ‘Abd al-Mu’min, organizó un movimiento militar en toda la región de Gomara y, bajo su mandato, los darqāwa lucharon alrededor de la capital del Protectorado, obstaculizando la expansión del poder colonial.¹⁰⁰ Los españoles definieron la Darqāwiyya como un partido religioso anárquico contrario a todo orden establecido, fuera el que fuera, y mucho más si era español. No obstante, a pesar de esta opinión – del general Capaz –, la autoridad colonial se puso en contacto con el líder darqāwī de Tánger, que logró neutralizar al movimiento de Ben al-Gālī a cambio de una cantidad de dinero. Este último se retiró a Beni Zarual, el centro principal de la cofradía, ubicado en la zona francesa, dejando paso al ejército español para que avanzara hacia las posesiones de Raysūnī, el gran reto militar de esta etapa.¹⁰¹ Entre 1919 y 1921 la situación se mantuvo favorable a los darqāwa tras el nombramiento de cadíes elegidos por los jefes de las zāwiyas de Tánger y Tuchgan, ya que todos pertenecían a la cofradía o eran simpatizantes de ella. La autoridad colonial hizo crecer el poder darqāwī en Gomara para proteger a esta región de la influencia de Raysūnī,¹⁰² a pesar de la desconfianza total en la actitud de esta cofradía, estigmatizada como engañosa y manipuladora.¹⁰³

Según la documentación española en la época de la Revolución del Rif, los darqāwa se mantuvieron al margen y no dieron señales de vida. El aumento de la autoridad de ‘Abd al-kaīm les inutilizaba por completo, pues primero se apoyó en ellos

constituido con las raíces en la tradición, los españoles tuvieron que crearlo. De ahí el fulminante éxito francés, que no se enfrentó a otra tarea sino extender el poder del Majzén sobre el país. *Ibid.* p: 13,14.

¹⁰⁰ AGA. Cuaderno sobre las actividades de la cofradía Darqawiyya en la zona española. 17 de diciembre de 1946. Caja (15) 81/12698.

¹⁰¹ AGA. Informe de Intervención de la región de Gomara. Algunos datos sobre *darqawa* y *aliauin*. Sin fecha. Caja (15)57.81/12695.

¹⁰² AGA. Cuaderno sobre las actividades de la cofradía Darqawiyya en zona española. 17 diciembre 1946. Caja (15) 81/12698.

¹⁰³ AGA. Informe de Intervención de la región de Gomara. Algunos datos sobre *darqawa* y *aliauin*. Sin fecha. Caja (15)57.81/12695

para organizar sus *ḥarrākāt*, pero después sojuzgó y aplastó a la cofradía. Por esta razón, los darqāwa facilitaron en el año 1926 la ofensiva española y no opusieron resistencia alguna, más bien lo contrario; acogieron al Majzen colonial con buenas palabras, a diferencia del caso de Raysūnī, en el que la cofradía apoyó a los españoles a cambio de un beneficio económico y político. En esta ocasión, los darqāwa estaban tan preocupados por la República del Rif que hasta vieron con buenos ojos el avance de los “cristianos”.¹⁰⁴

No obstante, a pesar del uso parcial de algunos elementos darqāwa para facilitar la tarea colonial, era evidente que no respondía al modelo de cofradía religiosa ideal que buscaba España. En este contexto histórico, la Tiḡāniyya era la *ṭarīqa* sufi más extendida entre los notables y la clase media de la sociedad marroquí, pues raro era el funcionario del Majzen jalifiano que no acudía a los rezos de la cofradía.¹⁰⁵ Por ello, las autoridades del Protectorado buscaron una solución a la crisis rifeña en las altas esferas de esta orden religiosa.

Así, los españoles recurrieron al jeque tiḡānī Muḥammad Šayj Šālih, una importante figura pro francesa, natural de Túnez, hijo de una gran familia tiḡānī. A los quince años fue adoptado por el gobierno francés, que se hizo cargo de su educación y su vida en Francia. Por su abolengo religioso y sus relaciones con la República francesa, en 1923 fue nombrado por ‘Abd al-karīm embajador oficial de la República del Rif en Francia y ante la Sociedad de las Naciones, para conseguir un reconocimiento internacional de dicha República. En nombre del Rif, llegó a negociar con los constructores de aviones Fouk y Breguet la compra de doce aviones para el Estado rifeño. Las autoridades españolas lograron llevarle en secreto a Madrid con el objetivo de reunirse con el general Primo de Rivera y el jefe del Estado Mayor, el general Gómez Jordana.¹⁰⁶

¹⁰⁴ AGA. Cuaderno sobre la cofradía Darqawiyya, bosquejo histórico. 17 diciembre 1946. Caja (15) 81/12698.

¹⁰⁵ Moldando Vázquez, Eduardo. “Cofradías religiosas musulmanas”. *Selección de conferencias y trabajos realizados por la Academia de Interventores 1949/1950. Op. Cit.* p: 39,40.

¹⁰⁶ Este jeque fue un protegido francés, contrajo matrimonio con una francesa y se afincó en Francia hasta que los españoles le enviaron al Rif. Después de la guerra acudió a las autoridades españolas de Melilla, que le facilitaron una vivienda de “*estilo moro*” (sic) y “*cuatro duros diarios*” para sus gastos personales. Los informes españoles usan un lenguaje confuso y poco claro sobre la relación de este jeque con la política española, pero es evidente que se trata de una obra de inteligencia que no logró sus objetivos. AGA. Informe sobre el asunto del jerife tiyani, *Muley Mohamed ben Muley Mohamed Chej Salah*. 6 de julio de 1926. Melilla. Caja (15) 57.81/12710.

No tenemos muchos datos sobre esta reunión, pero parece que el jeque tiyānī obtuvo el encargo por parte de la jefatura del Estado español de convencer al líder rifeño para poner fin a las hostilidades contra España y aceptar una solución política. Sin embargo, la misión no tuvo éxito; ‘Abd al-karīm se enteró de su viaje a Madrid y le encarceló.¹⁰⁷ En todo caso, era evidente que España estaba muy interesada, desde los niveles más altos del Estado, en forjar alianzas políticas fuertes con los jefes cofrades más influyentes de su Protectorado marroquí. Sin embargo, las limitaciones de la política religiosa española, y la compleja realidad socio-religiosa marroquí, provocaban una gestión incorrecta de algunos elementos cofrades, como en el caso de la cofradía ‘Alāwiyya.

3.2.2. El fracaso de la política española con la ‘Alāwiyya y la Guerra del Rif

La extensión de la propaganda ‘alāwī era rápida en el Rif, por lo que fue descubierta por las autoridades españolas en abril de 1921, dada la intensa actividad religiosa y benéfica de Sī Muḥammadī ‘Aṣūd, imām de la escuela coránica del Barrio Real de Melilla. La difusión de una nueva orden religiosa en la región de Guelaya, donde las enseñanzas de la cofradía Qādiriyya eran acatadas y profesadas por la mayor parte de los habitantes, generó un conflicto social que puso en peligro el equilibrio político-religioso que las autoridades españolas se habían esforzado en mantener, ya que la zāwiya Qādiriyya de Urka había supuesto un factor esencial de la política española en esta región.¹⁰⁸ Los jefes de esta orden demostraron siempre su inquebrantable adhesión a la nación protectora, incluido el jeque ḥayy Hammū, más conocido por el “Santón de la Puntilla”, tío (por vía materna) y cuñado del principal predicador ‘alāwī de Guelaya Sīdī Muḥammadī b. ḥayy Tāhir.¹⁰⁹

A pesar del vínculo familiar, el jefe qādirī acudió a la Central de Melilla para condenar la actividad propagandística de Sīdī Muḥammadī por ser contraria a la fe islámica y a la costumbre establecida entre las cofradías precedentes. En realidad, el conflicto fue puramente económico. Los notables de la cabila de Guelaya se quejaron

¹⁰⁷ AGA. Cuaderno de la sección política de la DAI sobre la cofradía Tiyania. Febrero 1947. Tetuán. Caja (15) 57.81/12694.

¹⁰⁸ AGA. Informe de datos relativos a la Organización y vida religiosa del Protectorado español en Marruecos. 1924. Caja (15) 3.02. 81/09596.

¹⁰⁹ L. Ortega, Manuel. “La secta Aliuia en Melilla, una interesante historia”. *Revista Hispano Africana*. Septiembre-octubre 1923. p: 256,260

principalmente de que los ‘alāwiyyīn obligaban a sus adeptos a que se desprendieran de los atributos de la cofradía Qādiriyya. La neutralidad en el asunto religioso, teóricamente adoptada en el discurso colonial, no tenía cabida en estas circunstancias. Ante la protesta masiva de los notables de la cabila contra la “*conducta rara*” de los ‘alāwiyyīn, el general Fernández Silvestre prohibió sus actividades en el territorio de Guelaya y terminó expulsando a Sīdī Muḥammadī de la región en 1921. La medida causó una reacción contraria a lo que esperaba la autoridad colonial, ya que la simpatía hacia el jefe ‘alāwī aumentó de modo significativo durante los años veinte.¹¹⁰

La posición negativa de la autoridad colonial española hacia los ‘alāwiyyīn se debía principalmente a la clasificación política de los informes de la Inteligencia española, que estimaron que el jeque Ibn ‘alāwī era un agente de Francia en Marruecos, empleado para sembrar el descontento entre los marroquíes en contra del Majzen del sultán Mūlāy ‘Abd al-‘Azīz (1984-1908). Las relaciones privilegiadas de la cofradía ‘Alāwiyya con la República francesa, que llegó a establecer una zāwiya en París, no eran ningún secreto.¹¹¹ Sin embargo, en enero de 1925, los españoles descubrieron un importante centro de espionaje francés instalado en su propia zona de influencia, presidido por un muqadīm ‘alāwī del poblado de Beni Biufruir (Nador), Sīdī ‘Abd al-salām b. Muḥammad ‘Ašūb. Este acontecimiento confirmaba las sospechas españolas con respecto a la cofradía, considerada oficialmente desde entonces como una sociedad francesa con fines de espionaje y propaganda antiespañola.¹¹²

En consecuencia, la persecución continuó; el jeque Sīdī Muḥammadī fue encarcelado el 2 de septiembre de 1923, junto con otros seguidores de su cofradía. En este sentido, existen varias versiones en la documentación española: una de ellas indica que la detención se produjo a finales de 1922, y que fue llevado primero a la Oficina Central de Policía Indígena de Melilla y luego a la prisión de Batel (Beni Bu Yahyi). El jeque ‘alāwī fue puesto en libertad en 1926. Pasado un tiempo, en abril de 1927, los españoles le volvieron a encarcelar en Chafarinas junto a su compañero Sīdī ‘Alāl Ḥaddū

¹¹⁰ Sīdī Muḥammadī fue llamado en mayo 1921 a declarar en la oficina de la Policía. En esa conferencia hubo de referirse a los seguidores de su cofradía en el Rif, que eran en total 295, según su declaración, mientras sus adversarios hablaban de un número muy elevado, entre 2000 y 3000 mil seguidores, hombres y mujeres. *Ibid.* p: 261,262.

¹¹¹ AGA. Informe de la Intervención de la región de Gomara. Algunos datos sobre darqawa y alauin. S.f. Caja (15) 57.81/12695.

¹¹² BNE. Resumen de datos existentes en este centro sobre la secta alai. Servicio de Información de la DAI. 1 de febrero de 1940. Tetuán. pp. 2-15.

‘Alī, con la amenaza de que serían expulsados definitivamente de la zona española.¹¹³ En Melilla, poco antes de la revuelta rifeña de 1921, por órdenes del coronel Morales, fue detenido el jefe ‘alāwī encargado de la propaganda en la zona española, Sīdī l-‘Arbī ibn ‘Amūr, antiguo cadí de Beni Sensen, (zona francesa) y buen colaborador de los franceses.¹¹⁴

Desde un punto de vista político, esta actitud hacia la cofradía ‘Alāwiyya no era acorde a la política de pacificación de la etapa inicial del Protectorado, ya que los españoles declararon la guerra a una organización religiosa de carácter mundial con más de cien mil adeptos, según el periódico francés *Les Annales Coloniales*,¹¹⁵ organizados de forma moderna en la asociación *Les amis de l’Islam*, donde se hallaban franceses conversos a la religión musulmana.¹¹⁶ El resultado fue catastrófico; la inestabilidad política aumentó aún más en esta etapa, y la cofradía se transformó en una sociedad secreta, más difícil de combatir al ocultar sus seguidores su calidad de ‘alāwiyyīn.¹¹⁷ La cofradía adoptó un discurso hostil contra España, acusándola de poner en marcha una campaña ofensiva contra el Islam, y afirmando que, después de acabar con los ‘alāwiyyīn, perseguiría a los tiyāniyyīn y a las demás cofradías hasta obligar a los musulmanes a cambiar de religión.¹¹⁸ No sabemos a ciencia cierta el nivel de tensión religiosa que generó el mensaje milenarista de la cofradía motivado por el carisma personal del jeque Ibn ‘Alāwī. Dentro de este contexto colonial caracterizado por una crisis de múltiples fases en la sociedad marroquí, las creencias escatológicas sostenidas por los musulmanes respecto a la aparición milagrosa de la figura de al-Mahdī, el imām de los últimos tiempos,¹¹⁹ habían impulsado diversas revueltas sociales en el norte de África, como la

¹¹³ AGA. Expediente personal de Mohamed ben hach Taher Mohamadí. Intervención regional oriental. 28 de agosto de 1934. Melilla. AGA. Caja (15) 57.81/12695.

¹¹⁴ BNE. Resumen de datos existentes en este centro sobre la secta alawi. Servicio de Información de la DAI. 1 de febrero de 1940. Tetuán. pp. 5-10.

¹¹⁵ *Les Annales Coloniales*. 9 de marzo de 1929. *Ibid.* p. 9,10.

¹¹⁶ DAI. Informe sobre cofradía *alawiyya*, sus actividades y medidas tomadas para contrarrestarla. 7 de octubre 1949. Tetuán. (15) 57.81/12695.

¹¹⁷ BNE. Resumen de datos existentes en este centro sobre la secta alawi. Servicio de Información de la DAI. 1 de febrero de 1940. Tetuán. pp. 11-14.

¹¹⁸ AGA. Las cofradías en la política de marroquí. Traducción de Luis Martínez Mateo. Enero de 1947. Caja (15) 57.81/12695.

¹¹⁹ Según la referencia islámica tanto suní como chií, es la profecía del hombre justo, sabio y piadoso, descendiente del Profeta, que aparecerá en el fin de los tiempos para traer la justicia divina a la tierra. Sobre el milenarismo en el Islam, véase Clancy-Smith, Julia. *Rebel and Saint. Muslim Notables, Puplist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1940)*. Londres: Universidad de California Press. 1993. véase igualmente, “*al-Mahdī*” en *Encyclopédie de l’Islam*. TOM V. pp. 1221-1228.

de Sétif en Argelia. La propaganda religiosa de esta cofradía provocó una revuelta que ni siquiera el propio Ibn ‘Alāwī pudo controlar.¹²⁰

En el Rif de los años veinte, el clima social era propicio a la revuelta. La propaganda ‘alāwī, como demuestra la documentación española, era uno de los principales factores que podían precipitar la guerra: un discurso de carácter milagroso que se cimentaba sobre ideas sobrenaturales, como la llegada de al-Mahdī “el dueño de la hora”,¹²¹ o la de que los ‘alāwiyyīn no necesitaban armas para vencer a sus enemigos; bastaba con enunciar el *dīkr* de la cofradía y rezar su rosario.¹²² Esta prédica religiosa tuvo un efecto social contrario al esfuerzo militar español para contener la revolución rifeña. Un ejemplo de esta influencia fue el caso del destacado seguidor y propagandista de la cofradía ‘Alāwiyya Muḥammad Buhut, que alcanzó el puesto de caíd en las tropas de la Policía Indígena de Melilla, teniendo por costumbre marchar en vanguardia siempre con una gran bandera española a la espalda. Después de la derrota de España en Annual en 1921, se produjo en él un gran cambio a pesar de su posición elevada en el Ejército español, pues tomó su caballo y una carabina y se unió al campo rebelde rifeño.¹²³

El discurso religioso de la cofradía era muy fuerte, más que cualquier doctrina de hermandad colonial o vínculo político que España pretendiese establecer con los indígenas en su zona de Protectorado. Los informes de la Intervención española atribuían al jeque Ibn ‘Alāwī un gran nivel de participación en la revuelta del Rif, y le consideraban un intermediario político entre Francia y el líder rifeño ‘Abd al-kaṛīm.¹²⁴

Según estos datos, las limitaciones del Protectorado español condenaron al fracaso sus políticas de control para con los jefes cofrades en su primera etapa de intervención militar. España no disponía de recursos políticos como potencia colonial, ni del conocimiento científico necesario para controlar una fundación de poder religioso difícil

¹²⁰ Mateo Dieste, Josep Lluís. *Entre el cielo y la tierra, la tariqa ‘alawiyya en el Rif oriental y Melilla durante la primera mitad del siglo XX*. Melilla: Consejería de Cultura y Festejos. 2016. p: 27.

¹²¹ Es la traducción de la expresión árabe de carácter religioso sufi: *sāḥib al-zamān*, en español, el imán del periodo o el señor de la época. *Al-Mahdī* significa literalmente el Guiado. Se trata de un jefe espiritual y político de los musulmanes que aparecerá en los últimos tiempos para guiar a los musulmanes hacia la justicia absoluta, unos años antes del juicio final (*yawm al-qiyāma*), el día de la Resurrección. Véase igualmente “*al-Mahdī*” en Encyclopédie de l’Islam. TOM V. pp. 1221-1228.

¹²² AGA. Expediente personal de Mohamed ben hach Taher Mohamadí. Intervención de la región oriental. 28 de agosto de 1934. Melilla. Caja (15) 57.81/12695.

¹²³ BNE. Resumen de datos existentes en este centro sobre la secta alauí. Servicio de Información de la DAI. 1 de febrero de 1940. Tetuán. p: 19.

¹²⁴ *Ibid.* pp.7-12.

de clasificar bajo cualquier concepto cultural del Estado católico. Finalmente, España fue obligada a librar una guerra regional – con la participación de Francia – para recuperar su poder colonial y derrotar definitivamente a la resistencia armada e imponer por la guerra, no por la paz, la “pacificación colonial”, que no significaba otra cosa que reestructurar radicalmente las instituciones socio-religiosas de Marruecos precolonial en la zona norte española.

3.3. La etapa de República y Guerra Civil española (1927-1940)

Terminada la Guerra del Rif, España asumió todo el control político del territorio, lo que significaba una gestión cotidiana del asunto religioso que fue primordial en la tarea colonial a todos los niveles. En este sentido, el primer criterio de esta época que encontramos en las fuentes españolas era el control social de la masa de cofrades, es decir una exagerada obsesión por el control de la religiosidad popular marroquí, y los discursos espiritual y social que generan estas prácticas religiosas entre las cabilas. Por supuesto, el establecimiento de relaciones privilegiadas con los jefes de las cofradías del Protectorado mantuvo su carácter de estrategia central en la agenda política colonial. Sin embargo, en este periodo en concreto destaca la preocupación política de las autoridades por dominar la religiosidad marroquí de forma estricta y autoritaria. Ya no basta con el control de las cúpulas dirigentes, el objetivo de la política religiosa era nada más y nada menos que dominar a las masas sociales mediante su fe islámica.

3.3.1. El control de la religiosidad social de las cofradías

Ya en 1929, la Central de Intervención de Melilla expresaba en una carta dirigida a la Alta Comisaría su preocupación por una intensificación de las prácticas religiosas, posible reflejo de una propaganda cofrade hostil hacia España. El órgano colonial observaba una intensa actividad religiosa, incluso entre las fuerzas indígenas, debida a la labor espiritual de las cofradías ‘Isāwiyya y Darqāwiyya. Los recorridos realizados por los muqadamīn de estas cofradías llegaron a preocupar al nā’ib del Gran visir en la región oriental. Aunque esta actividad religiosa era apolítica, pues no iba en contra ni del Majzen

ni de su patrón colonial, la autoridad marroquí aconsejaba limitarla al mínimo para evitar un fervor religioso opuesto a la estabilidad política.¹²⁵

En estos últimos años de la segunda década del siglo XX, las fuentes demuestran la obsesión de la administración colonial ante cualquier acto de religiosidad popular que pudiera producir un discurso contrario al Protectorado. La experiencia anterior con la cofradía 'Alāwiyya dejó profundas huellas en la actitud colonial durante las etapas posteriores a la Guerra del Rif (1921-1927), marcadas por una exagerada sensibilidad en todos los niveles de la jerarquía colonial española hacia cualquier tipo de prédica sufí de las *ṭarīqas* islámicas. A mediados de 1930, las autoridades coloniales abrieron un expediente de investigación sobre la propaganda religiosa de las cofradías Ṣurrūjiyya, Nāṣiriyya y Darqāwiyya durante la romería de Mūlāy Buṣṭā, un santuario situado en la zona francesa. Los jeques cofrades afirmaron ante la masa marroquí presente en el acto religioso que la plaga de langosta que había hecho su aparición en Marruecos aquel año había sido un castigo de Dios por no haberse afiliado aún a las cofradías. Un discurso sospechoso, según los Servicios de Intervención españoles, que quizá ocultaba un mensaje religioso contra la presencia colonial.¹²⁶

Esta sensibilidad fue mucho más relevante cuando se trataba de las cofradías “políticas” como la Darqāwiyya. La Central de Villa Sanjurjo advertía a la Inspección General (IGITJ) en 1930 de que los seguidores de esta cofradía en la *Ŷamā'a* de Tigar (Beni Urriaghel) eran muy fanáticos y de que pasaban la vida pidiendo a Dios que el Majzen español se marchara. En una ocasión, los “fanáticos” pasaron la noche canturreando rezos, repetidos cientos de veces, en los que invocaban la memoria de 'Abd al-kaṛīm. Rezaban con las manos vueltas con las palmas hacia el suelo, como cuando se desea un mal muy grande a un enemigo.¹²⁷

La obsesión española por controlar a la masa social de las cabilas iba más allá del aspecto religioso y llegó hasta las celebraciones familiares. En el mismo expediente del documento anterior encontramos un acontecimiento muy interesante sobre la actitud exagerada del régimen colonial con respecto a la más mínima sospecha de expresión

¹²⁵ AGA. Carta del inspector general accidental dirigida al delegado del alto comisario. 14 de junio de 1929. Caja (15) 13.1. 81/00664.

¹²⁶ AGA. Escrito del Interventor militar del Sector de Xauen dirigido al jefe de la Oficina Central de Intervenciones y Tropas Jalifianas. 2 de junio de 1930. Xaun. Adjunto al expediente sobre propaganda panislámica de 1930. Caja (15)013.81/00723.

¹²⁷ AGA. Escrito del jefe de Intervención del Rif dirigido a la IGITJ. 3 de marzo de 1930. Villa Sanjurjo. Caja (15) 13.1. 81/00664.

social hostil hacia España: en una boda celebrada en la fracción de Beni Hadifa, de la misma cabila rifeña de Beni Urriaghel, las mujeres de la familia Şidīq cantaban unas coplas consideradas por la Central de Intervención como un mensaje político contrario a España:

“Cuando gobiernan los cabrones... a Seddiq lo llevan a la cárcel.

El caid Butah a la cabila sangra... pronto amanecerá y pronto se verá la luz.

Y quedaron los policías en la playa llorando...

Ay, muchachos nuestros, porque os poníais el turbante.

El de los pantalones feos... caerá en el fondo del mar.”

(El último verso se refiere a los españoles, según el documento)¹²⁸

La reacción de la autoridad fue castigar al dueño de la casa, Aḥmad Mūḥ ‘uša, con 50 pesetas de multa y un mes de cárcel. Incluso los dieciséis invitados presentes en la boda pasaron diez días en prisión, y solamente las mujeres fueron indultadas, por no tener intención política. La autoridad colonial interpretaba la canción como una reivindicación por parte de la familia de su posición política anterior en esta cabila rifeña.¹²⁹

En estas circunstancias, el estigma colonial hacia las cofradías continuaría vigente en el pensamiento político del Protectorado. Las autoridades llegaron a elaborar en 1929, de acuerdo con el Gran visir, un plan político para contener la propaganda religiosa de las cofradías. En primer lugar, descartaron medidas bruscas, siempre estridentes y no tan eficaces políticamente. La actitud más adecuada era restringir las actividades cofrades a través del establecimiento oficial de la celebración del mawlid como única ocasión anual para conceder autorizaciones masivas de visitas y fiestas religiosas. En segundo lugar, mantuvieron el equilibrio entre las cofradías y distanciaron a unas de otras con el objetivo de llegar en algún momento a neutralizar definitivamente su influencia política en contra de los intereses coloniales.¹³⁰

¹²⁸ AGA. Carta de la misma Oficina Central de Intervención de Villa de Sanjurjo a la IGITJ. 11 de diciembre de 1929; acompañada de una confirmación de las sanciones aprobado por la Inspección General de Intervenciones en el 21 de diciembre de 1929. Caja (15) 13.1. 81/00664.

¹²⁹ AGA. Informe de confirmación de las sanciones aprobado por la IGITJ enviado a la Oficina Central de Intervención del Rif (Villa Sanjurjo) en el 21 de diciembre de 1929. Caja (15) 13.1. 81/00664.

¹³⁰ AGA. Copia del informe de la conferencia de las autoridades coloniales con el Gran visir. S.f. Caja (15) 13.1. 81/00664.

Por otro lado, el Servicio de Intervención estaba convencido de que la raíz de la fiebre religiosa que llegó a las propias unidades del Ejército colonial se encontraba en la zona francesa y desde allí influía en el Protectorado español. Según un informe de la Central de Melilla, este fenómeno no era una costumbre habitual entre las fuerzas indígenas, que practicaban la religión solamente en circunstancias de guerra, olvidándola casi por completo en épocas de paz, sino un resultado de la propaganda cofrade de los ‘alāwīyyīn, ‘isāwa y ḥmādša, que consiguieron nombrar predicadores entre los militares indígenas. No aumentó la religiosidad solamente entre los soldados, sino también entre los oficiales marroquíes, lo que resultaba inaceptable para la doctrina militar española, estimando en este sentido que: “*los cofrades, en un momento dado, obedecen más a sus jefes religiosos que a sus jefes militares, aunque estén encuadrados en unidades de nuestro ejército*”.¹³¹

Las autoridades reaccionaron de modo estricto, obstaculizando la entrada de los cofrades de la zona francesa para evitar esta propaganda.¹³² En esta fase de la política colonial podemos hablar de un cambio profundo en la estructura del Estado en Marruecos. El régimen colonial se vio obligado a construir unidades militares profesionales separadas de la sociedad para eliminar de forma definitiva la influencia de las cofradías en las instituciones estatales. Teniendo en cuenta que estas unidades formarían décadas después el núcleo principal del Ejército Real (*al-Īayš al-Malakī*) marroquí actual, veremos la modernidad truncada de la obra colonial en Marruecos, puesto que este poder político simplemente reformó los componentes del Estado y la sociedad que le interesaban, causando un gran desequilibrio sociopolítico en la realidad marroquí.

En este contexto socio-religioso de la época colonial, fue relevante el aumento espectacular de los seguidores de la cofradía ‘Alāwīyya. En Quebdana, los predicadores aprovechaban todos los recursos de la vida social: zocos, visitas familiares, incluso acudían a las unidades de las Fuerzas Indígenas.¹³³ Cualquier concentración de masas, fuese pública o privada, era objetivo de la propaganda ‘alāwī. En Ulad Settut, un poblado

¹³¹ AGA. Conferencia sobre el Servicio de Información por su jefe el Interventor Comarcal de la Villa Sanjurjo. 1947. Caja (15) 57. 81/12694.

¹³² AGA. Nota informativa de la Central de Intervención de Melilla del 18 de junio de 1928. Caja (15) 13.1. 81/00664.

¹³³ En enero de 1934, Sī ‘Alī b. Nāšir, un discípulo predilecto de Ibn ‘Alāwī, recorrió a las cabilas para realizar una intensa propaganda cofrade, buscando especialmente reclutar a los soldados marroquíes de las fuerzas militares españolas. AGA. Informe de la Intervención de la región de Gomara. Algunos datos sobre darqawa y alauin. S.f. Caja (15) 57.81/12695.

de esta región, los seguidores de la cofradía eran muy escasos en 1926, no superando las veinte personas; en 1932 ya llegaban a 200 cofrades, entre ellos un número elevado de mujeres.¹³⁴

La situación llegó a generar advertencias oficiales. La Intervención de Melilla facilitó a las autoridades militares información de carácter fidedigno sobre la existencia entre las fuerzas regulares de la zona oriental de un gran número de soldados que pertenecían a la cofradía ‘Alāwiyya en la unidad de regulares de Alhucemas número 5. El alfaquí Sīdī ‘Alī, yerno del delegado del Gran visir, era muqadim en dicha orden religiosa. Por lo tanto, se insistía en que los jefes de los cuerpos militares conocieran estas circunstancias y actuaran de modo secreto para recopilar todos los datos posibles sobre este asunto.¹³⁵ En Mayo de 1932, esta Central regional ordenó oficialmente abrir una investigación general sobre este problema, que se convirtió en una gran preocupación para la administración colonial, especialmente en la región de Guelaya, donde las autoridades estimaban en junio de 1932 que unas tres cuartas partes de la población estaban afiliadas a la cofradía; una situación complicada en estas fechas de cambio político radical en España que produjo muchas dudas sobre el futuro del Protectorado español en Marruecos.¹³⁶

Desde 1929, el Estado Mayor exigió al mando militar del Protectorado dar instrucciones de vigilancia y disminuir el número de prosélitos cofrades en las fuerzas regulares indígenas. En 1933 fueron licenciados los soldados pertenecientes a la cofradía ‘Alāwiyya, o trasladados a otras unidades para separarlos del entorno social donde pudieran tener una influencia religiosa. En la maḥalla de Gomara estas medidas resultaron eficaces. En la fiesta religiosa del ‘aṣūr de este año, ningún soldado pidió permiso para asistir a la romería del santuario de Sīdī Muḥammad b. Sa‘ada, lo que prueba “*el escaso fervor religioso*” en esta importante unidad, según su mando militar.¹³⁷ Esta política dirigida a contrarrestar el aumento de la actividad religiosa de las cofradías tenía también

¹³⁴ AGA. Expediente personal de Mohamed ben hach Taher Mohamadí. Intervención regional oriental. 28 de agosto de 1934. Melilla. Caja (15) 57.81/12695.

¹³⁵ AGA. Carta de la Central de Intervención de Melilla dirigida al general jefe de la circunscripción militar de Melilla. 30 de abril de 1932. En el anterior expediente de Mohamed Ben Hach Taher Mohamadí. Caja (15) 57.81/12695.

¹³⁶ AGA. Información reservada del 12 de junio de 1932. En el anterior expediente de Mohamed ben Hach Taher Mohamadí. Caja (15) 57.81/12695.

¹³⁷ AGA. Copia del Informe dado por el oficial instructor de la octava *Mia* de la *mehala* de Gomara nº 4. Teniente Instructor Juan Casas. 15 de mayo de 1933. Caja (15) 13.1. 81/00664.

carácter civil, se acaudillaba sobre todo a los 'alāwiyyīn, por el éxito conseguido por ellos en todas las esferas de la sociedad marroquí. En ese aspecto, las autoridades obstaculizaban con medidas jurídicas el viaje masivo a la 'māra de Mostaghanem, permitiendo solamente la asistencia de un grupo reducido de 15 a 20 personas en cada región.¹³⁸

Finalmente, las autoridades de vigilancia y control del Protectorado confirmaron en sus informes territoriales que en los tabores no hay que “*corregir la menor falta de disciplina cuyo origen pudiera estar en una mala interpretación de los deberes religiosos*”.¹³⁹ En las unidades militares indígenas, los mandos procuraron no dejar tiempo libre a los soldados marroquíes para dedicarse a cuestiones religiosas. El control de la religiosidad era firme y discreto para no romper el ideal de la hermandad religiosa colonial, y la propaganda cofrade había sido entorpecida mediante medidas indirectas; como explica el comandante Deleito-Rubricado, se trataba de limitar esta actividad religiosa generando un ambiente inadecuado para su desarrollo entre los soldados marroquíes. Parece que esta política adoptada por los mandos militares españoles tuvo éxito, ya que los detalles extraídos del informe redactado en abril de 1933 por el jefe militar antes mencionado indican que España gozaba de la fama de ser la potencia colonial mejor inclinada hacia sus protegidos marroquíes, incluso en la zona francesa.

Aun así, los documentos militares españoles sacan a la luz las preocupaciones de la autoridad protectora en esta etapa de su labor colonial. En este sentido, destacan dos problemas esenciales: en primer lugar, la actividad política de las cofradías Darqāwiyya y 'Alāwiyya, especialmente cuando se trata de movimientos con un aura de santidad religiosa o de un cierto prestigio social heredado de la época precolonial.¹⁴⁰ En segundo lugar, el informe transmite también serias inquietudes por la cuestión económica, “*ya que no existe para los paisanos que sirven eficazmente nuestra causa ninguna clase de*

¹³⁸ AGA. Informe sobre cofradía *alawiyya*, sus actividades y medidas tomadas para contrarrestarla. DAI. 7 de octubre de 1949. Tetuán. (15) 57.81/12695.

¹³⁹ AGA. Informe del comandante José González Deleito-Rubricado. *Mahal-la* Jalifiana N.º 2. Melilla 3 de abril de 1933. Caja (15) 13.1. 81/00664.

¹⁴⁰ Según el informe anterior, se trata de dos personajes sospechosos para la autoridad colonial: “*un MOKADEM DARKUA llamado SIDI HAMED, (...) aunque de momento parece ser que no ha influido nada en la mía (mía 4ª) este individuo, pero es tenido en cuenta por la cofradía a la que pertenece, y también por haber sido una autoridad en tiempos de Abd-el-krim*”. En otro caso similar, “*el teniente de la 3ª mía me comunica que ha podido informarse de que el Kaid Si Hamed (...) es Mokaddem de la Cofradía Alaii, que pasa a menudo a la zona francesa para ponerse en contacto con los dirigentes de la misma, y que todos los viernes reúne en su casa a cuarenta o cincuenta afiliados. Dice el referido teniente que este kaid se encuentra actualmente en Tetuán para ponerse en contacto con tres fugitivos del pasado movimiento de Bab- Tazza, ya que en su propaganda manifiesta su descontento con el Majzen*”. *Ibid.*

gratificación”. Un dato de especial importancia, teniendo en cuenta la información citada al final del documento que alude al poder económico de algunos predicadores religiosos en Tánger, denominados “*los hombres de los papeles azules*”, algo terrorífico para una empresa colonial limitada en recursos económicos, una vez llega a su territorio esta propaganda.¹⁴¹

3.3.2. *El uso de las cofradías en la política interior española*

Con la proclamación de la República en España en 1931, se inició en el Protectorado una etapa de incertidumbre política. Los rumores sobre el abandono español de su zona de influencia se expandieron por todo el territorio del norte marroquí.¹⁴² En realidad, la República disponía de planes para un cambio revolucionario en la administración de su Protectorado en Marruecos. Se trataba de transformar el carácter militar de la administración colonial: por primera vez desde el inicio de la ocupación, se nombró a un civil como Alto Comisario – el primero fue Luciano López Ferrer – y se estipuló la separación estricta entre las funciones del gobierno civil y el mando militar del Ejército español en África.¹⁴³

Como balance general de las obras republicanas en Marruecos, se puede destacar el carácter progresista de este régimen, sobre todo en los campos de Educación y Sanidad.

¹⁴¹ *Ibíd.*

¹⁴² Los rumores se extendieron en el territorio marroquí por las noticias de la prensa francesa, que habían interpretado falsamente las declaraciones sobre Marruecos del ministro de Hacienda de la República española, Indalecio Prieto, en un discurso en Bilbao en 1931. Sin embargo, en una aclaración posterior sobre este discurso en concreto, el político socialista español resumió claramente la posición de la República respecto a la empresa colonial española en Marruecos. Dice: “(España) *desprovista de cualquier ambición imperialista, podría ofrecer al mundo el ejemplo de su desarme total. Podría pedir a Europa que la librara de la única empresa bélica que tuviera todavía fuera del territorio peninsular y que está representada por la ocupación de la zona asignada como Protectorado en Marruecos. En este caso, y para no provocar celos de nadie, sólo la Sociedad de Naciones podrá sustituir a España en Marruecos*”. Esta postura no fue compartida de forma unánime por todos los miembros del Gobierno republicano; sin embargo, supuso una visión significativa sobre la tendencia progresista de la República Española en Marruecos. En todo caso, España, en virtud del tratado franco-español de 1912, no podía abandonar su zona de influencia de forma libre o unilateral. Citado en, De Madariaga, María Rosa. *Marruecos, ese gran desconocido*. Madrid: Alianza Editorial. 2013. p: 181.

¹⁴³ El gobierno de la República consideraba muy importante reformar la administración del Protectorado. En este contexto, se publicó en el Boletín Oficial de la Zona Jalifiana, con fecha de 25 de junio de 1931, un decreto firmado por el presidente del Gobierno Provisional, Alcalá Zamora, sobre la reorganización de los servicios de la Dirección General de Marruecos y Colonias. Otro decreto emitido por el director general interino de Marruecos y Colonias, Antonio Cánovas, separaba las funciones del alto comisario de las del comandante superior de las fuerzas militares. *Ibíd.* p: 182.

La fundación de las Escuelas de Estudios Árabes en Madrid y Granada en 1932 fue un hito en el proyecto cultural republicano, que pretendía construir puentes de encuentro entre las dos culturas.¹⁴⁴ En este sentido, la escuela de Madrid se dedicó exclusivamente a las tareas de investigación, mientras que la de Granada, ubicada en la Casa de Chapiz, un precioso monumento morisco, era un centro de enseñanza con los más prestigiosos de España en la lengua y cultura árabes, fundado para atraer a la juventud musulmana a estudiar con metodologías modernas temáticas de Filología árabe y hebrea, Derecho e Instituciones islámicas, Historia política y cultural del Islam, Arte y Arqueología hispano-arábica y Estudios marroquíes y dialectología, etc.¹⁴⁵

Asimismo, tuvo lugar en Madrid la creación de la Asociación Hispano-Islámica bautizada como Casa Árabe. Entre las cartas enviadas a intelectuales marroquíes, podemos leer un contenido totalmente distinto al discurso colonial, a pesar de contener las mismas referencias al pasado islámico de España y sus estrechos lazos con la cultura árabe. Se destaca el carácter igualitario, humano y tolerante de los valores republicanos, que rechazan todo tipo de superioridad racial y religiosa de la ideología nacional católica.¹⁴⁶ Aun así, la República española carecía de medios suficientes para lograr un cambio real en la vida social de la zona norte de Marruecos. La administración del Protectorado era corrupta y estaba dominada casi totalmente por conservadores enemigos de dicha República.¹⁴⁷

En consecuencia, durante toda la década de los treinta la zona norte marroquí se convertiría en el escenario del conflicto español fuera del territorio peninsular. En 1932, los sectores más conservadores de la sociedad española en Marruecos, incluso un grupo de religiosos franciscanos partidarios de rey Alfonso XIII, se pusieron en contacto con los jefes darqāwa para desestabilizar la República en Marruecos a través de una revuelta

¹⁴⁴ De Madariaga, María Rosa. "La II República en el Protectorado: reformas y contra reformas administrativas y burocráticas." *AWRAQ*. 2012. pp. 97-115.

¹⁴⁵ *Escuela de Estudios Árabes de Granada: Casa del Chapiz, curso 1934-1935*. Madrid: Universidad de Granada. 1935. pp. 4-8. véase, la historia completa de la Escuela de Estudios Árabes de Granada en De Morales, Camilo Alvarez y Orihuela Uzal, Antonio. *La Casa del Chapiz*. Granada: CSIC. 2013.

¹⁴⁶ AGA. Carta redactada en árabe de la Asociación Hispano-islámica dirigida a intelectuales marroquíes de Tánger como Abdalah Gannon, Abdel Kader Tazi en Fez, y Tahib el Gharbi en Rabat. 1 de junio de 1932. Madrid. Caja 81/1100.

¹⁴⁷ Los disturbios de Tetuán en el día de la proclamación de la República en España, el 14 de abril 1931, fueron responsabilidad del General Gómez Jordana por haberse negado a izar la bandera republicana en el edificio de la Alta Comisaría de España en Marruecos. De Madariaga, María Rosa. *Marruecos, ese gran desconocido*. *Op. Cit.* p: 172.

en Bab Taza.¹⁴⁸ En los informes de la DAI de la época franquista se oculta el origen del complot y se presenta como una obra francesa para presionar al gobierno republicano a abandonar Marruecos.¹⁴⁹ De todas formas, el uso de las cofradías en la vida política española ponía fin a la etapa del control superficial a través de los jeques de estas órdenes religiosas, iniciando el proceso de ponerlas al servicio de la empresa colonial.

En la madrugada del 18 de julio de 1936, el golpe de Estado militar contra el gobierno de la República se materializó en la figura del teniente coronel Beigbeder, quien se apoderó de la Delegación de Asuntos Indígenas (DAI), la principal institución política del Protectorado y el aparato administrativo más importante de la política colonial en Marruecos. En Tetuán, la capital de la zona española, sólo hubo resistencia en el aeródromo de Sania Ramel, algo que no impidió en absoluto la ocupación el mismo día de la Alta Comisaría. El coronel Beigbeder era muy consciente del papel determinante de la política islámica colonial para gobernar en Marruecos. Se puso inmediatamente en contacto con el jalifa y las autoridades musulmanas para lograr su apoyo y su colaboración contra la República.¹⁵⁰ Desde el primer día de la Guerra Civil, la gestión del Islam marroquí se convertiría en un asunto importante en la política interior de la España franquista.

Según las fuentes marroquíes, cuatro días después, en la mañana del 22 de julio, Beigbeder recibió en la sede de la DAI a ocho de los jeques de las cofradías pro españolas para pedirles oficialmente que convencieran a los marroquíes para enrolarse en las filas del ejército franquista y participar en el *yihād* contra “los sin Dios”.¹⁵¹ Los jeques de estas cofradías lanzaron el llamamiento a la guerra santa, organizando veladas religiosas para

¹⁴⁸ Este intento de revuelta se produjo unos días antes de la Navidad de 1932. Un *jumsí* llamado *Yai* estaba dispuesto a cometer el asesinato del caíd de Ajmás y encabezar un movimiento militar contra el Protectorado. Se trataba de un individuo humillado y obligado a besarle la mano al coronel Capaz. Los jefes *darqāwa* de Tuchgan y Tánger, Ibn Šiddīq entre ellos, actuaron como intermediarios entre los religiosos franciscanos (el obispo Betanzos) que facilitaron el armamento, para que algunos obreros anarcosindicalistas españoles participaran también en este acontecimiento, lo que demostraba la naturaleza del frente heterogéneo opositor a la República, entre la extrema derecha y la extrema izquierda. La Intervención de Bab Taza abortó el intento de rebeldía. Mateo Dieste, Josep Lluís. *La “hermandad” hispano-marroquí, política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Op. Cit. p: 160,161, 179.

¹⁴⁹ AGA. Cuaderno sobre la cofradía *darqawiyya*, bosquejo histórico de las actividades de los *darqaua* de nuestra zona. 17 de diciembre de 1946. Caja (15) 81/12698.

¹⁵⁰ García Figueras, Tomás. *Marruecos, la acción de España en el Norte de África*. Tetuán: Editora marroquí. 1955. p: 296.

¹⁵¹ Ibn Azzuz Hakim, Mohammad. *La actitud de los moros ante el Alzamiento: Marruecos 1936*. Málaga: Editorial Alghazara. 1997. p: 33

despedir a los soldados recitando el Corán y entregándoles copias del *Dalā'il al-Jayrāt*, la obra principal del sufismo marroquí, un *tasābīh* (rosario) y un *hiyāb* (amuleto) para la salvación de los soldados del peligro de la guerra.¹⁵²

En este contexto, disponemos de un texto histórico muy ilustrativo para demostrar el uso colonial de las cofradías amigas a la hora de emitir un mensaje religioso que facilitara el reclutamiento de soldados *moros* en un ejército católico. Se trata de la carta del ulema Sīdī Aḥmad Rhūnī al jeque de la cofradía Katāniyya, dirigiéndose a él como ilustre sabio Sīdī ‘Abd al-kabīr al-katānī al-idrīsī l-ḥasanī:

*“Nuestro señor, que Dios os asista para luchar por la tradición y contra las innovaciones, sobre todo el comunismo que se está extendiendo con sangre y lágrimas en todo el mundo, y se extiende en Marruecos bajo la falsa bandera del nacionalismo. Y eso porque el verdadero nacionalismo se preocupa por la salvaguardia de la religión y de la civilización. El comunismo se estaba preparando para adueñarse de la nación española, pero los heroicos prohombres del ejército español se levantaron como un solo hombre para destruir los baluartes del comunismo. Asistidos por el apoyo divino, siguen luchando por la patria. Esta lucha es beneficiosa para ambos países protectores de estas dos felices zonas, ya que el comunismo no tiene más fin que el de provocar disturbios y fomentar la intranquilidad”.*¹⁵³

El autor de estas líneas fue un ulema del Majzen jalifiano del Protectorado español. Ocupó el puesto de Visir de Justicia en la época del primer jalifa Mūlāy al-Mahdī. Fue cadí de Tetuán y jefe de los cadíes hasta 1937, cuando fue nombrado presidente del Consejo Superior de Enseñanza islámica.¹⁵⁴ Este ulema tetuaní formaba parte de la cofradía Tiḡāniyya, que, por la calidad de sus cofrades, que eran en su mayoría personas de altos cargos y disponían de influencia política, estaba integrada totalmente en el Majzen colonial. Fue una orden religiosa adecuada para hacer lo que llamaban los oficiales de la Intervención *“política de religión o religión de la cuestión política”*.¹⁵⁵

¹⁵² Citado en un relato de Fatima Bent Enfeddal, una viuda de un soldado marroquí muerto en la guerra civil española. *Ibid.* p: 83,84

¹⁵³ Traducción de la carta de Ahmed Rhonī al español. AGA. Caja (15) 81/12697.

¹⁵⁴ R’Honi, Sidi Ahmed. Historia de Tetuán. Tetuán: Instituto General Franco. 1953. p: 13.

¹⁵⁵ AGA. Cuaderno cofradía Tiḡaniyya de la Sección Política de DAI. Febrero de 1947. Tetuán. Caja (15) 57.81/12694.

Es evidente que tanto el estilo como el contenido de la carta son propaganda franquista, pero, por la visión práctica de la autoridad colonial, estas palabras tuvieron que ser impulsadas y canalizadas por las cofradías religiosas – que son, en este caso, la Tiḡāniyya y la Katāniyya – para hacerlas llegar a la masa musulmana. Las circunstancias de la Guerra Civil obligaron al Protectorado español, dirigido por los golpistas, a trascender la política del control superficial sobre estas órdenes del Islam popular marroquí y a avanzar hacia el uso político de las cofradías a un nivel más amplio que el del asunto local de las cabilas. Se produjo incluso, mediante estas órdenes religiosas, un discurso islámico favorable a los intereses de la España católica; otro indicio significativo sobre la naturaleza sociocultural de la empresa colonial española.

3.3.3. “Divide y vencerás”. El dogma colonial en la agenda política del Protectorado español

El aspecto más relevante de la política española con respecto a las cofradías en esta etapa fue la división de las cofradías sospechosas, para que no obstaculizaran el reclutamiento de soldados marroquíes a favor del alzamiento franquista. La actitud política hacia la cofradía ‘Alāwiyya, por ejemplo, cambió totalmente. La Alta Comisaría se dio cuenta de que la represión de la orden religiosa no produjo resultados positivos; al contrario, reforzó su propaganda y generó más simpatía popular por su discurso victimista. Se puso entonces en marcha otro plan político para neutralizar a la cofradía y limitar su poder espiritual dentro del tejido social marroquí. Desde octubre de 1930, el alto comisario concedió la libertad al jeque ‘alāwī Sīdī Muḡammadī con el objetivo de enfrentar su *ṭarīqa* a las demás cofradías del norte marroquí.¹⁵⁶

Dividir lo que ya estaba dividido fue la estrategia colonial preferida en todos los campos. La estructura del Islam popular marroquí había sido fraccionada de modo sistemático. Cualquier iniciativa política de carácter colectivo fue imposible por la organización segmentaria de la sociedad marroquí en general. El campo religioso no era una excepción en este sentido: las cofradías nacen para dividirse; crear una cofradía significaba dividir la anterior. Más aún, el poder colonial reforzaba este carácter social para facilitar el control del territorio. Fue una estrategia practicada especialmente con las

¹⁵⁶ Expediente personal de Mohamed Ben Hach Taher Mohamadí. Intervención regional oriental. 28 de agosto de 1934. Melilla. AGA. Caja (15) 57.81/12695.

cofradías “políticas”: la ‘Alāwiyya y la Darqāwiyya. Las circunstancias de la situación interna de España en los años 30 exigían una gran explotación de los recursos de su empresa colonial, lo que suponía principalmente neutralizar cualquier liderazgo social que pudiera ser un obstáculo para los intereses coloniales.¹⁵⁷

La ‘Alāwiyya es un prototipo ideal para entender esta política, ya que, después de la muerte del jeque Ibn ‘Alāwī en 1934, la cofradía se dividió en zāwiyas enfrentadas entre sí. El jeque ‘Ada ibn Tūnis heredó el prestigio religioso de la cofradía. Sin embargo, los ‘alāwiyyīn de la zona española atribuyeron la *baraka* a un tal Muḥammad b. Muḥammad Mannān, natural de Frjana (Mazuza). En Gomara, en análogas condiciones, Ḥayy Mujtār b. ‘Alī, residente en Tetuán, se hizo con la zāwiya de la región. A pesar de sus relaciones con agentes del consulado francés en la capital del Protectorado, la autoridad española no hizo nada al respecto.¹⁵⁸ Al contrario: se puso de parte de los ‘alāwiyyīn de su zona, obstaculizando por todos los medios posibles la influencia del jeque ‘Ada en las zāwiyas del norte de Marruecos. Posteriormente, llegó a negarle la entrada a la zona española bajo el pretexto de que no tenía el pasaporte en regla.¹⁵⁹

Esta política continuó en las siguientes etapas. En 1947 se comunicó al Ejército la conveniencia que los soldados musulmanes dejasen de trabajar en las obras de la zāwiya que la rama ‘adawiyya estaba construyendo en Villa Sanjurjo. Además de todo esto, la autoridad intervino políticamente para que la justicia islámica se inclinara a favor del jefe ‘alāwī ‘Amrūš b. ‘mār, otorgándole la tutela de las zāwiyas de Tetuán, Chauen, Alcázar y Larache, en contra de los ‘adawiyyīn. Este jeque fue clasificado de leal amigo de España. Las autoridades llegaron a castigar a un grupo de regulares simpatizantes con la

¹⁵⁷ En esta etapa, incluso el jeque Ibn ‘Alāwī expresó su reconocimiento hacia el gobierno español por haber autorizado la asistencia a las fiestas religiosas de agosto de 1931 a 450 de los seguidores de la cofradía, entre ellos Sī Muḥammadī. Esta apertura hacia las actividades religiosas de los ‘alāwiyyīn, se redujo notablemente para controlar el nivel de la religiosidad entre las fuerzas indígenas, como hemos visto antes. Pero, en todo caso, la cofradía en esta etapa dejó de ser un objetivo de persecución religiosa y se encamina hacia la integración en el sistema político del Protectorado. BNE. Resumen de datos existentes en este centro sobre la secta alai. Servicio de Información de la DAI. 1 de febrero de 1940. Tetuán. pp. 2-18.

¹⁵⁸ AGA. Informe de la Intervención de región de Gomara. Algunos datos sobre darqawa y alai. Sin fecha. Caja (15)57.81/12695.

¹⁵⁹ Este acontecimiento ocurrió en 1948, pero la división del tema en distintas etapas es simplemente una metodología histórica para estudiar la política religiosa colonial hacia las cofradías. En realidad, la continuidad histórica es muy importante también para entender el desarrollo de esta política, por eso citamos aquí esta actitud posterior de las autoridades; para dejar claro que algunas políticas del Protectorado tuvieron resultados a largo plazo. La gestión del campo religioso no estuvo necesariamente limitada a las etapas del estudio, a pesar de su carácter temporal en la mayoría de los casos.

rama ‘Adawiyya que cometieron una agresión contra él en Melilla,¹⁶⁰ lo que demostraba el apoyo político oficial que finalmente la cofradía ‘Alāwiyya obtuvo en el Protectorado español después de su divorcio definitivo de su centro argelino de Mostghanem.

En el contexto de la Guerra Civil española, incluso el caíd ‘alāwī de las Tropas de Policía indígena que traicionó a España en la Guerra del Rif, Muḥammad Buhut, fue puesto en libertad en julio de 1936 y destinado a la Península bajo las órdenes del coronel Mohammed Ben Mizzian. En 1940 reingresó en el ejército español sirviendo en la escolta del citado oficial en Chauen.¹⁶¹ Por su parte, los jefes de la cofradía intentaron aprovechar la nueva orientación de la autoridad colonial para establecer una relación clientelar con el poder político dominante en la época. El propio jeque ‘alāwī de Guelaya, Sī Muḥammadī, que fue perseguido por los españoles durante años, envió una carta al Interventor regional de Melilla en 1933, dirigiéndose a él como distinguido respetable “*Defensor de los derechos de los musulmanes*”, y haciéndole ver en este documento su voluntad como jefe religioso de respetar el orden público impuesto por el Protectorado, incluso en materia religiosa. En esta etapa, los ‘alāwiyyīn tomaron la iniciativa para normalizar sus actividades religiosas de acuerdo con las exigencias propagandísticas y políticas del poder colonial, como se demuestra en el siguiente texto:

“(...) que me autoricéis para dirigirme al periódico de Tetuán el Itihad a fin de que haga pública mi inocencia. No soy espía de Francia ni de Alemania ni de Inglaterra; soy un musulmán hijo de mi patria nacido en Kelaia y conocido por los naturales del país, y los que no lo son, si pedís testimonio de ello os lo presentaré en la forma que queráis y os satisfaga, autorizado por adules o como os parezca mejor. Acreditando que me hallo bajo la protección de la nación española, guárdela Dios, perjudicado en mi situación por falta de ocupación que me permite aspiraciones y trabajar como lo hacen las gentes. Si todos cuantos están bajo vuestra protección, sean de Kelaia o de otras tribus, necesitaran autorizaciones del Majzen para construir, sembrar o reunirse con objeto de aprender religión y buenas costumbres, yo sería el primero que la pediría con formas correctas al Alto Comisario. (...) quejo a vos que el Interventor de Nador me prohibió construir la casa de Beni Sikar hace cuatro meses, pues conozco el

¹⁶⁰ AGA. Informe sobre cofradía *alawiyya*, sus actividades y medidas tomadas para contrarrestarla. DAI. 7 de octubre de 1949. Tetuán. Caja (15) 57.81/12695.

¹⁶¹ BNE. Resumen de datos existentes en este centro sobre la secta alai. Servicio de la Información de la DAI. 1 de febrero de 1940. Tetuán. p: 19.

poder del Majzen (...) que declaro mi liberación ante voz y ante el Majzen (...)".¹⁶²

El caso de los darqāwa fue mucho más complejo; el jeque Ibn Ṣiddīq, afincado en Tánger, disponía de una zāwiya de gran influencia religiosa en el norte de Marruecos, protegida por el estatuto internacional de la ciudad. El centro darqāwī llegó a tener simpatizantes dentro del Majzen colonial, que facilitaban a la orden información política de alto nivel sobre el Protectorado español.¹⁶³ En realidad, el jeque Ibn Ṣiddīq era un actor importante en la política de la época desde los inicios del régimen colonial, y causaba muchas dificultades al Protectorado por su actitud manipuladora hacia todos los bandos del conflicto político desde 1913. En esta etapa, se puso en contacto con los republicanos para introducir armas en la zona a cambio de un beneficio económico. La ocupación militar de la zāwiya de Tuchgan en 1936, el principal centro darqāwī en la zona española, no era suficiente para neutralizar el poder de la cofradía, sobre todo por la aproximación política entre las ramas de la cofradía ubicadas en Beni Zerwal, Tanger, Tuchgan y Fez. Los informes de la Intervención advertían claramente de la influencia de esta cofradía de gran abolengo religioso, que podría causar serios contratiempos al Protectorado.¹⁶⁴

La Alta Comisaría apostaba por alejarse del jeque Ibn Ṣiddīq en los años de la contienda española para no obstaculizar el reclutamiento de soldados musulmanes en el ejército franquista. En este contexto, en plena Guerra Civil, la autoridad colonial mandó a Egipto en enero de 1938 a Ibn Ṣiddīq como embajador extraordinario del jalifa Mūlāy al-Ḥasan. Seducido por el puesto y la financiación generosa de la autoridad colonial, el jeque darqāwī no se dio cuenta de la trampa española. El general Beigbeder sabía perfectamente que la misión carecía de la legitimidad diplomática necesaria, ya que nadie iba a reconocer a un embajador de una nación inexistente. Jurídicamente, el Protectorado español formaba parte del imperio jerifiano de Marruecos y no disponía de ninguna naturaleza independiente. Desprestigiar al jeque de Tánger y hacerle perder su credibilidad moral y política fue otro objetivo logrado por los españoles, después de que

¹⁶² AGA. Carta de Si Mohamadí dirigida al Interventor regional de Melilla. 28 de septiembre de 1933. En el mismo expediente anterior de Si Mohamadí. Caja (15) 57.81/12695.

¹⁶³ AGA. Informe sobre las cofradías en la política marroquí. Traducción de Luis Martínez Mateo. Enero de 1947. Caja (15) 57.81/12695.

¹⁶⁴ AGA. Informe de la Intervención de la región de Gomara. Algunos datos sobre darqawa y alauin. S.f. Caja (15)57.81/12695.

la prensa árabe llegara al Protectorado hablando muy negativamente sobre la presencia del jeque en El Cairo.¹⁶⁵

Asimismo, esta política servía a los intereses de la DAI a la hora de reforzar la influencia de su fiel aliado, la zāwiya Darqāwiyya de Tetuán,¹⁶⁶ que sufría pérdida de seguidores a favor de la *ṭarīqa* 'alāwiyya. La competencia entre las zāwiyas de la capital del Protectorado llegó incluso a crear nuevas técnicas de atracción, como la compra de un piano por el jeque Idrīs al-Ḥarrāq para dotar las actividades de su orden de más ánimo artístico. El antedicho fue conocido por su voz crítica hacia la actitud tolerante del Protectorado español con las visitas (*ziyārāt*) de los cofrades de la zona francesa para recaudar dinero y realizar propaganda religiosa,¹⁶⁷ lo cual demuestra nítidamente la ruptura política no solamente entre las cofradías marroquíes, sino entre las zāwiyas de la misma cofradía. En realidad, la cofradía como bloque político no existía en la práctica; lo único que hicieron los españoles fue reforzar este carácter segmentario de la sociedad marroquí para dominarlo y obtener mejores condiciones políticas.

En este sentido, el regreso del jeque Ibn Ṣiddīq de Egipto se debió principalmente, según las fuentes francesas, al temor a que la expansión del poder darqāwī desde su centro principal de Beni Zerwal pudiese perjudicar los intereses del bando sublevado en la Guerra Civil española.¹⁶⁸ El Protectorado necesitaba de nuevo a la figura carismática del jeque de Tánger para hacer frente al jefe pro francés de la cofradía Darqāwiyya, Muḥammad b. Sīdī 'Abd al-raḥmān, que logró recaudar cincuenta mil duros en un recorrido que realizó en la zona española en 1930.¹⁶⁹ La DAI, que había prohibido con anterioridad cualquier contacto de los darqāwa de su zona con la zāwiya de Tánger, volvió, bajo pretexto de la guerra, a pedir la presencia del jeque Ibn Ṣiddīq en Gomara

¹⁶⁵ AGA. Cuaderno sobre la cofradía darqawiyya, bosquejo histórico de 17 de diciembre 1946. pp.5-15. Caja (15)81/12698.

¹⁶⁶ Esta zāwiya se puso al servicio del Protectorado desde los principios de régimen colonial. En 1937, su jefe, Idrīs al-Ḥarrāq, recibió una subvención de 50 mil pesetas de la Alta Comisaría para restaurar los edificios religiosos de Ben Karrich. Fue un intento de manipulación política para frenar al partido nacionalista de Ṭurrīs. El general Beigbeder pensó en la creación de un nuevo partido musulmán basado en la cofradía darqāwiyya de Tetuán con el nombre del Partido de Renovación Religiosa. Mateo Dieste, Josep Lluís. *La "hermandad" hispano-marroquí, política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Op. Cit. p: 356.

¹⁶⁷ BNE. Resumen de datos existentes en este centro sobre la secta alaii. Servicio de Información de la DAI. 1 de febrero de 1940. Tetuán. p: 30,31.

¹⁶⁸ Mateo Dieste, Josep Lluís. *La "hermandad" hispano-marroquí, política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Op. Cit. p: 357.

¹⁶⁹ AGA. Escrito informativo sobre cambio de autoridades de Beni Zerual. 28 de febrero 1931. Chauen. Caja (15)13.1.81/00664.

para advertir a los jefes de la cofradía sobre la propaganda francesa. En estas circunstancias de rivalidad colonial, Ibn Šiddīq continuaba su doble juego político, manteniendo contactos con los republicanos de Tánger para facilitar el contrabando de armas con el fin de desestabilizar la cuna del Alzamiento militar en el norte marroquí, por un lado, y actuaba aparentemente de acuerdo con la política de la Alta Comisaría de Tetuán, por otro.¹⁷⁰

Emplear estas órdenes musulmanas como aliadas y colaboradoras con el bando rebelde en la Guerra Civil empujaba a la política islámica del Protectorado a adquirir un tono nacionalista español en la relación con sus indígenas marroquíes. El imaginario colonial evolucionó hacia la creación de una nueva identidad política: *los Moros de España*, que trascendió, a mi juicio, la doctrina de hermandad hispano-marroquí, llegando a un nivel más avanzado a la hora de vincular al *moro* con el proyecto político de la nueva España imperial del general Franco, donde las cofradías musulmanas fueron un medio vital de propaganda y gestión política, como demuestra el siguiente texto:

*“Para entender la idea de la nueva España respecto a la religión musulmana de nuestros protegidos, nada más elocuente que consignar la dedicatoria puesta, al capítulo correspondiente, del álbum que los Interventores dedicaron a su Excelencia el Caudillo, recogiendo las principales obras realizadas por ellas durante el movimiento nacional. Respecto a las creencias religiosas, a los usos y costumbres tradicionales: es lema de la España imperial. Bajo la égida del vencedor celebran los musulmanes amaras y romerías con el entusiasmo por una nación fuerte (...) rindiendo el saludo de la España imperial a los santos lugares islámicos (...) hermanos de España realizan su santa peregrinación y nuevas mezquitas, brotadas al impulso del Caudillo, levantan el cielo sus esbeltos minaretes desde los que almuédanos devotos lanzan a los cuatro vientos en nombre de Dios todopoderoso, el único, el inmutable”.*¹⁷¹

Sin embargo, a pesar de este éxito en la gestión del asunto cofrade en el norte de Marruecos, el Protectorado español no sobrepasaba de ningún modo las líneas de una

¹⁷⁰ AGA. Informe de la Intervención de región de Gomara. Algunos datos sobre darqawa y alauin. S.f. Caja (15) 57.81/12695.

¹⁷¹ AGA. Informe del Interventor Casimiro Muñoz de Beni Gorfet. Sucintas ideas y características fundamentales de nuestros protegidos. 1 de julio de 1944. Caja (15) 81/12715.

política colonial limitada ideológica, territorial y económicamente en comparación con el rival francés, que consiguió manejar unas redes cofrades de gran valor estratégico. Tomemos como ejemplo el servicio de información que financió el Consulado francés de Tetuán en 1939 para vigilar y observar los barcos que pasaban por el Estrecho de Gibraltar. El intermediario entre los franceses y la red de informadores fue el jeque de la cofradía 'Alāwiyya en Ceuta, Sīdī l-Ḥayy al-Mujtār b. 'Abd al-salām al-Gumārī.¹⁷² Incluso en su propio territorio, España no podía superar el nivel francés en su política islámica colonial. La diferencia entre una política limitada de control territorial en el caso español, y la estrategia internacional francesa hacia las cofradías musulmanas era evidente.

De todos modos, el logro político de dominar a la masa musulmana y convencerla para derramar sangre marroquí en una guerra ajena a sus intereses tampoco era poca cosa para el colonialismo español. Apoderarse de las cofradías religiosas y aprovecharse de ellas políticamente fue la tarea clave de la obra colonial española en Marruecos. Una política de segregación social que funcionó perfectamente en una sociedad dividida por la naturaleza de sus fundaciones sociales y religiosas.

3.4. La etapa del enfrentamiento con el Movimiento Nacional Marroquí (1939-1956)

En esta etapa, la autoridad colonial había domesticado casi por completo la actividad política de las cofradías en su zona de influencia. Tras tres décadas de política indígena, el Majzen colonial dominaba el uso de este tipo de religiosidad marroquí en su propio beneficio. El nuevo Estado colonial, a pesar de las limitaciones estratégicas y políticas de la nación protectora, disponía de herramientas avanzadas técnicamente en todos los campos para someter a las cofradías, que finalmente funcionaban como instrumentos de control social y medios productores del discurso político colonial.

¹⁷² BNE. Resumen de datos existentes en este centro sobre la secta alai. Servicio de Información de la DAI. 1 de febrero de 1940. Tetuán. p: 33.

3.4.1. La integración de las cofradías en el sistema del Protectorado español: la 'Alāwiyya y la Darqāwiyya

El jeque 'alāwī Sī Muḥammadī, detenido varias veces y considerado espía y enemigo político del Protectorado, formaba parte en 1939 de una comisión de notables de la zona para visitar España. A su regreso se celebró una gran fiesta religiosa para los seguidores de su zāwiya de Beni Chicar. Aproximadamente 600 cofrades escucharon, después de los rezos rituales, un relevante discurso político sobre el viaje del jeque a España, donde fue bien recibido y agasajado en todas las ciudades que visitó. Sī Muḥammadī manifestó su gran admiración hacia las grandes plantaciones que había visto en la Península, las fábricas y todo tipo de avances económicos que no había imaginado. El jefe religioso marroquí comprobó con sus propios ojos la grandeza de España, en la que jamás había creído. En este discurso también hizo comentarios favorables sobre la situación de libertad religiosa de que gozaba su cofradía después de la victoria del Movimiento Nacional en España.¹⁷³

Sī Muḥammadī, no fue el único en entablar una nueva relación colaboradora con las autoridades franquistas; incluso el jeque darqāwī Ibn Ṣiddīq, acusado de todo tipo de traiciones hacia España, se puso al servicio de la Alta Comisaría durante la ocupación española de Tánger en la Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Las relaciones históricas de los darqāwa de Tánger con Alemania facilitaron esta colaboración hasta 1942. Después del desembarque de los aliados en Casablanca, el jefe darqāwī – a pesar de su pasado germánico – acudió al Ministerio Británico en la ciudad internacional para concretar las condiciones de un nuevo convenio que convirtiera su zāwiya en un instrumento de política occidental en Marruecos.

Durante estos años, los aliados favorecieron los elementos políticos locales de la región para recuperar el estatuto internacional de Tánger y evacuar a los españoles de la ciudad. Como consecuencia, los darqāwa iniciaron una campaña contra las autoridades musulmanas y desarrollaron una furiosa labor antiespañola. A cambio de su ayuda, Ibn Ṣiddīq consiguió la nacionalidad americana, la construcción de su zāwiya y una importante cantidad de francos como donativo de muchos países occidentales. Pero, coincidiendo con el fin de la guerra, el jeque envió un escrito con el nombre de la cofradía Darqāwiyya al propio Generalísimo Franco, donde se lamentaba de que el régimen

¹⁷³ BNE. Resumen de datos existentes en este centro sobre la secta alai. Servicio de Información de la DAI. 1 de febrero de 1940. Tetuán. p: 18.

internacional de Tánger hubiera vuelto, y pedía que los españoles no dejaran que la ciudad estuviese únicamente bajo el dominio francés. La desconfianza no era un obstáculo para iniciar otra fase en el juego político; los españoles ofrecieron más dinero a Ibn Šiddīq, asignando gratificaciones fijas para su zāwiya, y organizando en 1946 un viaje del jeque a España. El líder religioso justificó su visita a la masa de creyentes bajo el pretexto de asegurarse de que en España no se fabricaría la bomba atómica. Una relación de tanta complejidad política que terminó como cualquier otra al servicio del Protectorado español.¹⁷⁴

Según los datos anteriores, las cofradías perdieron en los años cuarenta una parte importante de su dinámica social e independencia política. Era la primera vez en la historia que el Majzen controlaba estas órdenes religiosas de un modo tan estricto. Sin embargo, la nueva situación de las cofradías religiosas no significaba de ninguna manera el fin de su influencia política en el tejido social marroquí. En realidad, incluso la autoridad colonial tuvo que renunciar a algunos objetivos de su política religiosa, y aceptar con recelo y desconfianza la construcción de nuevas alianzas con las cofradías sospechosas, con el fin de hacer frente al peligro nacionalista marroquí presente en el escenario político desde los años treinta.

3.4.2. La salafiyya al-waṭaniyya y el cambio del equilibrio político-religioso tradicional

En 1936 se fundó en Tetuán el Partido de la Reforma Nacional, liderado por ‘Abd al-jāliq Ṭūrrīs, un intelectual de la burguesía tetuaní.¹⁷⁵ En realidad, era solamente la manifestación pública y oficial de un movimiento urbano que llevaba décadas desarrollándose socialmente a través de la difusión religiosa de la *salafiyya* tradicional, caracterizada por una interpretación doctrinal ḥanbalī, la más estricta, literal y rigurosa del Islam. Como es habitual en Marruecos, todas las influencias de Oriente Medio terminarían adaptándose a los atributos sociales del país; así, la *salafiyya* clásica se fue convirtiendo lentamente en un movimiento renovador casi revolucionario que pretendía modernizar las estructuras sociales y políticas de la sociedad. En este contexto colonial,

¹⁷⁴ AGA. Cuaderno sobre la cofradía darqawiyya, bosquejo histórico de las actividades de los darqaua en nuestra zona. 17 de diciembre de 1946. Caja (15)81/12698.

¹⁷⁵ Sobre la fundación del partido Reforma Nacional, véase una fuente de la época, Al-Rihani, Amin. *Al-Maghrib Al-Aqsa y Nur al-andalus, un testigo árabe del siglo XX: Amin al-Raihani en Marruecos y España 1939*. Madrid: Edición de CantArabia y UAM.1939. pp.204-225.

el pensamiento político marroquí enlaza los valores tradicionales de la purificación religiosa, conocidos en el país desde el siglo XVIII a través de la doctrina wahabí,¹⁷⁶ con el concepto moderno del nacionalismo europeo. La nueva *salafiyya nacional* modeló definitivamente la base ideológica del Movimiento Nacional Marroquí. Se trataba principalmente de una interpretación original marroquí de las tendencias de renacimiento árabe impulsadas intelectualmente desde las últimas décadas del siglo XIX bajo el impacto del poder colonial.¹⁷⁷

Según la visión española, las tendencias religiosas eran muy peligrosas en el mundo árabe. Con mucha rapidez se transformaban en corrientes políticas y sociales. Por esta razón, los españoles estudiaron en sus informes de análisis político desde los años treinta las posibles influencias del wahabismo y el salafismo en el tejido social marroquí. A pesar de que eran conscientes de la amenaza que contenía este llamamiento a la purificación religiosa, que une las dos ramas de pensamiento islámico hasta entonces mantenían diferencias poco visibles en los aspectos teológicos, sociales y políticos. El pensamiento colonial español consideró erróneamente que la posibilidad de éxito de las ideas salafistas en el norte de Marruecos era nula, dado el carácter ignorante de la población indígena, y su escasa susceptibilidad para comprender el alcance de estas renovaciones políticamente “*democráticas y reaccionarias*” al mismo tiempo.¹⁷⁸

Aunque era evidente que estas tendencias eran aceptadas y propagadas por el elemento joven e intelectual de las ciudades del Protectorado francés, los documentos españoles estimaban que el salafismo finalmente no tendría cabida alguna en la sociedad marroquí. El propio sultán Mūlāy Yūsuf no aprobó el programa de reformas sociales redactado por algunos ulemas y notables de Fez simpatizantes del salafismo, que juzgaron como innovación (*bid'a*) la tradición musical de las bailarinas populares (*šijāt*), y los

¹⁷⁶ Según Darif, esta doctrina islámica fue empleada por el sultán Mūlāy Sulaymān (1792-1822), en dos dimensiones políticas, la primera para excluir las costumbres tribales frente a las cabilas y la segunda para monopolizar el poder político frente a las cofradías. Fracaso en las dos. Darif, Mohamed. “Iškāliya Iḥtikār al-sulṭa: madjal li-dirāsa al-mašrū' al-siyāsī li-sulṭān Mūlāy Sulaymān (1791-1822)”. (“La problemática de monopolizar el poder: introducción en estudiar el proyecto político del sultán Mūlāy Sulaymān (1791-1822)”). Tesis. Casablanca. 1986. pp. 54-67.

¹⁷⁷ Macías Amoretti, Juan Antonio. *Entre la fe y la Razón, los cambios del pensamiento político en Marruecos*. Jaén: Alcalá Grupo Editorial. 2008. p: 43,44.

¹⁷⁸ Según las referencias conservadoras de la empresa colonial española, la palabra democracia no tenía un sentido positivo. En este texto colonial del año 1930, es posible que aludiera a un tipo de anarquismo político o cualquier otra ideología opositora al poder en la España de Alfonso XIII. AGA. Informe redactado por Ángelo Fhirelli Rubricado. Notas sobre el uahabismo y el salafismo de Marruecos. DAI. 12 de abril de 1930. Caja (15) 57.81/12699.

gastos exagerados en las bodas urbanas. En este análisis político se llegó a plantear el uso de las doctrinas puritanas islámicas como un arma política para estigmatizar, desde el punto de vista islámico, las prácticas de religiosidad popular, especialmente la influencia de las cofradías religiosas. El objetivo colonial era dividir al bloque islámico – ya de por sí dividido –, un plan basado en la política inglesa de las disensiones religiosas practicada por Inglaterra en la mayor parte de sus colonias.¹⁷⁹

Según estos datos, el análisis colonial sobre el desarrollo del pensamiento político en Marruecos no logró entender la dinámica social del ámbito religioso-político. A pesar de su carácter segmentario, está claro que este ámbito producía una especie de ideología colectiva para superar las épocas de crisis nacional. Ocurrió en el siglo XVI con el resurgimiento del jerifismo como movimiento unificador contra la ocupación ibérica, y volvió a ocurrir bajo el contexto colonial del Protectorado hispanofrancés en el siglo XX, con el surgimiento de la *salafiyya waṭaniyya*, que se configuró como una ideología de combate para restaurar la soberanía del reino jerife de Marruecos.¹⁸⁰

En este contexto ideológico, los nacionalistas del partido reformista declararon desde el principio el carácter religioso de su movimiento nacional. En uno de sus discursos, el líder nacionalista ‘Abd al-jālaq Ṭūrrīs afirmó en 1940 que la religión debía ser un pilar fundamental de la sociedad, de la cultura y de la civilización marroquí, y abogaba por adoptar medidas para adecuar el partido a los principios del Islam.¹⁸¹ La idea de la unidad nacional fue esencial en este discurso, puesto que los nacionalistas consideraban que el idioma árabe, por su índole religiosa como lengua del Corán, debía ser el único lenguaje que reinase en el país. Asimismo, la purificación religiosa a través de la unificación del dogma del Islam marroquí formaba una parte esencial de esta tendencia reformista. Al respecto, el líder del partido Unidad Marroquí publicó un artículo en el periódico *Al-hayat* en 1935 para llamar la atención de la opinión pública sobre la necesidad de crear una clase de propagandistas del dogma islámico, puro y sencillo, que

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ A mi juicio, los dos elementos (el jerifismo y la *salafiyya waṭaniyya*) son formas políticas provisionales para superar la crisis de la intervención colonial. Adoptarlas sistemáticamente como nociones definitivas de la identidad política y cultural marroquí es simplemente una imposición política autoritaria. Por eso, el discurso de los dos elementos sigue vigente en la vida política marroquí actual; para proteger a los círculos de poder heredados desde la época colonial, por un lado, y para legitimar a la monarquía, por otro. Este párrafo es un análisis basado en la interpretación histórica de Laroui y en la definición del concepto de la *salafiyya waṭaniyya* de Amoretti. Véase el Capítulo II de este trabajo. Y Macías Amoretti, Juan Antonio. *Entre la fe y la Razón, los cambios del pensamiento político en Marruecos. Op. Cit.* pp. 19-57.

¹⁸¹ BNE. *La libertad*. 24 de septiembre de 1940.

tuvieran centros en todas las cabilas y los zocos, con el fin de armonizar firmemente los principios de la educación islámica. Esta reforma religiosa fue más que necesaria en el programa nacionalista para recuperar la soberanía y lograr la independencia de Marruecos.¹⁸²

En esta etapa de la propaganda nacionalista, la autoridad colonial no tuvo otra opción que olvidar toda su teoría conspiradora sobre las cofradías religiosas y eliminar por completo la influencia de la leyenda negra española para aliarse con el partido cofrade de los viejos turbantes, con el fin de salvar su poder político y reforzar la postura de la hermandad cristiano-musulmana. En este sentido dice el arabista Luis Antonio de Vega:

*“(...) tan cierto como que los reformadores, sin delicadeza de ninguna especie, convirtieron la nación enferma de suaves males en podrida de los peores virus. Después de todo, mi simpatía por los viejos turbantes no es sólo de tipo lírico. Me asocié de corazón a ellos desde el primer instante que embarqué en Marruecos, ya a lo largo del mapa de Berbería he anhelado siempre su triunfo, aunque lo considero una victoria imposible si no surge una reacción contra la pacotilla occidental, pero apoyada en los occidentales precisamente. España es una potencia islámica. Todo lo que se relacione con el musulmanismo nos concierne (...)”.*¹⁸³

Los aspectos del uso de las cofradías religiosas en la nueva batalla política en el seno del Protectorado fueron evidentes en el Marruecos español desde el fin de la Guerra Civil. El gobierno español autorizó a los jeques cofrades a realizar recorridos por la región del Rif, con el fin de instruir a la población musulmana sobre los principios de la religión y exaltación de los ritos.¹⁸⁴ Durante toda la década de los cuarenta, la pugna entre las cofradías y los nacionalistas fue muy tensa; los últimos criticaron duramente la forma heterodoxa de la religiosidad de los viejos turbantes, y éstos, por su parte, acusaron a los jóvenes nacionalistas de ser anti-musulmanes y anti-marroquíes. En realidad, desde el punto de vista político, las dos ramas de la vida pública marroquí en esta etapa disponían de dos proyectos sociopolíticos totalmente distintos. En 1939, los nacionalistas intentaron

¹⁸² BNE. *Al-hayat*. 7 de enero de 1935.

¹⁸³ BNE. Antonio de Vega, Luis. “Viejos turbantes”. *El español*. 1 de septiembre de 1945.

¹⁸⁴ BNE. Resumen de datos existentes en este centro sobre la secta alaii. Servicio de Información de la DAI. 1 de febrero de 1940. Tetuán. p: 25.

acercarse a los darqāwa, por ser la cofradía más importante de la zona. Los jóvenes del movimiento nacional pronto descubrieron que, a pesar de su participación activa en la política, la orden era un grupo conservador muy cerrado que rechazaba cualquier tendencia de reformismo social. En 1943, el dirigente nacionalista al-Makkī Nāṣirī atacó al jeque de la cofradía en Tetuán, Idrīs al-Ḥarrāq, por haber publicado una serie de artículos en los que defendía la política religiosa del Protectorado español.¹⁸⁵

Los ‘alāwiyyīn, por su parte, llegaron más lejos en su defensa del *statu quo* del Majzen colonial. En 1939, Sī Muḥammadī se presentó en la Oficina de la Villa Sanjurjo para ofrecer a la autoridad española la publicación de un periódico para plantar cara a la ideología nacionalista. Aunque las autoridades no accedieron a su deseo, el jeque ‘alāwī prohibió a sus cofrades inscribirse en el partido de Reforma Nacional, amenazándoles con la expulsión definitiva de la cofradía si lo hacían. Decía que los reformistas no pretendían más que destruir el Islam y cambiar sus costumbres, y que el verdadero “*escudo de la religión musulmana es el garrote en la mano, la barba y el rosario, y que no había más que Dios y su Profeta*”.¹⁸⁶

La *salafīyya waṭaniyya* no era un grupo juvenil aficionado a la política. Los líderes del norte Ṭūrrīs y Nāṣirī fueron personajes de gran experiencia, descendientes de familias prestigiosas que ocupaban puestos de primera fila en el Majzen desde la época precolonial.¹⁸⁷ Por lo tanto, como está reconocido en la documentación española, la actitud política de estos dos cabecillas del movimiento en el Protectorado era muy astuta. Los nacionalistas usaban las mismas técnicas religiosas de las cofradías para atraer a la masa popular marroquí, lanzaban los mismos discursos espirituales y celebraban las actividades políticas con el mismo entusiasmo islámico.

¹⁸⁵ AGA. Informe sobre las cofradías en la política marroquí. Traducción de Luis Martínez Mateo. Enero de 1947. Caja (15) 57.81/12695.

¹⁸⁶ BNE. Resumen de datos existentes en este centro sobre la secta alauí. Servicio de Información de la DAI. 1 de febrero de 1940. Tetuán. p: 25,26.

¹⁸⁷ * La familia Ṭūrrīs era una familia de origen andalusí cercana al Majzén desde el siglo XVII. Ṭūrrīs, el padre, fue el primer bajá de Tetuán en la época del Protectorado, y su abuelo Muḥammad b. al-‘arbī Ṭūrrīs, fue ministro del sultán ‘Abd al-‘Azīz en Tánger y miembro de la embajada marroquí en la conferencia de Algeciras de 1906.

* Sobre Nāṣirī dice un documento español: “*Hombre inteligente, con pocos escrúpulos y dispuesto a sacar provecho de todo lo que se le presente, manejando el latiguillo en sus discursos con habilidad plegándose a las circunstancias y constituyendo en fin un hombre peligroso*”. AGA. Informe sobre nacionalismo marroquí. Resumen del folleto de la Sección política de la DAI redactado por el capitán Frenando Frade. Caja (15) 57.81/12694.

A mi juicio, después de tantos años de convivencia hispano-marroquí, la postura nacionalista finalmente vinculaba directamente la patria y la religión en Marruecos, una tendencia similar al nacionalcatolicismo español.¹⁸⁸ En este sentido, el discurso nacional marroquí del norte iba a tener una clara ventaja frente a la doctrina de la hermandad del Protectorado, por su carácter islámico. Las cofradías no podían bajo ningún concepto religioso justificar el poder de una autoridad cristiana en *dār al-islām*. En este contexto hay que inscribir los llamamientos a la lectura grupal del Corán para los jóvenes nacionalistas en las mañanas del viernes antes de la oración. Es un ejemplo de la naturaleza política del conflicto, que tuvo el terreno religioso como primer campo de batalla.¹⁸⁹ Los nacionalistas mantenían un carácter conciliador entre las dos formas de la religiosidad marroquí, empleando a favor de su causa todos los símbolos religiosos del sufismo marroquí; incluso recurrieron a las prácticas más tradicionalistas para realizar su propaganda política, como el caso de la *nsja* de Mūlāy ‘Abd al-salām b. Mašīš (celebración anual del 15 de *ša’bān* de la era musulmana).¹⁹⁰

Además, las fronteras entre el partido reformista y las cofradías no eran claras ni definitivas. En el caso de la cofradía Tiḡāniyya, su jeque en Tetuán, Sī Muḡammad Lbbādī, fue nacionalista y miembro del partido Reforma Nacional, a pesar de su poca actividad política. Asimismo, el bajá de Alcázar, Sī Muḡammad al-Mallālī, era un miembro relevante de la orden tiḡānī, buen colaborador de los españoles, pero, al mismo tiempo, simpatizaba con la causa nacionalista y financiaba a los nacionalistas para poder controlarlos en su ciudad.¹⁹¹

Los nacionalistas se infiltraron en algunas cofradías de la clase alta, pero sin lograr ninguna influencia política. Estas órdenes religiosas fueron un elemento fundamental del *statu quo* del Majzen colonial que construyeron los españoles desde los primeros años del Protectorado, sobre todo en las ciudades, como era el caso de la cofradía Tiḡāniyya de

¹⁸⁸ El partido de la Unidad marroquí se identifica de esta manera: “*El movimiento de Unidad Marroquí es un movimiento musulmán en su espíritu (...) se compromete a proteger al islamismo en Marruecos de todo ataque interior y exterior (...) su ideal en este aspecto es sellar al gobierno marroquí y al territorio entero de Marruecos con el sello del islamismo brillante, floreciente y tolerante que ha conocido la humanidad en sus épocas doradas*”. BNE. *Declaración política y Plan de reivindicaciones del movimiento de la Unidad Marroquí*. Tetuán: Editorial Unidad Marroquí. 1937. p: 2.

¹⁸⁹ BNE. *El-hayat*. 23 de abril de 1934.

¹⁹⁰ BNE. Véase Gregori-Rubricado, González. *El movimiento nacionalista marroquí en la región occidental*. Larache: 1939.

¹⁹¹ AGA. Cuaderno sobre cofradía Tiyania. Sección Política de la DAI. Febrero de 1947. Tetuán. Caja (15)57.81/12694.

Alcázar. Por otra parte, movilizar a la masa marroquí a través de las cofradías de la clase popular fue una estrategia sin resultado alguno. Las cofradías Darqāwiyya y ‘Alāwiyya finalmente se integraron en el sistema político colonial, y vieron en el nacionalismo un peligro para los privilegios adquiridos por su relación clientelar con el Protectorado español, a los que no estaban dispuestos a renunciar.¹⁹²

El éxito del Protectorado, en su política cofrade durante esta etapa era temporal, mantenía solamente un equilibrio político parcial y no era en absoluto definitivo. La empresa colonial española no controlaba el desarrollo general de los acontecimientos en Marruecos, que dependió en primer lugar del escenario internacional.¹⁹³ Cualquier cambio significativo a nivel mundial o regional podía afectar a la estabilidad de la zona española. Para entender este aspecto limitado del Protectorado, citaremos aquí el *zahr* del sultán Muḥammad V de 1946, asumiendo la jefatura religiosa de todas las órdenes y organizaciones religiosas del país: cofradías, santuarios y mezquitas. Los españoles, según sus informes, no supieron de qué se trataba exactamente. Pudo ser una iniciativa independiente del sultán, acorde a las reivindicaciones nacionalistas, o simplemente una obra francesa para controlar, a través del comendador de los creyentes, a las cofradías que habían crecido tanto hasta írseles de las manos. En todo caso, con dicha obra quedó demostrado que el Protectorado español sufría coerciones geopolíticas que condenaban a su política religiosa a quedarse a medias y no cumplir todos sus objetivos.¹⁹⁴

En resumen, la política del Protectorado respecto a las cofradías religiosas en Marruecos estaba condicionada por la carga ideológica del Estado católico español, y la escasez de conocimientos sociológicos y territoriales sobre la zona norte. Por lo tanto,

¹⁹² AGA. Informe sobre las cofradías en la política marroquí. Traducción de Luis Martínez Mateo. Enero de 1947. Caja (15) 57.81/12695.

¹⁹³ Respecto a este aspecto, la zona norte marroquí fue un espacio abierto hacia los acontecimientos mundiales. La liberación de Siria y Líbano reforzó el entusiasmo nacional en el Protectorado español. A finales del año 1942, Ṭūrrīs y Nāširī firmaron un pacto y enviaron al alto comisario un manifiesto en el que acusaban al Protectorado de ser un régimen colonial y de la ineficacia que en treinta años había demostrado. Por ello y por no ser conveniente para el honor nacional, se pedía oficialmente la restauración de la independencia de Marruecos. Este manifiesto de independencia fue anterior al de la zona francesa presentado en 1944, pero la historia oficial del Movimiento nacional en Marruecos se concentra sobre el último manifiesto por motivos políticos posteriores a la época estudiada. AGA. Informe sobre nacionalismo. Resumen del folleto de la Sección Política de la DAI redactado por el capitán Fernando Frade. Caja (15) 57.81/12694.

¹⁹⁴ AGA. Informe sobre las cofradías en la política marroquí. Traducción de Luis Martínez Mateo. Enero de 1947. Caja (15) 57.81/12695.

durante la primera etapa de la “pacificación”, en sus políticas coloniales, los españoles se encontraban confusos y desorientados con respecto a estas instituciones religiosas que no podían identificar ni asimilar a ninguna de las católicas, ni tampoco comprenderlas en su esencia marroquí. La intervención colonial española valoraba de forma exagerada el rol político de este tipo de religiosidad popular, esforzándose muchísimo por dominar y controlar su propaganda religiosa, un aspecto de la política colonial enfatizado por la Guerra Civil y la consiguiente necesidad de la metrópoli de emplear estas órdenes religiosas para el control social y recluta de soldados. Este temor colonial a perder la supremacía sobre las cofradías produjo una política cuyo objetivo era mantener el *statu quo* a toda costa. Para las autoridades españolas, el lema de su gestión indígena era evitar los problemas y el desorden público; por ello, las cofradías mantuvieron la mayor parte de sus privilegios de la época precolonial.

Aun así, mediante el control territorial y el caciquismo político, los españoles terminaron domesticando a las cofradías de su zona de influencia, eliminando sobre todo su independencia política y económica con respecto al Majzen. Una transformación funcional que, por mucha importancia que tuviera a nivel estatal, en la sociedad no demostró ninguna. El tradicionalismo crónico permaneció en la cultura marroquí gracias a la influencia, reforzada por los colonos, de la religiosidad cofrade entre los indígenas, hasta el punto de que los nacionalistas marroquíes se vieron obligados a renunciar a una parte de su programa reformista para acercarse a la población dominada por los viejos turbantes en pleno siglo XX.

4. El Jerife como figura interlocutora del poder político colonial

Uno de los argumentos fundamentales de mi hipótesis sobre del Protectorado de Marruecos como empresa del nacionalismo católico español es el imaginario político que adoptó este régimen hacia el jerifismo marroquí. En un texto dirigido a la formación de los Interventores, su autor volvía cuatro siglos atrás para explicar a los futuros funcionarios del Protectorado una realidad social que vivía Marruecos en la primera mitad del siglo XX. En un lenguaje patriótico medieval, se presenta al jerife como un señor feudal que pertenece a una familia de guerreros religiosos de sangre noble y linaje de gran prestigio social. En esta conferencia, el Interventor de la cabila de Ben Gorfet presentó un imaginario histórico sobre la taifa jerife de los *gaylānīn* como si fuera una familia

feudal de Europa occidental, en una comparación directa con la historia europea de la baja edad media (siglos del XI al XV).¹⁹⁵

Es verdad, como hemos señalado anteriormente,¹⁹⁶ que Marruecos presentaba algunos rasgos de régimen feudal desde el siglo XVII. Sin embargo, la visión española sobre el jerifismo marroquí estuvo más dominada por el imaginario histórico feudal propio del nacionalismo español que por una lectura científica sobre la realidad social marroquí, ya que el linaje jerife en Marruecos nunca constituyó una clase social por sí misma, al existir familias jerifes en todos los niveles de la vida social. El jerifismo era más bien un complemento necesario para las figuras del poder político local, pero no era imprescindible, algo que contradice totalmente la experiencia histórica del feudalismo europeo.

Sea como fuere, la influencia ideológica del nacionalismo católico español fue solamente un factor teórico – pero no por ello menos importante – en la gestión colonial del asunto jerifiano. En el sentido más práctico de la política indígena, los españoles tomaron como modelo los resultados obtenidos por Francia en toda la parte meridional y central del imperio marroquí, gracias a la hábil utilización del sistema tribal de los grandes caídas como los hermanos Madani y Thami El Glaoui, que facilitaron la rápida expansión del poder colonial francés.

*“Francia ha aumentado gradualmente este prestigio, utilizándolo en provecho propio, y por conducto de ellos ha llegado a dominar en todos los territorios situados entre el Um-er-Rbia (el río) y la frontera sahariana casi sin derramar sangre francesa, pues la mayor parte de los combates sostenidos contra los enemigos del Protectorado francés han sido ganados por las jaracas indígenas de los señores feudales antes citados, y los franceses no han tenido que intervenir más que en dos momentos: la marcha de Mangin sobre Marrakech y el paso del Atlas por la columna del general Lamothe al dirigirse al país del sur con objeto de ocupar Tiznit.”*¹⁹⁷

¹⁹⁵ Martínez Vázquez, Daniel Agustín. “Los gailanes”. *Selección de Conferencias y Trabajos realizados por la Academia de Interventores durante el curso 1949-50. Op. Cit.* pp. 45-57.

¹⁹⁶ Véase, Capítulo II de este trabajo.

¹⁹⁷ Gil Torres, Rodolfo. “Los señores feudales en los dos Protectorados de Marruecos II”. *Revista Hispano Africana*. Mayo de 1923. p: 131.

En las páginas de la *Revista Hispano Africana*, Gil Torres insistía en la necesidad de continuar con este sistema de apoyar o crear unas figuras de poder indígena para lograr un éxito similar a los franceses en la penetración “pacífica”. El motivo principal que movía a las autoridades coloniales era evitar los derramamientos de sangre y grandes gastos de dinero en los conflictos bélicos para someter a las cabilas, por un lado, y convertir estas figuras de poder local en intermediarios políticos entre la cabila y la autoridad colonial, por otro. El objetivo estaba claro: evitar tener que asumir responsabilidad política por los errores de gestión de todo el asunto indígena para proteger al poder central, tanto del Majzen como de la nación protectora.¹⁹⁸ Otra vez estamos ante una política que pasa por reforzar el carácter tradicional de las estructuras sociales del país, obstaculizando su desarrollo natural hacia otras más modernas. Los españoles eran conscientes de las diferencias étnicas, culturales y geográficas entre su zona de influencia y el alto Atlas del Protectorado francés. En Yebala, los jerifes disponían de una gran influencia y de un prestigio social inmenso, lo que les convertía, según la visión española, en un factor de poder feudal necesario para la tarea colonial.

En la literatura española sobre el jerifismo no observamos desconfianza y prejuicios xenófobos como los hemos visto en el caso de las cofradías religiosas. Al contrario: se percibe una simpatía hacia los valores de caballería medieval que los españoles vieron en las figuras de los jerifes marroquíes. Gil Torres, en otro artículo de la misma revista colonial, advertía que la debilidad del poder jerife o su desaparición definitiva causaría una anarquía espantosa, como en el caso del Rif, donde las figuras jerifes no gozaban de un prestigio social al mismo nivel que en la región de Yebala. Según esta visión, el rol de las familias jerifes era esencial en el equilibrio político de la zona. En una comparación significativa en este sentido, el autor colonial pretendía justificar su postura mediante el caso de Rusia, que estaba en un periodo de gran confusión por la caída del poder teológico de la Iglesia Ortodoxa y de la autoridad del Zar, una figura que unía el poder político con el prestigio religioso de los derechos heredados de noble sangre aristócrata.¹⁹⁹

En resumen, para los españoles, el jerifismo era un concepto de liderazgo político y social más fácil de comprender y asimilar a su propia cultura política que la

¹⁹⁸ Gil Torres Rodolfo. “Los señores feudales en los dos Protectorados de Marruecos”. *Revista Hispano Africana*. Abril de 1923. p: 110.

¹⁹⁹ *Ibid.* p: 111.

confederación de las tribus rifeñas o de las cofradías del sufismo marroquí, básicamente por la carga religiosa de sus figuras, su linaje noble y sus rasgos feudales. Según el punto de vista conservador de la empresa colonial española, este fenómeno social en Marruecos contaba con legitimidad y era adecuado a la estrategia de gestión sociopolítica de la administración española en la época colonial.

4.1 *La gestión política del jerifismo en los años de la pacificación colonial (1912-1927)*

Los españoles conocían desde el principio la importancia del aspecto jerifiano en Marruecos. Las relaciones políticas con el jerife Aḥmad Raysūnī se establecieron antes de la firma del convenio franco-español de noviembre de 1912. La ocupación de Arcila y Larache fue una operación facilitada por el jerife marroquí,²⁰⁰ que pasaría a ocupar el puesto de bajá de Arcila, nombrado por el sultán Mūlāy al-Ḥasan I (1873-1894). Raysūnī había sido un personaje clave en la historia de Marruecos desde las últimas décadas del siglo XIX. Las actuaciones políticas de este jerife favorecieron la penetración española desde el desembarco de Larache en 1911. Según la prensa española, Raysūnī estaba convencido de que España era la única potencia colonial adecuada para desarrollar una labor protectora hacia Marruecos. El jerife marroquí tenía la esperanza de conservar la independencia de su región a través de una política colaboradora con los españoles, que disponían de un nivel menor de recursos económicos y militares en comparación con las otras potencias coloniales, lo que habría de permitirle un cierto grado de autonomía en su zona de influencia política.²⁰¹ La ambiciosa visión de este caudillo marroquí obligaba a la autoridad colonial, desde el primer momento, a gestionar políticamente la cuestión del jerifismo. El nombramiento del jalifa de la zona del Protectorado español fue un reto relevante en este sentido, puesto que, a pesar del valor estratégico de la alianza con Raysūnī, éste no fue elegido para el cargo. En 1905, Gabriel Maura, en su libro *La*

²⁰⁰ En una carta que envió en fechas posteriores al general Berenguer, Raysūnī escribió: “¿Habréis olvidado lo que he hecho por vuestra nación al iniciar nuestras relaciones? ¿Habréis olvidado los servicios que os presté cuando os ayudé a ocupar Larache, Kasar El-Kabir, Azila y tantos lugares importantes más? Todo esto se llevó a cabo gracias a nuestra intervención, y sin que vuestros soldados hayan disparado un solo tiro. Ahora bien, ¿cuántos lugares de estos estaban ya ocupados por otros antes de que nuestra intervención permitiera a vuestras tropas ocuparlas sin esfuerzo y sin riesgos?” Véase Tamsamani, Khallouk Abdelaziz. *País Yebala: Mezjen, España y Ahmad Raisūni*. Granada: Editorial Universidad de Granada. 1999. p: 145.

²⁰¹ L. Ortega, Manuel. “Una visita al Señor de la Montaña, cuatro días en la zona rebelde”. *Revista Hispano Africana*. Septiembre de 1922. p: 292.

cuestión marroquí según el punto de vista español, describía al jerife marroquí con estas palabras:

*“Ambicioso e inteligente, con el prestigio que a su calidad de jerife debía, Ahmed hubiera llegado a ser durante el reinado de Muley Ismael, por ejemplo, un segundo Rifi, un poderoso señor feudal de tierras por él conquistadas a los infieles, (...) en Marruecos pertenecieron a ella [a esta raza] los generales como Almanzor, los caudillos como el pachá Ahmed y los bandidos como Raisuni”.*²⁰²

Incluso el coronel Silvestre, que iba camino de convertirse en el enemigo histórico del jerife de Tazarut, había escrito al primer alto comisario de España en Marruecos, el general Alfau (1913), y, más tarde, al Rey de España, expresando que el nombramiento del jalifa de la zona española debía recaer en la figura de Raysūnī, “*la más ilustre de los jefes del norte marroquí*”. El pretexto que esgrime García Figueras, que los españoles ignoraron al principio la importancia del linaje jerifiano de Raysūnī, no cuadra con las descripciones de este personaje en las fuentes españolas, ni antes y ni después del nombramiento del jalifa del Protectorado español.²⁰³ En 1923, la prensa española realizó una entrevista al jerife, presentándole de esta manera:

*“El nombre de cherif Muley Ahmed ben Mohamed ben Abdala el Raisune el Hassani el Alami conocido en toda la región occidental de nuestra zona de Marruecos, y pasando por Uazan, patria de chorfa, y por Chefchauan, la ciudad santa (...) El Raisuni es un noble marroquí del más limpio linaje, corre por sus venas la sangre del Profeta”.*²⁰⁴

Lo más razonable en la gestión política del jerifismo marroquí en los primeros años del Protectorado fue que las autoridades coloniales no consideraron oportuno el nombramiento del jerife más poderoso de Yebala como jalifa en su zona de influencia. Buscaban otra figura jerifiana para dotar la labor colonial española del prestigio religioso y político necesario, pero, al mismo tiempo, no debía ejercer un poder político real. El

²⁰² *Ibid.* p: 289.

²⁰³ El nombramiento del jalifa del Protectorado español se produjo en abril de 1913. García Figueras, Tomás. *Marruecos, la acción de España en el Norte de África*. Tetuán: editora marroquí. 1955.p: 155,156.

²⁰⁴ L. Ortega, Manuel. “Una visita al Señor de la Montaña, cuatro días en la zona rebelde”. *Revista Hispano Africana. Op. Cit.* p: 287.

príncipe Mūlāy al-Mahdī b. Isma‘il, nieto del sultán de la Guerra de África (1859-1860), apenas conocía la zona y no gozaba realmente de ninguna influencia entre las cabilas de la región.²⁰⁵ Aun así, fue la opción más adecuada según el punto de vista colonial de la época, lo que iba a causar numerosas dificultades en la penetración española inicial en Yebala por no satisfacer la ambición política del jerife Raysūnī.²⁰⁶

“(los jefes de Yebala) *tras reírse no poco de la autoridad que les presentaba apoyada del brazo de España, juraron un pacto entre sí para no acatar nunca al representante de la dinastía Filali. Ellos, que se consideran sucesores de la rama legítima de los Edrisitas. Y el Raisuni, bajá de Arcila, Alcázar, y Caíd del Garb y Yebala, Sherif Alamita, detentador de la Baraka de Muley Abdessalam, fue el primero en prestar tal juramento de rebeldía, aunque él llevase a la ruptura con España.*”²⁰⁷

Esta ruptura con Raysūnī, que causó la guerra en la región occidental, fue motivada principalmente por la desorganización del régimen del Protectorado, que se contradecía en su orientación política entre el mando civil de la Legación Española en Tánger y el mando militar del coronel Silvestre.²⁰⁸ El primero mantenía la línea política de atraer a los jefes religiosos, intentando por todos los medios organizar la visita de Raysūnī a España para cumplimentar al Rey, lo que se estimaría como un éxito político. El segundo se dirigía rápidamente hacia un enfrentamiento militar contra Raysūnī debido a su conducta autónoma, inaceptable debido a la naturaleza firme de la doctrina militar

²⁰⁵ García Figueras, Tomas. *Marruecos, la acción de España en el Norte de África. Op. Cit.* p: 157.

²⁰⁶ Como es sabido y mencionado en las fuentes españolas, el Raysūnī no prestó nunca acatamiento al jalifa ni reconoció la autoridad del Majzén colonial. *Historia de las Campañas de Marruecos.* TOMO. II. Madrid: Servicio Histórico Militar. 1981. p: 11.

²⁰⁷ Un texto narrativo de un médico español en la zona norte, Ruiz Albéniz, redactado en el año 1922. Véase Gómez Martínez, Juan Antonio. *Mohamed Ben Abd El-Karim ElJattaby El-Aydiri el-Urrigly, según documentos oficiales españoles.* Murcia: Editorial Fajardo el Bravo. 2008. p: 355,357.

²⁰⁸ En esta cuestión, tenemos que indicar que España no disponía en esta etapa de un organismo central responsable de la política colonial. Las Comandancias Generales de Melilla, Ceuta y Larache sufrían una doble dependencia del Gobierno en Madrid: del Ministerio de Estado y del Ministerio de la Guerra. El comandante general de Larache mantenía la relación con el Ministerio de Estado a través de la Legación de España en Tánger. Un sistema complejo y poco útil según García Figueras. Más tarde, en 1925, se creó la *Dirección General de Marruecos y Colonias* con el fin de unificar administrativamente la política colonial y evitar los defectos de la organización anterior. García Figueras, Tomás. *Marruecos, la acción de España en el Norte de África. Op. Cit.* p: 154. Los documentos oficiales que explican la creación de una oficina para unificar los asuntos de Marruecos están publicados en *Historia de las Campañas de Marruecos.* TOMO. IV. Madrid: Servicio Histórico Militar. 1981. pp. 173-176.

española. En agosto de 1912, en el poblado de Ulad Bumaisa, el coronel Silvestre abrió fuego contra la maḥalla jerifiana, una acción militar que carecía por completo de valor estratégico, ya que la nación protectora atacaba a las tropas del Majzen protegido. El gobierno español perdió el control en una situación de lucha abierta entre su oficial y su aliado indígena. Prescindir de Silvestre hubiera sido una gran pérdida de prestigio militar español en su nueva zona de poder colonial. Por otro lado, sacrificar la alianza con Raysūnī significaba la guerra. Y eso es lo que ocurrió; en marzo de 1913, el jerife abandonó Tánger y se dirigió a Tazarut, el centro de su núcleo tribal, para ponerse al frente del *yihād* contra España.²⁰⁹

En los primeros años del Protectorado, la política jerifiana española sufrió un serio fracaso, puesto que, durante mucho tiempo, las tropas españolas se quedaron atrapadas en la ciudad de Tetuán, y la influencia popular del jalifa como jerife y representante del sultán no iba más allá de las murallas de su palacio. Una gran parte del poder político en la región de Yebala estaba en manos de la rama de los Raysūnī. La primera rebelión de las tribus yeblíes con la que tuvieron que enfrentarse los españoles en 1913 fue originado principalmente por el sentimiento religioso contrario a la presencia cristiana en Tetuán. El cabecilla de la revuelta, el jerife de Taguezart Muḥammad wuld Sīdī l-Ḥasan, tenía una relación familiar con Raysūnī; los dos habían tomado como esposas a dos hermanas, hijas de un prestigioso jerife de Yabal Habib.²¹⁰

En la realidad, el jerifismo en general y los Raysūnī en particular disponían en la etapa de 1912-1927 de las llaves de la penetración colonial en el Marruecos español. Por eso la ruptura con Raysūnī no duró mucho; las circunstancias políticas obligaban a la Alta Comisaría española a volver a negociar con el jerife, intentando corregir así los errores anteriores de la rígida política militar del coronel Silvestre, que no entendía bien el papel sociopolítico de los jerifes marroquíes. La figura del jerife no era simplemente la de un señor feudal, sino un símbolo de soberanía nacional, recuperada exclusiva e históricamente en las épocas de la lucha contra el invasor cristiano. Era una especie de epopeya colectiva surgida en la cultura marroquí desde el siglo XVI. Raysūnī adquirió su poder básicamente por su actuación política y guerrera desde la última década del siglo XIX; el estatus de jerife aportaba poco en su trayectoria en la política doméstica

²⁰⁹ *Ibid.* pp. 159-164.

²¹⁰ AGA. Informe titulado: *Mulay Abdsalam Ben Machich, Patrón de Yebala y sus descendientes*. S.f. Caja (15) 81/00665.

marroquí.²¹¹ Sin embargo, en el caso del *ġihād* contra los cristianos, le daba una capacidad excepcional para la movilización de todas las cabilas de la región, incluso en un espacio mucho más amplio que el país de Yebala.

Según la documentación francesa, la labor de Raysūnī en la revuelta del año 1913 en Yebala no era significativa, debido a la desconfianza de parte de la población musulmana. Los muġāhidīn le acusaron de negociar con los españoles y de mantener un doble juego político a favor de sus intereses personales.²¹² Sin embargo, los españoles le atribuyeron toda la actividad rebelde que se extendía por el campo de la región y amenazaba seriamente las plazas españolas recién ocupadas, como Alcazár y Larache.²¹³

El factor religioso fue determinante en la revuelta. El jalifa Mūlāy al-Mahdī escribió a Muġammad b. Sīdī l-Ĥasan para negociar una solución pacífica, pero, como señala una carta francesa, el jerife conocido como sultán de la revuelta respondió en estos términos:

“Todas las tribus están unidas y están de acuerdo en combatir a los españoles. Cuando hayamos vencido, les exigiremos la evacuación de Tetuán. No tenemos ninguna confianza en sus promesas. Ellos no son como los ingleses o como los franceses, que respetan nuestra religión y nuestras costumbres tanto en Egipto como en Argelia o Túnez. Los españoles no respetan nada y odian nuestra religión. No nos habléis nunca de paz. Nadie quiere oír esta palabra. Desde el

²¹¹ En su libro sobre el jerife Raysūnī, el historiador marroquí Tamsamani termina describiendo a este personaje polémico: “Como ya lo hemos señalado, Raisūni aparece para muchos contemporáneos como un jefe impulsivo, orgulloso y caprichoso. Nuestras fuentes han descrito detalladamente sus actitudes veleidosas; le han seguido paso a paso en su grandeza y en su miseria. Sus intrigas y sus calumnias han impresionado a los testigos marroquíes y extranjeros. Raisūni desafiaba con cinismo a sus rivales y sobresalía en intimidar a sus adversarios. Fuera lo que fuere, los montañeses le temían porque les gravaba con duras contribuciones. Sobra decir que nuestro hombre defendía sus derechos reales en sus sermones y en sus predicaciones cargados de versículos coránicos. Ejercía una verdadera tiranía y actuaba como el auténtico “Sultán de los Yebala”. Era un símbolo de terror y de pánico. Nuestro hombre sigue suscitando una viva controversia y es objeto de varios panegíricos y panfletos”. Tamsamani Khallouk, Abdelaziz. *País Yebala: Mezjen, España y Ahemad Raisūni*. Granada: Editorial Universidad de Granada. 1999. p: 145.

²¹² En una carta del vicecónsul de Francia en Larache H. Martín enviada a la agencia de Tánger, el 16 de agosto de 1913: “(...) los Yebala confían poco en Raisūni al que acusan con razón o sin ella de hacer un doble juego y de negociar actualmente con los españoles...”. NS Maroc 125, p: 62. Citada en *Ibid.* p: 87.

²¹³ García Figueras señala en su obra *Marruecos*: “Yebala se había agitado ante la presencia de los cristianos en Tetuán; una haraca mandada por el cherif de Taguezart, Mohamed Uld Si Lahsen, que tenía como jalifa a Hamido el Harras, se había establecido en Ben Karrich, pero la rebeldía adquiriría todo su desarrollo cuando se pusiera al frente de ella El Raisūni (...)” García Figueras, Tomas. *Marruecos, la acción de España en el Norte de África*. Op Cit. p: 165.

*Hauz hasta el Rif, estamos todos preparados para la guerra santa, y triunfaremos con la ayuda de Dios”.*²¹⁴

Independientemente de la credibilidad del discurso religioso de esta respuesta, es evidente que refleja el carácter político de la revuelta que se movilizaba socialmente según la tradición religiosa del *yihād* contra los infieles españoles (*kufār*), con los mismos prejuicios y estereotipos de las guerras medievales contra los cristianos en la península. Después de tantos años de penetración económica y política, España no sabía que los jerifes eran un componente del orden social marroquí que trascendía simbólicamente todas las funciones de un señor feudal. En resumen, la gestión política del jerifismo en la primera década de la pacificación de Marruecos demuestra la ineficacia de la empresa colonial española, y su débil conocimiento científico sobre la estructura social del país; contaba simplemente con un imaginario romántico de un Islam domesticado que solamente existía en las escrituras del arabismo español.

Raysūnī, que pasó de ser un bandido a ser un bajá de Arcila, servía al Majzen fielmente, manteniendo el orden social después de que el sultán le otorgara el poder.²¹⁵ En los años de la ocupación colonial, realizó un doble juego político muy peligroso con el fin de crear un Estado dentro del Estado. Como señala la documentación francesa,²¹⁶ Raysūnī mantenía relaciones con los alemanes desde 1902. Fueron ellos los primeros en aconsejarle ayudar a los españoles en la ocupación de la región occidental. Establecer el mando de un gobierno europeo en la zona era una garantía de seguridad para los intereses económicos alemanes. En este contexto internacional inestable, Raysūnī no cesó de jugar políticamente con todos los bandos. Él mismo decía sobre su actitud: “*Los bereberes son*

²¹⁴ Carta del gerente de la Agencia y del consulado general de Francia en Tánger a París, 8 de agosto de 1913, NS Maroc 126, p: 20,21. Citada en Tamsamani Khallouk, Abdelaziz. *País Yebala: Mezjen, España y Ahemad Raisūni. Op. Cit. p: 89.*

²¹⁵ Según la biografía de Raysūnī, escrita por su amiga Rosita Forbes, viajera y escritora inglesa, el jerife impuso su nombramiento como bajá del Fahes al Majzen a través de una larga lucha armada y el secuestro de extranjeros. Su dominio aumentaba a costa de leyendas de sus poderes sobrenaturales. Al poco tiempo de ser investido en sus funciones de caíd el 18 de junio de 1904, el orden y la seguridad volvieron a reinar en todo el país de Yebala. El jerife se proclamó un servidor de la autoridad legal. Véase Forbes, Rosita. *El Raisūnī Sultán de las montañas*. Córdoba: Almuzara. 2010. pp.41-69.

²¹⁶ Carta del gerente de la Agencia y del Consulado General de Francia en Tánger al Ministro de Asuntos Exteriores en París, el 20 de octubre de 1913. *Ibid.* p: 107,108.

mis servidores, los españoles mis esclavos, los franceses mis enemigos. Los alemanes son mis aliados".²¹⁷

Por lo tanto, la estructura social de Yebala sufría una ruptura entre los partidarios de Wuld Sīdī l-Ḥasan, enemigos de España, y las tribus sometidas a Raysūnī, que acrecentó su poder a través de esta política ambigua hacia los españoles: ora predicaba la guerra santa, ora negociaba un acuerdo. Entre 1915, el año de su tregua con el general Jordana,²¹⁸ y 1919, cuando Berenguer le declaró oficialmente fuera de la ley y confiscó sus bienes,²¹⁹ Raysūnī extendió su poder hasta las lejanas riberas del río Uregha y creó su propio "caidato". En este contexto, incluso durante la guerra, la actuación política era necesaria. Las tropas coloniales contaban con la participación de las maḥallas jalifianas para hacer llegar a la población musulmana que no estaban en guerra contra ella, sino contra Raysūnī, que no juró nunca acatamiento al jalifa del sultán. Un buen musulmán debe ayudar siempre al representante del Comendador de los Creyentes, y la guerra santa solo se puede proclamar contra el jerife rebelde.²²⁰ Era una guerra de prestigio más que de armas; el bando que lograra elaborar un discurso religioso-político de más credibilidad entre las cabilas iba a disponer de una posición más fuerte y privilegiada en el conflicto.

En julio de 1921, los españoles ya habían acorralado a Raysūnī en su propio territorio de influencia, pero la *baraka* no abandonó aún al jerife de Yebala. La derrota de Annual hizo cambiar radicalmente los planes militares del general Berenguer, y durante el mandato del general Burguete en la Alta Comisaría de España en Marruecos (1922-1923), la alianza con Raysūnī volvía a ser el *quid* de la política colonial española, con el fin de concentrar el esfuerzo militar español en las montañas rifeñas y contrarrestar la ofensiva imparable de 'Abd al-karīm.²²¹ Este nuevo pacto entre el sultán de Yebala y los españoles fue importante desde el punto de vista militar, puesto que Primo de Rivera elaboró entonces un plan militar denominado *semi-abandono* que consistía en evacuar los territorios que no estaban definitivamente sometidos al poderío español. En este contexto,

²¹⁷ *Ibid.* p: 124.

²¹⁸ Véase el texto completo del pacto con Raysūnī en *Historia de las Campañas de Marruecos*. TOMO. III. *Op. Cit.* pp. 309-312.

²¹⁹ En virtud del *zahr* 5 de julio de 1919. citado en Tamsamani Khallouk, Abdelaziz. *País Yebala: Mezjen, España y Ahemad Raisūni*. *Op. Cit.* p: 133.

²²⁰ *Historia de las Campañas de Marruecos*. TOMO. III. *Op. Cit.* p: 12.

²²¹ Villanueva Faprón, Jorge. "Entre la colaboración y la insubordinación: la tariqa *Darqawiyya* de Marruecos ante Raisuni y Abdelkarim (1912-1927)". *Revista de Historia Autónoma*. 27 de marzo de 2018. p: 161,162.

Raysūnī recuperó casi todo el control sobre la región occidental, incluso la ciudad de Chauen, que fue abandonada el 7 de noviembre de 1924.²²²

Bajo estas circunstancias, el tejido social marroquí en el norte se encontraba más segmentado que nunca, ya no sólo por las divisiones tribales y étnicas tradicionales, sino también por amplias divisiones políticas causadas por la intervención colonial. En el contexto de la rivalidad por el liderazgo entre Raysūnī y ‘Abd al-karīm, ningún bando tribal representado por una institución religiosa mantuvo su estructura libre de divisiones internas. ‘Abd al-karīm logró atraer a su causa a un jerife de Beni Aros, Mūlāy Aḥmad al-Bakkār, que consiguió levantar contra su rival varias cabilas como Anyra, Bani Said y Bani Hassan. Por otro lado, los darqāwa, tanto los ḥarrāqiyyīn de Tetuán, aliados de los españoles, como los ṣiddīqiyyīn de Tánger, adeptos de la orden autónoma tan influyente en Gomara, maniobraban en contra tanto del jerife Raysūnī como de la revuelta rifeña, movidos por intereses cambiantes y contradictorios entre sí; todo ello en un complejo panorama político típico de una sociedad en crisis.²²³

Según estos datos, el jerifismo ya no funcionaba como forma de representación nacional, sino como un factor político de carácter más personal que colectivo. Los jerifes dejaron de ser árbitros sociales entre las cabilas, y pasaron a formar parte del conflicto político. La sociedad marroquí estaba dividida por elementos internos, y no sólo por una presión colonial extranjera, como dirían más tarde los nacionalistas marroquíes. Reforzar el carácter tradicional de la sociedad a través del uso de la religión como aparato político no significaba crearlo. El jerifismo, como las cofradías, fue un auténtico fundamento de la sociedad marroquí, que estaba dividida y no disponía de una estructura social adecuada para actuar contra la invasión extranjera de forma colectiva. Los españoles no hicieron más que usar estos aparatos religiosos para que sirvieran a sus intereses, y lo hicieron mal desde el principio.

La estrategia española en la Guerra del Rif empleaba el jerifismo raisuniano contra el liderazgo político-religioso de ‘Abd al-karīm como ulema y cadí. En otras palabras, enfrentó, o por lo menos pretendía enfrentar, a las dos fases del Islam marroquí: el Islam popular del campo contra el Islam culto institucional de la ciudad. Los españoles no

²²² El texto de este pacto fue secreto, pero la prensa española publicó largos extractos de él. Véase *Correspondencia de España*. 22 de septiembre de 1922.

²²³ Villanueva Faprón, Jorge. “Entre la colaboración y la insubordinación: la tariqa *Darqawiyya* de Marruecos ante Raisuni y Abdelkarim (1912-1927)”. *Op.Cit.* p: 160.

entendían el carácter conciliador de las dos formas de religiosidad marroquí; en el caso de que los ulemas y los jerifes hubieran tenido enemistad, no habría sido por motivos religiosos, sino por razones políticas.²²⁴

En esta relevante cuestión, la política religiosa del Protectorado español todavía era ambigua en cuanto a la gestión del jerifismo marroquí. Tras la muerte de Mūlāy al-Mahdī, en octubre de 1923, Raysūnī había manifestado en un telegrama enviado a Madrid un mes antes su apoyo completo a la dictadura de Primo de Rivera y su directorio militar.²²⁵ Incluso en la liga africanista de Octubre de 1923, Manuel Ortega advertía a los reunidos que debían aprender del pasado en la cuestión de nombrar al nuevo jalifa de la zona norte española, considerando que cualquier nombramiento, por muy jerife que fuese, no serviría de ningún modo a los intereses coloniales de España sino gozaba de una autoridad real sobre las cabilas. De lo contrario, el poder del jalifa no iría más allá de las murallas de su palacio, y España estaría obligada a proteger a una autoridad ficticia.²²⁶

Sin embargo, el gobierno del general Primo de Rivera demoró *sine die* la designación del nuevo jalifa,²²⁷ considerando que Raysūnī no reunía las condiciones personales suficientes para el puesto, una decisión cuyas razones políticas no conocemos a ciencia cierta.²²⁸ A estas alturas, la situación delicada del Protectorado exigía un nombramiento para contener la revolución rifeña a través de una figura jerife bien situada en las altas esferas del Protectorado. A mi juicio, fue una estrategia que hubiera podido funcionar bien, según la experiencia histórica de Raysūnī con el Majzen. Sin embargo, los españoles prefirieron buscar alternativas antes que tomar una decisión política definitiva en el tiempo adecuado.²²⁹

²²⁴ Es un punto esencial de la política colonial española. Se trata de la misma visión que iba a repetirse en los años cuarenta y cincuenta con la política de apoyar a las cofradías en contra de la *salafiyya waṭaniyya*, bajo el lema de la tradición contra la innovación, y no funcionó. Los europeos en general no entendían en absoluto el sincretismo religioso existente dentro del Islam como concepto histórico que puede cambiar siempre según las circunstancias sociales y políticas, en contraposición con el concepto del credo religioso musulmán teóricamente fijo y establecido dentro de la ortodoxia suní u otra doctrina practicada en el mundo musulmán. Para entender este aspecto véase el Capítulo II de este trabajo.

²²⁵ *Revista Hispano Africana*. Septiembre de 1923. p: 281.

²²⁶ *Revista Hispano Africana*. Diciembre de 1923. p: 131.

²²⁷ El nombramiento de jalifa del Protectorado tardó dos años. El cargo estaba vacante desde el mes de octubre de 1923 y recayó en el hijo del anterior, Mūlāy al-Ḥasan b. al-Mahdī, que fue nombrado en noviembre de 1925, después del desembarco de Alhucemas. *Historia de las Campañas de Marruecos*. TOMO. IV. Madrid: Servicio Histórico Militar. 1981. p: 3.

²²⁸ *Ibid.* p: 3.

²²⁹ Raysūnī, fue nombrado oficialmente por la Alta Comisaría como jefe de los jerifes *raysūniyyīn*. Los cambios en el Directorio de Primo de Rivera en septiembre de 1923 reforzaron el ala raisunista de Clemente

El resultado fue previsible: Raysūnī, ya de edad avanzada, agotado por tanto juego político en todos los frentes, no podía luchar contra un líder revolucionario que tenía un proyecto republicano innovador sin antecedentes en la historia de Marruecos. El 26 de enero de 1925, un ejército rifeño encabezado por el caíd Aḥmad Jeriro puso fin al episodio del jerife de Yebala, capturando a Raysūnī en su propia sede de Tazarut. Murió pocos días después por causas naturales,²³⁰ pero la cuestión del jerifismo marroquí se mantendría abierta en la agenda política durante toda la época colonial.

4.2. La gestión social del jerifismo en los años de la construcción del statu quo pro español (1927-1939)

En este apartado analizaremos la política social española hacia el jerifismo marroquí desde el punto de vista de la antropología política, puesto que se trata en concreto de estudiar una parte esencial del liderazgo social en Marruecos, una estructura de élite que mantenía el orden social y distribuía la riqueza a través de una red de clientelismo sociopolítico reconocido jurídicamente tanto por el poder central del Majzen como en las esferas de la autoridad local de la cabila. El estatus social estaba constituido en primer lugar por valores de origen y distinción. La precedencia social es un factor fundamental en la ubicación jerárquica. La distinción, según Pierre Bourdieu, es la distancia cultural en los hábitos que establecen unos grupos sociales con otros. Además, las estrategias reproductivas de la élite están basadas en el parentesco familiar, a través de las alianzas matrimoniales que conservan e incrementan su patrimonio. El uso del término “linaje” para designar las redes cerradas del parentesco de sangre noble parece oportuno, sobre todo en nuestro caso del jerifismo marroquí, que reunía parcialmente las condiciones de una nobleza religiosa según esta definición antropológica.²³¹

Cerdiera, Zugasti y Castro Girona en la administración del Protectorado, que había optado desde siempre por la estrategia de un gobierno indirecto con cierta autonomía local para evitar la dispersión del poder. Las autoridades coloniales llegaron a prometer al jerife el puesto del bajalato de Tetuán; en un acuerdo secreto en la primavera de 1924 le aseguraron que ese cargo equivalía a los poderes del jalifa, pero estas alternativas no eran suficientes para resolver la situación crítica de Raysūnī, cuyo poder simbólico en aquella época se había debilitado. Además, le surgió oposición en Yebala. Sobre el ala raisunista en la administración colonial española, véase Zarrouk, Mourad. *Clemente Cerdeira: intérprete, diplomático y espía al servicio de la Segunda República*. Madrid: Editorial Reus. 2017. pp.40-49.

²³⁰ Tamsamani Khallouk, Abdelaziz. *País Yebala: Mejzen, España y Ahemad Raisūni*. Op. Cit. p: 143,144.

²³¹ González Alcantud, José Antonio. *Antropología (y) Política, sobre la formación cultural del poder*. Barcelona: Anthropos Editorial, Rubi.1998. pp. 122-124.

4.2.1 *La naturaleza social del liderazgo jerifiano*

Los jerifes marroquíes gozaban de una superioridad social debido a su pertenencia a la familia del Profeta. Durante generaciones o, más bien, siglos, las taifas jerifianas protegían su prestigio a través de una red de alianzas matrimoniales que reforzaban el sistema del clientelismo social entre las familias terratenientes y las de influencia política. La endogamia jerifiana era un modo eficaz de mantener el poder y la reputación social. El ejemplo más significativo en nuestro contexto histórico y regional era, sin duda, el cabecilla de la resistencia armada de Yebala, Sīdī Muḥammad wuld Sīdī al-Ḥasan. Era un hombre de una personalidad débil, ajeno a la política; además, según fuentes españolas, era alcohólico y de mala conducta social, no disponía en absoluto de ninguna de las habilidades de líder, al contrario, su razón estaba perturbada y sufría ataques epilépticos. Su nombramiento como jeque de rebeldía se debió principalmente a su condición de jerife que pertenecía a la rama de los Wulād ‘Abd al-Wāḥid, y era el único de los notables que no formaba parte de ninguno de los bandos en que se hallaban divididos los yiblīs, lo que le permitía realizar una función de arbitraje o mediación política para reunir todas las cabilas de Yebala contra España; una tarea milagrosa que, según los ancianos de la época, no se había visto desde hacía muchos siglos en esta región marroquí. Pero el jerife lo consiguió, a pesar de todos sus defectos personales.²³²

Wuld Sīdī l-Ḥasan estaba casado con cuatro mujeres: una de ellas era hija del jerife Ḥamiddān del pueblo Kesisri del Sahel; otra era hija del jerife Sīdī l-ḥayy al-Baraka de Tardan de Beni Aros; la tercera era hija de Mūlāy ‘Abd al-Wāḥid del Tazia, Beni Aros y, por último, la cuarta era hija del jerife Fdāl del pueblo Gur de Yabal Habib, que era también la hermana de una de las mujeres de Raysūnī. Según estos datos, la declaración del *yihād* contra España en la reunión celebrada en Mūlāy ‘Abd al-salām, el 7 de febrero de 1913, fue un movimiento militar organizado por una red de élite reforzada socialmente por alianzas matrimoniales y que sabía perfectamente cómo actuar para superar las diferencias tribales cuando surgiera un factor que ponía en peligro el equilibrio del estatus social establecido en la zona. Teniendo en cuenta que el liderazgo de Sīdī al-Ḥasan era nominal, los verdaderos directores de la insurrección eran su cuñado el alfaquí Tazyādī,

²³² AGA. Informe sobre Muley Absalam Ben Machich, Patrón de Yebala y sus descendientes. S.f. (15) 13.01. 81/00665. p: 9

Hamīdū al-Sukkan, casado con una hija del último, y al-Muḡāhid, un notable y general de las *ḥarakāt*.²³³

El cabecilla jerife de la revuelta de Yebala permaneció en su casa desde el principio de la resistencia, ni siquiera asistió a los combates ni visitó a los muḡāhidīn. Su labor fue puramente política desde el primer día de su liderazgo. Inició un recorrido para visitar todas las cabilas y resolver las diferencias entre ellas usando las tácticas de arbitraje y mediación social que se basaban principalmente en su simbología espiritual de jerife, descendiente del Profeta. Esto supuso que, en los primeros años del Protectorado, la rebeldía fue más bien una reacción tribal liderada por los jerifes del país de Yebala, pero no por todos; el jerifismo no funcionaba como una clase social cerrada, y esta es la característica fundamental que lo separa del modelo feudal europeo. Para entender este sistema de actuación política se debería dominar el conocimiento de las relaciones de clientelismo social como fue señalado por Peter Burke en su estudio sobre las élites del siglo XVII, es decir, conocer profundamente la jerarquía social: los superiores, los iguales y los inferiores, no sólo saber sus nombres, sino conocer también a sus familias, sus alianzas y el lugar que ocupaban en el sistema político de patronos y clientes.²³⁴

El clientelismo político y social es de carácter universal. Gellner analizó el modelo patronos/clientes en términos segmentarios específicos de las sociedades tribales. Esto ha sido duramente criticado por los intelectuales marroquíes contemporáneos como Laroui.²³⁵ Sin embargo, como dice Hart, el clientelismo ahora – en el Marruecos inmediatamente postcolonial – es mucho más visible,²³⁶ lo que significa que la visión de la antropología colonial respecto a la sociedad marroquí no era errónea del todo. En el caso del jerifismo marroquí, a pesar de sus rasgos comunes con el concepto europeo de la clase de “los señores feudales”, es difícil de clasificar como una clase social, a tenor de la variada ubicación que tuvieron los jerifes en la jerarquía social. No todos eran ricos o acomodados. Entre las masas populares había personas de origen jerife, pero sin ningún poder económico o social y sin la más mínima influencia política.²³⁷

²³³ *Ibid.* p: 10.

²³⁴ Burke, Peter. *Venecia y Amsterdam, estudio sobre las élites del siglo XVII*. Barcelona: Gedisa.1996. p: 119.

²³⁵ Véase el Capítulo II de este trabajo.

²³⁶ González Alcantud, José Antonio. *Antropología (y) Política, sobre la formación cultural del poder*. Op. Cit. p: 125.

²³⁷ García Figueras, Tomás. *Notas sobre el Islam en Marruecos*. Larache: Centro de Estudios Marroquíes. 1939. p: 51.

El jerifismo era más bien un recurso importante del capital simbólico en la sociedad en general y la política en particular, pero no constituyó de ningún modo una clase armónica con una función social determinada. Incluso la teoría de la especialización religiosa que ha sido defendida por autores como Cappolani, que distinguían entre unas tribus religiosas y otras guerreras, no era cierta.²³⁸ En la práctica, los jerifes se dedicaban a todos los oficios, no eran una clase de nobleza superior, aunque disponían de un prestigio social y de ellos salían las figuras de liderazgo político.

*“Las Charifas, como las otras mujeres, van con el pie desnudo a cortar leña en los bosques, a buscar agua en las fuentes. Los Chorfas igualmente hacen el mismo trabajo que los otros y en las Yamaas no ocupan lugar especial.”*²³⁹

La actitud política de los jerifes hacia la invasión colonial española era otro aspecto más significativo en este sentido; una parte luchaba contra los españoles, otra tomaba una posición de neutralidad política, e incluso algunos facilitaron los esfuerzos militares de los colonos españoles. En un informe español sobre las figuras relevantes de los descendientes de Mūlāy ‘Abd al-salām encontramos una clasificación de jerifes de diferentes categorías en su actitud política. Incluso en el círculo más cercano al líder del *yihād* se hallaban personas de diferentes posturas políticas. Sīdī ‘Abd al-salām wuld Sīdī l-ḥayy al-Baraka,²⁴⁰ un cuñado de Sīdī l-Ḥasan, cuya hermana estaba casada con el cabecilla rebelde, fue catalogado por los españoles como fanático, enemigo de todo trato con los europeos. Pero, por otra parte, destacaba en este círculo también al jerife Sī ‘Allāl b. ‘Abd al-Malik,²⁴¹ que sostenía muy buenas relaciones con la Legación de España en Tánger. Era considerado por los españoles como tolerante, moderado y muy útil para cualquier negociación política posible con los montañeses, por la buena reputación social de la que gozaba entre ellos. Sīdī ‘Abd al-salām b. Ḥarrāš,²⁴² un jerife de una buena posición económica, formal y muy religioso, fue utilizado varias veces por el bajá de Tánger para atraer a los Beni Aros hacia el Majzen. Era amigo del citado jerife pro español

²³⁸ Mateo Dieste, Josep Lluís. *La “hermandad” hispano-marroquí, política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Op. Cit. p: 411.

²³⁹ Uriarte, Jenaro. *Cofradías religiosas en Yebala y diversas Taifas de Xorfás, zaiúas-Santuarios*. Larache: Alta Comisaría de España en Marruecos. 1930. p: 25.

²⁴⁰ AGA. Informe sobre Muley Absalam Ben Machich, Patrón de Yebala y sus descendientes. S.f. (15) 13. 01. 81/00665. p: 11.

²⁴¹ *Ibid.* p: 8.

²⁴² *Ibid.* p: 13.

Sī ‘Allāl b. ‘Abd al-Malik. El informe señalaba también a personajes asequibles para entrar en relación con los europeos y que podían ser sobornados, como el caso del jerife Sīdī Muḥammad Ajrīf,²⁴³ del poblado de Daher el Yaada. En este documento español, que se redactó aproximadamente en el año 1913, según su contenido, las biografías personales permiten apreciar claramente posturas políticas individuales, más que colectivas, de los jefes de Yebala hacia el régimen del Protectorado en sus primeros años de instalación en la zona.

Ahora bien, podemos confirmar que el jerifismo marroquí era un sistema de liderazgo social que disponía de unos rasgos propios del sistema feudal, pero sin llegar a formar una clase social por el carácter segmentario de la sociedad marroquí.²⁴⁴ Marruecos no solamente era un sultanato, sino un régimen de burocracia patrimonial. El Estado estaba estructurado en base a prebendas relacionadas con los impuestos agrícolas.²⁴⁵ En este sentido, los jefes ocupaban la categoría de hombres fuertes que ejercían un poder local sobre una propiedad de tierra llamada *al-‘azīb*, reconocida jurídicamente por el Majzen.

El *‘azīb*, en realidad, era una colonia de gentes establecidas en una comarca con fronteras determinadas, para apacentar su ganado o para labrar la tierra. Los habitantes del *‘azīb*, eran individuos independientes que no pertenecían a ninguna de las tribus de la zona, eran clientes de estos jefes y gozaban de su protección para establecerse en las regiones sometidas al sultán.²⁴⁶ Básicamente, era la misma relación de lealtad a cambio de protección conocida en el régimen feudal entre el señor y sus vasallos. Por lo tanto, esta organización social, constituía entonces una situación de Estado dentro del Estado. La expresión “Imperio de los jefes” para designar a Marruecos era, en efecto, la más exacta. Desde el punto de vista colonial, estas concesiones fueron necesarias para mantener a los jefes dependientes de la figura del sultán, para mantener su importante apoyo moral a la autoridad del Majzen, y para impedir que se constituyeran en tribus

²⁴³ *Ibid.* p: 12.

²⁴⁴ Usamos aquí el término “segmentario” para describir la estructura social marroquí fragmentada tanto a nivel social (tribus, clanes, y facciones) como religioso (cofradías y taifas de jefes y ulemas). El uso colonial del término que divide la sociedad en bereberes/árabes, Islam culto y otro popular está vinculado con la política religiosa colonial, y sólo lo adaptamos en nuestro estudio por motivos metodológicos, pero a mi juicio es una perspectiva errónea para analizar la estructura social de Marruecos.

²⁴⁵ Hart, David Montgomery. *Bandidismo en el Islam, estudios de casos en Marruecos, Argelia y la frontera norte de Pakistán*. Barcelona: Anthropos Editorial. 2006. p: 16.

²⁴⁶ AGA. Informe sobre la situación de los xorfa desde el punto de vista de los impuestos. Sin título principal. Traducción V.B. Cantero. Noviembre de 1949. Tetuán. Caja (15) 57.81/12699.

insubmisas al poder central, que podrían ser un verdadero peligro al agrupar a esas cabilas alrededor de su taifa jerife.²⁴⁷ Si añadimos los derechos tributarios de los que gozaban los jerifes respecto a la rentabilidad de sus 'azīb,²⁴⁸ sin duda alguna estamos hablando de una práctica con rasgos feudales muy fuertes. La ocupación colonial en Marruecos significaba, principalmente, introducir por medios pacíficos o violentos unas estructuras modernas para ejercer el poder estatal. La autonomía de los elementos sociales debía terminar para abrirse paso a la instalación política y técnica del Estado moderno colonial. En este contexto, el Majzen y la nación protectora actuaban codo con codo para liquidar la cabila como unidad política autónoma. El 'azīb fue parte esencial de este sistema tribal que el Protectorado pretendía controlar de forma estricta, acabando definitivamente con cualquier concepto de autonomía sociopolítica propia de régimen precolonial.

4.2.2. Limitaciones políticas y privilegios sociales: la reestructuración del jerifismo marroquí en el contexto colonial

En este aspecto, los españoles estaban obligados a gestionar socialmente la cuestión jerife, sobre todo en Yebala, donde gozaba de un gran arraigo social. La naturaleza igualitaria de las confederaciones tribales rifeñas y sus asambleas representativas habían disminuido notablemente la importancia del jerifismo como principal liderazgo social en la región,²⁴⁹ aunque los *imrabdhen* eran las únicas genealogías verdaderas que poseían los rifeños. Especialmente las taifas idrisíes, eran linajes que en algunos casos formaban facciones enteras de tribus.²⁵⁰ Pero es evidente que era un fenómeno limitado comparado con la estructura social de Yebala, donde las tres partes de los habitantes de la cabila de Beni Aros, por ejemplo, disponían de la condición de jerife.²⁵¹

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ En teoría, ni los jerifes ni el propio sultán estaban exentos de la limosna legal (*zakā* y *a'sār*) en la religión musulmana. Sin embargo, en la práctica, los jerifes estaban eximidos de pagar impuestos al sultán, a pesar de recibir ellos tributos de la población del 'azīb. Por consiguiente, los jerifes disponían de numerosos privilegios de carácter jurídico. Es decir: un jerife no podía ser juzgado en base a aquellas cuestiones que fuesen externas de los asuntos propios del cadí (hablamos de la justicia islámica), y sólo podían ser juzgados por el propio sultán o, en su defecto, por otro jerife de su familia. *Ibid.*

²⁴⁹ Hart, David Montgomery. *Bandidismo en el Islam, estudios de caso en Marruecos, Argelia y la frontera norte de Pakistán*. Op. Cit. p: 16,17.

²⁵⁰ Hart, David Montgomery. *Estructuras tribales precoloniales en Marruecos bereber, 1860-1933: una reconstrucción etnográfica en la perspectiva histórica*. Granada: Universidad de Granada. 1997. p: 26,28.

²⁵¹ AGA. Escrito del jefe de la Oficina Central de la Inspección de Larache dirigido a la IGITJ. 27 de noviembre de 1927. Caja (15) 13.01. 81/00664.

La tarea administrativa de la gestión del asunto jerife empezó antes de terminar la Guerra del Rif. El Gran visir Ibn ‘Azūz escribió a las autoridades españolas una carta en abril de 1923 pidiendo autorización para promulgar los *zāhīres* jerifianos en nombre del jalifa de Tetuán.²⁵² Unos años más tarde, los sobrinos del jerife Ibn al-Ḥasan Sī ‘Alī Ḥassūn, en el Rif, se dirigieron a Tetuán para renovar los *zāhīres* jerifianos que les habían sido concedidos por los sultanes desde siglos atrás.²⁵³ La respuesta de la Central de Melilla enviada a Tetuán en febrero de 1928 fue acceder a su petición, pero con carácter puramente honorífico, es decir, que los *zāhīres* que pretendían renovar no les habrían eximido del cumplimiento de las obligaciones impuestas por ley a los demás indígenas.²⁵⁴ El documento español concretaba los deberes en: asistencia en *ḥarakas*, pagar los tributos personales, *twīza* (actividades colectivas de solidaridad) y servicios de convoy. Los privilegios de la época precolonial habían terminado, el nuevo Estado del Protectorado no distinguía entre sus súbditos. Pero, aun así, este carácter honorífico no podía ser neutral, aislado de todo tipo de privilegio social o económico; ya que entonces, ¿qué función tendría dentro de la sociedad marroquí bajo el dominio colonial?

En realidad, los jerifes del norte marroquí mantuvieron su superioridad social y las relaciones de poder no sufrieron ningún cambio dentro del tejido social autóctono; el cambio real se produjo a nivel político en las altas esferas del régimen del Protectorado. Los jerifes marroquíes tuvieron que negociar las nuevas relaciones de caciquismo político – el fenómeno que vamos a analizar más tarde – con las autoridades coloniales. A pesar de su importancia social, aceptaron las nuevas condiciones del Estado moderno, y la más importante de ellas fue la de no tocar de ningún modo el “equilibrio calculatorio” de la zona norte.²⁵⁵ Las autoridades coloniales actuaban muy cuidadosamente en el terreno tribal marroquí y tenían una sensibilidad excepcional para lo que se dominaban en los textos de la administración colonial, la “*buena marcha política de la cabila*”. La

²⁵² AGA. Escrito del Gran visir Ben Azuz redactado en abril 1923. Tetuán. Caja (15) 13.01. 81/00664.

²⁵³ AGA. Telegrama oficial de la IGITJ a la Central de Intervención de Melilla. 8 de febrero de 1928. Tetuán. Caja (15) 13.01. 81/00664.

²⁵⁴ AGA. Escrito de la Central de Melilla dirigida a la IGITJ. 14 de febrero de 1928. Caja (15) 13.01. 81/00664.

²⁵⁵ Usamos este concepto de la antropología política para demostrar la fragilidad del *statu quo* colonial. Los españoles temían perder el control social de su zona de influencia, por eso reforzaron las estructuras de la intermediación religiosa. En este contexto, la religión constituye un instrumento básico para la legitimidad y la continuidad del clientelismo, lo que genera un tipo de equilibrio político frágil entre los factores políticos. En este sistema, el control directo por parte de la autoridad dominante es fundamental para proteger la estabilidad y el equilibrio del poder político. Véase González Alcántud, José Antonio. *El clientelismo Político, perspectiva socio-antropológica*. Barcelona: Anthropos Editorial. 1997. pp.37-40.

Inspección General de Intervención y Tropas Jalifianas (IGITJ) resumía la política colonial a este respecto en los siguientes términos:

*“No es conveniente bajo ningún concepto que se cree un estado de excepción para este indígena – se refiere al jerife Ḥasan b. Raysūnī – ni para ningún otro que pueda poner en peligro la buena marcha política de esta cabila. Todas estas autoridades guardan, como siempre lo han venido haciendo, los debidos respetos a los chorfas por su cualidad de tales, pero no pueden admitir que, valiéndose de tal condición, se proponen en sus derechos, con manifiesto perjuicio para el buen gobierno del país y prestigio de la autoridad superior que representan (...)”.*²⁵⁶

El jerife mencionado en el texto era Ḥasan b. Raysūnī, que se enfrentó a otros jefes religiosos por el liderazgo de la zāwiya de Sīdī Muḥammad b. ‘Alī de Tazarut. En concreto, estos eran Sīdī Muḥammad b. Baṣīr y Sīdī Muḥammad b. Makkī, herederos directos de la zāwiya. El jefe de la Oficina Central de Intervención de Larache pidió que se obstaculizara su regreso a su cabila en la región y se quedara en Tetuán.²⁵⁷ La petición fue aceptada por la IGITJ, que apoyaba claramente su expulsión de la cabila, y establecía como norma política el empleo de mano dura contra cualquier otro jerife que tuviera las mismas aspiraciones políticas de romper el orden social y el equilibrio político establecido por las autoridades coloniales.²⁵⁸

En realidad, el conflicto en el seno de la cabila de Beni Said de Larache era mucho más profundo que la competencia por la tutela de una zāwiya. El clan de los Raysūnī, liderados por Ḥasan Raysūnī – antiguo jefe del Majzen *raisuniano* –, quería recuperar su poder tradicional en la zona, apoyado por el Gran visir Ibn ‘Azūz y notables relevantes de Tetuán, y por eso declaró la guerra contra los Wulād al-Baqqāl y el caíd de Beni Said, Sīdī Muḥammad b. ‘Abd al-salām al-Baqqālī, que pertenecía a esta rama. Las rivalidades entre las dos ramas jerifianas llegaron a un nivel internacional, puesto que el jefe de la rama Raysūnī envió a su primo Sīdī Muḥammad b. Amḥamd a Tánger para solicitar oficialmente la protección consular en la Legación Italiana. A pesar de que los italianos

²⁵⁶ AGA. Carta del Inspector General de Intervenciones y Tropas Jalifianas enviada al jefe de la Central de Larache. 20 de enero de 1928. Tetuán. Caja (15) 13.01. 81/00664.

²⁵⁷ AGA. Escrito elevado a la Inspección General por la Central de Larache. Caja (15) 13.01. 81/00664.

²⁵⁸ AGA. Carta del Inspector General de Intervenciones y Tropas Jalifianas enviada al jefe de la Central de Larache. 20 de enero de 1928. Tetuán. Caja (15) 13.01. 81/00664.

no le hicieron caso, los españoles vieron con malos ojos esta actitud inaceptable, que dejaba España en ridículo ante las potencias mundiales representadas diplomáticamente en la ciudad internacional.

El jerife fue condenado en virtud de una orden de busca y captura por actuar en contra de los intereses de la nación protectora.²⁵⁹ En el contexto de proteger el *statu quo* del Protectorado español, los jerifes perdieron toda la libertad de actuación política que tenían en el Marruecos precolonial. El espacio del *'azīb* desapareció por completo después de 1927. El nuevo Majzen colonial, dotado con las herramientas militares, administrativas y políticas del Estado moderno europeo, dominó la gestión territorial de la zona, y estableció unas nuevas relaciones con el liderazgo social de las cabilas del norte marroquí.

Con la instalación del control militar, la Oficina de Intervención se convirtió en una institución de gobierno indirecto, que supervisaba la acción de las autoridades locales políticas, judiciales y económicas. Se encargaba de recoger los nuevos impuestos (*tartīb* y el impuesto del zoco); de la organización de la propiedad y de realizar estadísticas demográficas, etc. Este estilo de gobierno moderno, desconocido hasta entonces en la sociedad marroquí, no buscaba sólo realizar una gestión administrativa, sino también hacer visible la nueva autoridad del Estado a una población local acostumbrada desde siglos a someterse únicamente al poder tribal.²⁶⁰ Los marroquíes de aquella época, que vivían en las cabilas más pequeñas, experimentaban una transformación radical del poder. La diferencia entre el Majzen precolonial y su homólogo colonial fue muy nítida. El primero no era más que una autoridad superior separada totalmente de la estructura social.²⁶¹ Mientras que el antiguo sistema no era capaz de controlar las cabilas, el Majzen colonial llegó a controlar a los individuos mediante las tarjetas de identidad que contenían datos sobre su edad, estado civil y nacionalidad. Supuso un cambio radical en el orden social de las cabilas. Era la primera vez en la historia en la que el marroquí se identificaba ante el Estado. En mi opinión, fue el fin de la cabila como una unidad política.

El nuevo Estado colonial iba produciendo, con el avance de sus políticas indígenas, otras instituciones de intermediación sociopolítica. En nuestro contexto de

²⁵⁹ AGA. Información confidencial del Sector de Intervención de Xauen enviada a la IGITJ. 19 de agosto de 1928. Caja (15) 13.01. 81/00664.

²⁶⁰ Mateo Dieste, Josep Lluís. "La paraetnografía militar colonial: poder y sistemas de clasificación social". *Antropología y antropólogos en Marruecos, homenaje a David M. Hart*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2002. p: 120.

²⁶¹ Véase el Capítulo II de este trabajo.

política religiosa colonial, nos encontramos con un caso significativo; las autoridades españolas, en contra de su ideología de gobierno indirecto, habían roto una costumbre social establecida entre las taifas de los jerifes marroquíes por motivos puramente políticos. El jefe de la Central de Larache consideraba inoportuno el nombramiento de un *naqīb* de los jerifes del santuario de Mūlāy ‘Abd al-salām, según las nuevas condiciones de paz social que acaban de establecerse después de la Guerra del Rif (1921-1927). Esta autoridad colonial justificaba su interpretación política con el argumento de que los jerifes constituían una nobleza religiosa que siempre creía en su derecho a gobernar a los demás. Al agruparse bajo el mando de un *naqīb*, podrían pensar que estaban en condiciones de escapar de la autoridad de la Intervención e incluso del mando de sus naturales autoridades del Majzen. Según esta visión, nombrar un *naqīb* era una tarea peligrosa que causaría un riesgo real y que debía evitarse, ya que se podría interpretar como una señal política para recuperar la tradición autónoma de los jerifes con respecto a las autoridades del gobierno. Además, la Intervención de Larache proponía que se encargara el caíd de Beni Aros, descendiente también del santo de Yebala, para que ejerciera las funciones de un *naqīb al-šurafā*, sin ningún otro nombramiento innecesario.²⁶²

Sin embargo, a pesar de todas estas limitaciones del papel político del jerifismo marroquí, este tipo de liderazgo mantenía su estatus en la jerarquía social. Los españoles no pretendían de ningún modo eliminar su influencia, sino integrarla dentro del sistema político de un Estado autoritario y centralizado. En este sentido, la administración española participó directamente en la gestión de asuntos de pura naturaleza jerife, como el conflicto entre las genealogías jerifianas y el reparto de las limosnas de los santuarios. La figura del jerife como un líder político era importante en el sistema de gobierno indirecto colonial en la sociedad marroquí. Someter a los jerifes a la voluntad del poder dominante no significaba convertirlos en ciudadanos en pie de igualdad con el resto de la población, sino en una especie de autoridad intermediaria entre los indígenas y los colonos, una figura de influencia en la sociedad incorporada al régimen colonial y que formaba parte de sus redes de clientelismos social.

Este planteamiento dispone de su principal argumento en la cuestión del reparto de las limosnas del santuario de Mūlāy ‘Abd al-salām. El conflicto entre las tribus de Sumata y Beni Aros había llegado hasta la agresión a mano armada en muchas ocasiones.

²⁶² AGA. Escrito del jefe de la Oficina Central de la Inspección de Larache dirigido a la IGITJ. 27 de noviembre 1927. Caja (15) 13.01. 81/00664.

Entre las dos cabilas ocurrió un altercado sangriento en el santuario y hubo que lamentar muertos por ambas partes. En 1929, la cabila de Sumata presentó una declaración a las autoridades españolas sobre este asunto. El Interventor regional, Eleuterio Peña, ejerció una intervención exitosa al poner de acuerdo a los jerifes de las dos cabilas. El convenio fue el siguiente: se nombraron dos muqadmīn de Sumata y otros dos de Beni Aros, los cuales recogerían y guardarían la caja de las limosnas, y cada cuatro meses se realizaría el reparto de este dinero, recibéndolo únicamente aquellos que se presentaran allí el día señalado. Esta manera de reparto no duró mucho debido a las deslealtades de algunos muqadmīn. Las autoridades del Majzen decidieron depositar las llaves de la caja de las limosnas en la Oficina de Intervención y anunciar el reparto en los zocos para que acudiera el mayor número posible de los jerifes.²⁶³

La costumbre que existía antes de la ocupación colonial era que el primer jerife que llegara cogiera lo que se había depositado en el santuario de regalos y limosnas, un modo de reparto beneficioso únicamente para aquellos que vivían en las proximidades del santuario. El Protectorado quería ampliar este mercado religioso para integrar en el sistema político el mayor número posible de las familias jerifes de la zona. El inspector de la Intervención militar ordenó en diciembre de 1932 a la Central de Yebala que investigase la colocación de un cepillo en el santuario de Mūlāy ‘Abd al-salām por parte del caíd de Beni Aros con el fin de recaudar limosnas de los peregrinos. La autoridad española estimaba que estas limosnas eran un derecho heredado por todos los descendientes del santo y no sólo por los jerifes de la cabila de Beni Aros,²⁶⁴ ya que, bajo el poder central del Protectorado, el funcionamiento político del sistema obligaba a las autoridades a unificar el trato de los individuos de la misma clase social. Los oficiales de la Intervención querían hacer ver a los jerifes y los demás indígenas que el “desorden” y la “anarquía” de la época anterior había terminado.

Así pues, convirtieron el asunto de las limosnas del santuario de Yebala en una cuestión de pura naturaleza política, ejerciendo una labor gestora de la rentabilidad del espacio sagrado de los montañeses. En presencia de autoridades españolas y marroquíes, los jerifes procedentes de diversos puntos de Yebala recibían los atributos que les

²⁶³ AGA. Informe del Interventor regional de Yebala Central sobre colocación de un cepillo en *Mulay Abdsalam* por el Kaid de Beni Arós dirigido al Inspector de Intervenciones militares y Fuerzas Jalifianas. Tetuán. 12 de diciembre 1932. Caja (15) 13.1.81/00703.

²⁶⁴ AGA. Escrito del Inspector de Intervención militar y Fuerzas Jalifianas al interventor regional de Yebala Central. 1 de diciembre de 1932. Tetuán. Caja (15) 13.1.81/00703.

correspondían, dependiendo de la cantidad depositada en el santuario. En enero de 1932, la Central de Larache hizo saber a las autoridades de Tetuán que el reparto de las limosnas entre los jerifes ‘alamiyyīn de Beni Aros y raḥmūniyyīn de la cabila de Ajmas se había realizado bajo su control sin registrar ningún incidente. Este acto, que tuvo lugar el primer viernes de Ramadán, se efectuó según los acuerdos de Sidi Ali, establecidos anteriormente en abril de 1931.²⁶⁵ La cantidad recaudada ascendió a 10.475 pesetas hasaníes, distribuida entre los 2283 jerifes y jerifas asistentes al acto, correspondiendo a cada individuo 4,58 pesetas hassaníes.²⁶⁶ Como era lógico, esta forma de reparto disminuía notablemente las cantidades de dinero que beneficiaban tradicionalmente a los jerifes de Beni Aros. En el siguiente reparto, que tuvo lugar en el 13 de mayo de 1932, los jerifes solamente cobrarían dos pesetas hassaníes.²⁶⁷

Desde febrero de 1931, la Oficina de Información de Succan, el pueblo más cercano al santuario, recibió protestas por parte de un grupo de los jerifes ‘alamiyyīn del poblado por la cantidad insuficiente que recibían de las limosnas, que era el único ingreso del que disponían para vivir, y pedían la vuelta al reparto diario anterior,²⁶⁸ lo cual era imposible dado el acuerdo de Sidi Ali antes mencionado. La escasa rentabilidad del santuario, que amenazaba con la emigración de algunos jerifes en busca de trabajo a otros pueblos de la zona, no servía a los intereses de la Intervención colonial, que apostaba por el mantenimiento del santuario como centro de uso político necesario para el funcionamiento del caciquismo marroquí tradicional dentro del sistema colonial.

En estas circunstancias, las autoridades españolas procuraron restringir el beneficio de las limosnas para preservar la función social del jerifismo marroquí. Por esta

²⁶⁵ AGA. Traducción del acta de la reunión de la oficina de Sidi Ali: “(...) se reunieron en el Jemis de Beni Arós los xorfa alamien en número de ciento ochenta y cinco hombres, y respecto al reparto de las limosnas acordaron lo siguiente: nombrar dos makadmiin para que sean los encargados de cuidar a todas las ofrendas, y un Imam que dirija los rezos, el cual también estará encargado de conservar los objetos ofrendados hasta que sean subastados. Estará también encargado de la venta de todas las reses sacrificadas y de recoger su importe cada día, además de realizar las cuentas de los salarios de él y de los dos makadmiin y fakih de ramadán, cuyo importe será de 100 duros hasaníes a cada uno de ellos por cada año. Igualmente, quedaron de acuerdo en que la llave (del cepillo de limosnas) habría de quedar depositada en poder del mokadem de la zawiya de sidi heddi, y en que el reparto de lo recaudado se efectuaría tres veces al año en los días siguientes: el primer viernes del mes de moharam, el primer viernes del mes de yemada ula y el primer viernes de ramadán. Para hombres y mujeres. 3 de abril de 1931. firma de los udul (...) y de ello doyye, Interventor Cristóbal Pérez, 7 de abril 1931.” Caja (15) 13.01.81/00664.

²⁶⁶ AGA. Despacho de la Central de Larache dirigido a la IGITJ firmado por el teniente coronel Eleuterio Peña. 16 de enero de 1932. Larache. Caja (15)13.1.81/00703.

²⁶⁷ AGA. Despacho de la Intervención regional del Sector de Tetuán dirigido a la IGITJ. 18 de mayo de 1932. Caja (15)13.1.81/00703.

²⁶⁸ AGA. Carta de la Central de Larache dirigida a la IGITJ. 25 de febrero de 1931. Caja (15) 13.1.81/00664.

razón, examinaron los árboles de las genealogías jerifianas y su abolengo religioso, como demuestran los trabajos realizados sobre la rama de los Wulād al-Baqqāl y las dudas que se formularon con respecto a su origen jerife.²⁶⁹

No obstante, el ejemplo más evidente de la protección colonial de la función social del jerifismo del monte Alam fueron las injerencias del Servicio de Intervención en la disputa entre los ‘alamiyyīn y los raḥmūniyyīn sobre el reparto de las limosnas. El coronel Fernando Capaz había mandado una carta en 1930 al Gran visir Ibn ‘Azūz,²⁷⁰ pidiéndole que resolviera el conflicto entre las dos ramas jerifianas, lo cual se consiguió a través de una confirmación oficial de los ulemas de que los raḥmūniyyīn eran hijos de Sīdī Muḥammad b. ‘Abd al-salām b. Mašiš, un linaje refrendado por los zaḥīres de los sultanes de Marruecos; por lo tanto, sus derechos en el reparto de las limosnas quedaron intactos.²⁷¹

Unos años más tarde, las autoridades coloniales volvieron a abrir el expediente, considerando que esta rama de raḥmūniyyīn no tenía derecho a estas limosnas en virtud de la decisión del nuevo Gran visir Aḥmad Ganamia, que no ratificó la opinión de su antecesor. En un Informe de la Inspección general de Tetuán enviado a la Central de Intervención regional de Gomara-Chauen leemos lo siguiente:

“Sobre el reparto de las limosnas hechas al santuario de Muley Abdsalam entre los xorfa descendientes del santo, a este respecto y después de estudiar el asunto con todo detenimiento, debemos informarle de lo siguiente: que los Ulad el Axhab son yamlahiun y no pertenecen a los descendientes de Muley Abdsalam. Que los Ulad Rahmun tampoco son descendientes suyos, siendo tan sólo chorfa yansiun. En consecuencia, no siendo ni los Ulad Axhab, ni los Ulad Rahmun descendientes de Mulay Abdsalam, no pueden invocar derecho alguno a ser partícipes de sus fetohas (limosnas). En cuanto a los Ulad ben Maseud, de Yebel Habib, que alegan ser descendientes de los Ulad Tribak, no hemos encontrado relación con Muley Abdsalam, pero, no obstante, si ellos tienen algún documento justificativo de su

²⁶⁹ AGA. zaḥīres en árabe adjuntos a trabajos sobre los bakalen y su abolengo religioso. Caja (15) 13.1.81/00664.

²⁷⁰ AGA. Carta del coronel Fernando Capaz enviada al Gran visir Ben Azuz. 24 de julio de 1930. Caja (15) 13.1.81/00664.

²⁷¹ AGA. Carta oficial del Gran Visir Sidi Mohamed ben Azuz enviada al coronel Capaz. 14 de octubre de 1930. Caja (15) 13.1.81/00664.

*demanda, deberían presentarlo a fin de que, si ello es así, les sea conferido en forma legal”.*²⁷²

En mi opinión, las autoridades coloniales intentaron proteger la rentabilidad del Santuario a través de la restricción del derecho a acceder a las limosnas para no romper la estructura social de los jerifes de Yabal Alam, que controlaban un espacio religioso de gran importancia en la agenda política del Protectorado español. Es decir: después de limitar el papel político de los jerifes en relación con el Estado, la autoridad colonial vuelve a destacar el liderazgo social jerifiano eligiendo a una élite dentro de la élite de los jerifes para que funcionara como una institución política intermediaria en lugares o circunstancias concretas, según los intereses del régimen colonial.

4. 3. El uso político del jerifismo en los años de la estabilidad del régimen del Protectorado (1939-1956)

Coexisten en la antropología dos formas de análisis político, no contrapuestas entre sí, pero que usan términos analíticos muy diferentes a la hora de explicar la estructura del poder: la que se interesa en analizar al grupo humano y sus mecanismos sociales; y la que pone más énfasis en la formación y la función de las simbologías usadas por las autoridades.²⁷³ He usado en este trabajo las dos formas, dependiendo del contexto, para estudiar la política religiosa del Protectorado. En esta parte – donde pretendo analizar el fenómeno del liderazgo sociopolítico en el régimen colonial español –, nos encontramos con un aspecto más cercano a la estructura social y a la reproducción política que a la simbología como práctica habitual del poder.

La aparición de un líder tiene que ver ante todo con la persistencia de la jerarquía y con la génesis del carisma. Bailey distinguió entre líderes clientelares y líderes morales, que en muchos casos pueden corresponderse con esos dos conceptos. Como explicó Louis Dumont, se trata de una combinación de preeminencia parental, legitimidad religiosa y acción política. En el caso marroquí, Hassan Rachik comprobó la dualidad entre jerarquía

²⁷² AGA. Informe del Inspector General de la IGITJ enviado al Interventor regional de Gomara- chauen. 19 de enero de 1934. Tetuán. Caja 81/664.

²⁷³ González Alcantud, José Antonio. *Antropología (y) Política, sobre la formación cultural del poder*. Op. Cit. p. 134.

y carisma en liderazgo político/religioso de los linajes jerifianos de Marruecos.²⁷⁴ Cuando el líder posee la legitimidad genealógica pero no tiene el consenso social, está derrotado políticamente, su liderazgo es víctima de luchas segmentarias. Eso fue lo que ocurrió históricamente con el liderazgo de Raysūnī.

4.3.1. El jerifismo marroquí en el sistema del caciquismo político colonial

La complejidad que otorga la fragmentación de las sociedades tribales convierte a los líderes de éstas en productos de varias estructuras, entre las que hay que subrayar el linaje, las jerarquías de edad, el honor y la posesión o usufructo de los recursos naturales. En estas circunstancias, el liderazgo es básicamente un vínculo clientelar que se establece entre el líder y sus seguidores.²⁷⁵ En este sentido, la instalación del régimen del Protectorado no cambió nada en el tejido social marroquí, sino al contrario; los españoles ni siquiera buscaron otros actores políticos propios de su sistema. Las mismas familias poderosas de la época precolonial se mantuvieron en las altas esferas del Majzen español.

Durante la retirada española de Yebala en noviembre de 1924, ordenada por el dictador y alto comisario Primo de Rivera, el hijo de Wuld Sīdī l-Ḥasan, el primer cabecilla del *yihād* contra los españoles, colaboró con los oficiales del ejército español, ayudando con su gente a evacuar las posiciones con poco control territorial. En realidad, fue Raysūnī quien negoció esta retirada con el capitán Interventor García Figueras a cambio de dinero y armas. Después de la derrota de este último, ‘Abd al-salām b. Muḥammad b. wuld Sīdī l-Ḥasan wuld Sayyid, apareció en la escena política como partidario del Majzen colonial, informando a los militares españoles durante la Guerra del Rif sobre la situación política de Beni Aros y señalando qué poblados debía bombardear la aviación española. Se trataba de una estrategia para mantener el poder tradicional de su familia en esta cabila.²⁷⁶ Tras la pacificación definitiva del territorio, los españoles consolidaron a este prestigioso jerife, nombrando en 1928 a Sī ‘Abd al-salām caíd de Beni Aros y a su hermano al-Mufddal, jalifa del caíd. Los Wulād al-Ḥasan tomaron el control político de su cabila y aseguraron la continuación del sistema

²⁷⁴ Véase Rachik, Hassan. *Le sultan des autres, rituel et politique dans le Haut Atlas*. Casablanca: África Shark. 1992.

²⁷⁵ González Alcantud, José Antonio. *Antropología (y) Política, sobre la formación cultural del poder*. Op. Cit. p: 136.

²⁷⁶ Mateo Dieste, Josep Lluís. *La “hermandad” hispano-marroquí, política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Op. Cit. p: 418,419.

tradicional del caciquismo social, entre el poder central y sus clientes locales. En 1946, Sī ‘Abd al-salām fue presentado en la prensa española de Larache de este modo:

“El Caíd de Beni Aarós, el prestigioso religioso Si Abdesalam Ueld Sidi Lahsen, respetado y querido por los arosín debido a su prestigio religioso y a su aureola de hombre justiciero que interpreta fielmente las disposiciones del Majzen y de la nación protectora”.²⁷⁷

No obstante, el ejemplo ideal para corroborar este análisis de la política colonial, que protegía la retransmisión del poder de los linajes jerifes de padre a hijo fue, sin duda alguna, el hijo del propio Raysūnī, Muḥammad Jālid Raysūnī. Éste ocupó el puesto de bajá de Larache, la segunda ciudad más importante del Marruecos español. Se trata de una figura que merece mucha atención, no sólo por su papel político en la época de la estabilidad del Protectorado español, sino también por su legado político y cultural. Durante décadas, la memoria popular en Larache recordaba al bajá como un gobernador fuerte, sabio y duro;²⁷⁸ una especie de tirano justo, un imaginario tradicional propio del patrimonio político del Islam. Jālid Raysūnī fue un personaje clave en la red del clientelismo social español en su zona de influencia, y el principal actor político en nombre de los jerifes de Yebala. Su obra política fue incluso más importante que la del jalifa Mūlāy al-Ḥasan b. al-Mahdī, puesto que el bajá de Larache disponía de autoridad e influencia efectivas en la región de Lucus y su capital, Larache. Ejercía un control absoluto sobre las cabilas y gozaba de una absoluta confianza por parte de la autoridad española. En las excepcionales circunstancias de la independencia de Marruecos, fue objeto de persecución por parte de los nacionalistas marroquíes, que incendiaron su casa de Larache y mataron a varios de sus sirvientes, obligándole a refugiarse en España acompañado de su familia en 1956. La revuelta popular que terminó con su exilio sigue siendo uno de los enigmas de la historia contemporánea de Marruecos y que genera numerosas preguntas hasta hoy en día.²⁷⁹ En las siguientes páginas intentaré arrojar nueva

²⁷⁷ BNE. *El Avisador de Larache*. Número extraordinario de marzo de 1946.

²⁷⁸ El Imlahī, ḥayy ‘Abd al-salām. Enter. Saïd El Ghazi. Noviembre de 2016.

²⁷⁹ Según el expediente personal de Sīdī Muḥammad Jālid Raysūnī, bajá de Larache, en virtud del zahīr de 20 de julio de 1957 publicado en el Boletín Oficial de la Zona Norte del Reino de Marruecos, el gobierno marroquí embargó todas las propiedades del ex bajá Jālid Raysūnī. La policía marroquí detuvo el 19 de enero de 1959 a un escribiente marroquí de la Delegación de Cultura por mantener correspondencia con Raysūnī. Por todas estas circunstancias, el ex bajá de Larache se presentaría ante las autoridades españolas

luz sobre este asunto, que sirve como modelo para entender el uso político del jerifismo marroquí en esta etapa del colonialismo español.

El bajá de Larache nació en Tazarut en enero de 1909. Era el primogénito del jerife Mūlāy Aḥmad Raysūnī, sultán de Yebala, con quien vivió en sus primeros años y compartió las vicisitudes de esta época de inestabilidad política en la zona española. Fue hecho prisionero junto a su padre por el príncipe del Rif Muḥammad b. ‘Abd al-karīm y fueron llevados a Tamasnit (Beni Urriaghl). A la muerte de su padre fue puesto en libertad en Chauen, desde donde se trasladó a Tetuán. En la capital del Protectorado, su vida fue ordenada y se dedicó a los estudios, conviviendo en un ambiente español, pues se hallaba apartado de la sociedad musulmana. Incluso muchos se negaban a saludarle, pues pensaban que su padre era un asesino y un ladrón. En 1934, fue elegido por el general Fernando Capaz para ocupar el cargo de gobernador de la ciudad de Larache, actuando a satisfacción y en completo acuerdo con la Intervención Territorial de la región de Lucus.²⁸⁰

Nombrar al primogénito del jerife Raysūnī bajá de la ciudad más rica del Protectorado español no fue fruto de la casualidad, sino que fue un plan político para controlar el territorio del Lucus a través de un liderazgo social efectivo. A pesar del triste final de su patriarca en 1925, este clan jerife se mantuvo activo en política, intentando por todos los medios recuperar su poder tradicional en la zona. Jālid Raysūnī fue la persona más indicada para esta política española. A nivel cultural, dominaba los dos idiomas del régimen, el español y el árabe, a la perfección. El bajá de Larache era un intelectual de su época que llegó a publicar libros y a participar en la vida cultural del Marruecos español. A nivel social, estaba casado con una mujer española viuda de un médico militar del ejército de África; así pues, el jerife marroquí supuso la renovación de la presencia española en Marruecos. Apoyado por su clan jerife y los cuantiosos bienes heredados de

solicitando ser recibido por el Ministro Subsecretario de la Presidencia del Gobierno español. AGA. Expediente personal de Sidi Mohamed Jaled Ben Ahmed Raisuni. Caja (15) 57.81/12181.

²⁸⁰ AGA. Ficha de Sid. Mohamed Jaled Raisuní, ex bajá de Larache. 4 de diciembre de 1956. Tetuán. Caja (15) 57.81/12181.

su padre,²⁸¹ Raysūnī restauró de nuevo la reputación de su familia mediante una sabia política de donativos y favores, según las fuentes españolas.²⁸²

Como ocurrió en Beni Aros con la facción de Wulād Sīdī l-Ḥasan, en Larache también los Wulād Raysūnī acapararon por completo durante más de veinte años el liderazgo sociopolítico en la ciudad y las cabilas de su territorio. El cargo del jalifa recayó sobre la figura de Muḥammad b. Muḥammad Raysūnī, “*un jerife fiel y cumplidor de las leyes coránicas*”, según la prensa española de la ciudad. El secretario del bajá Muḥammad ‘Alī Raysūnī, presidió la Asociación Benéfica Musulmana, una de las principales fundaciones de la caridad social de Larache española.²⁸³ Este clan político de los Raysūnī estaba vinculado a todos los niveles con el sistema de la Intervención colonial, que ejercía el poder político real a través de esta red de gobierno indirecto. El hermano de Jālid Raysūnī, Sīdī Muḥammad Ḥašim Raysūnī, contrajo matrimonio en 1945 con Sarita Mizzian Amor, una de las hijas del poderoso general marroquí del ejército español Mohamed ben Mizzian, que ocupaba entonces el puesto de jefe Interventor del Territorio de Larache.²⁸⁴ Según estos datos, el régimen colonial español no cambió en nada la estructura de la denominada “*buena sociedad musulmana*”; los mismos linajes jerifes de Yebala se mantuvieron en el poder junto a los notables tribales del Rif. La endogamia como práctica social de carácter político seguía en vigor como principal productor de la élite social, con las mismas estipulaciones de la cultura marroquí tradicional. En este contexto, el capital social comienza con la simbología religiosa del origen jerifiano y termina con el monopolio de los recursos económicos y la acumulación de riqueza.

En una carta elevada al alto comisario Luís Orgaz Yoldi (1936-1937), los raysūniyyīn adoptaron la misma terminología colonial, abogando por la obra civilizadora de España en Marruecos, reconociendo los esfuerzos de la Junta Rural en la construcción de un lavadero para mujeres, fuentes y pozos en Tazarut, a pesar del presupuesto limitado de la localidad, y destacando fuertemente el prestigio jerife de su poblado, considerado por los marroquíes en sus “*distintas razas*” como el polo espiritual de las cabilas del

²⁸¹ A pesar de las reclamaciones jurídicas contra el jerife Aḥmad Raysūnī por adquirir propiedades utilizando la violencia y el saqueo, las autoridades coloniales otorgaron muchas de estas propiedades a sus herederos directos, como en el caso de un terreno de Yabal Habib, donde los españoles aceptaron el nombramiento de un representante elegido por el hijo de este Jālid Raysūnī. AGA. Cartas sobre la gestión de los bienes de Raisuní. Caja (15)013. 81/00723.

²⁸² AGA. Ficha de Sid Mohamed Jaled Raisuní ex bajá de Larache. 4 de diciembre de 1956. Tetuán. Caja (15) 57.81/12181.

²⁸³ BNE. *El Avisador de Larache*. 30 de abril de 1944.

²⁸⁴ BNE. *El Avisador de Larache*. Número extraordinario de marzo de 1946.

monte, y como reposo y descanso en el camino de la peregrinación a Mūlāy ‘Abd al-salām. Por ello, los jerifes pedían la construcción de retretes en la mezquita y la madraza, así como una residencia para los estudiantes que acudían al poblado a cursar estudios coránicos según la antiquísima tradición islámica.²⁸⁵ La carta llevaba adjuntos treinta y dos extractos de zahīres de los sultanes de Marruecos que otorgaban a esta rama jerife mayores respetos y consideraciones. Los originales estaban en posesión del bajá de Larache, Jālid Raysūnī,²⁸⁶ que usaba esta categoría social como capital simbólico para negociar con las autoridades españolas la recuperación del rol religioso de su poblado natal y volver a situarlo en el mapa político del régimen colonial.

Es evidente que Jālid Raysūnī tuvo éxito en este sentido, como demuestran detalladamente las fuentes españolas, expandiendo la red de intereses económicos que construyó junto a su familia en Larache, dedicándose a los negocios a gran escala y efectuando importantes operaciones de importación, gracias al trato especial por parte de los españoles, que promocionaron su actividad comercial. La Delegación de la Economía del Protectorado llegó a escribir en 1946 una carta a la Dirección General de Marruecos y Colonias en Madrid para facilitar la exportación de Málaga a Marruecos de 250 cabras. El escrito oficial abogaba por una intervención directa de la Subsecretaria de la Presidencia del Gobierno español para allanar las dificultades jurídicas que imponía el Gobierno Civil de la ciudad española,²⁸⁷ lo que se consiguió a través de un telegrama dirigido al Gobernador Civil de Málaga, autorizando la agilización de la actividad económica de Raysūnī por “*el alto cargo que despeña en la administración majzeniana de nuestro Protectorado marroquí*”.²⁸⁸

El bajá de Larache llegó a montar una entidad comercial llamada *Trébol* que fue creada en Madrid en 1944 por su familiar y secretario personal, Muḥammad b. ‘Alī

²⁸⁵ AGA. Carta de los jerifes *raisuniyyin* elevada al Alto Comisario de España en Marruecos Luís Orgaz Yoldi. S.f. Caja (15) 31.1.81/1902.

²⁸⁶ AGA. Extractos de los zahīres jerifianos traducidos al castellano, referentes a los señores Raysūnī desde 1599, entre ellos un zahīr de Mūlāy Sulaymān (1792-1822): “*A nuestro querido y bendito hermano Muley el Taieb. Y después: debéis saber que nuestro hermano en Dios, el virtuoso y generoso Sidi Ali Ben Raisun, estuvo en una reunión de chorfa suyos (...) esperamos reconozcáis la estima en que os tenemos y el aprecio que le merecemos nosotros, y los atendáis tanto a ellos como a los demás chorfa, considerándolos y respetándolos y deis además igual trato a todos los que a ellos se allegan, amistades y subordinados, por ser estos chorfa muy merecedores de ello (...)*”. Caja (15) 31.1.81/1902.

²⁸⁷ AGA. Carta del delegado de economía de la Alta Comisaría de España en Marruecos dirigida a la Dirección General de Marruecos y Colonias. 27 de septiembre de 1946. Caja (15)57.81/12181.

²⁸⁸ AGA. Telegrama del Director General de Marruecos y Colonias dirigida al Gobernador civil de Málaga. Caja (15) 57.81/12181.

Raysūnī, que solicitó la residencia permanente en España para hacerse cargo de la empresa.²⁸⁹ También realizó junto al bajá importaciones de cartuchos de caza y mercancías de seda con valor de seis millones de pesetas, desde Francia a Marruecos a través de Barcelona.²⁹⁰ En 1951, la fortuna del jerife larachense llegó a valorarse en treinta y nueve millones seiscientas mil pesetas en bienes diversos.²⁹¹ Esta relación clientelar con España existía a cambio de un compromiso total con su obra política en Marruecos. En un prólogo redactado por el propio Jālid Raysūnī en el libro de García Jaén *De España y del Islam*, el jerife marroquí defiende fuertemente la doctrina colonial de la hermandad hispano- marroquí de este modo:

*“(...) España, con una fraternal generosidad que emociona hasta al más escéptico, nos cuenta las gloriosas conquistas intelectuales de nuestros antepasados, abriendo así cauces de estímulo al estudio, para que nuestra descendencia ponga sus aspiraciones en aquel esplendor”.*²⁹²

En esta etapa de la historia del Protectorado español, el uso político del jerifismo marroquí llegó a su auge con el surgimiento del movimiento nacionalista. Las autoridades coloniales necesitaban un contrapeso político para hacer frente a las reivindicaciones reformistas. En este contexto, hallaron en la figura de Jālid Raysūnī, patriarca del clan jerife más importante del norte de Marruecos, un componente fundamental para actuar políticamente en un terreno social marcado por un fuerte tradicionalismo. La confianza en Raysūnī fue absoluta: le dieron libertad total para contrarrestar la propaganda nacionalista con la fundación del Partido Liberal (*al-Aḥrār*), oponiéndolo al Partido Nacionalista de Ṭurrīs. En realidad, la estrategia de la Alta Comisaría consistía desde el mandato del general Beigbeder (1937-1939) en tolerar una pluralidad política controlada para evitar la agrupación de la élite marroquí en el partido de Reforma Nacional.²⁹³

²⁸⁹ AGA. Minuta del Director General de Marruecos y Colonias. 9 de marzo de 1944. Madrid. (15) 57. 81/12181.

²⁹⁰ AGA. Informe sobre actividades de notables musulmanes de la Dirección General de Marruecos y Colonias dirigido al secretario de la Alta Comisaría. 11 de mayo de 1944. Madrid. (15) 57. 81/12181.

²⁹¹ AGA. Ficha de Sid Mohamed Jaled Raisuní, ex bajá de Larache. 4 de diciembre de 1956. Tetuán. Caja (15) 57.81/12181.

²⁹² Jaén, Antonio García. *De España y del Islam*. Tetuán: Editora marroquí. Tom I. 1954.

²⁹³ El partido de la Unidad Nacional, liderado por al-Makkī Nāsirī, fue también fundado por indicaciones de la Alta Comisaría. Por otro lado, el Partido liberal tuvo otro líder en el Rif, Būdrā al-Jattābī, sobrino de ‘Abd al-Karīm. BNE. Gregori- Rubricado, González. El Movimiento Nacionalista marroquí en la región occidental. Larache. 23 de septiembre de 1939.

Las autoridades españolas llegaron a plantearse reforzar el prestigio social de los jerifes ‘alamiyyīn – de Yabal Alam, la rama jerife principal a la que pertenecían los Wulād Raysūnī – otorgándoles por *ẓahīr* una parte esencial de la dirección de los actos religiosos de la *nsja*,²⁹⁴ el ritual más prestigioso del Santuario jerife de Yebala.

Como es costumbre en Marruecos, las principales batallas políticas tenían lugar en la esfera religiosa. En 1934, los nacionalistas criticaron duramente en el periódico *Al-hayat* la dirección que había seguido la Asociación Benéfica Musulmana de la ciudad de Larache, acusando su director, al-‘Asrī, un notable cercano al bajá de la ciudad, de convertir la asociación pública en una propiedad privada al servicio de su familia. Más tarde, Raysūnī escribió a las autoridades españolas con respecto a este asunto:

*“En el momento actual, el Magreb no necesita política de ninguna clase, sino estudio y cultura en todos sus aspectos. Los periódicos (nacionalistas) están llenos de cuentos y chismes de redacción, unos contra otros, falsedades contra caídes, cadíes, interventores... etc., que sólo son envidias y deseos de derribar a unos para colocar a otros; todo esto lleva a la perturbación al pueblo en general, que ve en los periódicos cómo se culpa a las autoridades y los ignorantes lo creen, llegando un día en que resultará esto perjudicial.”*²⁹⁵

En 1946, en la ‘*māra* del santuario de Sīdī Mezuar, en la Cabila de Sumata, a la que asistieron miles de peregrinos de las tribus de Yebala, el bajá de Larache realizó propaganda política en contra de la dinastía alauí y su permanencia en el trono, y a favor de la rama idrisí, a cuyo linaje pertenecían los Wulād Raysūnī.²⁹⁶ Aunque las fuentes orales marroquíes se limitan a decir que Raysūnī solamente pretendía ocupar el puesto del jalifa para hacer realidad el sueño de su padre, pensamos que la narrativa española es más acertada, teniendo en cuenta que la monarquía sigue siendo en Marruecos un tabú del que no se debe hablar.²⁹⁷ No sabemos a ciencia cierta si la naturaleza de esta campaña

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ AGA. Ficha de Sid. Mohamed Jales Raisune ex Baja de Larache. 4 de diciembre de 1956. Tetuán. Caja (15) 57.81/12181.

²⁹⁷ Entrevistas con ancianos de la ciudad de Larache, que hablaron sobre este acontecimiento de maneras diferentes y mencionando lugares y fechas distintas. Algunos no se atrevieron a mencionar la monarquía, aludiendo a que ocurrió algo grave; otros creían que solamente se trataba de que Raysūnī, como su padre, pretendía ocupar el puesto del jalifa de la zona española. En aquellas fechas, el bajá de Larache estaba más cerca que nunca de realizar el sueño de su padre.

contra la dinastía alauí fue simplemente una actuación individual de Raysūnī o si se trató de un plan político de la Alta Comisaría para entablar una pugna de alto nivel entre las ramas jalifianas del sultanato marroquí.

En realidad, no tenemos respuesta alguna a esta cuestión, pero, sin duda, esta actitud del bajá de Larache no hubiera sido posible sin el prestigio que le confería su alto rango en el Protectorado español; su poder era inmenso y su papel político fue esencial en este régimen colonial. Como consecuencia de ello, las relaciones con la casa jalifiana tornaron a peor. El jalifa se negó a recibirle en años sucesivos en la pascua del mawlid, como era tradición con las autoridades regionales de la zona. Sin embargo, su posición política se mantenía intacta. Durante los incidentes nacionalistas del mes de Ramadán del mismo año de 1946, Jālid Raysūnī publicó un manifiesto titulado “*La voz de los hombres de la zona Jalifiana*”, un documento político aprobado “*de puño y letra*” por el alto comisario, que pretendía lanzar una propaganda musulmana de carácter conservador para contener la ofensiva nacionalista.²⁹⁸ Este manifiesto condenaba duramente las reivindicaciones nacionalistas, acusándolas de anarquismo político, anarquismo que se debía extirpar del seno de la sociedad marroquí, que todavía necesitaba la tutela española. En Tetuán se organizó un acto en el que el nāʾib del Gran visir leyó un discurso de apoyo político a Raysūnī y a su postura de seguir por el camino de la colaboración con España.²⁹⁹

En resumen, la actitud del jerife Sīdī Muḥammad Jālid Raysūnī no carecía de lógica política. Se trataba de un uso sistemático por parte del Protectorado español de las figuras autóctonas del poder moral en la estructura social de la región de Yebala. El jerife era consciente de los riesgos de su postura política: a partir de principios de los años cincuenta, pidió oficialmente la protección norteamericana a través del Ministerio de Estados Unidos en Tánger, tomó la iniciativa para hacer las paces con la casa jalifiana de Tetuán en 1954, y disponía de una relación política con el líder nacionalista Muḥammad Ḥasan al-Wazānī, poniendo una propiedad suya en Tánger al servicio del partido *šūrā wa l-Istiqlāl*, encabezado por éste.³⁰⁰

²⁹⁸ AGA. Ficha de Sid. Mohamed Jales Raisune, ex bajá de Larache. 4 de diciembre de 1956. Tetuán. Caja (15) 57.81/12181.

²⁹⁹ AGA. Informe sobre el nacionalismo marroquí de la Sección Política de La DAI. Redactado por el Capitán Fernando Frade. Caja (15) 000. 81/12694.

³⁰⁰ AGA. Ficha de Sid. Mohamed Jaled Raisune ex bajá de Larache. 4 de diciembre de 1956. Tetuán. Caja (15) 57. 81/12181.

Pero parece que todo esto no era suficiente para integrarse en el Majzen postcolonial, como fue el caso de la mayoría de los altos cargos del Protectorado en Marruecos, tanto en la zona francesa como la española. El 17 de abril de 1956, Raysūnī se dirigió al zoco de Telat de Risana acompañado por cuatro soldados y de su cuñado, Mūlāy Aḥmad, con el objetivo de clausurar el local del partido nacionalista *al-Istiqlāl* en dicho poblado. El intento se convirtió a una revuelta popular que se extendió rápidamente por la ciudad de Larache, donde asaltaron su palacio y mataron a sus sirvientes. Raysūnī se refugió en Ceuta y más tarde se trasladó a Málaga,³⁰¹ poniendo fin a un capítulo de la historia de la Larache española que permanece grabado aún hoy en día en el imaginario popular de la ciudad de Lucus.³⁰²

4.3.2. El jerifismo como recurso útil en la política exterior española

En la etapa final del Protectorado en Marruecos, España estaba en una situación de aislamiento diplomático, aunque contaba con el apoyo de los países árabes para su ingreso a la ONU.³⁰³ La crisis del trono marroquí de 1953, tras el exilio del sultán Muḥammad V, permitió a la España franquista reforzar la imagen que había proyectado años atrás con su política pro-arábica como garante de la legitimidad político-religiosa del sultanato de Marruecos y como defensora de las instituciones islámicas en el ámbito internacional.³⁰⁴ Esta crisis había sido un auténtico golpe de Estado contra la legalidad política y religiosa del sultán marroquí. Los franceses contravenían gravemente el tratado

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² AGA. Nota S.f. adjuntada al expediente personal de Sidi Mohamed Jaled Ben Ahmed Raisuni: “*el bajá de Larache ha solicitado la nacionalidad española con el fin de residir en España donde montará negocios, creando una sociedad inmobiliaria a la que ha aportado su capital de Marruecos. Se hicieron gestiones cerca del Director General de Seguros para que se le abonaran más de un millón de pesetas, importe de los daños causados en Larache*”. Caja (15) 57. 81/12181.

³⁰³ En la prensa árabe de Tetuán se publicó una declaración del Ministro del Líbano en España, en la que insistía en que todos los países árabes habían realizado las gestiones necesarias para pedir el ingreso de España en la ONU y eliminar el tratado internacional de diciembre de 1946, en virtud del cual se efectuó la retirada de los embajadores extranjeros de Madrid. El responsable libanés dijo que ya estaba decidida la reivindicación colectiva por parte de los países árabes para que volvieran las misiones diplomáticas extranjeras a España, y se refirió a la importancia de apoyar políticamente, junto con los países de América Latina, la solicitud oficial de Brasil respecto al ingreso de España en las Naciones Unidas. BNE. “Los árabes apoyan a España”. *Al-chihab*. 22 de mayo de 1949.

³⁰⁴ Velasco de Castro, Rocío. “España ante la crisis del trono alauí: ¿una política de oportunidades perdidas?”. *La presencia española en África*. p: 149.
<https://revistaaequitas.files.wordpress.com/2012/02/10-rocc3ado-velasco-de-castro.pdf>. Última consulta 14/03/2019.

de Fez de 1912, al haber sido destronado el sultán de Marruecos que se habían comprometido a proteger. Desde la óptica marroquí, Muḥammad V no representaba solamente al poder político como máxima autoridad del gobierno majzení, sino que cobraba mucha más importancia el hecho de que fuera el jerife *imām* de los musulmanes marroquíes. Su figura se convirtió en la década de los 50 en un símbolo nacional de carácter religioso. Los nacionalistas marroquíes, a pesar de su apego por la purificación religiosa, le otorgaron grandes poderes sobrenaturales, como la aparición de su rostro en la luna.³⁰⁵ Fue una auténtica táctica política y religiosa propia de la tradición sufi en Marruecos para movilizar a las masas en favor de la causa independentista. El elemento jerife fue necesario para que tuviera éxito, pero no fue el único factor determinante.

En estos años de pugna contra el colonialismo francés, los nacionalistas marroquíes y las autoridades españolas se unieron en sus denuncias. Entre la documentación española, encontramos un escrito de una protesta colectiva de jueces, jerifes y notables del Protectorado español elevado al Generalísimo Franco, “*que ha sabido recoger por su política en Marruecos los sentimientos más hondos del pueblo marroquí*”, según este documento. Los líderes marroquíes no reconocían la legitimidad de Ibn ‘Arafa, el sultán impuesto por los franceses, y pedían la ruptura completa con la zona francesa bajo la autoridad del jalifa Mūlāy l-Ḥasan b. al-Mahdī, rindiendo homenaje a España y su Caudillo.³⁰⁶

En realidad, la zona española se transformó prácticamente en un bastión de rebeldía antifrancesa. Incluso los españoles llegaron a suspender el plan de transformar su zona de influencia en un sultanato independiente, con el jalifa al frente, con la misma legalidad política y religiosa del sultán de Marruecos, según el acuerdo hispano-jalifiano de 1950. No obstante, el ritmo y el cariz que estaban tomando los acontecimientos dejaban claro que Muḥammad V era insustituible, ni por el jalifa de la zona española, ni por el sultán de los franceses.³⁰⁷ Los tres personajes eran miembros de la misma familia jerife, pero solamente el primero adquirió, bajo determinadas circunstancias históricas, la

³⁰⁵ Es una anécdota histórica frecuente en Marruecos hasta el día de hoy, un mito fundador del nacionalismo en este país. Véase “Cuando los marroquíes vieron la figura del Rey Mohamed V en la luna”. *Hesperes*. 2 de diciembre de 2013. En el siguiente enlace:

<https://www.hespress.com/histoire/95239.html>. Última consulta 12 de noviembre 2017.

³⁰⁶ AGA. Libro de firmas titulado *Marruecos a España*. Caja (15) 57. 81/12709.

³⁰⁷ Velasco de Castro, Rocío. “España ante la crisis del trono alauí: ¿una política de oportunidades perdidas?”. *La presencia española en África. Op. Cit.* p: 153.

representación nacional colectiva que el jerifismo marroquí resucitaba a menudo en épocas de crisis.³⁰⁸

La decisión española de apoyar la legitimidad del trono marroquí hizo que la potencia colonial llegara a acceder a la presencia militar de elementos nacionalistas en las montañas del Rif, desde donde el Ejército de Liberación Marroquí lanzó ataques hacia la zona francesa. Esta estrategia fue promovida principalmente por la agenda internacional de la España franquista. Aunque con respecto a la protección del *statu quo* en el Protectorado, dicha estrategia no tuvo lógica política alguna, puesto que cualquier desequilibrio de poder en la zona francesa repercutiría irremediablemente el norte español. Las autoridades españolas se ofuscaron en oponerse a Francia, que era la bestia negra de Franco, sin disponer de una perspectiva política a largo plazo sobre el futuro de su empresa colonial. Aunque, por otro lado, España estaba resolviendo a través del jerifismo marroquí el gran desafío del primer franquismo: el ostracismo político.

En este contexto de búsqueda de apoyos dentro del bloque árabe para salir del aislamiento internacional, España aprovechó el incidente de la violación del santuario de Mūlāy Idrīs, el padre espiritual del jerifismo en Marruecos, por parte de las fuerzas negras del sultán Ibn ‘Arafa en 1954, considerado por los ulemas un suceso de doble profanación.³⁰⁹ Se movilizó por ello a las masas musulmanas en lecturas masivas del *laṭīf* – llamamiento religioso en tiempos de crisis – en las mezquitas, como acto de desagravio para denunciar esta máxima ofensa francesa contra el Islam marroquí.³¹⁰ La Alta Comisaría, aconsejada por ulemas de su propia administración colonial, reunió una comisión de treinta jerifes de entre cincuenta y sesenta años de edad – el prestigio de la edad es importante en la cultura árabe – para realizar un acto de protesta oficial en la propia sede de la Alta Comisaría. Tras la entrevista con el alto comisario, la comisión de los jerifes se presentó en el Palacio jalifiano para denunciar la actitud francesa.³¹¹ Los españoles pretendían dar a estos actos propagandísticos la mayor resonancia posible entre los musulmanes, especialmente en Oriente Medio.

³⁰⁸ Véase el Capítulo II de este trabajo.

³⁰⁹ AGA. Carta de Hach Mohamed B. Sidi Hach Baraca, el presidente del Tribunal Superior de la Aplicación de la Chariaa dirigida al delegado de Asuntos Indígenas Tomás García Figueras. 21 de agosto de 1954. Tetuán. Caja (15) 31.1.81/01902.

³¹⁰ AGA. Nota informativa de la Sección Política elevada al delegado de asunto indignas. Caja (15) 31.1.81/01902.

³¹¹ AGA. Nota informativa de la Sección Política de la DAI dirigida al alto comisario. 2 de septiembre de 1954. Tetuán. Caja (15) 31.1.81/01902.

El uso del jerifismo como recurso político fue útil para servir a los intereses de España, incluso en la esfera internacional. Sin embargo, como demostró Velasco de Castro, finalmente esta gestión de la crisis del trono alauita fue una oportunidad perdida debido al inmovilismo español tras la vuelta de Muḥammad V al trono en noviembre de 1955. España no supo beneficiarse a tiempo del retorno del sultán al que apoyó en su exilio, y se quedó atrapada en su ideal ficticio de la hermandad con el *moro*, hasta que se vio obligada a renunciar a su sueño africano después del acuerdo franco-marroquí del 2 de marzo de 1956, que anexionó Marruecos entero a la dependencia cultural, política y económica de Francia que persiste hasta la actualidad.³¹²

El jerifismo marroquí, según la ideología conservadora de la empresa colonial española, fue el modo de liderazgo social más útil y aceptable de la agenda política del Protectorado. Los españoles trazaron una analogía entre los jerifes marroquíes y los señores feudales de su propio patrimonio histórico, por lo que les resultó fácil comprender y tratar con este componente social marroquí en comparación con las cofradías, que conformaban en el imaginario colonial el elemento de poder religioso más confuso en la sociedad marroquí. Aun así, en los primeros años de la presencia colonial, los españoles cometieron grandes errores en la gestión política del jerifismo como liderazgo social, lo que generaba serios obstáculos en la instalación de las instituciones del nuevo régimen, sobre todo en Yebala, la cuna del jerifismo del norte marroquí. En la siguiente etapa, las autoridades españolas tomaron la iniciativa para poner en marcha un plan de gestión social del jerifismo que terminó con su integración total en el sistema político del Protectorado, reconstruyendo de esta forma la red tradicional del caciquismo social del nuevo Majzen colonial, que facilitaba finalmente el uso político de este recurso de poder a favor del Protectorado español, tanto a nivel interior como en las esferas internacionales. Sin embargo, el carácter limitado y conservador de la empresa colonial española condenó finalmente la obra cultural de España en su Protectorado marroquí a una liquidación definitiva a favor de la influencia francesa en la época poscolonial.

³¹² Velasco de Castro, Rocío. “España ante la crisis del trono alauí: ¿una política de oportunidades perdidas?”. *La presencia española en África. Op. Cit.* pp. 155-162.

5. El Santuario (*darīh*) como centro de control y propaganda política

En los santuarios del norte de Marruecos, los españoles hallaron un instrumento ideal para hacer política de religión. La santidad de lugares y personajes era una tradición importante en la cultura católica; la mezcla de literatura hagiográfica con las vidas fabulosas propias de novelas de caballerías para producir personajes extraordinarios, con cualidades destacadas en vida y en general, sublimadas y exaltadas en sus leyendas *post mortem*, era una costumbre cultural arraigada en España y de un valor político relevante en la sociedad. Los santos eran siervos de Dios y, como tales, eran objeto de culto. Se trata de un fenómeno vinculado a una institución de poder y de autoridad, que, en el caso español, era la Iglesia Católica.³¹³ En la religiosidad marroquí, este concepto es exactamente igual, aunque no existan ni la canonización ni una determinada jerarquía. En el contexto islámico, Dios concede a los santos el don de su gracia, que les otorga en vida el prestigio que aseguran el respeto y el culto después de la muerte.³¹⁴ Siguiendo la tradición cristiana, las tumbas de los santos se convierten en lugares de peregrinación. En el Islam también los santos funcionan como manes y penates, como tótems de la comunidad,³¹⁵ por eso el culto de los santos siempre ha sido criticado duramente por la ortodoxia musulmana de los ulemas. En general, se trata de una vinculación con el más allá, con el otro lado de nuestras vidas. Como dicen en Cuba, *el muerto parió al santo*.³¹⁶

5.1. El Santuario entre las dos culturas: diferencias de credo y similitudes de función

Tanto en España como en Marruecos, las ceremonias religiosas alrededor de la tumba de un santo eran, desde el punto de vista social, un intercambio de dones y de sentimientos, como factor principal del vínculo interno de las comunidades locales. El crear santas o santos está sometido a unas circunstancias históricas concretas; se trata de políticas del momento y de estrategias de comunicación y de poder.³¹⁷ El ejemplo más relevante en este sentido era el santuario de Mūlāy ‘Abd al-salām b. Mašiš. El santo de Yebala no tuvo ningún tipo de importancia sociopolítica hasta los siglos XV y XVI, con

³¹³ Marinas, José Miguel. *El poder de los santos, valor político de las imágenes religiosas*. Madrid: Los Libros de la Catarata. 2014. p: 26,27.

³¹⁴ García Figueras, Tomás. *Notas sobre el Islam en Marruecos*. Larache: Delegación de Asuntos Indígenas. 1939. p: 41.

³¹⁵ Marinas, José Miguel. *El poder de los santos, valor político de las imágenes religiosas*. Op. Cit. p: 38.

³¹⁶ *Ibid.* p: 39.

³¹⁷ *Ibid.* p: 40.

el surgimiento del movimiento jerifiano en Marruecos como factor de legitimidad política. La crisis del modelo estado/tribu en esa época y la presión colonial ibérica obligó a los marroquíes a buscar otro elemento de representación nacional para hacer frente a la ocupación cristiana de manera colectiva.³¹⁸ El descubrimiento de la tumba del santo de Yebala fue necesario socialmente para unificar las ramas de los jerifes locales con la rama jerife principal de los idrisíes. A partir de 1578, el año de la batalla de los Tres Reyes, la taifa Raysūnī – que jugó un papel principal en la guerra contra los portugueses – construyó su prestigio social alrededor de las reliquias del santo de Beni Aros.³¹⁹

En España, la mayor parte de las localidades tienen un patrón y una patrona; el reverendo Alban Butler publicó *La vida de los santos* en 1756, que mencionaba a 1486 santos. El autor británico Donald Attwater relata las vidas de 2565 santos.³²⁰ Sin embargo, estas cifras están muy lejanas del refrán árabe que se refiere a Marruecos: *el país de cien mil santos*.³²¹

5.1.1. La simbología social del santuario marroquí

A pesar de las similitudes observadas en el fenómeno social de los santos entre los dos países, la etnografía colonial española consideraba las imágenes religiosas vinculadas al culto de los santos marroquíes como tradiciones antiguas de origen pagano. Incluso el tatuaje en forma de cruz fue considerado un culto a una deidad solar de origen mesopotámico, que estaba arraigado entre “las primitivas poblaciones marroquíes” que la adoptaron, primero como símbolo religioso de la heliolatría dominante, y, tras la islamización, como símbolo tradicional dentro de una religiosidad cargada de signos relevantes de carácter pagano.³²²

El uso político de la simbología espiritual de los santuarios era una práctica frecuente en la cultura católica desde épocas muy antiguas.³²³ Por esta experiencia

³¹⁸ Véase el Capítulo II de este trabajo.

³¹⁹ Véase la genealogía de la taifa Raysūnī en: Uriarte. *Cofradías religiosas en Yebala y devisas Taifas de Xorfás, Zauías- Santuarios*. Larache: Inspección de Intervención y Fuerzas Jalifianas. 1930. pp. 44-46.

³²⁰ Marinas, José Miguel. *El poder de los santos, valor político de las imágenes religiosas*. Op. Cit. p: 44.

³²¹ Janoubí, Mohamed. *Al-wilāyya fī al-Magrib: zāhira bayna taʿlīyāt wa ʿuḍur tārījīyya wa sūsyū-taqāfiyya*. (“*al-wilāyya* en Marruecos: fenómeno de configuraciones y raíces históricas y socioculturales”). Rabat: Canal aujour d’hui. 2006. p: 10.

³²² Alberich, Julio Cola. “Etnología del Norte Africano”. *Las ciencias naturales en el África hespérica*. Tetuán: Delegación de Educación y Cultura. 1948. p: 85.

³²³ Marinas, José Miguel. *El poder de los santos, valor político de las imágenes religiosas*. Op. Cit. p: 12.

histórica, la Intervención colonial encontró en este elemento religioso un instrumento perfecto para, por una parte, realizar propaganda política y, por otra, reforzar la doctrina oficial del Protectorado sobre el respeto del Islam y la hermandad entre *moros* y cristianos. Pero, antes de estudiar la política religiosa del Protectorado hacia los santuarios marroquíes, es necesario analizar el concepto social de este lugar sagrado en la cultura marroquí.

El *hurum* es una tierra santa, análoga a la Meca, donde no llega, por privilegio especial, la acción política del Majzen. Normalmente se trata de una zona limitada, alrededor del santuario, de condición inviolable: en ella no se puede cazar, ni cortar árboles. Es un sitio dedicado por completo al culto, al asilo y a la caridad; en teoría, es un lugar para la vida espiritual ajeno a todas las actividades de carácter mundano.³²⁴ Pero, en la práctica, el santuario como zona inviolable constituía un límite geográfico y social que marcaba las relaciones personales y colectivas entre musulmanes, por un lado, y, por otro, entre judíos y cristianos. El santuario, además de sus funciones sociopolíticas dentro del tejido tribal marroquí y las instituciones del Majzen, tuvo un papel determinante en la convivencia religiosa en Marruecos. Los españoles siempre fueron considerados como *outsiders* por su condición de cristianos. No debemos olvidar que el descubrimiento del santuario Mūlāy ‘Abd al-salām fue principalmente una actuación en defensa propia para vigilar desde las alturas del monte Alam la Europa cristiana y proteger las costas del Islam.³²⁵

La aureola de los santos en Marruecos siempre ha sido más política que espiritual. Hasta la actualidad, en el reino alauí, el debate sobre los santos y sus genealogías supone adoptar una postura política hacia el régimen o hacia uno de sus elementos sociales.³²⁶ En la realidad histórica, la construcción de un santuario siempre estuvo motivada por un interés sociopolítico directo de los autores de la obra.

³²⁴ AGA. Informe sobre Sidi Mezuar. Archivos marroquíes de Michaux Bellaire. Traducción de Valentín Beneitez Cantero. 1949. Caja (15) 57.81/12699.

³²⁵ Mateo Dieste, Josep Lluís. *La “hermandad” hispano-marroquí, política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Opt. Cit. p: 400.

³²⁶ La leyenda del santuario de *Muley Idriss*. Ahemad Assid. 13 de febrero de 2013. En el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=jde8gWBjTWQ>

5.1.2. La función sociopolítica del santuario marroquí

En este contexto se puede citar la leyenda de Sīdī al-Majfī, redactada por Clemente Cerdeira en las páginas de la *Revista Hispano Africana*. La leyenda que la tradición ha conservado intacta a través de los tiempos en forma de proverbio popular muy conocido narra la historia de un religioso judío, que iba de camino hacia Tetuán desde Ceuta. Estando en un cementerio musulmán, oyó la llamada a la oración de *al-magrib*, el fin oficial del día e inicio de la jornada del sábado, según la tradición judía en Marruecos. Para no cometer un pecado según su religión, que prohíbe por completo el contacto con el dinero en *sabbat*, el escrupuloso judío decidió enterrar su saco de oro y plata en la tumba abandonada desde hacía cuarenta años de un santo musulmán. No se dio cuenta de que había un piadoso musulmán observando desde lejos toda su maniobra, pero éste no robó el dinero, sabiendo que el judío tenía derecho a la justicia islámica, así que esperó hasta el día siguiente y madrugó para dirigirse a la casa del cadí, y se expresó de esta manera:

“No hay más Dios que Allah, y Mahoma su Profeta. (...) Sabed, ¡oh, justo kadí! que yo soy descendiente de nobles xerifes, ilustres patronos, grandes guerreros por la fe del enviado de Dios, y que aquí en los cementerios de esta ciudad yacen los restos de tan virtuosos antepasados míos. (...) Y estaba yo plenamente dormido al fin, cuando surge ante mí una visión, y una esbelta figura humana aparece ente mis ojos, y lanzando rayos de luz de sus blancas vestimentas, se acerca a mí, me habla de esta manera: yo soy el padre de tu abuelo; ¡morí en olor de santidad hace más de cuarenta años (...) Yo quiero de ti, ¡oh, ilustre descendiente mío! que reedifiques mi mausoleo y reivindiques así el prestigio de mi estirpe de nobles. Ven a mi tumba y entre sus ruinas, en lugar no muy oculto, hallarás cuanto necesites. De la suma que hoy te lego harás cuatro partes: una, la primera, para el kadí; otra para los pobres; la tercera para ti, y con lo que sobre reedificarás mi kob-ba. Y otorgándome su baraca (...)”

El juez ordenó a dos notarios dirigirse al cementerio sin demora, seguidos de un numeroso público, y el milagro tuvo una rápida divulgación. En la tumba de Sīdī al-Majfī encontraron el dinero, que fue dividido legalmente según el acta redactada por los notarios, siguiendo la voluntad del espléndido santo. El pobre judío intentó reclamar lo suyo, pero lo único que consiguió fue una condena de cárcel por haber puesto en duda el

milagro del santo, “*Patrón Sidi el Mojfi, al que Dios cubra de gracias y misericordia eterna*”. La leyenda termina con un refrán hebreo, exclamado por el propio judío: “*No te fíes del moro, ni después de cuarenta años de muerto*”.³²⁷

Fraude, robo y blanqueo de dinero son, en lenguaje moderno, los tres actos cometidos en esta anécdota histórica sobre la construcción de este santuario tetuaní. Hoy en día no tenemos recursos científicos para averiguar el nivel de la credibilidad de las leyendas de este tipo; sin embargo, el establecimiento de santuarios en la historia de Marruecos siempre ha sido a través de una visión sobrenatural o sueños de carácter sufí, y se ha relacionado directamente con el caciquismo social del jerifismo marroquí.

En los años del Protectorado, estas prácticas sucedían constantemente. Mateo Dieste cita el testimonio de un trabajador español en Marruecos de los años cuarenta: según este testigo, en un poblado de Beni Aros se presentó en la Oficina de Intervención una petición para la construcción de un santuario. Una vez que el proyecto fue concedido por la Oficina, el caíd y el Interventor inflaron el presupuesto de 4000 a 10.000 pesetas. Sin embargo, la gran sorpresa vino tras finalizar la obra: el Interventor se preguntó quién era el hombre santo que iba a ser enterrado. La respuesta del caíd fue ejemplar para entender el múltiple juego de intereses que se desarrolla en Marruecos mediante las prácticas religiosas del Islam popular. El caíd contestó que se trataba de un Sīdī Walū, un “señor de nada”, y que se esperaba a que muriera un santo para enterrarlo allí.³²⁸

5.2. La gestión colonial del santuario como centro de control y propaganda colonial

5.2.1. El control del santuario

Los españoles experimentaron durante las guerras de “pacificación”, especialmente en la Guerra del Rif en los años veinte, la posición estratégica de los santuarios en Marruecos como centros de movilización social y propaganda política. Durante estos años de guerra, el santuario de Mūlāy ‘Abd al-salām fue el centro de la rebeldía contra los colonos. En marzo de 1923, el jefe del *yihād* contra los españoles, Wuld Sīdī al-Ḥasan de Taguzart, realizó en el *ḥurm* un gran acto propagandístico a favor

³²⁷ Cerdeira, Clemente. “Leyenda de Sidi el Mojfi: El santo Patrón ignorado, enterrado en el cementerio de Tetuán”. *Revista Hispano Africana*. Febrero 1923. p: 42.

³²⁸ Mateo Dieste, Josep Lluís. *La “hermandad” hispano-marroquí, política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. *Op. Cit.* p: 240.

de su cuñado Raysūnī, aprovechándose de las celebraciones religiosas para dirigir oraciones implorando “*la pronta marcha de los cristianos*”,³²⁹ realizando también una recaudación de fondos y pronunciando discursos religiosos para mantener la alta moral de la población musulmana después de la victoria militar conseguida por la resistencia rifeña en Annual. En realidad, la función propagandística del santuario en dicha guerra fue enorme. Desde agosto de 1921, los españoles habían detectado lecturas en público de mensajes intercambiados entre Raysūnī y el príncipe del Rif ‘Abd al-kaīm. En una carta que se leyó en el santuario de Yebala, el líder rifeño aconsejaba “*a los muyahidīn que tengan paciencia y no se asusten de lo que oigan decir, prometiéndoles el envío de 16.000 rifeños (...) con sus cañones, fusiles, cartuchos y demás pertrechos, esperando para ello sólo terminar primero con los de Gomara*”. En estas ocasiones de gran exaltación religiosa, se comentaron rumores considerados muy peligrosos para las autoridades militares españolas, como el destino del general Silvestre, del que se dijo que no había muerto en Annual y que estaba herido en poder de la república rifeña.³³⁰

Un espacio geográfico de esta utilidad política tan importante tuvo que ser objeto de una gestión especial por parte de la nueva autoridad colonial, en paralelo con las operaciones militares. El uso de tropas indígenas en la ofensiva colonial contra este lugar sagrado fue una decisión inteligente desde el punto de vista político, puesto que la doctrina militar colonial española consideraba que era preciso compaginar el esfuerzo militar con obras de gestión civil para lograr los fines políticos del Protectorado. En este sentido, el ejército era un factor determinante en la política, pero no era el único.³³¹ La necesidad de usar un grupo militar indígena aumentó debido al factor religioso islámico en Marruecos; se trataba de un cuerpo intermediario que servía para fines militares y, al mismo tiempo, como instrumento de propaganda política.³³²

Lo que ocurrió en junio de 1927 en el monte Alam, la sede del santuario más importante del norte marroquí, fue una fiel aplicación de esta doctrina militar. Una vez que los ulemas de Tetuán aprobaron religiosamente la ocupación del santuario, los mandos militares hicieron avanzar a un grupo de tabores Regulares y a un grupo de *Ahl*

³²⁹ AGA. Telegrama oficial de clasificación secreta. Policía Indígena de Larache. El teniente encargado de la 5ª Mía al jefe de Policía y al Capitán de 5ª Mía. 12 de marzo de 1923. Larache. Caja (15) 13.01.81/00665.

³³⁰ AGA. Telegrama elevado a la Alta Comisaría. Información política de la 5ª Mía. 17 de agosto de 1921. Caja (15) 13.01.81/00665.

³³¹ BNE. Del Nido y Torres, Manuel. *Misión política y táctica de las fuerzas indígenas en nuestra zona de penetración al Norte de Marruecos*. Ceuta: auditor de Brigada. 1921. pp.15-30.

³³² *Ibid.* pp.34-43.

šarīf, que llegaron al *ḥurm* de Mūlāy ‘Abd al-salām protegidos por el fuego de la aviación española. El Interventor García Figueras, por su parte, consiguió atraer a unos jerifes del poblado de Succan a favor de la causa española, lo que facilitó el control del santuario a través de elementos puramente marroquíes,³³³ una estrategia que funcionó no sólo a nivel militar, sino también a nivel propagandístico, para dar a conocer la política pro-islámica del nuevo régimen.

El uso sistemático del santuario más venerado del norte marroquí como centro de propaganda política de alto nivel se inició justamente con el control definitivo del territorio de Yebala. Los españoles tuvieron mucho interés en anunciar su victoria militar y política en el mismo lugar donde se declaró el *yihād* contra España en 1913. En este contexto, el alto comisario, el general Sanjurjo y su colaborador, el general Goded, realizaron una visita al santuario acompañados por el Gran visir Ibn ‘Azūz, cuyo objetivo fue anunciar de forma solemne la caída del símbolo de la resistencia armada bajo el poder colonial. La prensa española se hizo eco de estas ceremonias de este modo:

*“El General Sanjurjo ha llegado al pie de Muley Abd-es-Selam, rodeado de la multitud indígena. Del santuario han salido a recibirle los chorfa alamitas, que dan la bienvenida al Majzen y agradecen al General que les haya apartado la pesadilla de la rebeldía. Ahora, en la gran tienda de Ben Azuz, una tienda de Sultán, contemplando reunidos ante el general en jefe a los representantes de las kabilas, aprecio aún mejor toda la trascendencia del acto”.*³³⁴

Era evidente que la barrera física que levantaba el santuario entre musulmanes y cristianos no había desaparecido con las nuevas circunstancias políticas. La alta autoridad española no entró en el *ḥurm*, respetando su carácter religioso inviolable, dejando al Majzen que actuara a favor de la nación protectora en este lugar sagrado entre todas las kabilas de la región occidental.³³⁵ Fue más bien un acto imprescindible de propaganda religiosa, muy necesario en un espacio rural conservador y tradicional.

³³³ *El Defensor de Granada*. 11 de septiembre de 1927.

³³⁴ García Figueras, Tomás. “Mientras se consolida la paz...la ofrenda del Majzén a Muley Abd-Es-Selam Ben Mechich”. *África*. Julio de 1927. p: 175.

³³⁵ “La nota más característica de la religiosidad en Yebala es el especial particularismo culto a Muley Abdslam; todo pertenece a este santo, está con ellos (los yeblies) como ellos están en él. Es el elemento religioso más fuerte del sentimiento espiritual que protege todo en Yebala contra los demonios, la sequía y

5.2.2. La gestión política del santuario

En este contexto, la Alta Comisaría nombró en 1929 al alfaquí Sīdī Muḥammad b. Ḥamid Fanḡiro, empleado de las Intervenciones militares de Larache, como portador de la hadiyya del Majzen en las celebraciones de la *nsja* de Mūlāy ‘Abd al-salām. Fue recibido atentamente por los jerifes ‘alamiyyīn, depositando ante la tumba del santo un lavamanos de plata, treinta kilogramos de velas, tres bandejas y tres pañuelos de seda, y fueron sacrificados cuatro toros en presencia de más de ocho mil personas procedentes de todo Marruecos.³³⁶ El caíd Sīdī ‘Abd al-salām wuld Sīdī al-Ḥasan pidió a todos los presentes que escuchasen el discurso oficial de estas fiestas, pronunciado por el alfaquí Muḥammad Fanḡiro:

*“Honrado como ha sido el señor teniente coronel jefe de las Intervenciones militares del territorio de Larache, cuya personalidad no se oculta a vosotros, los xorfa alamien, hemos llegado hoy, en día memorable para nuestro pueblo, en nuestra calidad de enviado especial, para cumplir los deseos respetados del Alto Comisario y el general Inspector de Intervenciones. El objetivo es aportaros sus saludos más afectuosos, trayendo conmigo además esta valiosa hadía que admiráis, que tuviera a bien entregarme con el encargo expreso, de que esta fuera colocada ante la tumba del más esclarecido xerif, por nosotros personalmente (...).”*³³⁷

Este acto terminó con veinte plegarías oídas por todos los presentes, elevadas al altísimo por los jerifes ‘alamiyyīn, suplicando que el prestigio de España quedara incólume, iluminado por Dios, para guiar los destinos del pueblo musulmán, tan necesitado de cuidado y protección. En realidad, era un acto de uso directo del santuario no solamente como centro de propaganda, sino como un canal productor del discurso político colonial en su aspecto religioso. En este mismo año 1929, la Central de la Intervención de Larache observaba atentamente la gran asistencia de peregrinos procedentes de la zona francesa que acudían a la *nsja* de este santo tan ilustre de su

el malestar”. AGA. Escrito sobre grado de religiosidad en Yebala titulado “cofradías”. 31 de diciembre de 1939. Caja (15) 57.81/12695.

³³⁶ AGA. Informe de la Oficina Central de Intervención de Larache dirigido al alto comisario y al Gran visir. 31 de enero de 1929. Caja (15) 13.01.81/00665.

³³⁷ AGA. Informe con motivo de *Nesja* de Mulay Abdsalam ben Maxix aportado por el *Fakih* de la Oficina Central de Intervención de Larache Sidi Mohamed Fanyero. 30 de enero de 1929. Caja (15)13.01.81/00665.

territorio, planteándose extender la influencia religiosa del santuario fuera de sus fronteras coloniales.³³⁸ Según las estimaciones españolas, Mūlāy ‘Abd al-salām era análogo al santuario de Mūlāy Idrīs Zarhūn. A él acudían peregrinos de todas partes del imperio jerife, incluso de Marrakech; por ello, fue conveniente para el Protectorado español escatimar los permisos para visitar santuarios de la zona francesa cuando se trataba de actos de carácter meramente religioso.³³⁹

Quizá en este plan estratégico encajaba la visita del jalifa Mūlāy al-Ḥasan al santuario el 26 de julio de 1930 como alto cargo de la zona jalifiana y representante del sultán de Marruecos. Las autoridades coloniales aprovecharon esta visita para montar un auténtico teatro político de carácter tradicional, solicitando a través del Gran visir a los jefes del santuario que extendieran su *ḍiyāfa* (hospitalidad) al jalifa y las demás autoridades musulmanas y cristianas. En esta ocasión, se desarrolló toda la praxis de ritualidad religiosa del Islam popular marroquí, incluso la más criticada por la ortodoxia musulmana, como el besar las rejas de la tumba del santo. Tras recitar los antedichos versículos del Corán, se dio comienzo al sacrificio de reses, empezando por las dos del jalifa; a continuación, otras dos del alto comisario, una del Gran visir, una de Idrīs al-Rīfī bajá de Arcila, etc., terminando el acto haciendo *ḥuḍūr* (plegarias) pidiendo a Dios protección y gloria para el rey de España.³⁴⁰

Este uso del santuario musulmán por parte de las autoridades católicas no quedó aislado de todo error político; en esta misma celebración religiosa, el propio Gran visir se puso a pronunciar el romance llamado *du‘ā’ al-Nāṣirī*, una obra religiosa que fue prohibida por el sultán ‘Abd al-Ḥafīz por contener algunos fragmentos intolerantes hacia los cristianos, lo cual causó una situación incómoda para todos los notables asistentes, sobre todo los del séquito del jalifa, que se empezaron a mirar unos a otros con una gran extrañeza, fijando casi todas las miradas en Sīdī ‘Abd al-salām b. al- Amīn, el alfaquí de la Inspección General de Intervención y Tropas Jalifianas, miembro del comité organizador de este acto religioso, el cual se hizo el distraído. La documentación colonial no aclara la razón del comportamiento de esta alta autoridad musulmana de su régimen.

³³⁸ AGA. Hoja Infamativa de la Central de Intervención de Larache. 25 de enero 1925. Caja (15)13.01.81/00665.

³³⁹ AGA. Nota de la IGITJ elevada al alto comisario. 8 de octubre de 1929. Tetuán. Caja (15) 13.01.81/00665.

³⁴⁰ AGA. Referencia de la *Ziara* de S.A.I el Jalifa Muley el Hassan Ben el Mehdi al santuario de Muley Abdsalam. IGITJ. 25 de agosto de 1930. Caja (15) 13.01. 81/00703.

Sin embargo, simplemente con este suceso vemos la gran discordancia doctrinal del régimen colonial y su hermandad religiosa, aunque, en la práctica, estas anécdotas históricas fueron parte del juego político de un sistema en el que la religión no sólo era un elemento, sino también un espacio de competencia política.³⁴¹

5.2.3. La función propagandística y socioeconómica del santuario

La política propagandística del Protectorado trascendía el uso del santuario como escenario político, para convertirlo en una exposición técnica e industrial de los logros de la “misión civilizadora” de España en Marruecos. La Yeguada de “*Smid el Má*” instaló en junio de 1926 una exposición de maquinaria agrícola a la que acudieron cinco mil personas en el santuario de Sīdī Saʿid, en Larache. En este acto estuvieron presentes todos los servicios de la administración colonial: el servicio de fomento, el servicio gastronómico, el servicio de obras públicas y autores y ejecutores de los edificios inaugurados en el zoco de *Smid el má*, poniendo a disposición del público trenes y tranvías especiales para transportar viajeros de Larache, Alcázar y los poblados del recorrido.³⁴² La prensa española de la ciudad de Larache se hizo eco de las fiestas del santuario de Sīdī Saʿid, destacando la admiración del indígena por la tecnología española, que fue otro factor importante para demostrar la superioridad de la nación protectora no solamente entre el pueblo, sino también entre la élite marroquí. El hermano del jalifa, el príncipe Sī Hamid al-Šarīf, estaba en la *ʿmāra* y disfrutó de un paseo aéreo desde el aeródromo del Auamara.³⁴³

Los santuarios eran centros de gran atracción social; alrededor de sus romerías religiosas se organizaba un círculo socioeconómico importante en la sociedad marroquí. La concentración popular en las romerías del mawlid, por ejemplo, era enorme, y no sólo servía a la propaganda, sino también al control político y al consumo económico. Las autoridades españolas comprendieron pronto lo importante que era la gestión de estas concentraciones religiosas para el régimen colonial, tanto en su función de frontera entre las dos zonas del Protectorado como para el control de la vida religiosa marroquí. Existía una gran preocupación entre las autoridades coloniales por el fanatismo anticristiano. En

³⁴¹ *Ibid.*

³⁴² AGA. Informe del jefe de la Oficina Central de la Intervención de Larache dirigido a la IGITJ. 4 de junio de 1926. Caja (15)13.01.81/00665.

³⁴³ AGA. *El Popular*. 2 de junio de 1926. Caja (15)13.01.81/00665.

el caso de la cofradía 'Isāwiyya, por ejemplo, los 'isāwa visitaban de forma anual el santuario del Patrón Sīdī Muḥammad b. 'Isā en Mequínez; en 1932, solamente de la ciudad de Chauen concurren 200 discípulos de la cofradía. La IGITJ calculó un gasto de ciento cincuenta pesetas hassaníes por individuo, para hacerse una idea del dinero que emigraba hacia la zona francesa por motivos puramente religiosos.³⁴⁴ Los españoles eran conscientes de los grandes beneficios económicos y políticos que obtendrían en el caso de realizar estos festejos en su propio territorio, preservando los recursos de la economía social de su territorio e impidiendo la influencia de la propaganda colonial francesa. Estos fueron los principales factores que motivaron al Protectorado español en la toma de medidas políticas en esta cuestión tan delicada en la vida religiosa marroquí.

La Alta Comisaría protegía los santuarios y sus costumbres tradicionales e hizo resucitar praxis populares desaparecidas, como ocurrió en el santuario de Sīdī Mas'ūd, donde la ŷama'a de Hayera Nahal quería recuperar la tradición de comprar tres vacas para sacrificarlas en la fiesta del santuario. Según esta costumbre popular, una de las tres vacas se sacrificaba con fines caritativos para los pobres, y las otras dos se repartían entre la población, pagando pequeñas sumas de dinero, y con las rentas obtenidas se volvían a comprar otras tres para la celebración religiosa del siguiente año. El Servicio de Intervención del sector de Tetuán estimaba muy positivamente esta función social del santo marroquí, autorizando las peticiones de la ŷama'a, incluso la reconstrucción de una cúpula del santuario mediante recaudación de limosnas.³⁴⁵ Teniendo en cuenta los obstáculos impuestos por esta misma autoridad colonial cuando se trataba de circulación de fondos en el ámbito religioso indígena, como hemos visto en el capítulo anterior, podemos afirmar el apoyo incondicional del Protectorado a esta ritualidad religiosa marroquí.

Más aún, el Protectorado financió gran parte de las fiestas de santuarios musulmanes. En 1926, la Alta Comisaría aprobó dar fondos políticos a la Central de Intervención de Larache para realizar un sacrificio de una res en el santuario de Sīdī 'Amūr Gaylān, a fin de dar mayor realce a su pequeña fiesta local.³⁴⁶ Este mismo año, la

³⁴⁴ AGA. Escrito del Inspector de la IGITJ elevado a la Alta Comisaría. 27 de julio de 1932. Tetuán. Caja (15) 13.01. 81/00664.

³⁴⁵ AGA. Escrito del coronel Interventor del sector de Tetuán al coronel jefe de las Intervenciones de Tetuán. 25 de enero de 1930. Caja (15) 013. 81/00723.

³⁴⁶ AGA. Telefonema oficial interior. Delegado general a la Inspección de Intervención militar. 4 de octubre de 1926. Caja (15) 13.01. 81/00703.

Intervención de Larache gastó quinientas pesetas hassaníes para financiar una parte de la fiesta de Sīdī Saʿīd, cuyo gasto era el siguiente: un toro para sacrificar por valor de 350 pesetas, dos cajas de velas compradas por 50 pesetas, y 100 pesetas para limosna a los pobres.³⁴⁷

Al año siguiente, en 1927, la oficina de Larache solicitó oficialmente una financiación de 1300 pesetas hassaníes para realizar una ofrenda en metálico a los pequeños santuarios dispersos en la zona rural de su territorio: Sīdī ʿAbd Allāh de Wulād Mūsà, Sīdī ʿAmūr Riyāhī y Sīdī Yamanī. La petición fue concedida a cargo de “*gastos políticos de carácter reservado y habitual*”.³⁴⁸ En el mismo contexto, el alto comisario aprobó en 1933 un crédito para donar al santuario de Mūlāy ʿAbd al-salām una hadiyya cuyo valor ascendía a las mil pesetas. La ofrenda fue presentada por el alfaquí Sīdī Badr al-Dīn b. Muḥammad al-Maymūnī, que leyó un discurso de salutación del Majzen, como se hacía tradicionalmente.³⁴⁹

Es evidente que no estamos hablando de una política puntual o simbólica, sino de una estrategia sistemática de gestión política de los lugares sagrados en armonía total con la doctrina colonial de la hermandad cristiano-musulmana, desde los pequeños santuarios de carácter local hasta el prestigioso santo del monte Alam, el santuario de Mūlāy ʿAbd al-salām, que los españoles pretendieron convertir en un centro de peregrinación y culto islámico de gran influencia. El Protectorado creaba una red de espacios de santidad espiritual con el fin de que, en primer lugar, sirvieran a los fines políticos de la propaganda colonial y, en segundo lugar, de apropiarse de una institución religiosa que poseía un papel importante en el círculo del poder. En otras palabras: los santos marroquíes, desde sus tumbas, pronunciaban una parte del discurso político del Protectorado y controlaban a las masas musulmanas para evitar el peligro de una religiosidad de naturaleza extremista o reformista y para mantener las fronteras de la zona española como satisfactorias para las necesidades espirituales de su población autóctona. En mi opinión, la empresa colonial española gestionaba de modo exitoso este asunto de los santuarios, en comparación con el de las cofradías y los jerifes. La referencia católica del Servicio de Intervención

³⁴⁷ AGA. Nota para el Negociado segundo de la Inspección. Firma del jefe del Negociado 1º. 28 de mayo de 1926. Tetuán. Caja (15) 13.01. 81/00703.

³⁴⁸ Escrito del general Inspector de la IGITJ a la Central de Intervención de Larache. 2 de agosto de 1927. Tetuán. AGA. Caja (15) 13.01. 81/00703.

³⁴⁹ La hadiyya ha consistido en lo siguiente: Dos terneras, una alfombra de Rabat, una *haiti* y tres cojines. AGA. Informe de la Celebración de la nesja de Muley Abdsalam. Diciembre de 1933. Caja (15)13.01.81/00665.

facilitaba para los españoles la comprensión de la naturaleza del papel político de los lugares santos en el contexto social marroquí, lo que se tradujo en una política eficaz de ponerlos al servicio de la empresa colonial.³⁵⁰

En los años treinta, los jóvenes nacionalistas encontraron una gran dificultad a la hora de extender su discurso político reformista en estos espacios religiosos. Por su condición de musulmanes, los nacionalistas marroquíes habrían tenido más libertad y legitimidad de movimiento en el espacio sagrado de los santuarios marroquíes que las autoridades españolas cristianas, pero no fue eso lo que ocurrió en la *nsja* de 1937. El partido nacionalista Reforma Nacional movilizó a sus bases para realizar propaganda política en el santuario de Mūlāy ‘Abd al-salām, aprovechándose de su popularidad entre la masa rural de las cabilas marroquíes. En su viaje hacia Tazaruot, el líder nacionalista ‘Abd al-jālaq Ṭūrrīs, dio un discurso contra el Protectorado y la ocupación cristiana. Pero la reacción fue negativa y los jerifes del santuario no aprobaron esta actitud política, ni siquiera ofrecieron alojamiento a los jóvenes nacionalistas, dejándoles a la intemperie.

³⁵⁰ La revista católica Mauritania publicaba numerosos artículos sobre los santuarios de la zona española. La misión franciscana de Tánger que patrocinó la revista asimilaba numerosos rasgos cristianos en el culto de los santos de Marruecos. Entre las páginas de la revista he encontrado un párrafo de un artículo de García Figueras que resume todo el contenido político-religioso de la visión española de los santuarios y su relación con la doctrina de la hermandad hispano-marroquí:

“Cuando, terminada la guerra de España, el Generalísimo Franco ha ofrendado al pueblo marroquí las rosas ofrecidas y de las que tantos anticipos habían recibido en plena guerra nuestros hermanos, como prueba de la firmeza de ese ofrecimiento, las Intervenciones han buscado las mejores rosas y ellas han sido las que más gratas fueran al corazón de nuestros hermanos. Tal significado tiene la restauración del santuario de Sidi Abd-el-krim, emprendida con todo amor. La Kob-ba se ha asegurado, se han levantado de nuevo las habitaciones para los pobres y un minarete desde donde los musulmanes del barrio de la Alcazaba oirán la llamada a la oración hecha por el muecín.

Queda para los agoreros o los negativos el sombrío e infecundo pensamiento de que nuevamente volviera a producirse la grieta y el esfuerzo será perdido. Para nosotros no lo será nunca, primero porque hemos querido solamente dar una prueba de amor a nuestros hermanos musulmanes, reflejo levisimo del amor del Caudillo, y, después, porque tonificados en un mismo principio y unidos por el a esos hermanos, pensamos que no hay fuerza ni poder sino en Dios y, en definitiva, lo que Él disponga sucedería como lo más conveniente. Y entonces acataremos su voluntad con igual emoción con que hoy señalamos este modestísimo jalón de respeto y de amor al pueblo hermano.”

En las últimas líneas de la cita observamos la vinculación directa de los dogmas conservadores de religiosidad islámica, que niegan la actuación libre del ser humano (‘*aqīda al-ḡabriyya*), con la fe cristiana del Caudillo y su régimen. Esta tendencia de pensamiento religioso fue empleada políticamente desde los primeros tiempos del Islam para apoyar al Califato Omeya, una comparación significativa que dice mucho sobre el carácter religioso de la política colonial y su nivel de dominación profunda sobre las estructuras sociales tradicionales de Marruecos. Véase, García Figueras, Tomás. “Santos de Larache, Sid Abdel-Karim Escuri Sahraui”. *Mauritania*. Enero de 1940. p: 19.

Los notables de las cabilas, el cadí de Ajmas entre ellos, criticaron a los jóvenes del partido nacionalista, acusándoles de adoptar una tendencia contraria al Islam y de parecer judíos, indignos de llamarse waṭaniyyīn. ‘Abd al-jālaq Ṭūrrīs y sus seguidores fueron expulsados del *ḥurm* más sagrado de Yebala, y los jerifes les prohibieron realizar actividades políticas en el santuario. Se conformaron con enviar diez personas para rezar, sin tener acceso ni siquiera para leer un discurso.³⁵¹ Sin duda alguna, estamos frente a un éxito político del Protectorado, que consiguió apropiarse de este lugar santo y restringir el acceso a su espacio sagrado a los partidarios del nacionalismo urbano tetuaní. La situación se mantuvo intacta hasta la llegada del Ejército de Liberación Marroquí a Beni Aros, que transformó de nuevo las redes del poder local durante el proceso de independencia de Marruecos.³⁵² Sería en la etapa final del Protectorado cuando cambiaría por completo el escenario político internacional.

Conclusiones

La gestión colonial del Islam popular marroquí tuvo una dilatada trayectoria en la historia del Protectorado español en Marruecos, a diferencia de los franceses que ocuparon el país, guiados por una gran experiencia histórica y un conocimiento científico profundo respecto a las instituciones del tejido social del Magreb en general, y su aspecto religioso en particular. Los españoles empezaron la tarea colonial con una visión política limitada en todos los sentidos, principalmente por la naturaleza política de su empresa colonial, marcada por una carga ideológica más fuerte que el carácter político y económico del imperialismo del siglo XX. Ello afectó al pensamiento estratégico español y a su gestión colonial, que constituía en gran medida una política conservadora obsesionada con conservar el *statu quo* de su territorio a toda costa, sin coraje político para cambiar la estructura del poder social, como hizo Francia en su zona de influencia.³⁵³

Estas limitaciones de la empresa colonial española condicionaron su actitud hacia las cofradías religiosas, que constituían fundaciones socio-religiosas difíciles de entender y controlar por su compleja dinámica interior. Incluso el jerifismo, que fue comparado

³⁵¹ BNE. Gregori- Rubricado, González. *El Movimiento nacionalista marroquí en la región occidental*. Larache. 23 de septiembre de 1939.

³⁵² Mateo Dieste, Josep Lluís. *La “hermandad” hispano-marroquí, política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Op. Cit. p: 434.

³⁵³ Véase, Ben Mlih, Abdellah. *Structures politiques du Maroc colonial*. París: Éditions l’Harmattan. 1990. pp. 223-275.

con el sistema feudal europeo, fue mal gestionado por parte de España por no llegar a comprender bien los rasgos particulares de este tipo de liderazgo político, que los diferencian funcionalmente del sistema de los señores feudales europeos.

En la siguiente etapa de la historia colonial española en Marruecos, las condiciones de la gestión religiosa mejoraron a partir de 1927 por el control político del territorio y la aplicación del sistema del gobierno indirecto de origen francés. Los españoles, por su parte, acumularon un conocimiento adecuado sobre su zona de influencia, lo que facilitó la administración social del jerifismo marroquí y el uso de los santuarios como centros de control y propaganda política relevante en la sociedad marroquí bajo el dominio colonial. Este tipo de intervención colonial favoreció a su vez la construcción de redes de clientelismo sociopolítico que permitieron finalmente poner las instituciones del Islam popular al servicio de la empresa colonial española.

En consecuencia, esta política religiosa del Protectorado produjo una dualidad social observable en Marruecos hasta la actualidad, puesto que, por un lado, liquidó la autonomía del sector religioso con respecto al Estado, controlando de forma estricta todas las instituciones religiosas y poniendo fin a las luchas de poder que pudieran perjudicar la estabilidad política del nuevo sistema en Marruecos. Pero, por otro lado, se reforzó el liderazgo religioso tradicional mediante el rol del intermediario político, renovado en la época colonial, reforzando de este modo aún más el tradicionalismo de la estructura social en Marruecos.

Desde la Guerra Civil española hasta el fin del Protectorado en el año 1956, se desarrolló entre las dos orillas del Estrecho una interacción sociocultural muy interesante desde el punto de vista político. Se trataba de una gestión especial de identidades políticas y culturales. El régimen franquista no estaba dispuesto a renunciar a ningún valor racial o religioso de su identidad nacional católica, pero su dominio sobre una masa de musulmanes le obligaba a buscar medidas alternativas para presentar a los *moros* en armonía con este discurso conservador nacionalista y étnico-religioso. El Protectorado no dispuso de suficiente tiempo para construir cultural, social y políticamente esta nueva identidad de “*los moros de España*”.³⁵⁴ No obstante, la imagen simbólica de esta

³⁵⁴ En comparación con el caso francés, España salió de Marruecos sin dejar atrás ninguna clase o grupo social que defendiera sus intereses. En la política marroquí desde la independencia se habla a menudo del partido de Francia. No se trata de un lobby o grupo de presión política, sino de una clase francófona que siente lealtad cultural, quizá política de algún modo, con la metrópoli francesa. En el caso español no ocurría

imbricación identitaria era evidente, incluso en la Península, en las filas de la Guardia Mora. En el siguiente capítulo estudiaremos esta cuestión en el marco general de la integración del Islam institucional marroquí en el sistema del Protectorado español.

lo mismo. La obra colonial española en el norte de Marruecos terminó con una liquidación completa a nivel cultural y político.

Capítulo VI

La integración del Islam institucional en el sistema político del Protectorado español: letrados musulmanes, soldados *moros* y judíos marroquíes al servicio de una empresa colonial católica

“España forjará la grandeza del pueblo marroquí para que pueda ser norte de los demás pueblos islámicos”. Francisco Franco. *Unidad Marroquí*, 1 de enero de 1940.

En el Marruecos precolonial, todas las instituciones del Estado tenían una cierta legitimidad religiosa y funcionaban en base a la jurisprudencia islámica dominante en el país, controlada estrictamente por el gremio de los ulemas. Esta estructura provenía de la acumulación de experiencias históricas heredadas desde los idrisíes, la dinastía fundadora del reino según la historiografía marroquí.¹ Como forma de gobierno estatal, el Majzen había creado un espacio religioso institucional que dominaba todas las fundaciones urbanas de carácter político y social. Este espacio de religiosidad institucional era fruto de un sistema educativo tradicional que producía una clase social formada en diferentes niveles: ulemas, jueces, notarios, imanes y escribanos, a los que nos referiremos con el nombre colectivo de ‘letrados’. Estos elementos constituyeron una élite esencial en la gestión y la administración del Estado marroquí en todos sus periodos históricos. Los funcionarios del Estado salieron de las filas de este gremio religioso, que poseía el poder y monopolizaba la cultura.

Munson pone en duda el papel influyente que el eminente historiador marroquí Abdallah Laroui atribuye a los ulemas, puesto que, en su opinión, sus funciones se limitaban a legitimar *a posteriori* las decisiones políticas que ya habían sido tomadas por los círculos ejecutivos del Majzen.² En realidad, este análisis no es del todo erróneo, ya que en muchas etapas de la historia de Marruecos los ulemas ejercieron una labor de

¹ Respecto a la investigación histórica en Marruecos: las temáticas, metodologías y documentación histórica utilizadas por historiadores marroquíes, véase los siguientes trabajos: Ayach, Germain. “Itiyāh yādīd fi l-baḥṭ al-tārījī fi l-Magrib” (“La nueva dirección en la investigación histórica en Marruecos”). *Revista Dār al-Niyāba*. 1988. Mizyan, Mohammed. *Manhaḥiyya kitāba al-tārīj al-waṭanī: Iškāliyya tārīj al-Magrib al-‘arabī* (“La metodología de escribir la historia nacional: la problemática de la historia del Magreb árabe”). *Anwāl al-ṭaqāfī*. Enero de 1988. Azayku, Ali. “Taḥṣīq al-Maṣādir al-tārījīyya” (“La edición de las fuentes históricas”). *Anwāl al-ṭaqāfī*. 1986.

² Véase, Munson, Jr. H. *Religion and Power in Morocco*. Nueva Haven: Yale University Press. 1993.

simples delegados del poder político. Pero, a grandes rasgos, consideramos que los ulemas a la cabeza de la clase letrada constituyeron el colectivo dirigente de las instituciones marroquíes, la élite social encargada de gestionar y proteger el *modus vivendi* musulmán. En el ámbito rural eran los jueces y los notarios quienes gestionaban la justicia, la propiedad y diversos asuntos de tipo civil, como el matrimonio y la herencia. El prestigio del texto escrito en árabe era inmenso incluso en las zonas bereberes, y de ello extraían los letrados musulmanes la legitimidad religiosa necesaria para formar el poderoso entramado del Islam institucional que se encontraron los colonos españoles en Marruecos.³

Mateo Dieste y Manuel Feria interpretan la actitud ambigua de este grupo social hacia la intervención colonial como parte de una crisis de legitimidad sufrida por los letrados islámicos bajo el régimen del Protectorado español.⁴ A nuestro juicio, el impacto colonial produjo un fuerte desequilibrio en las estructuras de la sociedad marroquí; sin embargo, las esferas del poder tradicional sobrevivieron y se integraron de forma completa en las nuevas condiciones del régimen colonial, como trataremos de demostrar a lo largo de este capítulo. Desde el punto de vista político, los letrados mantuvieron la mayoría de sus poderes y competencias dentro del sistema del Protectorado español. Nuestra hipótesis respecto a esta cuestión es que la integración de este colectivo en el nuevo régimen fue casi completa. La oposición política de algunos ulemas y su participación en el movimiento nacionalista fue parte de un conflicto político desarrollado al margen del sistema y provocado en gran medida por circunstancias mundiales y regionales no limitadas al Protectorado español.

No pretendemos en este capítulo estudiar la historia de las instituciones religiosas en Marruecos, sino resaltar la estructura organizativa del poder religioso, culto y urbano dentro del sistema colonial español, descubrir su función social y su dedicación administrativa. En este sentido, nos detendremos en la reacción sociopolítica de la clase de los ulemas hacia la intervención colonial con el fin de analizar después la función política de la religión musulmana en las instituciones del nuevo Estado fundado por los colonos españoles en Marruecos, al ser este un hecho histórico que implicó una transformación total del papel religioso en campos de gran importancia social como la

³ Sobre el papel sociopolítico de los ulemas en Marruecos, véase el Capítulo II de este trabajo.

⁴ Mateo Dieste, Joseph Lluís. *La "hermandad" hispano-marroquí, política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Barcelona: Ediciones Bellaterra. 2003. p: 277. Feria, Manuel. "Conflictos de legitimidad jurídica en Marruecos: el Impacto del Protectorado". *El Protectorado español en Marruecos, gestión colonial e identidades*. Madrid: CSIC. 2002. p: 44.

educación, la justicia y *al-ḥubūs* (“habús” en su adaptación fonética al castellano, normalmente descrito como “bienes de manos muertas, afectados a obras pías”⁵). Para abarcar este amplio concepto del Islam institucional marroquí, trataremos posteriormente de descifrar el ideograma histórico del servicio militar de los soldados *moros* en el Ejército católico español. Finalmente, nos ocuparemos del rol de la comunidad judía marroquí en la empresa colonial española, puesto que la actuación sociopolítica de dicho elemento de la sociedad colonial del norte de Marruecos estuvo condicionada principalmente por la carga religiosa de su naturaleza social: tanto los soldados musulmanes como los judíos marroquíes marcaron fuertemente la gestión política de la administración colonial hacia el Islam marroquí en etapas cruciales del Protectorado español.

1. Letrados musulmanes en la política colonial española (1912-1940)

El término “letrados”, utilizado en estudios españoles de contexto similar a nuestro ámbito de estudio, nos parece oportuno para denominar a la élite marroquí de carácter religioso. Se trata de un colectivo poseedor de liderazgo social, adquirido por el conocimiento y el estudio del texto sagrado: el Corán, la Sunna y las fuentes del fiqh islámico. En esta clase destaca políticamente el gremio de ulemas como reproductor permanente de las ciencias religiosas, entendiendo éstas como el marco divino organizador de la vida sociopolítica marroquí. Esta clase tuvo influencia en todo el país, pero su ambiente vital fue el espacio urbano: la influencia social de los letrados era mucho menor en las zonas rurales por las mismas dificultades de comunicación geográfica y lingüística que obstaculizaban el poder del Majzen entre las cabilas.⁶

El campo marroquí, controlado por las instituciones del Islam popular, conservaba a gran escala la estructura tribal organizada según la ley consuetudinaria. La política indígena colonial respecto a la cuestión religiosa se erigía sobre esta dicotomía entre una religiosidad urbana y otra rural, aunque no se trataba de una diferenciación exacta ni real. En realidad, el sincretismo religioso dominaba en todas las esferas sociales en Marruecos, tanto en la ciudad como en el campo, que, además, eran espacios interconectados, y no dos realidades estancas o completamente independientes. Sin embargo, por motivos metodológicos y en aras de simplificar y contextualizar la política religiosa del

⁵ Real Academia de la Lengua Española. *Diccionario online*. Consultado en: <https://dle.rae.es/?id=JwB5dry>. 11/01/2019

⁶ Véase, el Capítulo II de este trabajo.

Protectorado, respetaremos esta división colonial, aunque en varias partes de este trabajo destacamos cuestiones que rompen con esta clasificación, como es el caso del jerife Jālid al-Raysūnī, ubicado en la ciudad de Larache, donde desarrolló su principal labor política pro colonial a pesar de que su abolengo religioso jerife provenía de la zāwiya de Tazarut, en plena comarca de Yebala.⁷

La conclusión de Mateo Dieste, extraída del análisis de la documentación colonial española de la época, es que las cofradías y los jerifes despertaron mayor atención y preocupación entre las autoridades del Protectorado que los ulemas, los jueces y los notarios, es decir, la clase de los letrados. Sin duda, es una opinión ajustada a la documentación que poseemos en lengua castellana, pero esta actitud colonial no está directamente relacionada con la crisis de legitimidad de este colectivo, como explica el autor español.⁸ Desde el punto de vista puramente político, demostrar menos interés por un elemento social solamente significaba que no suponía una amenaza para el poder colonial.

A pesar de la crisis sociopolítica que sufría Marruecos en aquellos años, los ulemas y los jueces mantuvieron intacto su estatus social. Fueron ellos quienes destronaron al sultán Mūlāy ‘Abd al-‘Azīz, y firmaron el acta de investidura de su hermano Mūlāy ‘Abd al-Ḥafīz en 1908, obligados por la presión popular contra las políticas del Majzen y las injerencias de las potencias “cristianas”. Las élites adoptaban una actitud cauta y prudente, temerosas de que cualquier actitud equivocada pudiera causar daños a sus intereses.⁹

Las circunstancias de la creación del Protectorado en Marruecos evidencian que la mayor parte de la élite marroquí colaboró con la ocupación y facilitó la instalación del régimen protector. Los casos excepcionales de personajes o etapas concretas de conflicto bélico en la zona no deben eclipsar lo que ocurrió de manera general en Marruecos a partir de 1912. La ocupación “pacífica” de las ciudades del norte marroquí: Larache y Arcila en 1911, y Tetuán en febrero de 1913, no hubiera sido posible sin una cooperación activa de los notables urbanos del país que, en su mayor parte, pertenecían a este colectivo de

⁷ Véase, el Capítulo V de este trabajo.

⁸ Mateo Dieste, Joseph Lluís. *La “hermandad” hispano-marroquí, política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. *Op. Cit.* p: 276.

⁹ En este contexto, la única tendencia “extremista” fue la representada por el ulema Muḥammad ‘Abd al-kabīr al-Kattānī, partidario de abolir los privilegios de los extranjeros, prohibir la residencia de europeos en el interior de Marruecos e imponer a los grupos religiosos tolerados en los puertos la obligación de residir en los barrios reservados a los judíos. De Madariaga, María Rosa. *Historia de Marruecos*. Madrid: Los libros de la Catarata. 2017. p: 134.

letrados. A pesar de la escasa información que encontramos en las fuentes marroquíes sobre este acontecimiento histórico, el ulema tetuaní Muḥammad Dāwūd destaca un simple comentario sobre la ocupación de Tetuán en el día de la pascua del mawlid (conmemoración del nacimiento del profeta Muḥammad) del año 1331 de la era musulmana (1913 d.C.) al recibimiento oficial al ejército español por parte de los notables de la ciudad.¹⁰ Las facilidades que encontraron los colonos en todo el espacio urbano, y la tranquilidad política en las ciudades que marcó la época colonial nos permiten afirmar que la gran mayoría de la élite intelectual marroquí se adaptó a las nuevas circunstancias políticas manteniendo su prestigio social y su poder político, aprovechando para ello su papel imprescindible en el sistema del gobierno indirecto del Protectorado.¹¹

Durante los años de la llamada “penetración pacífica” (1912-1927) en el Rif, por ejemplo, los españoles contaban con un grupo de *moros* en Axdir, que llegaron a formar un “partido de España” en la región. Eran pensionados del Estado español que recibían una paga a cambio de prestar diversos servicios, como facilitar la labor de las autoridades españolas entre las cabilas o impedir la formación de *ḥarrakāt* rifeñas hostiles a la presencia española en la zona.¹² Uno de los miembros más destacables fue ‘Abd al-karīm al-Jaṭṭābī, padre. No era jerife, ni jeque de cofradía, sino un ulema, es decir, alguien versado en la ley islámica, y cadí de su cabila de Beni Urriaguel, nombrado directamente por el sultán Mūlāy al-Ḥasan (1836-1894) y ratificado por su hijo, el sultán Mūlāy ‘Abd al-‘Azīz (1894-1908). Era ‘Abd al-karīm, padre, un miembro de esta “clase de los letrados”, debido a su nivel de conocimiento, superior al de la mayoría de los cabileños del Rif; razón de su prestigio en la zona. Por la calidad de *moro* notable amigo de España con la que contaba su padre, el ‘príncipe del Rif’ Muḥammad ibn ‘Abd al-karīm (conocido en las fuentes hispanas como ‘Abdelkrim’) recibió una formación islámica en la Universidad al-Qarāwiyīn en Fez a partir de 1902, lo que facilitó su integración en las instituciones de enseñanza indígena de Melilla, que acababan de abrir sus puertas a los hijos de los marroquíes establecidos en la ciudad. A partir de 1907, su trabajo como docente fue esencial para la labor colonial de España en la zona. ‘Abd al-karīm daba clases de árabe a los oficiales españoles, entre ellos al comandante que iba a enfrentarse con él

¹⁰ Dawūd, Muḥammad. *Mullajaṣ tāriḥ Tiṭwān*. (“Compendio de la Historia de Tetuán”). Tetuán: Ma‘had Mūlāy al-Ḥasan. 1955. p: 23.

¹¹ Véase, la lista de los notables de Tetuán en la formación del gobierno jalifiano de 1913, entre ellos seis ulemas y un cadí. *Ibíd.* p: 237.

¹² Las *ḥarrakāt* o ‘*harracas*’ eran grupos armados de origen tribal; en este contexto, de actividad bélica anticolonial.

cuando ya el joven rifeño liderase la revuelta contra España en la batalla de Annual: Fernández Silvestre. Además, los documentos españoles indican que el director de la Academia de Árabe, Francisco Marín, hacía que los alumnos practicaran lengua bereber – tamāzigt – con él.¹³ Según estas fuentes, el cabecilla rifeño fue tan favorable a la misión civilizadora de España que llegó a solicitar la nacionalidad española.¹⁴

El trato continuo de la familia al-Jaṭṭābī con los europeos les había convencido de la necesidad de una ayuda extranjera para hacer salir a su pueblo del atraso y acceder al progreso y la modernidad. Los Jaṭṭābī pensaban que España, a pesar de las derrotas en sus aventuras coloniales en Cuba, Puerto Rico y Filipinas, era un país europeo capaz de contribuir a modernizar las arcaicas estructuras de Marruecos.¹⁵ Con esto en mente, esta familia intelectual del Rif tomó la decisión de colaborar con España. Durante esta época, Muḥammad ibn ‘Abd al-karīm fue nombrado secretario e intérprete de la Oficina de Asuntos Indígenas de Melilla en 1910, y llegó a ocupar el puesto de cadí de esta oficina a partir de julio de 1913. En octubre del mismo año fue nombrado primer juez islámico de la ciudad bajo soberanía española, un puesto de gran valor religioso y prestigio social adquirido por su condición de letrado islámico. Paralelamente a esta labor oficial, ‘Abd al-karīm ejerció el oficio de periodista en *El Telegrama del Rif*, periódico dirigido por Cándido Lobera, el político colonialista más importante de la ciudad de Melilla, que le encargó redactar una crónica diaria en árabe. Aunque sin firma, los artículos del cadí rifeño figuraron en la primera página del periódico melillense entre marzo de 1907 y abril de 1915.¹⁶

A través de esta trayectoria profesional podemos analizar la función política de los letrados musulmanes en la administración colonial. Es obvio que supusieron un elemento clave, especialmente en la tarea de la intervención en los ámbitos lingüístico, jurídico y administrativo. Teniendo en cuenta la estrecha relación entre la religión y estos aspectos en la sociedad marroquí, podemos confirmar que el poder de esta élite intelectual estaba

¹³ Gómez Martín, Juan Antonio. *Mohammed Ben Abd El-Krim El-Jattaby El-Aydiry El-Urriagly. Según Documentos oficiales españoles hasta 1914*. Murcia: Editorial Fajardo el Bravo. 2007. p: 155.

¹⁴ “El moro Si Mohamed Ben Abd-El-karim (Beni-Urriaguel), profesor de la Escuela Indígena de esta Plaza, desea solicitar la nacionalidad española, en atención a sus servicios en dicho centro de enseñanza durante tres años, que cumplen en junio próximo.” 18 de mayo de 1910. *Ibíd.* p: 186.

¹⁵ Esta postura conocida en Marruecos por el término *pensamiento reformista*, fue defendida por numerosos ulemas marroquíes de la época del Protectorado franco-español como Muḥammad ibn Ḥasan al-Haŷwī y Muḥammad ibn al- A’raŷ al-Sulaymānī. Véase, Benaadada, Asia. *Al-fikr al-islāhī fī ‘aṣr al-ḥimāya: Muḥammad ibn Ḥasan al-Haŷwī namūdaya*. (“El pensamiento reformista en la época del Protectorado: Muḥammad ibn Ḥasan al-Haŷwī como modelo). Casablanca: al-Markaz al-Ṭaqāfī al-‘Arabī. 2003. p: 176.

¹⁶ De Madariaga, María Rosa. *Historia de Marruecos. Op. Cit.* p: 172.

pasando por una fase de transformación funcional, no por una crisis de legitimidad. Los letrados marroquíes se mantuvieron en el poder dentro del sistema colonial no solamente por la naturaleza del gobierno indirecto fundado en Marruecos por los colonos franceses y españoles, sino también porque la estructura social se mantuvo intacta. La sociedad marroquí no reaccionó contra la presión colonial fuera de su sistema de liderazgo tradicional.¹⁷ Incluso la República del Rif (1921-1926), la experiencia histórica de la década de los veinte, estuvo condicionada ideológicamente por el reformismo salafí que estaba entonces en boga entre los ulemas de Marruecos.

Desde los primeros años de la instalación del Protectorado, los ulemas y los cadíes tuvieron una posición privilegiada en la estrategia de la “pacificación colonial”: se trataba de hacer frente al liderazgo religioso de las cofradías, estigmatizadas, como hemos visto anteriormente, como xenófobas y antiespañolas.¹⁸ En las páginas del *Telegrama del Rif*, ‘Abd al-karīm participó en esta política inicial del Protectorado a través un discurso religioso defensor de los intereses de España en su zona de influencia. El futuro líder marroquí del *ÿihād* anticolonial escribió en 1912 lo siguiente:

“No es una sorpresa que los rifeños vuelvan a cometer actos de insensatez y locuras, ya que es una costumbre arraigada entre ellos desde los tiempos antiguos, y una tradición salvaje de su vida en la mayoría de los casos. (...) Las tribus del Rif volvieron a sus locuras, y se reunieron en el valle del Cart, bajo el liderazgo de Mohamed Amzian, que está animando a las cabilas a luchar contra los españoles. Hemos sabido, como habían sabido otros, que su único interés responde a sus beneficios personales. Sin embargo, conservan la misma tradición de hablar sobre la revelación divina a través de sueños y milagros, contando con las ideas establecidas desde siglos entre las masas crédulas e ignorantes sobre el Mahdí, el dueño de la hora y la segunda venida de Cristo a la tierra, como es la costumbre de los líderes religiosos en Marruecos. En realidad, este discurso fue creado por los antiguos jeques en Marruecos y en todos los países musulmanes para lograr objetivos políticos. Mentiras y herejías fabulosas que contaminaron la religión musulmana y desviaron la fe islámica entre el público musulmán

¹⁷ Este punto en concreto trata del desarrollo del pensamiento árabe contemporáneo que se mantuvo atrapado hasta la actualidad en un marco conceptual histórico personificado más que institucional. Véase, Macías Amoretti, Juan Antonio. *Entre la fe y la razón, los caminos del pensamiento político en Marruecos*. Jaén: Alcalá Grupo Editorial y Distribuidor de Libros. 2008. pp.19-39

¹⁸ Véase, el capítulo V de este trabajo.

solamente para lograr intereses personales de los jeques. Es una tendencia muy peligrosa que ha causado un daño enorme en el islam y en los musulmanes, por su carácter milagroso irracional que obstaculiza la reforma y la evolución de los países musulmanes. Los ulemas y los sabios del islam deben unirse para enfrentarse a estas ideas destructoras de la cultura islámica.

Este Mohamed Amzian conduce a los rifeños a una muerte segura en un conflicto armado donde no tienen cómo defenderse. Era un hombre que vivía de la caridad, pero ahora se ha convertido en un jeque con un contacto directo con el cielo; sus mentiras no tienen límites. Dice sin escrúpulos que va a enfrenarse al fuego de los cañones con su baraca, y que las balas no afectan a la carne de su cuerpo santo, éste es considerado entre los rifeños como mensajero de Jesucristo que están esperando en estos días su vuelta victoriosa”.¹⁹

Según este documento, podemos ver claramente la función política de los letrados musulmanes en los primeros años del régimen colonial. Por un lado, ésta tenía una faceta de labor política para legitimar religiosamente la intervención colonial; y, por otro, deslegitimar del mismo modo los movimientos anticoloniales del mundo rural marroquí, incitados como indica el texto por el liderazgo mesiánico del Islam popular.²⁰ Es obvio que en las ciudades era fácil garantizar la seguridad y establecer el nuevo orden; sin embargo, no es lógico pensar que fuese una obra política de pura naturaleza colonial. La clase de los letrados – ulemas, cadíes y altos cargos del Majzen – estuvo presente desde el primer momento de la instalación del Protectorado, e incluso antes, desde 1906, la inolvidable fecha de la Conferencia de Algeciras, la cumbre internacional que organizó oficialmente el futuro del colonialismo en Marruecos.²¹

Según los estudios marroquíes, la burguesía tetuaní a la que pertenecían la mayor parte de los letrados del norte de Marruecos sostenía la postura de que el Protectorado era parte de un destino divino que debía acatarse y del que había que aceptar sus consecuencias. A ojos de esta clase, el nuevo régimen era legítimo en base a una serie de

¹⁹ Traducción propia del texto árabe publicado en *El Telegrama de Rif*. 2 de enero de 1912.

²⁰ Sobre la resistencia de jerife Muḥammad Amzyān en la etapa inicial de la penetración española (1909-1912) véase, El Massoudī-Ahmed Massoud, Fares. “El Rif en el primer tercio del siglo XX (1900-1930)”. Tesis. Universidad de Granada. Granada. 2016. pp.80-86.

²¹ Véase, Laroui, Abdallah. *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*. Casablanca: Centro Cultural Árabe. 2001.

convenios y tratados internacionales aprobados por el sultán, la máxima autoridad religiosa del país. Por lo tanto, la resistencia armada no tenía sentido y era ilegítima desde el punto de vista religioso. Por supuesto, esta interpretación no hubiera sido posible sin un fuerte respaldo político por parte de los ulemas y de otras personas de prestigio religioso, que estaban cualificadas para convertirse en funcionarios del jalifa. En la primera etapa de la presencia española, muchos de ellos prestaron servicios de intermediación política entre la autoridad colonial y las cabilas rebeldes, como demuestra la carta enviada por los notables de Tetuán al jeque wuld Sīdī al-Ḥasan, el jefe de la ḥarrakā de Ben Karrich (Ibn Qarrīš). El historiador tetuaní Muḥammad Dāwūd nos habla también de los viajes realizados por figuras históricas marroquíes como ‘Abd al-salām Binnūna, conocido posteriormente como el padre del nacionalismo marroquí, y el ulema Aḥmad Raḥūnī, junto al secretario general de la Alta Comisaría, Luciano López Ferrer, a la Alcazaba de Farjana para negociar con los caídas y jeques de Guelaya un decreto jalifiano para someterlos al Majzen colonial. Estos viajes tuvieron lugar en septiembre de 1922, en plena Guerra del Rif, la fecha más crítica en la historia del Protectorado español tras la tremenda derrota de Annual.²²

La presencia de los cristianos en las tierras del Islam causaba recelo y perplejidad en muchos sectores sociales. También entre los letrados, como demuestra un manuscrito marroquí de la época: *El diario de un alfaquí rural*. El letrado cabileno describía en su diario los hábitos que fueron introducidos por los españoles a raíz de este cambio radical en la vida social de la zona norte. Entre las cuestiones que asombraban al alfaquí, destaca la orden de desarmar a la población civil en Tetuán al día siguiente de la ocupación pacífica de la ciudad, dejando a los tetuaníes “*como si fueran gallinas*”, según esta fuente:

*“(...) Una de las primeras medidas adoptadas por los (militares) cristianos cuando ocuparon Tetuán fue mandar al bajá que recogiera todas las armas en posesión de los tetuaníes, dejándolos a todos desarmados como si fueran gallinas, para así estar seguros de que no les atacaran el día menos pensado”.*²³

²² Akmir, Youssef. “De la potencia invasora a la potencia protectora: la percepción de España en el Norte de Marruecos (1860-1923)”. *Awraq*. 2012. p: 117.

²³ El diario era propiedad del historiador e hispanista marroquí Ibn Azzūz Ḥakīm, quien se encargó de traducirlo al castellano, prologarlo y sacarlo a la luz. *Ibíd.* p: 163.

Por otra parte, el estatus de la mujer española en comparación con la situación de la mujer en el sistema tradicional marroquí llamaba mucho la atención al escritor rural. El poder femenino era para él inmenso en la sociedad cristiana; las mujeres mandaban tanto dentro como fuera de casa, se juntaban con los hombres en los casinos, las calles y las playas. Además de todo eso, estaban protegidas por la ley, ya que ésta prohibía el divorcio, por lo que su marido nunca las podría repudiar.

Esta posición crítica hacia el estilo de vida europeo que trajeron los españoles era frecuente entre la población marroquí, dominada por una visión medieval, especialmente cuando se trata del español por su condición de *naṣrānī* (“cristiano”) a nivel religioso y *rūmī* (“europeo”) a nivel étnico o racial. Sin embargo, esta visión mayoritaria no se tradujo a un acto de resistencia social masiva, ya que la política marroquí de aquella época era un asunto exclusivo de las élites. En aquel momento, el alfaquí rural apenas disponía de una formación cultural media, nunca había salido de su ambiente cabileño natal y, por lo tanto, sus opiniones no tenían eco político alguno. Los ulemas más influyentes y de primera fila apoyaban de manera firme el régimen colonial, como era el caso del prestigioso ulema *Sīdī Aḥmad Rahūnī*, que en su obra sobre la historia de Tetuán dedicaba palabras majestuosas a “*la Grandiosa Nación Protectora*”.²⁴ Su elogio a España respondía a los intereses de esta clase de la élite marroquí que, por opción u obligación, giraba alrededor del Protectorado desde el principio de este régimen colonial.

En nuestra opinión, los casos de rebeldía de miembros de esta clase fueron la excepción y no la norma durante toda la época colonial. La revuelta rifeña, por ejemplo, se debió en primer lugar a la mala gestión española respecto a los notables del Rif. Como ocurrió en Yebala con el liderazgo jerife de *al-Raysūnī*, los españoles no sabían manejar bien la alianza con la familia de los letrados *al-Jaṭṭābī*. El resultado fue excepcional en todos los sentidos; la proclamación de ‘Abd al-*karīm* como emir de la República rifeña, conforme a las prescripciones del Corán y la tradición del Profeta el 1 de febrero de 1922,²⁵ apoya nuestra hipótesis sobre la continuidad del liderazgo político de los letrados del Islam marroquí, incluso en las estructuras sociales profundamente tribales, como era el espacio rural de la región del Rif.

²⁴ *Ibíd.* p: 173.

²⁵ De Madariaga, María Rosa. *Historia de Marruecos. Op. Cit.* p: 181.

La transformación del capital socio-religioso en este caso en concreto fue radical. Un príncipe, líder de una República, y un Estado reformista creado en un tejido social dominado por el Islam popular, fue un acontecimiento histórico que pone en tela de juicio toda la literatura colonial sobre la sociedad marroquí. Sin embargo, esta experiencia no duró mucho por motivos internacionales, pero también por razones locales, lo que significa que las normas de la jerarquía del poder en Marruecos seguirían en vigor durante toda la época estudiada.²⁶

Esta dinámica política es difícil de comprender sin acercarse al tema desde un punto de vista antropológico. Tanto la estructura social cristiana como la musulmana en el marco geográfico de la cuenca mediterránea disponían de una naturaleza jerárquica de forma piramidal y vertical. Este liderazgo jerárquico se determina, en el caso marroquí, a través de la santidad personal, como hemos visto, en las zonas rurales, y por medio del conocimiento coránico en el espacio urbano. Cualquier poder político debía pactar de una forma u otra con la estructura de intermediación religiosa dominante en el espacio geográfico que pretendiese gobernar.²⁷ Según este análisis, la autoridad colonial no tenía más remedio que restaurar de nuevo el prestigio de los letrados marroquíes para usarlos políticamente en las instituciones del régimen colonial. Intensificar la crisis que sufrieron las instituciones islámicas – relativa a función social, no a su legitimidad– a partir de mediados del siglo XIX debido a la protección consular otorgada por las potencias coloniales a marroquíes musulmanes y judíos para escapar del poder majzaní,²⁸ ya no tenía sentido bajo la autoridad del Protectorado. En una sociedad como la marroquí, donde el peso de la religión en la vida diaria era muy grande, la intermediación religiosa era una tarea fundamental que había que proteger y mantener, sobre todo en el caso del

²⁶ Véase, De Madariaga, María Rosa. *Abd-El-Krim El Jatabi, la lucha por la independencia*. Madrid: Alianza Editorial. 2009. pp. 412-423.

²⁷ González Alcantud, José Antonio. *El clientelismo político, perspectiva socio-antropológica*. Barcelona: Anthropos Editorial. 1997. p: 37-40.

²⁸ El primer convenio de protección consular en Marruecos fue firmado con Suecia en 1763, pero el establecimiento jurídico de este régimen de forma general para todas las potencias europeas fue en la conferencia de Madrid en 1880. En la historiografía marroquí contemporánea se habla mucho de este estilo de presión colonial y su importante rol en la crisis sociopolítica de Marruecos del siglo XIX. Sin embargo, nunca se explican los motivos sociales y políticos de esta migración jurídica de los marroquíes hacia el sistema europeo. Los privilegios otorgados a los protegidos perjudicaban notablemente la autoridad de los ulemas, que redactaban libros y sentencias de carácter religioso para estigmatizar esta práctica por traición a la fe musulmana, pero sin resultado alguno. Los cónsules extranjeros llegaron a establecer locales para vender esta condición política a marroquíes. Finalmente, incluso los ulemas, los jerifes y los altos cargos del Majzen consiguieron este tipo de protección. Véase, Ibn Mansūr, ‘Abd al-wahhāb. *Mušmila al-ħimāya al-qunsuliyya fi-l-magrib min bidāyatihā ħattā mu’tamar Madrid 1880*. (“El problema de la protección consular en Marruecos desde sus principios hasta la conferencia de Madrid de 1880”). Rabat: Editorial Real. 1985.

Protectorado español, que demostró en varias ocasiones su limitación política y militar para conservar el *statu quo* colonial sin ayuda ajena ya fuera ésta marroquí o francesa.

La necesidad de establecer relaciones de clientelismo político con la clase de los letrados musulmanes fue una tarea vital en la función de la intervención colonial española. Este rasgo explica de forma lógica la reacción negativa de España hacia el *zahr* (decreto) del 16 de mayo de 1930, redactado por Francia y firmado por el sultán Muḥammad V, para sustraer a los bereberes de la autoridad musulmana en los órdenes jurídico, social, penal, político, etc., aislándolos por completo del considerado por los españoles como “*el Estado árabe marroquí*”. La Liga Africanista española llegó a estimar que Marruecos habría desaparecido si los franceses hubiesen tenido éxito en su plan de eliminar la autoridad religiosa de los letrados musulmanes en las zonas bereberes.²⁹ Esta defensa política de la clase de los letrados, denominada en las fuentes españolas como “*una jerarquía árabe*”, fue una opción estratégica del Protectorado español, que nunca tuvo una política bereber.³⁰ Por su parte, la intelectualidad musulmana de la zona española demostró siempre su lealtad a España, independientemente de que el régimen político instalado en Madrid fuese una monarquía o una república, como demuestra la carta de los notables musulmanes al presidente del gobierno provisional de la República española.³¹

La voz de los letrados musulmanes tuvo efecto tanto en el discurso colonial como en la política indígena del Protectorado. En las páginas de la *Revista Hispano Africana*, García Figueras resume la visión de un *moro* amigo de España, alfaquí de las Oficinas de Intervención militar. Se trataba de Muḥammad b. al-Ḥabīb, un sabio musulmán formado en El Cairo y Estambul, con un profundo conocimiento de las ciencias islámicas y un prestigio social inmenso entre los marroquíes. Por estas cualidades fue considerado por el africanista español como “*un elemento muy útil para la obra del Protectorado*”. Sus opiniones fueron importantes desde el punto de vista africanista para desarrollar la labor colonial en el norte de Marruecos. Como experto en asuntos marroquíes, Ibn al-Ḥabīb dibujó las líneas para una posible intervención colonial exitosa. El alfaquí consideraba que la Guerra del Rif no tenía sentido; España, la noble hermana de los marroquíes, debía pactar y negociar con los líderes locales de su zona de influencia para establecer su

²⁹ Benumeya, Gil. “El gran suceso de 1930, Marruecos ha desaparecido”. *Revista Hispano Africana*. Enero de 1930. p: 1-4.

³⁰ Véase el Capítulo III de este trabajo.

³¹ “La intelectualidad musulmana de nuestra zona ante el Gobierno de la República”. *Revista Hispano Africana*. Mayo-junio de 1931. p: 1,2.

autoridad de forma real. Según la opinión del ulema marroquí, el conflicto bélico no servía a los intereses de la nación protectora de ninguna manera, simplemente hacía más complejo el problema marroquí que enfrentaba España en aquellos años de la década de los veinte. La solución estaba en desechar una funesta idea: *“Ha terminado el poder musulmán, cuando ni ésta era su finalidad, ni a sus propios intereses convenía, para el presente ni para el porvenir, trocar en dominado un pueblo protegido. Esto equivaldría a hacer de hermanos, enemigos”*.³²

La obra civilizadora de España debía cimentarse en ganarse la simpatía de los indígenas mediante la resolución de los problemas de índole económico y social que superaban la capacidad técnica de los marroquíes en ese momento histórico. Esta visión fue estratégica en varios puntos, lo que demuestra la capacidad de esta clase de letrados para entender la política moderna a pesar de su formación tradicional. Un ejemplo significativo de ello fue la industria del azúcar, cuya instalación en el Protectorado español reivindicaba también al-Ḥabīb, además de la protección ante las injerencias extranjeras en el comercio de esta sustancia vital en la alimentación marroquí. Por otra parte, el clérigo musulmán planteaba poner en marcha un proyecto de un código de justicia que pudiera resolver la anarquía de los tribunales islámicos, redactado por una comisión mixta hispano-marroquí, constituida por grandes intelectuales de la zona. Asimismo, destacan en su discurso muchas cuestiones de gran importancia política, como la corrupción en el sistema tributario de las cabilas, la educación y el deber cultural del Protectorado de formar una élite marroquí pro española.³³ En definitiva, el ulema marroquí plasmó en las páginas de la revista colonial un plan político completo accesible a la opinión pública española respecto a la buena marcha de su empresa colonial. Un dato que nos deja convencidos de que el Protectorado no era únicamente un régimen político formado por colonialistas españoles: las élites marroquíes participaban en él de forma activa, y defendieron sus intereses en la mayor parte de sus etapas históricas.

En este sentido, el espacio cultural de Tetuán como capital del Protectorado español fue durante toda la época colonial un ámbito importante para examinar el nivel de integración de la clase de los letrados marroquíes en el sistema político. En este aspecto en concreto, la función de los letrados musulmanes iba más allá de un simple rol político

³² García Figueras, Tomás. “Lo que piensan los moros del Protectorado de España”. *Revista Hispano Africana*. Marzo-abril de 1924. p: 56,57.

³³ *Ibíd.* p: 58,59.

prestado de forma parcial o completa. Se trataba de un tipo de adaptación sociocultural por parte de las élites marroquíes a las nuevas circunstancias sociopolíticas, sobre todo, el estilo de vida europeo traído por los colonos españoles.

A grandes rasgos, se puede afirmar que Tetuán entró en una etapa de gran efervescencia cultural: surgió una prensa bilingüe, una literatura de alto nivel, una actividad teatral impresionante y una labor educativa a gran escala. La producción intelectual tetuaní manifestó siempre su identidad árabe e islámica, aunque tenía como telón de fondo la cultura europea española, una característica que funcionaba en armonía con la orientación política del Protectorado español. La doctrina de la fraternidad islámico-cristiana tuvo que manifestarse en primer lugar en el área cultural, y los letrados fueron los mejores defensores del discurso político colonial en todos los niveles. Durante esta época, los intelectuales de Tetuán eran miembros de grandes familias de la ciudad, como la familia Tūrrīs (“Torres”), la familia Brīšā o la familia ‘Ašāš, entre muchas otras. Fueron estas familias las que ocuparon altos puestos administrativos y políticos del Majzen colonial. Así, las instituciones tradicionales también jugaron un papel vital en esta obra cultural del Protectorado español, valorada todavía en la actualidad como muy positiva por parte de intelectuales marroquíes contemporáneos.³⁴

De forma general, la élite tetuaní estudiaba en escuelas coránicas y tenía una educación tradicional basada en la lengua árabe y las enseñanzas del islam. Sin embargo, la creación de otras fundaciones modernas de educación y cultura tuvo un fuerte impacto en la conciencia colectiva de la élite marroquí y en su estilo de vida. Pero fue un cambio transformador y no destructivo, dado que el tejido social marroquí no sufrió una ruptura radical en la vida cotidiana. El contacto explícito en algunos casos, e implícito en otros, con la cultura española creó una dualidad cultural en la sociedad marroquí entre tradición y modernidad que se iba a generalizar en todas las capas sociales a lo largo de las siguientes etapas de la historia marroquí contemporánea. El caso de Sīdī Tihāmī al-Wazzānī resulta significativo en este aspecto: a pesar de su formación tradicional en las ciencias islámicas, estuvo fuertemente influido por la cultura europea, ejerció como periodista y traductor, fundó una escuela árabe moderna, y participó de forma activa en el movimiento cultural y literario del mundo árabe. Nunca abandonó su vestido

³⁴ Benaboud, Mohamed. “Los intelectuales en Tetuán durante el Protectorado español”. En *Antropología y antropólogos en Marruecos, homenaje a David M. Hart*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2002. p: 295.

tradicional marroquí, pero también vistió el traje europeo cuando procedía. Tuvo varias esposas, pero solía ir acompañado de ellas al cine, todos vestidos con chilabas.³⁵

En un artículo de este líder nacionalista marroquí publicado en 1940 en su *Periódico del Rif*, éste valoró positivamente la política religiosa del Protectorado español. Según esta visión marroquí, la Iglesia Católica no había cometido ninguna agresión pública contra el Islam, ni había hecho circular propaganda católica entre los musulmanes. Para él, la labor religiosa de la Iglesia durante la monarquía y los años de la República era aceptable por su carácter restringido, solamente entre los cristianos residentes en Marruecos. Además, a nivel discursivo, la revista franciscana *Mauritania* demostraba un cariño notable hacia los marroquíes y sus costumbres. Para el autor marroquí, esta realidad no se podía negar, si bien reveló su preocupación por el discurso nacional-católico y su principal documento histórico: el testamento de Isabel la Católica.³⁶

La propaganda fascista y su adhesión a la misión evangélica de España en el mundo, y la imagen negativa de Marruecos y del Islam en este pensamiento colonial fanático, provocó la incertidumbre de algunos sectores de la sociedad musulmana del Protectorado, que veían con desconfianza la construcción de tantas iglesias y edificios religiosos a pesar del número limitado de católicos en la zona. Pero, al mismo tiempo, Tihāmī al-Wazzānī insistió de nuevo en el carácter útil y positivo de la política religiosa del Protectorado español, que prohibió la entrada en su territorio a los individuos de ideología “fascista”, refiriéndose con este término a las personas de conducta racista. Los españoles que podían vivir en el Marruecos español eran:

“Los hombres inteligentes que pueden entender el concepto de la convivencia y practicar su fe católica sin ofender el alma de los marroquíes, que no se puede hablar con ellos sobre temas de predicación cristiana. (...) y todo eso lo realiza nuestro gobierno, como una prueba de política musulmana. Algunos elementos de España han recibido esta política con cierta extrañez. Pero el gobierno ha insistido en que es una política útil para España, e incluso ha dicho que esta

³⁵ *Ibíd.* p: 302,303.

³⁶ Sobre la relación de esta literatura política y la empresa colonial del Protectorado español, véase, el Capítulo I de este trabajo.

*política es uno de los mejores medios de la paz española y la garantía de su tranquilidad”.*³⁷

Hasta estas fechas iniciales de los años cuarenta, la élite marroquí, incluso los intelectuales de inspiración nacionalista, sostenía el terreno político simplemente a base de reivindicaciones reformistas y, en gran medida, en armonía con la doctrina de hermandad hispano-marroquí, sobre todo en los años de la Guerra Civil, etapa de oro de la política islámica de España en Marruecos. En este contexto, el diario nacionalista *Unidad Marroquí* consideraba en 1939 que esta política era un pilar fundamental de la España nacional, una opción estratégica trazada por el propio jefe del Estado, el Generalísimo Franco, lo que aseguraba la continuidad del sistema después de la Guerra Civil, a pesar del cambio político en la Alta Comisaría de España en Marruecos. El nuevo alto comisario, Carlos Asensio, estaba obligado a seguir los pasos del general Beigbeder, el gran amigo de los marroquíes, que pretendía seguir esforzándose por la obra de España en Marruecos desde su nuevo puesto al frente del Ministerio de Exteriores.³⁸

En realidad, el discurso nacionalista marroquí en estos años (1936-1942) adoptaba la terminología de la fraternidad hispanomusulmana, y defendía la política colonial española de forma significativa, algo que evidencia la integración de la élite marroquí en este sistema político por lo menos hasta los primeros años de la década de los cuarenta.³⁹ En este sentido afirmaba el periódico nacionalista *Unidad marroquí*:

*“(...) Todos estos factores aseguran que España nunca abandonaría su política islámica, sino que la reforzaría y mejoraría, lo que impulsa de manera directa el nacionalismo musulmán, activo, razonable y lógico, que pretende estimular a la nueva España a realizar sus promesas en una atmósfera de confianza, tranquilidad, comprensión y verdadera cooperación entre ambas partes.”*⁴⁰

³⁷ BNE. *Periódico del Rif*. 3 de septiembre de 1940.

³⁸ BNE. *Unidad Marroquí*. 4 de septiembre de 1939.

³⁹ Entre la élite tetuaní continuaron siempre las simpatías hacia el Protectorado español. Véase la visión pro española en Ibn ‘Azzūz Ḥakīm, Muḥammad. “Una visión realista del protectorado ejercido por España en Marruecos”. *Marruecos y España: diálogo y convivencia*. Tetuán: Asociación Tetuán-Asmir. 1999. pp.49-56.

⁴⁰ BNE. *Unidad Marroquí*. 4 de septiembre de 1939.

En resumen, el Protectorado español era un régimen político colonial, pero con una participación a gran escala de las élites nativas del país colonizado. La instalación de la nueva autoridad colonial era facilitada por la élite de los letrados autóctonos. Incluso las figuras de la resistencia armada como ‘Abd al-kařīm o del movimiento nacionalista como ‘Abd al-salām Binnūna colaboraron con los españoles en etapas claves en la historia del Protectorado español en Marruecos. Entre los años 1912 y 1940, la clase culta marroquí (ulemas, jueces y notarios) funcionaba de forma efectiva para garantizar la paz y la tranquilidad política, sobre todo en el espacio urbano, el ambiente natural de esta clase religiosa.⁴¹

A pesar de la dominación militar, en su funcionamiento político el Protectorado español fue, en realidad, un régimen pactado entre colonos y colonizados, o más bien entre las élites dominantes en ambos países. Las dos partes tuvieron que renunciar a algunos principios fundamentales de su ideología política: el colonialismo español tuvo que eliminar por completo elementos básicos de su identidad religiosa católica, de forma que conceptos como “*Reconquista*”, “*Cruzada*” y la consideración del Islam como enemigo histórico de España, dieron paso a conceptos antagónicos; la España musulmana, la obra civilizadora que debe Marruecos a España, y, por supuesto, la hermandad religiosa entre musulmanes y cristianos, el punto de partida en la propaganda colonial. Los marroquíes, por su parte, tuvieron que aceptar al cristiano en tierras del Islam, incluso buscaron fórmulas de convivencia y adaptación con la cultura europea moderna.⁴²

⁴¹ Esta postura política se encuentra en las fuentes históricas marroquíes. El ulema tetuaní Aħmad Raħūnī describe la entrada “*victoriosa*” del general Felipe Alfau Mendoza a Tetuán en el 3 de abril de 1913, confirmando la felicidad de la población tetuaní por la presencia de la nación protectora que llegó a la zona para brindar “*paz, civilización y urbanización moderna*”. En su obra se repite la misma narración elogiosa cuando se refiere a los altos comisarios como José Marina Vega, que entró a Tetuán con una gran “*ceremonia popular*” el 15 de agosto de 1913. Entre estas loas se encuentra también la de Francisco Gómez Jordana (1915-1918), del que dice que desde su nombramiento “*no se escuchó en la zona ni un disparo, salvo en las pascuas y las fiestas*”; con Dámaso Berenguer Fuste se acrecienta aún más este tono ilustre para recordar a este alto comisario al que “*Dios le concedió la habilidad de hablar árabe, un don que le acercaba a los tetuaníes como si fuera uno de ellos*”. Al-Raħūnī, Aħmad. ‘*Umda l-Rāwīn fī tāriĵ Tiĵāwīn*. TOM.I. Ed. Ŷa‘far Blĥāy al-Sulamī. Tetuán: Asociación Tetuán-Asmir. 1998. pp.145-151.

⁴² En este aspecto véase, las críticas posteriores de Muħammad Dāwūd a su profesor, el ulema Aħmad Raħūnī, respecto a sus posturas pro coloniales, una orientación política notable en los textos del ulema tetuaní, la cual su alumno deseaba borrar para mantener intacto el prestigio de su profesor, aunque finalmente confirma el prestigio científico y religioso que tuvo Raħūnī “*por sus grandes obras en el campo cultural y religioso marroquí, donde goza de una considerable notoriedad que nunca puede ser dañada por simples errores leves de opinión. Sólo Dios es perfecto*”. Un testimonio que corrobora nuestra crítica a la teoría de la crisis de legitimidad que sufrieron los letrados musulmanes bajo el régimen colonial, pues, como vemos, los ulemas, a nivel social, independientemente de sus posturas políticas, mantenían su

Se trataba por tanto de un régimen especial fruto de unas circunstancias históricas excepcionales de carácter tanto internacional como regional en ambos países, un factor que también ayuda a explicar la integración provisional de la élite marroquí en este sistema político. Sin embargo, a partir del año 1942,⁴³ los notables del Marruecos español comenzarían a virar hacia un nacionalismo marroquí que ya reivindicaba la plena independencia. Un resultado normal y lógico derivado de los cambios radicales en el escenario internacional acontecidos tras la Segunda Guerra Mundial (1939-1945). La época colonial tocaba a su fin en el mundo entero, y España no podía de ningún modo mantener una empresa colonial creada desde el principio por una casualidad histórica.⁴⁴

Como venimos mostrando en capítulos anteriores, la autonomía del campo religioso en Marruecos desapareció por completo bajo la autoridad colonial. El nuevo Estado moderno que trajeron los colonos españoles transformaba las estructuras anticuadas del Majzen marroquí para crear un Estado confesional, generando un nuevo Islam oficial que no existía anteriormente, al menos en esa forma institucional. La política religiosa del Protectorado español no consistió en deslegitimar a los letrados, sino en transformar su función sociopolítica. Los integrantes del gremio productor del conocimiento sagrado, organizador de todos los campos de la vida pública, y legitimador del poder político, se convirtieron en simples funcionarios del Majzen colonial, con poderes limitados y un prestigio social controlado. Un éxito visible de la política religiosa colonial en dos niveles distintos.

En primer lugar, la autoridad colonial limitaba el poder de los ulemas a través de formalizar que las fetuas fuesen únicamente emitidas por la “Comisión de Ulemas”,

credibilidad religiosa intacta. Dāwūd, Muḥammad. *‘Alà ra’s al-arba’īn*, Ed. Hassna Dawūd. Tetuán: 2001. p: 115.

⁴³ “(...) *A finales del año 1942, los dos partidos (PRN y PUM) firman un pacto y envían al Alto comisario un manifiesto en el que acusan al Protectorado de ser un régimen colonialista y de la ineficacia que en treinta años ha mostrado. Por ello, y por no ser convenientes al honor nacional, se crea un frente nacionalista marroquí con las siguientes aspiraciones: proclamar la decadencia del Protectorado y renovar el reconocimiento de la independencia de Marruecos. Se sienten reforzados por las noticias de Oriente Medio sobre la liberación de Líbano y Siria*”. AGA. Resumen del folleto de la Sección Política de la DAI sobre el nacionalismo marroquí. Redactado por el Capitán Fernando Frade. Caja (15) 000.81/12694.

⁴⁴ Los sectores hispanos interesados en su existencia como potencia imperial impulsaron una serie de planes coloniales que fueron en su mayoría irrealizables y desafortunados. No tuvieron muchos éxitos; España consiguió su Protectorado marroquí solamente por ser una potencia colonial de segundo orden. Fue el interés de Inglaterra en alejar a Francia del estrecho de Gibraltar lo que jugó a favor de España en este asunto colonial. Véase, Martín Corrales, Eloy. “El nacionalismo catalán y la expansión colonial española en Marruecos: de la guerra de África a la entrada en vigor del Protectorado (1860-1912)”. *Marruecos y el colonialismo español (1859-1912), de la guerra de África a la “penetración pacífica”*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2002. pp.167-170.

constituida en virtud de un *zāhīr* (“decreto”) de 1935, restringiendo así la influencia social de este gremio religioso mediante la institucionalización moderna del Islam marroquí. La fundación de un consejo de ulemas como única autoridad religiosa reconocida por el Estado fue una estrategia eficaz para controlar el discurso religioso, unificarlo y canalizarlo en armonía con la propaganda oficial del régimen.⁴⁵ En este sentido, merece la pena aludir a que la reorganización y la reactivación de estos consejos a nivel regional es la clave de la gestión del campo religioso marroquí en la época actual,⁴⁶ lo que nos da una pista sobre la continuidad histórica de esta cuestión y su alcance en la política marroquí contemporánea desde la época estudiada.

En segundo lugar, como veremos a continuación, los ulemas perdieron sus fuentes independientes de ingresos, como los bienes habús y la actividad autónoma en los campos de la educación y la justicia, que se convirtieron en servicios públicos controlados por el Estado.⁴⁷ A nuestro entender, en este sistema político no se trataba de eliminar el poder de los religiosos musulmanes, sino de ponerlos bajo la tutela del Majzen de forma estricta, algo que no era habitual en Marruecos hasta entonces. Por lo tanto, la clase de los letrados seguía activa políticamente dentro de las instituciones del nuevo Estado moderno marroquí, prestando sus servicios en educación y justicia como principales campos de control social, y ejerciendo su función legitimadora a las decisiones políticas más críticas de la obra colonial como fue la operación militar del 16 de junio de 1927 en Yabal Alam. La ocupación del santuario de Mūlāy ‘Abd al-salām, ubicado en este monte sagrado para los marroquíes, fue principalmente una cuestión de estrategia política; *“ocuparlo precipitadamente podría ocasionar un levantamiento incluso de las tropas indígenas”*.⁴⁸ La Alta Comisaría consultó a los ulemas que no dudaron en justificar la ocupación del *ḍarīh* de Yebala, una maniobra política en absoluto baladí en aquellos años.⁴⁹

⁴⁵ Boletín Oficial de la Zona Española de Protectorado en Marruecos. 20 de enero de 1935.

⁴⁶ Véase, el *zāhīr* del rey de Marruecos emitido en el 20 de enero de 2015. Publicado en el Boletín Oficial del Reino de Marruecos en el 9 de febrero de 2015.

⁴⁷ Véase, Villanova, José Luís. *El protectorado de España en Marruecos, organización política y territorial*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2004.

⁴⁸ Cortacero Henares, Humberto F. “El Santuario de Muley Abdeselam”. *Defensor de Granada*. 11 de septiembre de 1927.

⁴⁹ Sobre esta cuestión de política colonial hacia los santuarios, véase, el Capítulo V de este trabajo.

1.1 La religión en el proyecto educativo colonial

Uno de los campos fundamentales de la actividad sociopolítica de los letrados musulmanes era, sin duda, la labor educativa organizada por el Protectorado español con fines políticos. Como hemos visto anteriormente, la opinión de esta clase sobre las cuestiones de la sociedad colonial del Protectorado era de gran interés para las autoridades españolas en todos los ámbitos. El propio alto comisario Dámaso Berenguer Fuste (1919-1922) pidió la participación de los ulemas y los alfaquíes de la zona jalifiana en la redacción de los principios de una política eficaz, para así ganar la simpatía de la población indígena hacia España. El ulema Aḥmad al-Rahūnī fue la figura más relevante en este sentido, al elevar a la Alta Comisaría un proyecto de reformas titulado “*El Consejo de la Patria a su Alto Comisario*”.⁵⁰ Se trataba de un documento de cuarenta y tres artículos sobre la gestión y la administración en los campos de la política y de la economía del norte marroquí. Sin embargo, la cuestión educativa fue la más destacable de su propuesta, al cual dedicó diez artículos para explicar a la máxima autoridad colonial española en Marruecos la relevancia de reformas en este campo, que resumía en: “*seguir el clima social del indígena según su religión, costumbre y tradición para conseguir su simpatía y su lealtad hacia la nación protectora*”. En esta fuente histórica podemos observar la tendencia reformista de la élite marroquí en esta etapa, que resaltaba la importancia de la educación científica y técnica en Marruecos para salir del atraso socioeconómico y dotar al país de las infraestructuras necesarias en el siglo XX. No obstante, la educación religiosa mantenía el mismo lugar privilegiado en esta perspectiva reformista, que no imaginaba plantear un desarrollo social fuera del marco cultural y jurídico del Islam marroquí.⁵¹

El interés colonial radicaba en instrumentalizar políticamente la educación para crear una élite pro española educada bajo los principios ideológicos de la doctrina de la hermandad hispano-marroquí,⁵² y también para la difusión de la lengua y de la cultura española entre la población colonizada. Esto debía favorecer una mayor penetración lingüística y moral en el territorio marroquí y facilitar la tarea del Servicio de Intervención

⁵⁰ Manuscrito de la biblioteca privada de Muḥammad Ahnāna en Tetuán. Estudiado y presentado por Al-Šarīf, Muḥammad, y al-Zaharī, Salwā. *Qadiyya al-ta'lim fī nasīḥa l-waṭan li-muqīmihī l-'ām, li-Abī al-'Abbās Aḥmad al-Rahūnī*. (“La cuestión educativa en el Consejo de la Nación a su Alto Comisario, de Ahmad al-Rahuni). Rabat: Universidad Mohammed V. 2013. p: 40.

⁵¹ *Ibíd.* p: 47,48.

⁵² Sobre la presencia de la doctrina política del Protectorado en el campo de educación véase el artículo del Director General de Primera Enseñanza, Antonio Royo. “La enseñanza en Marruecos”. *Marruecos*. enero de 1920. p: 8.

colonial. La orientación estratégica del pensamiento colonial desde el principio del Protectorado era favorable a la perspectiva religiosa del sistema educativo, a pesar de las diferencias demostradas en los planes de los Interventores africanistas.⁵³

También es interesante el informe del cónsul de España en Tetuán, Luciano López Ferrer, elevado al gobierno central de Madrid en marzo de 1912, titulado *Notas para el estudio de la Instrucción pública en Marruecos y especialmente en Tetuán*.⁵⁴ En él se elaboraba un modelo educativo de asimilación cultural, donde el marroquí debía adaptarse de forma completa a la cultura española, pero manteniendo el gran peso del factor religioso; el informe incluso marcaba las categorías sociales que los colonos pretendían plantear en el Marruecos español. El sistema fue dividido por López Ferrer en tres vertientes: musulmana, hebrea y europea-cristiana.⁵⁵ El dirigente diplomático español rechazaba la creación de un único sistema escolar que aglutinase al conjunto de la población del Protectorado y defendía el modelo de la integración negativa,⁵⁶ donde la religión y la pertenencia social determinan la educación y la formación del individuo. En este sistema, el único nexo común entre todas las comunidades escolares eran la lengua española y, por supuesto, los principios políticos de la nación protectora en la zona de su influencia colonial.⁵⁷

⁵³ G. González, Irene. *Escuela e ideología en el Protectorado español en el norte de Marruecos (1912-1956)*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2014. p: 113.

⁵⁴ Boletín Oficial de la Zona del Protectorado Español en Marruecos. 25 de abril de 1913.

⁵⁵ La Junta de Enseñanza de Marruecos, creada en Madrid en virtud de Real Decreto de 3 de abril de 1913, acreditó esta división religiosa del sistema educativo por la comisión del arabista y catedrático de la Universidad Central de Madrid, Julián Ribera, que viajó a Marruecos con el fin de realizar un estudio sobre la enseñanza española, y pulsaba la opinión de prestigiosos musulmanes y la propia administración colonial sobre este asunto. Véase, Martínez Lafuente, Daniel. “La enseñanza española en la zona”. *Conferencias desarrolladas en la Academia de Interventores durante del curso de 1947*. Tetuán: DAI.1948. p: 133,134.

⁵⁶ Usamos aquí el término de la integración negativa para referirnos al modelo social estructurado de modo vertical; en el caso marroquí, con una élite o *jāša* compuesta por “árabes” y por descendientes de andalusíes y moriscos, instalados en los centros urbanos como Tetuán o Chefchauen en la zona española. Esta élite dominaba una sociedad dividida en estratos económicos y profesionales, pero también por factores religiosos y étnicos: cofradías, taifas de jerifes y tribus árabes y bereberes. Los judíos marroquíes fueron prácticamente una taifa religiosa, una “tribu étnica” y, al mismo tiempo, un sector social con unos rasgos culturales muy distintos a los del resto de la sociedad. Nuestra hipótesis es que esta situación social no ha cambiado en el Protectorado español. Argumentamos esta visión con el análisis de Mateo Dieste sobre la endogamia religiosa que defendían las autoridades coloniales y que fue uno de los principales factores que contribuyeron a la reproducción de los grupos sociales y a la definición de *fronteras culturales* cerradas. Incluso el concepto moderno de nacionalidad estaba en aquella época condicionado por la jurisdicción española como una pertenencia transmitida por sangre, sólo en casos excepcionales fue concedida a aquellos marroquíes premiados por su fidelidad a España en sus guerras coloniales. Véase, Mateo Dieste, Josep Lluís. “Rarezas: conversiones religiosas en el Marruecos colonial (1930-1956)”. *Hispania*. Enero-abril de 2013. pp.228-231.

⁵⁷ G. González, Irene. *Escuela e ideología en el Protectorado español en el norte de Marruecos (1912-1956)*. *Op. Cit.* p: 73,74.

Según esta orientación, el cónsul español tomó como modelo la enseñanza mixta euro-árabe aplicada en Argelia por Francia, que disponía también de una escuela de este tipo en Tánger. Este sistema escolar fue considerado como el modelo más eficaz para realizar un control social y territorial imprescindible para el futuro de la empresa colonial española. La fundación de la escuela hispano-árabe servía no sólo a los intereses del control cultural y administrativo de la autoridad colonial, sino que también consolidaba la doctrina de la hermandad racial hispano-marroquí que el Protectorado pretendía extender en la zona reforzando los principios identitarios marroquíes. El informe español proponía incrementar el presupuesto de la escuela hispano-árabe de Tetuán, inaugurada en 1909, para potenciar la educación primaria entre la población marroquí, en la que debía estar presente el elemento religioso.⁵⁸

Por su parte, la Liga Africanista también apoyaba una escuela hispano-árabe como herramienta fundamental de colonización. El objetivo principal era la españolización de los jóvenes musulmanes a través de una doble formación; en árabe, que servía como factor de atracción, y en español, que funcionaba como elemento de ideologización.⁵⁹ Por ello, había que contar con un gremio de profesorado marroquí formado en un centro de estudios islámicos superiores, como la Madraza de Lucax en Tetuán. Una orientación educativa donde encajaba perfectamente la labor de los letrados musulmanes dentro de un tejido social tradicional y conservador. Además, existía incluso una tendencia dentro de la administración colonial que defendía una mayor autonomía del Majzen y de los ulemas en materia de educación como forma de desvincular la autoridad española de toda cuestión religiosa, como abogaba el comandante Pablo Cogolludo, jefe del Tabor de la Policía de Tetuán, en un informe elevado a la Alta Comisaría en octubre de 1913.⁶⁰

La política colonial francesa apostaba por debilitar la cultura árabe-islámica en Marruecos para que se abriese camino a una penetración cultural más profunda que vinculase de forma definitiva la élite marroquí con la metrópoli francesa.⁶¹ En cambio, los españoles siempre defendieron la doctrina de la hermandad. Quizás sea en esta

⁵⁸ *Ibíd.* p: 76.

⁵⁹ En este sentido, la ideología colonial estaba presente en las escuelas españolas incluso en la península, y la educación estaba destinada a emitir la idea de la España imperial; para ello sirve la empresa colonial del norte de África. Véase, Pérez, Dionisio. “Pedagogía hispano-marroquí”. *Marruecos*. Enero 1920. p: 18,19.

⁶⁰ G. González, Irene. *Escuela e ideología en el Protectorado español en el norte de Marruecos (1912-1956)*. *Op. Cit.* p: 77,78.

⁶¹ Véase ' Alī Dahīš, Muḥammad. *Dirāsāt fī tārij al-Magrib al-'arabī al-mu'aşir* (“Estudios sobre la historia del Magreb árabe contemporáneo”). Aman: markaz al-kitāb al-akādīmī. 2012. p: 26.

cuestión de la educación y la cultura donde contemplamos mejor la naturaleza tradicional de la empresa colonial española, que pretendía resucitar el legado andalusí en el Norte de Marruecos, especialmente en la región de Yebala, donde estaba muy arraigado históricamente.

La cultura se convirtió en un recurso político útil para la administración española. Entre la documentación conservada en el archivo de la Escuela de Estudios Árabes de Granada hemos encontrado una carta que demuestra el interés del Ayuntamiento de Almería en celebrar un curso de cultura islámica granadina. Arabistas de la Escuela organizaron en marzo de 1948 en Almería, con la participación de más organismos de dicha ciudad, un ciclo sobre el reino nazarí granadino relacionado con temas de arte, instituciones, historia y cultura andalusí. Esta actividad, subvencionada parcialmente por la administración de la ciudad de Almería, da cuenta del papel de adoctrinamiento ideológico que jugaba el concepto de lo “andalusí” en la política colonial española e incluso en la península.⁶² Además de sus funciones ideológicas y propagandísticas, esta política servía para vincular con España a la élite autóctona tetuaní, de origen andalusí en su mayor parte, lo cual implicaría automáticamente la dominación política y social del territorio. Una estrategia útil en el espacio urbano, pero de escasos resultados entre las cabilas del campo.

En este sentido, destaca la fundación del Ateneo Científico Literario Marroquí el 30 de diciembre de 1916, como instrumento de penetración sociocultural, una comisión científica bajo la protección del jalifa y la presidencia del Gran Visir. El bajá de Tetuán, el Ḥayy Aḥmad Ṭurrīs, ocupó el cargo de presidente efectivo del Ateneo. Con la participación de figuras históricas de los ulemas de Tetuán como Aḥmad al-Rahūnī, ‘Abd al-salām Binnūna, y alfaquí Sīdī Muḥammad Libbādī, la institución logró un prestigio cultural inmenso. Por parte española también participaron varios intelectuales con un buen nivel de lengua árabe y de conocimientos sobre la cultura marroquí, como era el caso del arabista Clemente Cerdeira, por ejemplo. El objetivo cultural y educativo era revitalizar la enseñanza coránica superior en la zona española y proteger la lengua árabe frente a las interferencias lingüísticas europeas. Dotar al Protectorado español de un centro universitario islámico similar a la universidad del Qarāwīyīn de Fez fue, por otro lado, un proyecto colonial que explica los intentos planificados de reformar y rehabilitar

⁶² EEA. Carta del director de la Escuela de Estudios Árabes de Granada dirigida al Secretario General del Consejo de la Investigación científica (CSIC). 3 de febrero de 1948. Documento N.º 000143806.

la madraza de Lucax en Tetuán.⁶³ Otra de las medidas relevantes del Ateneo fue la creación de clases de español para los hijos de los notables marroquíes y de árabe para los hijos de españoles que desearan dominar este idioma,⁶⁴ quizá para hacerles convivir en esas clases, fomentando la integración cultural entre los hijos de las élites, ya que en esta capa social la religión nunca fue un obstáculo para la convivencia.

La política cultural del Protectorado español no era ortodoxa en el contexto colonial europeo, llegando incluso a provocar la dimisión de algunos cargos educativos por no estar de acuerdo con la normativa, como fue el caso de José González Belloto, director de la escuela hispano-árabe de Tetuán. González Belloto era partidario de enseñar únicamente el español y procurar de forma gradual e indirecta que los indígenas se olvidasen todo lo posible del árabe, advirtiendo que esta política adoptada por las autoridades podía causar en fechas no muy lejanas el resurgimiento de una tendencia panislámica opositora al poder colonial.⁶⁵

La vida del Ateneo fue efímera, pero puso en práctica la orientación política definitiva del Protectorado español hacia el Islam y la élite religiosa en el campo de la educación. Una perspectiva que fue tomando más cuerpo organizativo en la etapa republicana con la creación del Consejo Superior de Enseñanza Islámica en 1934.⁶⁶

El carácter religioso conservador del Islam marroquí en la zona del Protectorado español limitaba de forma notable el esfuerzo educativo “modernista” de la administración colonial. En 1926, la Alta Comisaría emprendía un nuevo proyecto educativo en Tetuán: se trataba de un centro de enseñanza femenina integrado en el sistema de escuelas hispano-árabes de la zona. A pesar de que las autoridades contrataron a dos maestras musulmanas de cierto prestigio religioso en la capital del Protectorado, la alfaquí Amīna Ziuana y la alfaquí Šarqāwiyya, la iniciativa no logró el apoyo de la élite tetuaní. Este gremio social estaba, como toda la clase alta marroquí, acostumbrado a

⁶³ Véase, Gafas, El Domine. “En el Karuin de Fez”. En *Marruecos*. Enero de 1920. p: 29, 30.

⁶⁴ González González, Irene. *Escuela e ideología en el Protectorado español en el norte de Marruecos (1912-1956)*. *Op. Cit.* p: 101.

⁶⁵ *Ibíd.* p: 99.

⁶⁶ El *zahr* del 19 de octubre de 1934 creó una junta consultiva y asesora del Majzen en materias de enseñanza islámica llamada Consejo Superior de Enseñanza Islámica. Poco después, este organismo fue modificado por un *zahr* del 21 de septiembre de 1935, constituyéndolo así: el Inspector de Enseñanza Islámica, el vicepresidente, el *šayj al-‘Ulūm*, el director del *habūs* y tres vocales musulmanes elegidos. Creó además la Inspección de Enseñanza islámica como órgano ejecutivo del Consejo, encargado de visitar las escuelas y centros elevando informes y propuestas. El Consejo fue modificado varias veces en la década de los treinta. Véase, Cordero Torres, José M. *Organización del Protectorado español en Marruecos*. Madrid: Editora Nacional. TOM. II. 1943. p: 239,240.

ofrecer a sus hijas una formación religiosa limitada a su propio hogar, sin la necesidad de asistir a ninguna escuela, hasta el punto de que el mismo hecho de que las mujeres salieran de casa era estimado como una herejía por determinados ulemas de la época.⁶⁷

En realidad, el recelo y la desconfianza de la población marroquí hacia todo tipo de enseñanza no tradicional era enorme. Los musulmanes no aceptaban fácilmente el mandar a sus hijos a ser educados por los cristianos, por temor a perder elementos de su identidad y por sospechar de los planes ocultos del colonizador. Esto obligó a la Alta Comisaría a recurrir a los dos instrumentos de su gobierno indirecto: el Servicio de Intervención colonial y los letrados del Majzen marroquí.⁶⁸

Los Interventores se convirtieron en la piedra angular en la política de atracción escolar, sobre todo en las zonas rurales, donde tuvieron que ejercer una influencia moral sobre los notables locales y convencerles de las ventajas de la educación moderna. Captar a los hijos de la élite significaba normalizar la escuela hispano-árabe en su entorno indígena, por lo que la Intervención colonial llegó a amenazar con multas a las familias que no mandasen a los niños a la escuela.⁶⁹

Otra medida destacable en este sentido fue la de contar con letrados musulmanes de gran abolengo religioso y reputación social para dirigir las escuelas del Protectorado. Un ejemplo de ello tuvo lugar en Larache, donde la oficina de Intervención sustituyó al profesor de la escuela hispano-árabe en dicha ciudad, Muḥammad b. al-Ḥayy ‘Alī El Auriqi, formado en Tánger en el sistema educativo español, y que reunía todas las condiciones para la enseñanza moderna del español y del árabe. Sin embargo, no fue considerado una persona de prestigio religioso suficiente como para hacer ver a los indígenas la labor educativa de las escuelas hispano-árabes para conservar la tradición islámica y los principios religiosos. Las autoridades, en colaboración con la élite de Larache, nombraron para este cargo al alfaquí Muḥammad ibn ‘Abd al-Qādir al-Mizūrī, titulado en la Universidad de al-Qarawiyyīn de Fez, que gozaba, según el sistema social del Protectorado, de la reputación religiosa necesaria para atraer a los alumnos marroquíes. Ésta resultó ser una medida inoportuna desde el punto de vista educativo, ya

⁶⁷ Gounillon, G. “Les écoles franco musulmanes de fillettes au Maroc”. *B.E.S.M.* abril de 1946. p.321.

⁶⁸ González González, Irene. *Escuela e ideología en el Protectorado español en el norte de Marruecos (1912-1956)*. *Op. Cit.* p: 132.

⁶⁹ *Ibíd.* p: 133.

que la escuela de Larache se convirtió en una simple madraza coránica donde se aprendía a memorizar el Corán de forma tradicional.⁷⁰

Este ejemplo demuestra que las consideraciones políticas estaban por encima de “la labor civilizadora de España en Marruecos”,⁷¹ la razón principal por la que se había instaurado el Protectorado, según los convenios. Así, la realidad fue otra distinta de la sostenida en los tratados: la evolución cultural y económica de la zona española se redujo a un segundo o tercer plano en la lista de prioridades de las autoridades españolas. La auténtica prioridad había sido siempre el control del territorio y de la sociedad; para ello, el sistema educativo moderno introducido por los españoles no tuvo como objetivo modernizar la sociedad y la cultura marroquí, sino simplemente modificar algunos aspectos socioculturales para mejorar las condiciones del dominio político y la explotación económica de la zona. En Marruecos no hubo ninguna “misión espiritual” española, como solían esgrimir los africanistas; el Protectorado fue una empresa colonial de carácter capitalista y clasista relevante donde la educación era meramente un instrumento de control social, de modo que “*la escuela ha de abandonar su sistema intelectualista, que creará masas de inadaptados y de rebeldes sociales*”.⁷²

Esta situación iba a provocar una resistencia civil en el seno de la sociedad marroquí, a pesar de sus limitados recursos culturales. Los nacionalistas marroquíes libraron la primera batalla contra el colonialismo en el campo de la educación. Luchar contra el analfabetismo y modernizar la enseñanza islámica fueron dos de los objetivos principales de este movimiento. Así pues, en 1925 se fundó la primera escuela ahliyya (‘secular’) en Tetuán. Un sistema educativo privado y moderno centrado en historia, geografía y literatura de Marruecos. La lengua árabe y la religión musulmana fueron

⁷⁰ Esta escuela se había convertido “*sencillamente en un Mesid más, donde van unos míseros pequeñuelos a aprenderse de memoria el Corán. Para tal resultado, es preferible clausurarla*”. Oficio de la Inspección General de las Escuelas Hispano-árabes e Indígenas. A cargo de Ricardo Ruiz Orsatti, remitido a la Delegación de Asuntos indígenas. Tánger 1 de agosto de 1919. Citado en *Ibíd.* p: 130.

⁷¹ Sobre este discurso colonial véase en, BNE. García Figueras, Tomas. *Fundamento y sentido de la acción fraternal de España en Marruecos: conferencia de Tomás García Figueras, en el curso de verano de Cádiz.* 1940.

⁷² La estrategia educativa española apostaba por un sistema de “*Escuela para la vida*”, es decir, centros educativos integrados en el sistema socioeconómico y de carácter práctico comercial o laboral. Al-Šarīf, Muḥammad, y al-Zaharī, Salwā. *Qadiyya al-ta’līm fī naṣiḥa l-waṭan li-muqīmihī l-’ām, li-Abī al-’Abbās Aḥmad al-Rahūnī.* (“La cuestión educativa en el Consejo de la Nación a su Alto Comisario de Ahmad al-Rahuni”). *La problemática colonial española en Marruecos. Op. Cit.* p: 54, 55.

pilares fundamentales de una educación dirigida a construir un imaginario nacional común entre los marroquíes.⁷³

Este nuevo desafío cultural provocó el temor de la autoridad colonial a que la enseñanza del Islam quedase fuera de su control político-administrativo, y a que las escuelas nacionalistas usaran la religión como herramienta propagandística e ideológica contraria a la política española, especialmente dado el apogeo de la lucha anticolonial en la zona francesa por el impacto del *zahr bereber* de 1930, un acontecimiento de gran efecto político en el Protectorado español. La burguesía tetuaní aprovechó este contexto para recibir en Tetuán a la figura más brillante del renacimiento árabe de la primera mitad del siglo XX, el príncipe Šakīb Aرسالān; su discurso en contra de la política bereber francesa y sus conferencias sobre la historia andalusí y la identidad arabo-musulmana de Marruecos estaban en línea con la política panarabista del Protectorado español, pero, al mismo tiempo, fue el nacimiento oficial del movimiento nacionalista marroquí en las dos zonas del Marruecos colonial.⁷⁴

Los tiempos habían cambiado, y, a partir de estas fechas iniciales de la década de los treinta, el régimen colonial tuvo que someter a su gestión la enseñanza de la religión en todos los sistemas educativos de la zona. La creación del Consejo Superior de Enseñanza Islámica en octubre de 1934 fue principalmente un instrumento necesario para vigilar la enseñanza religiosa en todos los sistemas educativos: escuelas coránicas, hispano-árabes y nacionalistas. Los objetivos eran políticos, pretendían controlar de forma estricta los estudios de religión y lengua árabe, evitar la desviación de los preceptos islámicos entre los jóvenes en contra del poder colonial, y velar por el cumplimiento de una enseñanza apolítica. El Consejo alcanzó su máximo nivel de organización y funcionamiento con el nombramiento del ulema Aḥmad al-Rahūnī como Inspector de Enseñanza Islámica en 1936.⁷⁵ Un año más tarde, empezaron a aparecer en el presupuesto general de la zona española subvenciones dirigidas a los institutos de enseñanza religiosa

⁷³ Sobre el proyecto educativo nacionalista marroquí, véase, G. González, Irene. *Escuela e ideología en el Protectorado español en el norte de Marruecos (1912-1956)*. Op. Cit. pp. 179-187.

⁷⁴ Ibn ‘Azzūz Ḥakīm, Muḥammad. *Al-awrāq al-sirriyya ‘an ziyāra al amīr Šakīb Aرسالān ilā al-Magrib: Asbābihā, ahdāfihā wa nata’iyihā*. (“Documentos secretos sobre la visita del príncipe Chakib Aرسالān a Marruecos: sus motivos, sus objetivos y sus resultados”). Tetuán: Fundación Abdeljalek Torres. 1980. pp. 7-63.

⁷⁵ G. González, Irene. *Escuela e ideología en el Protectorado español en el norte de Marruecos (1912-1956)*. Op. Cit. pp. 212-214.

islámica: sueldos de profesores, becas para estudiantes y gastos de gestión.⁷⁶ Una financiación que se fue ampliando a partir de 1940 hasta convertirse en un gasto público de carácter permanente en los presupuestos de la administración, con la creación de la Delegación de Educación y Cultura, que quedó a cargo de Tomás García Figueras, el artífice de la reforma de 1941 y el máximo representante de la política educativa de España en Marruecos.⁷⁷

En estas fechas iniciales del franquismo se reforzó la autogestión marroquí del sistema educativo. Las circunstancias de la Guerra Civil española y del posterior aislamiento internacional de régimen entre 1945 y 1950 obligaron a la Alta Comisaría a negociar con la élite marroquí para conseguir la tranquilidad en la zona, e incluso a presentar el Protectorado marroquí como una obra cultural y política de la España de Franco, valedora de la cultura árabe-islámica. A cambio, los nacionalistas consiguieron una de sus reivindicaciones en el campo educativo, la “marroquinización” del modelo educativo: a partir de 1937, el concepto de “escuela hispano-árabe” fue reemplazado por la definición de “escuela marroquí”,⁷⁸ que en realidad fue una forma de reconocimiento por parte de España de una identidad nacional marroquí basada en elementos lingüísticos, simbólicos y religiosos.

La reforma se realizó a través de la arabización del modelo educativo, y estableciendo que las escuelas fueran dirigidas por profesorado marroquí.⁷⁹ Solamente las clases de español seguirían a cargo de docentes españoles con conocimiento del árabe. Todo el sistema pasaría a ser competencia del Consejo Superior de Enseñanza Islámica, que estaba compuesto por miembros de las élites marroquíes, políticos y religiosos del Protectorado español. A pesar del carácter paulatino de esta reforma, debido a la escasez de profesorado marroquí, su significado político fue inmenso, pues la educación del niño indígena musulmán, de acuerdo con esta orientación, dejaría de estar en manos del

⁷⁶ Al-Šarīf, Muḥammad, y al-Zaharī, Salwā. *Qadiyyat al-ta'lim fī nasīḥa l-waṭan li-muqīmihī al-'ām, li-Abī l-'Abbās Aḥmad al-Rahūnī*. (“La cuestión educativa en el Consejo de la Nación a su Alto Comisario, Ahmed al-Rahuni”). *Op. Cit.* p: 54.

⁷⁷ Valderrama Martínez, Fernando. *Historia de la acción cultural de España en Marruecos (1912-1956)*. Tetuán: Editora marroquí. 1956. p: 109,110.

⁷⁸ Boletín Oficial de la Zona de Protectorado Español en Marruecos. 10 de febrero de 1937.

⁷⁹ El *zāhīr* de diciembre de 1938 organizaba al Cuerpo de Profesores Musulmanes al servicio de la enseñanza marroquí, asignándoles los tres aspectos de la misma: coránica, religiosa y moderna. Véase, Cordero Torres, José M. *Organización del Protectorado español en Marruecos*. Madrid: Editora Nacional. TOM. II. 1943. p: 222,223.

colonizador para pasar a ser controlada por los marroquíes.⁸⁰ Ello demuestra nítidamente el nivel avanzado de integración de la élite de los letrados marroquíes en el sistema político del Protectorado español, un nivel no habitual en los sistemas del colonialismo europeo, debido principalmente a la particularidad de la empresa colonial española, que reflejaba las necesidades políticas, no económicas, de la metrópoli.

Según Irene González, el sistema educativo del Protectorado consistía en una enseñanza elitista, accesible solamente a un restringido número de la población. Los estudiantes marroquíes matriculados en el Marruecos español en el año 1953 no superaban la cifra del 8%, en comparación con los datos obtenidos en la misma fecha en el Marruecos francés, cuyos índices se situaban aproximadamente en el 22%.⁸¹ Sin embargo, los ideólogos del colonialismo español negaban la validez de esta comparación con la zona francesa, esgrimiendo las diferencias de extensión geográfica y de recursos económicos entre las dos zonas del Protectorado en Marruecos. Valderrama Martínez destaca que los españoles dedicaron en los últimos doce años de su Protectorado en Marruecos un 72,2% del presupuesto total de educación y cultura a la enseñanza musulmana, mientras que los sistemas educativos español y hebreo recibieron en igual período solamente un 13,7%, quedando el 14,1% para la enseñanza mixta, la investigación y otras tareas educativas. Más aún, estimando el presupuesto general de la zona norte para el año de 1956, se calculó que el porcentaje del gasto en campos de educación y cultura alcanzaba el 15,2%, una cifra considerable, teniendo en cuenta la situación en el entorno árabe de Marruecos. Pero la originalidad de la obra española en Marruecos se demostraba mediante las subvenciones públicas dirigidas a los estudios islámicos, mientras que en la zona francesa la enseñanza religiosa se sostuvo exclusivamente por los recursos tradicionales del *habús*.⁸² De todos modos, estos datos corroboran la importancia especial de la religión y la cultura musulmana en el proyecto

⁸⁰ “Artículo quinto: las enseñanzas peculiares de la zona del Protectorado – marroquí e islámica –, por su gran conexión con la política, quedarán sujetas a una total dependencia de la Inspección de Enseñanza Islámica de la zona; si bien en la Delegación de Asuntos Indígenas se mantiene un Negociado de Enseñanza – bajo la denominación de ENSEÑANZA MARROQUÍ – que entenderá en las cuestiones que se mencionan subordinando sus relaciones con la Inspección de Enseñanza Islámica al control del Delegado adjunto”. Ordenanza del alto comisario reorganizando la Enseñanza de la zona de Protectorado. Boletín Oficial de la Zona de Protectorado español en Marruecos. 10 de febrero de 1937.

⁸¹ G. González, Irene. *Escuela e ideología en el Protectorado español en el norte de Marruecos (1912-1956)*. Op. Cit. p: 325.

⁸² Valderrama Martínez, Fernando. *Historia de la acción cultural de España en Marruecos (1912-1956)*. Tetuán: Editora marroquí. 1956. p: 981.

educativo del Protectorado, elaborado con un fin político claro en mente de los ideólogos coloniales: producir una élite marroquí pro española necesaria para mantener el poder.

En un documento sobre la labor interventora de la autoridad colonial en la sociedad indígena se determinan dos tipos de marroquíes como fruto general de la presencia española: “el *moro* culto” y “el *moro* españolizado”. Ambos formados y educados en escuelas modernas, si bien el marroquí españolizado alardea abiertamente de su irreligiosidad, sin dejar de pensar – aunque no lo manifieste – en su superioridad por la sencilla razón de ser musulmán, mientras que los españoles no eran más que unos pobres cristianos.⁸³ Según esta calificación, los españoles prestaban especial atención a los resultados de sus sistemas educativos en la situación religiosa de sus protegidos marroquíes. Conforme a estos datos, podemos confirmar que el sistema educativo no solamente usaba la religión islámica como factor de orden social, sino que pretendía controlar, a través de este uso metódico de la fe en las escuelas, el grado de religiosidad social de la población indígena. Según esta visión educativa colonial, los dos tipos de *moros* eran necesarios para la permanencia de la cultura española en la zona, pero con un número limitado. La política educativa del Protectorado no debía pretender formar intelectuales que fuesen peligrosos para el poder colonial. El acceso a los estudios superiores debía ser restringido, había que apostar por otro tipo de *moros*: “*más bien hombres de trabajo que ganan pan y crean riqueza y no resultan una rémora para el Estado*”.⁸⁴

La ecuación educativa del Protectorado fue: “*desterrar el analfabetismo sin pretender hacer sabios*” y, de igual forma, “*formar trabajadores sin llegar a un nivel de proletarización*” de los indígenas.⁸⁵ En otras palabras, los españoles estaban buscando un modo educativo eficaz para mantener al marroquí bajo su tutela, obstaculizando por todos los medios un avance real en materia educativa, controlando para ello la religión y la cultura. Era éste un plan difícil de llevar a cabo en un contexto internacional inestable y cambiante, como era el de la posguerra. En este sentido, incluso las propias medidas de atracción social adaptadas por el Protectorado se volvieron en su contra en algunos ámbitos de su política colonial.

⁸³ AGA. El Oficial de Asuntos Indígenas. Lección II. S. f. Caja (15) 57.81/12699.

⁸⁴ *Ibíd.*

⁸⁵ *Ibíd.*

Un ejemplo de ello fue la creación de la Casa de Marruecos en El Cairo, donde residían los becarios marroquíes en Egipto.⁸⁶ Esta medida manifestaba una actitud política que pretendía ganarse la simpatía del movimiento nacionalista tetuaní. La primera misión de estudiantes salió del puerto de Tánger hacia Egipto en julio de 1938. El Protectorado pagó 137.516 pesetas como suma inicial para lanzar el proyecto, y el presupuesto ascendió a 388.000 pesetas a partir del año 1943. Este esfuerzo colonial tuvo su origen en la estrategia del general Beigbeder para neutralizar el nacionalismo marroquí durante la Guerra Civil española. Un pretexto reconocido por la propia documentación colonial:

*“A raíz del Alzamiento Nacional, el mando estimará conveniente acallar o atenuar la única posible oposición de una pequeña minoría ciudadana que, aun sin arraigo, ni experiencia, ni organización, intentará aprovechar para sus fines la fácil ocasión que nuestra tragedia les depara. La intención de ganar el nacionalismo a nuestra actitud, ilusionándolo ser la causa de su creación”.*⁸⁷

A nivel político, los resultados fueron catastróficos para la nación protectora. Solamente un número muy reducido de alumnos lograron titularse en seis años. Los jóvenes marroquíes, por circunstancias sociales y políticas, no tuvieron una carrera académica brillante en El Cairo, sino que recibieron un fuerte adoctrinamiento político panarabista anticolonial. Esta medida educativa reforzaba el auge del nacionalismo marroquí por la conexión directa de los estudiantes marroquíes con las altas esferas de la cultura egipcia, donde dominaba en aquella época una potente lucha anticolonial. En el entorno del proyecto de la Casa de Marruecos, al-Makkī Nāṣirī tuvo la oportunidad de ser recibido por el ministro de Educación, Muḥammad Ḥussayn Haykal,⁸⁸ célebre intelectual del liberalismo egipcio en la época monárquica y uno de los padres de la constitución de 1923, que otorgó a Egipto la soberanía de un Estado independiente, aboliendo el Protectorado inglés. Al lanzar este proyecto, los españoles pensaban en la posibilidad de alejar a los estudiantes de su Protectorado de la influencia religiosa y nacionalista de la

⁸⁶ El *zahir* del 8 de febrero de 1937 creó el Instituto de Muley Al-Mehdi de Estudios Marroquíes para fines de investigación, perfeccionamiento y difusión cultural y enlace con la cultura española. Bajo la dirección de este instituto fue creada la Casa de Marruecos en El Cairo. El *zahir* de 23 de septiembre de 1942 independiza la Casa y la coloca bajo un director nombrado por la Delegación de Educación y Cultura. Véase, Cordero Torres, José M. *Organización del Protectorado español en Marruecos. Op. Cit.* p: 222.

⁸⁷ AGA. Informe sobre la conveniencia o no de conservar la Casa de Marruecos en Egipto. Agosto de 1945. Caja (15) 31.1. 81/1902.

⁸⁸ *Al-Ahrām*. 3 de junio de 1938.

zona sur francesa al formar ulemas e intelectuales musulmanes en Oriente, la fuente original de la sabiduría islámica. Tampoco tuvieron éxito en ello; la Casa de Marruecos en El Cairo acabó por convertirse en un centro de carácter nacionalista árabe antiespañol.⁸⁹ En todo caso, independientemente del éxito o del fracaso de las políticas coloniales, podemos concluir que la religión musulmana fue el punto de partida del proyecto educativo colonial del Protectorado. Mediante la fe, sus enseñanzas sagradas y su élite respetuosa, los colonos españoles pretendieron organizar y gestionar la sociedad indígena de su “zona feliz” en Marruecos.

1.2. La jurisprudencia islámica en las instituciones del Protectorado español: Justicia y Habús

1.2.1. La reorganización de la justicia islámica

En los textos españoles que trataron de estudiar y enseñar el derecho islámico, los autores coloniales demostraron un entendimiento completo de la naturaleza religiosa de la ley en Marruecos. Todos los poderes, dice el Corán, emanan de Alá, y la justicia se mantuvo siempre sometida a jueces religiosos bajo la dirección suprema del sultán, protector de la ley de Dios en la tierra.⁹⁰

Es evidente que la referencia nacional católica influyó mucho en la creación de esta perspectiva colonial española sobre el rol de la religión musulmana en las instituciones del Protectorado. La separación de poderes no era entonces un principio fundamental en la legislación española, por lo que el poder judicial se redujo tanto en la península como en las colonias a una simple gestión administrativa estatal.⁹¹ Los colonos encontraron en Marruecos una justicia primitiva que carecía de sistemas administrativos y garantías legales para un funcionamiento a la altura de las necesidades de la época, por la ambigua relación entre el poder judicial y el poder ejecutivo. El imperio jerifiano no disponía de una constitución, ni de una regulación, ni siquiera de un código escrito de leyes de naturaleza civil o penal. El resultado fue, lógicamente, un caos, un desorden y una injusticia en todos los campos de la vida social y económica, lo que justifica sin duda

⁸⁹ AGA. Informe sobre la conveniencia o no de conservar la Casa de Marruecos en Egipto. Agosto de 1945. Caja (15) 31.1. 81/1902.

⁹⁰ Cordero Torres, José M. *Organización del Protectorado español en Marruecos. Op. Cit.* p: 39.

⁹¹ Lobera, Cándido. “Principio de la Administración de Justicia”. *África*. Septiembre de 1926. p: 193.

el éxito del sistema de protección consular introducido en Marruecos por las potencias europeas desde el siglo XVIII.⁹²

En este país, los conceptos de religión, justicia, ley y derecho estaban tan mezclados que formaban simplemente un término que organizaba la vida del marroquí en todos los campos: la *šarī'a*. Sus fuentes legislativas están en el Corán y la Sunna, pero en la cultura islámica del Magreb existe también un gran trabajo jurídico de los jurisconsultos musulmanes, aunque no llegaba de ningún modo a construir un código de leyes nacionales suficiente para impartir justicia en la sociedad. Como atributo característico de la cultura marroquí, la pluralidad dominaba incluso en el campo de la justicia entre las figuras del cadí del tribunal, el caíd del Majzen y el jeque de la cabila. Se aplicaban diferentes normas de la tradición islámica y del derecho consuetudinario. Sin embargo, en Marruecos dominaba solamente una escuela del fiqh islámico: la *mālikī*.⁹³ Los españoles encontraron en ella la base jurídica adecuada para mantener la legitimidad religiosa del sistema de justicia que iban a introducir en su zona de influencia.

A través de las escrituras de los ulemas *mālikíes*,⁹⁴ los españoles redactaron manuales publicados por y para la administración colonial con el fin de dominar de forma específica y concreta la doctrina religiosa oficial de Marruecos que regía la vida institucional de este país. El conocimiento de estas obras tuvo una utilidad política colonial más que intelectual, que pretendía controlar el campo de la justicia musulmana a través de transformar la doctrina *mālikī* en un código moderno de normas jurídicas útiles para la intervención española. En este contexto, no debemos olvidar que esta escuela islámica fue una referencia principal de la legitimidad política del régimen colonial. Por

⁹² En este punto concreto es imprescindible mencionar que el problema de la protección consular no logró solucionarse hasta la instalación de régimen del Protectorado en el Norte de Marruecos. España entabló negociaciones con los países que mantenían el sistema de capitulaciones para su gradual extensión por vía diplomática. Estas negociaciones terminaron con resultados favorables: Francia (17 de noviembre 1914), Noruega y Suecia (9 de marzo y de mayo de 1915), Dinamarca (29 de enero de 1916), Italia (28 de abril siguiente), Suiza (4 de agosto de 1927), Portugal (20 de julio de 1918), etc. Sólo se mantuvo como válida la protección de Inglaterra y Estados Unidos con sede en Tánger. Es un dato importante en la labor colonial. Finalmente, el Majzen colonial recuperó la soberanía jurídica del sultán de Marruecos. Cordero Torres, José M. *Organización del Protectorado español en Marruecos*. *Op. Cit.* p: 41, 42,43.

⁹³ Véase esta terminología en el concepto general del derecho penal islámico desarrollado en, Arévalo, Rafael. *Derecho Penal Islámico: escuela Malekita*. Tánger: Centro de Estudios Marroquíes.1939. pp.11-14.

⁹⁴ En la Introducción de la obra de Rafael Arévalo, que es un buen ejemplo del conocimiento colonial sobre el derecho musulmán en Marruecos, leemos lo siguiente: "(...) sistemáticamente he soslayado los trabajos de no pocos pseudo-arabistas conocidos, de muchos glosadores no musulmanes cuya veracidad no podía ser, en modo alguno, fidedigna. Mis principales fuentes, las más copiosas, en una palabra, han manado del prístino huerto árabe, sobre todo y ante todo andaluz, de esa Andalucía milenaria del medievo que fue la antorcha del Islam occidental". *Ibid.* p: 8.

lo tanto, mantener dicho estatus jurídico intacto en las nuevas instituciones del Estado era imprescindible.⁹⁵

El trabajo más destacable en este sentido es la obra de Manuel del Nido y Torres, publicada en 1927 bajo un título expresivo: *Guía del español que emprende el camino del conocimiento de la escuela malekita, guía que es una recopilación de las opiniones principales de los jurisconsultos, sobre el Derecho musulmán (segunda edición cuidadosamente corregida y aumentada, en especial, en la parte relativa a las costumbres jurídicas de las kábilas)*. En su metodología, el estudio es totalmente jurídico y en ello se sigue fielmente el plan concebido por el Código Civil español. En cuanto al contenido, el autor procede a yuxtaponer las opiniones jurídicas islámicas respetando la ordenanza legal de las fuentes del Islam. Primero, el Corán como verdadero manantial del derecho islámico. Posteriormente, incluye la literatura mālikī más importante del Magreb como la *Mudawwana* de Saḥnūn (854) y el *Mujtaṣar* de Jalīl ibn Ishāq (1373). Zomeño cree que la *Guía* del Nido y Torres fue un intento español de producir un código jurídico marroquí extraído del “mar de opiniones” que constituía la jurisprudencia islámica.⁹⁶

Era una forma de modernidad traída por los colonos en el campo de la gestión de una institución pública vital como la justicia; ya que la preocupación española por encontrar una legislación marroquí útil para la acción protectora marcó la literatura colonial desde el principio. El conocimiento jurídico islámico en Marruecos, estaba dividido entre el Corán, la Sunna y la enseñanza escrita y oral de los ulemas de Fez. Todo esto se debía unificar en un libro. En este sentido, se podría considerar que Nido y Torres, elaboró su propio ‘*mujtaṣar*’ (“compendio”) del derecho islámico en castellano, que incluso logró el visto bueno de la máxima autoridad marroquí del Ministerio de Justicia del Protectorado español Sīdī Aḥmad al-Raḥūnī.

Lo más significativo en este esfuerzo intelectual de recopilar la base islámica del futuro derecho marroquí en la zona jalifiana, fue apoyar la postura de la administración colonial que planeaba unificar el territorio marroquí bajo la *ṣarī’a*, a pesar de la oposición del Interventor más destacado del Rif español, el coronel Emilio Blanco Izaga que

⁹⁵ “Religión y Derecho musulmán: la supuesta autoridad religiosa del Sultán”. *Revista Hispano Africana*. Febrero de 1922. p: 42,43.

⁹⁶ Zomeño, Amalia. “El Derecho Islámico a través de su imagen colonial durante el Protectorado español en Marruecos”. *El Protectorado español en Marruecos, gestión colonial e identidades*. Madrid: Consejo Superior de Investigación Científica. 2002. pp. 317-321.

abogaba por un *zahr* bereber en el territorio rifeño.⁹⁷ En realidad, apostar por la ley islámica fue una inteligente estrategia del Protectorado español desde el punto de vista político y social. En primer lugar, organizar la justicia en virtud de la jurisprudencia islámica era coherente con la doctrina colonial de la hermandad religiosa; por otra parte, el Rif era una región de cultura bereber, pero muy profundamente islamizada por las reformas de orientación salafí de la República rifeña de ‘Abd al-karīm que eliminó la mayor parte del derecho consuetudinario que se contradecía con la tradición islámica. Incluso los cánones rifeños recopilados por Blanco Izaga en su obra publicada en 1939, estaban escritos en árabe por los *ṭalba* (estudiantes de escuelas coránicas), lo que fue considerado por el autor colonial como una contaminación islámica en la tradición bereber original.⁹⁸ Bajo el Protectorado español la situación no cambió en absoluto, sino que se hizo más favorable a la arabización y la islamización de la zona bereber del norte marroquí.

Ahora bien, según estos datos es evidente que los letrados musulmanes no perdían el lugar privilegiado que ocupaban en la jerarquía social y política del *Majzen* marroquí en la época colonial, y cómo no, la *ṣarī‘a*, la fuente principal del prestigio de esta clase quedó intacta en las instituciones del Estado. Fue utilizada en todos los niveles de política colonial: discurso, propaganda y justicia. Los *ulemas*, los *alfaqūes* y los *notarios islámicos*, aprovecharon su monopolio de la lengua árabe para aumentar su nivel de independencia jurídica respecto a las autoridades españolas.⁹⁹ Esta autonomía fue autorizada por el régimen del Protectorado hasta cierto punto para respetar el lema colonial de no intromisión en el ámbito religioso marroquí.¹⁰⁰ La figura del juez musulmán fue esencial en el funcionamiento habitual no solamente del sistema jurídico sino del resto de las instituciones del Estado, que seguían dependiendo de la legitimidad religiosa que otorgaba el uso de la jurisprudencia musulmana.

A nuestro juicio, los textos árabes que resalta Manuel Fera para justificar la desacreditación colonial del *‘ilm cheránico* (ciencia islámica) por la superioridad

⁹⁷ Para la obra de Emilio Blanco Izaga en el Rif, véase: Moga Romero, Vicente. *La Atlántida rifeña de Emilio Blanco Izaga, la impronta de un militar español en Marruecos (1927-1945)*. Melilla: Conserjería de Cultura y Festejos. 2014.

⁹⁸ Blanco Izaga, Emilio. *La ley rifeña*. TOM. II. Ceuta: 1939.

⁹⁹ Mateo Dieste, Joseph Lluís. *La “hermandad” hispano-marroquí, política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (191-1956)*. *Op. Cit.* p: 243.

¹⁰⁰ AGA. Beltran Ballester, Rodolfo. Estudio sobre la Justicia, consideraciones especiales sobre la misma y posibilidad de reforma, si como su influencia en el régimen de vida. Séptimo Curso de Intervención. Caja (15) 000. 81/12694. p: 3,4.

científica y técnica de la modernidad europea, no demuestran ninguna crisis de legitimidad social y política en el entorno de la clase religiosa de Marruecos.¹⁰¹ No cabe duda que los ulemas marroquíes como el resto de la sociedad se sentían indignados por el impacto colonial y el atraso del país en todos los aspectos de la vida moderna, pero eso no condujo a debilitar la fuerza moral de la religión y el poder de sus instituciones en la esfera pública marroquí.

Al contrario, las reformas introducidas por los colonos españoles en materia de justicia favorecieron un control social del Majzen mucho más sofisticado que en épocas anteriores, lo que explica la lucha política sobre la independencia del sistema jurídico entre los nacionalistas marroquíes y la autoridad colonial desde fechas tempranas de esta época.¹⁰² Controlar este campo otorgaba al dominante un peso político considerable en el sistema, y los letrados musulmanes disponían de un amplio margen en materia de justicia a pesar de todas las restricciones del sistema colonial.

El Protectorado fundó tres sistemas jurídicos distintos en Marruecos: el ‘hispano-jalifiano’ para juzgar todos los conflictos de los ciudadanos españoles y los protegidos marroquíes; el sistema ‘cheránico’ centrado en el estatuto personal y familiar pero también relativo a asuntos penales, comerciales y de propiedades no registradas; y el ‘majaniano’, que se ocupaba por su parte de temas penales, civiles y mercantiles.¹⁰³ Los dos últimos colisionaban en múltiples funciones: la discusión entre las competencias del cadí (tribunal cheránico) y el caíd (tribunal majaniano) nunca se resolvió en la época colonial. Esta reforma, a pesar de su carácter limitado, permitía diferenciar por primera vez en Marruecos dos espacios jurídicos distintos: uno referido a las cuestiones de índole

¹⁰¹ Feria, Manuel. “Conflictos de legitimidad jurídica en Marruecos: el impacto del Protectorado”. *El protectorado español en Marruecos, gestión colonial e identidades*. Op. Cit. p: 44,45.

¹⁰² Las críticas hacia las injerencias coloniales en la justicia islámica aparecieron muy pronto en la prensa nacionalista en la zona del Protectorado español, en un artículo de este tipo leemos lo siguiente: “*los hombres de la Administración española deben comprender muy bien que la sagrada ley de la Charia debe ser respetada y que no tienen derecho ni poco ni mucho a intervenir en los asuntos cheránicos ni entre los kaidies, ni en la justicia (la del cadí) , los tratados les obligan a no mezclar la justicia con la política y el respeto debido a la justicia es muy sagrado (...). (la justicia) debe quedarse siempre alejada de toda clase de intervención*”. BNE. *Al-Hayāt*. Julio de 1935.

¹⁰³ La justicia cheránica fue considerada teóricamente la institución jurídica principal de la Zona Jalifiana, puesto que, la justicia majzaniana estaba limitada a asuntos civiles y comerciales de menor importancia, es decir en los expedientes que no superaban a 10.000 pesetas. Además, en este sistema nunca se activó el nivel superior de apelación. A cambio, la justicia cheránica disponía de dos grados de apelación, el primero a nivel provincial en las ciudades: Larache, Tetuán, Chauen, Villa Sanjurjo y Nador. El segundo a nivel de la zona del Protectorado español con un Tribunal supremo en Tetuán. Véase en, BNE. ‘Abūd, Mūsà. “*Al-tanzīm al-qadā’ī fi l-mintaqa al-jalīfiyya*” (“La organización jurídica en la zona jalifiana”) *Ma’yalla al-qawanīn al-magribīyya*. (Revista de Leyes marroquíes). Enero de 1954.

religiosa y otro a las funciones estatales de carácter administrativo ajenas a la religión.¹⁰⁴ Un sistema que implicaba la aparición de otra élite gubernamental formada en torno a la nación protectora.

El Protectorado presentaba mediáticamente, la independencia de la justicia marroquí (cheránica y majzaniana) por la obra más grata de la intervención española en Marruecos, ya que expresa de forma práctica el respeto de los españoles hacia las cuestiones de tipo fundamentalmente religioso de sus protegidos marroquíes. Sin embargo, los límites de esta independencia estaban determinados políticamente por las autoridades coloniales para mantener bajo control este campo vital en la vida social de las cabilas del campo y de la población urbana. Según un estudio colonial sobre la justicia en la zona del Protectorado español, la independencia de la *šarī'a* consiste únicamente en que el Interventor no se inmiscuyese en la tramitación y desarrollo de los asuntos que son de incumbencia islámica. Pero debe usar otras medidas para controlar el funcionamiento de este poder público como gestionar las tareas administrativas, tutelar al indígena con la excusa de evitar abusos y errores e intervenir de forma directa en casos especiales como el retraso en la tramitación o en si el uso de esta justicia se contradecía con la labor protectora de España y su concepto de vida civilizada. Pero nunca la Intervención tomó parte en la tramitación de los expedientes jurídicos abiertos en este sistema. La actuación colonial en ello fue limitada por los preceptos de la jurisprudencia islámica que otorgaba al juez marroquí una cierta ventaja respecto a las injerencias coloniales por ser la única autoridad que ejercía el derecho divino en la sociedad.¹⁰⁵

Por lo tanto, los españoles encontraron en el sistema majzaniano el espacio jurídico ideal para ejercer el dominio político en el campo de la justicia marroquí. Aprovecharon que este sistema era menos respetuoso con el derecho islámico y que estaba en manos de la autoridad musulmana – los caídes de las cabilas y bajás de las ciudades – controlada por los colonos desde la “pacificación” definitiva del territorio en 1927. Por su utilidad política y administrativa, esta institución fue organizada en virtud del Reglamento del 12 de febrero de 1935, que creó la jerarquía orgánica judicial de este procedimiento modificado en parte en épocas posteriores. Fue el sistema más cercano a la población civil, puesto que el caíd y el Interventor fueron la autoridad máxima de la

¹⁰⁴ AGA. Beltran Ballester, Rodolfo. *Estudio sobre la Justicia, consideraciones especiales sobre la misma y posibilidad de reforma, así como su influencia en el régimen de vida*. Séptimo Curso de Intervención. Caja (15) 000. 81/12694. p: 2.

¹⁰⁵ *Ibid.* p: 4,5.

cabila, lo que permitía agilizar las tramitaciones y evitar la aplicación de penas consideradas bárbaras¹⁰⁶ – por los españoles – como las mutilaciones y la ley del talión.¹⁰⁷

La intervención colonial era fuerte en este tipo de justicia marroquí y servía de forma nítida al contacto directo del Interventor con la cabila. Este último jugaba en muchos casos el papel del “hombre bueno”, una especie de mediador social que solucionaba los conflictos a través del recurso de reconciliación entre las familias e individuos. El objetivo político era claro: hacer frente a la táctica de los partidos nacionalistas que pretendían impedir que el marroquí acudiera a la oficina de Intervención, manteniéndolo siempre bajo sus notables naturales.¹⁰⁸ El sistema majaniano estaba constituido por autoridades marroquíes, sin embargo, el nuevo sistema cáidal marroquí del Majzen colonial era distinto al de la época precolonial. El nuevo poder político en la sociedad marroquí, producía por primera vez en la historia del país una clase tecnócrata que prestaba servicios al Estado sin pertenecer a ninguna de las fracciones sociales. En nuestra opinión, se trataba del comienzo de la dualidad política en el seno del Estado en Marruecos entre dos elementos: la élite social y la élite estatal.¹⁰⁹

El desarrollo del sistema judicial marroquí en la época del Protectorado estuvo vinculado en general con las circunstancias políticas de la empresa colonial española. Para asegurar su control político sobre el territorio, la administración colonial limitaba, en virtud del *zāhīr* de 26 de diciembre de 1934, las funciones de los jueces cheránicos de las cabilas, otorgándoles poder únicamente en las cuestiones del estatuto personal islámico del indígena marroquí.¹¹⁰ Esta medida tuvo lugar en una fecha de gran tensión política entre los nacionalistas marroquíes y la República española.¹¹¹ La Guerra Civil

¹⁰⁶ Aunque la aplicación del código penal islámico seguía en pie en muchos casos, como el del “*asesinato del caíd Buhiaui por un arma de fuego, una vez detenidos los asesinos confesaron su delito en presencia de los adules y fueron sentenciados a la última pena de conformidad con la xariaa islámica. La sentencia fue ejecutada el domingo 30 de junio de 1935 a las 12:20*”. BNE. *Al-Hayāt*. 4 de julio de 1935.

¹⁰⁷ AGA. Beltran Ballester, Rodolfo. *Estudio sobre la Justicia, consideraciones especiales sobre la misma y posibilidad de reforma, así como su influencia en el régimen de vida*. Séptimo Curso de Intervención. Caja (15)000. 81/12694. p:5

¹⁰⁸ *Ibíd.* p: 6.

¹⁰⁹ Usamos este término de “élite estatal” para aludir a la clase tecnócrata formada en el seno del régimen colonial. En épocas posteriores, fue utilizada políticamente por el Majzen para contener las aspiraciones de las élites sociales tradicionales. Esta clase sigue activa en la actualidad como elemento político paralelo al sistema oficial, usado en muchas ocasiones por la monarquía para controlar el ritmo de la dinámica política en el país, como ocurrió en 2002 cuando el monarca marroquí pasó por alto a los resultados electorales y nombró un tecnócrata como Primer ministro.

¹¹⁰ Cordero Torres, José M. *Organización del Protectorado español en Marruecos. Op. Cit.* p: 67.

¹¹¹ Mateo Dieste, Joseph Lluís. “El Interventor y el Caíd, la política colonial española frente a la justicia marroquí durante el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)”. *Hispania*. 2007. p: 647.

reforzó fuertemente las medidas propagandísticas de respeto hacia el Islam, lo que se refleja en el campo de la justicia a través de la declaración oficial de autonomía de la justicia cheránica y su dependencia directa del Ministerio de Justicia Jalifiana, en virtud del *ṣaḥīr* del 30 de junio de 1939.¹¹²

Sin embargo, el conflicto social alrededor de este campo seguía activo por la desconfianza de los notables marroquíes hacia esta independencia ficticia de la justicia islámica en Marruecos. El propio secretario del ministro de justicia *Sīdī Aḥmad ibn ʿAbd al-wahhāb* exponía sus dudas sobre esta política manipuladora de las autoridades coloniales. En este contexto, la autoridad judicial marroquí afirmaba que:

*“Nos embargaba el mayor temor por la justicia y el notariado islámico en nuestro país. El pueblo ya miraba con desconfianza estos tribunales satánicos a los que se daba el nombre de cheránicos (...). Todos sentían en sus propias carnes la debilidad de los tribunales y del notariado islámico (...), y los extranjeros se carcajaban de unos procedimientos que estaban en relación directa con nuestra forma de vida (...). Poníamos todo nuestro empeño en que los testamentos, los matrimonios, las compra-ventas y el resto de las actividades sociales se llevaran a cabo al modo establecido por el Alcorán, pero no queremos, de ningún modo, que en los tribunales islámicos siguiera reinando tal anarquía”.*¹¹³

De todas formas, debemos recordar que el Protectorado era un régimen de gobierno indirecto que se basaba en una dependencia mutua entre las autoridades españolas y los letrados musulmanes, siendo estos últimos imprescindibles para el funcionamiento del sistema colonial por su monopolio del conocimiento cultural arabo-musulmán, especialmente en su aspecto interpretativo del islam. El sistema judicial formaba parte de un clientelismo político centrado en la retroalimentación entre colonizadores y colonizados.¹¹⁴

Los resultados del impacto colonial en el campo de la justicia fueron importantes y duraderos en el tejido social marroquí, ya que se trataba de una modernización forzada

¹¹² Cordero Torres, José M. *Organización del Protectorado español en Marruecos. Op. Cit.* p: 69.

¹¹³ Citado en Feria, Manuel. “Conflictos de legitimidad jurídica en Maruecos: el impacto del Protectorado”. *El protectorado español en Marruecos, gestión colonial e identidades. Op. Cit.* p: 45.

¹¹⁴ Mateo Dieste, Joseph Lluís. “El Interventor y el Caíd, la política colonial española frente a la justicia marroquí durante el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)”. *Op. Cit.* p: 648.

por la ley del más fuerte, y condicionada por intereses puramente políticos del régimen colonial. Por motivos metodológicos no podemos analizar detalladamente los diferentes aspectos de la justicia marroquí bajo el Protectorado español, pero tomamos como ejemplo el derecho de venganza que los españoles lo consideraban una práctica salvaje de una raza inferior: en Marruecos esta práctica estaba contemplada en la ley religiosa a través de la pena del talión, legalizada en el islam y limitada por el uso sustitutivo del sistema de multas.¹¹⁵ En las circunstancias de la penetración inicial en la zona norte, los españoles lograron en 1916, a través de sus partidarios, suspender las normas que organizaban el uso de la *diyya* (sistema de multas) para resolver los conflictos tribales. Este hecho aumentó la violencia entre las cabilas, los clanes y las facciones de la región de Alhucemas. El objetivo fue impedir la unión de las tribus rifeñas y dividir aún más el tejido social de Rif con el fin de proteger las actividades mineras de las empresas capitalistas europeas.¹¹⁶

Es obvio que estas injerencias coloniales en el sistema jurídico de un país que sufría una crisis crónica en la tarea de modernizar sus instituciones públicas únicamente iba a profundizar la incapacidad del sistema, y producir mecanismos de gestión corruptos e ineficaces mediante el reforzamiento de las instituciones anticuadas, otorgándoles más poder por las nuevas técnicas de organización moderna.¹¹⁷ Bajo el dominio colonial, las figuras del cadí y el caíd fueron los auténticos beneficiados en la redistribución colonial del poder judicial, reproduciendo el mismo sistema del Majzen precolonial pero en condiciones modificadas por el control estricto del territorio ejercido por el poder colonial.¹¹⁸

Por otra parte, la organización de la vida familiar, civil y comercial en el Marruecos español mantenía su carácter religioso tradicional en gran medida, lo cual podemos confirmar si analizamos un manual de sentencias de un juez marroquí de Chauen

¹¹⁵ Del Nido y Torres, Manuel. "El Derecho de Venganza". *África*. Abril 1926. p: 75.

¹¹⁶ De Madariaga, María Rosa. *España y el Rif, crónica de una historia casi olvidada*. Melilla: UNED-Centro Asociado de Melilla. 1999. p: 89,90.

¹¹⁷ Sobre la corrupción en la justicia marroquí en la época colonial hemos encontrado un informe traducido del francés en el que se habla sobre la inmensa fortuna de un personaje de gran prestigio religioso en el Marruecos francés, el ulema salafí Abū Šu‘ayb al-Dukkālī – fue ministro de Justicia –, acusándole de recibir sobornos y de costumbres repugnantes. Independientemente del nivel de la credibilidad del informe, es un indicio importante sobre la corrupción del sistema de la justicia colonial en Marruecos; la situación en la zona española no era diferente. AGA. La Justicia Indígena, el mayor escándalo del Protectorado. A. M de le Cri Marocan. 15 de diciembre de 1934. Casablanca. Caja 81/12697.

¹¹⁸ Mateo Dieste, Joseph Lluís. "El Interventor y el Caíd, la política colonial española frente a la justicia marroquí durante el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)". *Op. Cit.* p: 669.

durante la época colonial. Este documento marroquí, publicado en 1989, es un registro de sentencias jurídicas redactadas por el ulema Sīdī Ḥasan b. Muḥammad b. ‘Abd al-kaṛīm al-‘Amārtī (1893-1962), uno de los alfaquíes más ilustres de la ciudad marroquí. Estudió en Fez, ejerció en los ámbitos del comercio y la enseñanza, y fue también imán y orador en la mezquita de su ciudad natal.¹¹⁹

El manual contiene 123 sentencias de distintas temáticas, estatuto personal, propiedad, herencia y asuntos comerciales. A grandes rasgos, las sentencias están redactadas en árabe culto del estilo jurídico típico de las ciencias del fiqh islámico. Las fuentes de legislación son puramente religiosas, entre el Corán, la Sunna y las opiniones de los ulemas de la escuela mālikī, sobre todo el *Mujtaṣar* de Jalīl Ibn Ishāq, la fuente principal de casi todas las sentencias incluidas en el manual. El cadí marroquí no solamente conservaba las sentencias tomadas por él en los expedientes del tribunal de primera instancia de Chauen, sino que también citaba las opiniones de los tribunales de apelación en la zona jalifiana, que contaban con dos niveles: el cadí de la región y el Tribunal Superior de Apelación en Tetuán.¹²⁰ Tanto en las sentencias de primer grado como de segundo, se basaron en artículos de interpretación religiosa derivada de los principios cheránicos según la doctrina mālikī.

Un ejemplo muy significativo en este sentido lo encontramos en una sentencia de lapidación fechada el 14 de mayo de 1955, unos meses antes del fin oficial del Protectorado,¹²¹ lo cual demuestra que los colonos europeos no siempre impidieron la aplicación de los aspectos más extremos del “derecho de Dios” en las tierras del Islam, como denuncian actualmente determinadas tendencias islamistas.

Por otra parte, la práctica del juramento seguía siendo utilizada de forma masiva, a pesar de que las autoridades coloniales no permitían usar esta medida en las oficinas de la Intervención.¹²² En la justicia cheránica no hubo ningún cambio en este sentido, ni siquiera respecto a los asuntos comerciales y de propiedad, unos campos que evolucionaron muchísimo debido a la apertura de la economía marroquí hacia el mundo exterior. Vemos que, según una sentencia fechada el 4 de marzo de 1947, la justicia musulmana no tuvo más remedio que resolver un conflicto sobre la propiedad de una

¹¹⁹ Al-‘Amārtī, Ḥasan b. al-Ḥaṣṣī Muḥammad. *Maṣmu‘a l-aḥkām al-šari‘iya*. Casablanca: Al-markaz al-ṭaqāfi al-‘arabī. 1989. p: 17,18

¹²⁰ *Ibíd.* p: 13.

¹²¹ *Ibíd.* p: 497, 498,499.

¹²² Sobre el juramento y su práctica bajo el régimen colonial, véase, el Capítulo IV de este trabajo.

fuelle de agua recurriendo al juramento como recurso legitimador de la tenencia,¹²³ independientemente de que fuera útil o no por las nuevas circunstancias sociales que cambiaron el código ético marroquí para siempre.

En resumen, bajo la apariencia de independencia de la justicia islámica, los españoles supieron politizar el sistema jurídico marroquí. El Protectorado usaba el tribunal marroquí como un instrumento de gestión administrativa y política. Hacía uso de la jurisprudencia islámica de manera propagandística para hacer creer a los marroquíes en la continuidad del sistema tradicional, mientras Marruecos estaba experimentando cambios radicales en la estructura del Estado y la sociedad. Por lo tanto, esta reorganización del campo jurídico marroquí no hizo más que profundizar la crisis del sistema sociopolítico del país. El nuevo Estado en Marruecos, fundado por los colonos españoles y franceses, no pretendió de ninguna forma establecer una institución pública de justicia apolítica y moderna. Muchos de los problemas actuales en Marruecos tienen sus raíces en la época colonial; en este campo más que en cualquier otro, la dualidad entre tradición y modernidad se contradice de forma clara y directa, generando una crisis crónica en la cultura marroquí contemporánea, una crisis que podemos denominar como “modernidad incompleta”.

1.2.2. La gestión del habús

La justicia no fue la única institución religiosa en Marruecos que usaron los colonos. El habús, la fundación más característica de la civilización arabo-musulmana, era también un campo importante en la agenda de la Intervención colonial. Lingüísticamente, la palabra árabe *hubūs* deriva de un verbo con el significado genérico de *detener*, y de ahí se deriva el término jurídico que resume la práctica de retener una propiedad privada a través de la donación de su usufructo legado a perpetuidad en provecho de los pobres, de fundaciones religiosas, de enseñanza o de utilidad general, una práctica con fines religiosos o filantrópicos.¹²⁴ La fundación evolucionó de forma masiva en el contexto arabo-musulmán dependiendo de las circunstancias sociopolíticas de cada país. En Marruecos, a partir de la época del sultán Mūlāy ‘Abd al-Raḥmān (1778-1859) se nombraron dos administradores en cada ciudad marroquí para gestionar estos

¹²³ Al-‘Amārī, Ḥassan Ibn al-Ḥayy Muḥammad. *Maʿmu‘at al-aḥkām al-šari‘yya*. Op. Cit. pp. 148-152.

¹²⁴ Avellaneda, Carlos Gómez. *El Habús y su administración*. Ketama: IGIFJ. 1930. p: 5,6.

bienes conforme a la finalidad destinada por los donantes. Por la importancia de los bienes en todo el territorio del imperio jalifiano, los nuzār ('administradores') del habús llegaron a jugar un gran papel social en la vida local desempeñando verdaderas funciones municipales.¹²⁵

En realidad, el valor económico de esta fundación islámica era inmenso; según estadísticas del año 1930, en el Marruecos francés se calculó en 50.000 inmuebles de un valor total de 700 a 800 millones de francos. En estas cifras no se incluyeron ciertas formas especiales de habús existentes en tribus consideradas de etnia bereber. La política bereber del Protectorado francés facilitaba el control de la Intervención civil o del Oficial de Asuntos Indígenas sobre los bienes de las yamā'āt en las regiones sometidas a la justicia consuetudinaria.¹²⁶

Esta fuente de riqueza fue apreciada desde el momento de la implantación del Protectorado. Los colonos españoles y franceses procuraron realizar una discreta inspección sin injerencias directas en un asunto delicado por su índole religiosa. Los españoles fueron conscientes de la fuerza espiritual de esta fundación islámica en la tradición marroquí. El habús simboliza el sentimiento visible representativo de la fe en la religión musulmana. Según el tratado franco-marroquí del 30 de marzo de 1912, el régimen del Protectorado estaba obligado a proteger las instituciones musulmanas, especialmente la del habús. Sin embargo, la autoridad colonial impuso en 1913 un delegado español para controlar las rentas de la institución musulmana y evitar la corrupción y la mala gestión de los administradores tradicionales, según el pretexto colonial.¹²⁷ En octubre del mismo año se fundó el Consejo de Ulemas para revisar los asuntos del habús en virtud de la jurisdicción islámica. Sin embargo, este consejo se quedó prácticamente inactivo, lo que demuestra la intención colonial de usar los bienes habús en su beneficio, a pesar de su carácter inalienable.¹²⁸ En 1929, un nuevo zaḥīr reguló la adquisición de estos bienes para facilitar la colonización agrícola. En este sentido, la Compañía Española de Colonización empezó a expropiar tierras a partir de 1916, pero los bienes de taifas jerifes y de cofradías siguieron intactos. Además, las autoridades coloniales encontraron una enorme dificultad a la hora de catalogar terrenos

¹²⁵ Trujillo Machacón, Francisco. *Habús y Beneficencia Musulmana*. Tetuán: DAI. 1935. p: 7, 8,9.

¹²⁶ AGA. Traducción del artículo "Los Bienes Habús" la revista colonial francesa *Maghreb*. Abril de 1934. Redactado por Bou-Azza Zemmouri. Paris. Caja (15) 57. 81/12699.

¹²⁷ Real Orden del 27 de febrero de 1913.

¹²⁸ Trujillo Machacón, Francisco. *Habús y Beneficencia Musulmana*. *Op. Cit.* p: 17.

y de definir el tipo de bienes.¹²⁹ Las cabilas del campo no confiaban en la Intervención y no facilitaban los datos necesarios para organizar la propiedad como planeaba la autoridad colonial.¹³⁰

En realidad, la rentabilidad del habús fue valorada estratégicamente por el Protectorado como una fuente económica ideal para financiar la política religiosa del régimen colonial. Los españoles pretendían descargar los gastos de la enseñanza musulmana, culto, beneficencia, mantenimiento y reparación de escuelas, cofradías y santuarios del Presupuesto General de la Zona, utilizando las rentas del habús para financiar estos fines religiosos.¹³¹ En el Marruecos español también los ingresos del habús fueron importantes y fijos. En 1935, la hacienda española registró 630.250,20 pesetas españolas, y otras 391.026,56 hasaní en el fondo general del habús.¹³² Una cantidad suficiente para proyectar la construcción de cuatro escuelas coránicas, cinco tribunales Cheránicos, una torre de la mezquita de Río Martín y cuatro oficinas de administración, con un presupuesto general de 574.688,13 pesetas.¹³³ Estos datos simplemente ofrecen una idea sobre los ingresos y los gastos del campo religioso, puesto que lo que pretendemos no es contabilizar las rentas del Protectorado, sino solamente destacar el papel financiero del habús en los proyectos de índole religiosa durante la época colonial.¹³⁴ En el espacio rural, los Interventores usaban de forma directa y sencilla los recursos de estos bienes religiosos recaudados en las pagadurías de los poblados para levantar mezquitas, santuarios o simplemente un minarete de un edificio religioso en un lugar visible si el dinero no fuese suficiente; el objetivo era, en primer lugar, propagandístico.¹³⁵

¹²⁹ Para la definición de propiedad en Marruecos, véase, Quirós Rodríguez, Carlos. *El poder judicial y la propiedad inmueble en el derecho malequita*. Tetuán: DAI. 1935. Véase también, Sáenz Áranaz, Basilio. *Régimen de tierras, legislación vigente*. Tetuán: DAI. 1935.

¹³⁰ Mateo Dieste, Joseph Lluís. *La "hermandad" hispano-marroquí, política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (191-1956)*. *Op. Cit.* p: 234.

¹³¹ Avellaneda, Carlos Gómez. *El Habús y su administración*. *Op. Cit.* p: 21.

¹³² Trujillo Machacón, Francisco. *Habús y Beneficencia Musulmana*. *Op. Cit.* p: 49.

¹³³ *Ibíd.* p: 55.

¹³⁴ En otro documento se determina el presupuesto general de las inversiones en el campo religioso del año 1935 en: 522.722,79 pesetas españolas, y otras 202.981,51 hassaníes. Una cantidad inferior a lo que está registrado en el Fondo General del Habús del mismo año, pero no podemos decir nada sobre la rentabilidad de estos proyectos coloniales; los españoles gestionaban la política religiosa del Protectorado por consideraciones políticas más que económicas, y este punto exige una investigación independiente para estudiar y analizar el mayor número posible de datos y documentos financieros de toda la época colonial. *Ibíd.* p: 50.

¹³⁵ AGA. Carta del teniente coronel Interventor militar del sector de Tetuán dirigida al coronel jefe Central de Intervención. Tetuán. 16 de abril de 1930. Caja (15) 013.81/00723.

Este juego político en torno a la religión y la economía social en Marruecos produjo durante toda la época colonial una competencia entre los elementos políticos del Protectorado para controlar la mayor parte posible de estos bienes. El Majzen colonial apostaba por dominar el campo religioso a través del monopolio de la principal fuente de ingresos religiosos, que era el habús, mientras que las cofradías, las taifas jerifes y las cabilas luchaban para mantener su autonomía frente a la autoridad política central. En realidad, no fue una disputa al margen del sistema, sino una lucha social entre el nuevo Estado y los elementos del Marruecos precolonial.

A partir de 1930, la gestión del habús se centralizó en la Mudīriyya (“Dirección”) General de los Bienes Habús, una institución jerárquica que permitía el control colonial de todos los cargos marroquíes involucrados en las tareas de esta institución religiosa, que eran el nāzīr de la cabila, el cadí y el muqaddim de la mezquita. Las oficinas de Intervención local controlaban de cerca la administración de los responsables marroquíes para evitar cualquier fraude, corrupción o desviación de fondos fuera del plan colonial.¹³⁶ Este control tan estricto que nunca logró conseguir el Majzen marroquí en épocas posteriores, permitía la reorganización del campo religioso de modo muy favorable al régimen del Protectorado. Sin embargo, como hemos visto anteriormente, el uso de la religión en la política es siempre un arma de doble filo, pues los nacionalistas marroquíes utilizarían esta situación para culpar a la autoridad colonial de todos los males en el campo religioso. El periódico *Al-Hayāt* publicó una instancia firmada por un gran número de notables de Rabat y presentada el 20 de febrero de 1934 al Gran visir Muḥammad al-Muqqarī con el fin de elevarla al sultán Muḥammad V. El contenido era muy reivindicativo y crítico hacia la gestión del habús. Los nacionalistas marroquíes acusaban el régimen colonial por:

“El abandono de las mezquitas existentes, su poca iluminación, su falta de agua y la pobreza de su mobiliario y el abandono de su limpieza (...) Por haber hecho desaparecer un gran número de mezquitas. Por haber desaparecido muchos estudios religiosos, medrazas científicas (...). Responsable de no entregar los habuses a quien corresponde en muchas regiones del Imperio (...) y de atentar contra los habuses particulares y de los chorfa y de las zawiyas (...). Responsable de las desgracias de los necesitados por haber impedido el usufructo de sus

¹³⁶ Trujillo Machacón, Francisco. *Habús y Beneficencia Musulmana. Op. Cit.* pp.19-23.

habuses particulares (...), Responsable de no ejecutar las condiciones en que fueron instituidos los bienes habuses y por no destinar los fondos habús en las finalidades que corresponde (...), Responsable de atentar contra los derechos del ministerio del habús y agobiar a sus funcionarios musulmanes (...)".¹³⁷

Publicar este documento en un periódico nacionalista tetuaní, aunque trataba de la zona francesa, fue un mensaje político dirigido a la opinión pública del norte marroquí: los españoles controlan los recursos de nuestra fundación religiosa y abandonan las tareas sagradas de nuestra religión. Un mensaje muy dañino para el prestigio político de la nación protectora, pero parece que la respuesta española no tardó mucho: en octubre del mismo año 1934, el Protectorado nombró al líder de los nacionalistas de Tetuán, ‘Abd al-jāliq Tūrrīs, (o en su transcripción más habitual al castellano Abdeljalek Torres), como ministro del habús. Sin embargo, este último dimitió en menos de un año en protesta por la dependencia de su cargo de las autoridades coloniales.¹³⁸

En el ámbito de las concesiones que el Protectorado otorgó a los nacionalistas en los años de la Guerra Civil en España, fue la emisión del *zahr* del 19 de diciembre de 1936 lo que declaró la autonomía de esta institución islámica, en el sentido de que los *nuzār* se comunicarían a partir de entonces directamente con el Ministerio del Habús – establecido de nuevo para sustituir la *Mudriyya* – sin la intermediación de los Interventores. En estas fechas de la contienda española, el Protectorado estaba muy interesado en reforzar la administración *majzeniana*. Con este fin se creó, en virtud del *zahr* del 17 de marzo de 1937, el Consejo del Habús, compuesto exclusivamente por *cadíes*, *ulemas* y *alfaquíes* marroquíes. Las competencias del Consejo llegaron a inspeccionar y a intervenir en las políticas del Ministerio del Habús, e incluso a vigilar la conducta de sus funcionarios. Pocos años después, en 1942, esta organización administrativa fue revisada políticamente, cuando la Delegación de Asuntos Indígenas impartió instrucciones a sus oficinas de Intervención para ir creando un estado de opinión pública que permitiera eliminar estas medidas de autonomía. La propaganda colonial en

¹³⁷ *Al-Ḥayāt*. 1 de marzo de 1934.

¹³⁸ Mateo Dieste, Joseph Lluís. *La "hermandad" hispano-marroquí, política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (191-1956)*. *Op. Cit.* p: 235.

este caso acusaba al sistema de la autogestión marroquí del habús de corrupción e ineficacia, hasta el punto de que no alcanzara a cubrir sus propios gastos.¹³⁹

Los vaivenes en esta política religiosa colonial se entienden teniendo en cuenta la lucha de poder en torno a la institución del habús islámico entre el régimen protector y los actores políticos de la época, cofradías, taifas jerifes y, por último, los nacionalistas. El Protectorado logró finalmente transformar para siempre la naturaleza del campo religioso en Marruecos mediante el control estricto del Estado sobre el mercado religioso y sus principales vías de financiación.¹⁴⁰ El habús, en este sentido, fue el núcleo de la autonomía económica de las fundaciones religiosas. Tomar el mando sobre esta institución significaba someter a todas al sistema político, y precisamente en eso consistía la gran diferencia entre el Majzen precolonial y el Majzen colonial en el Marruecos de la primera mitad del siglo XX.¹⁴¹

2. Soldados *moros* en Ejército católico (1908-1939)

Desde la conquista española de Orán (1732), las guerras coloniales de España siempre contaban con la participación de unidades militares indígenas. La complejidad lingüística y cultural de la zona del Magreb y el rol fundamental de la religión y la costumbre local obligaban siempre a los altos rangos del ejército católico español a contar con efectivos magrebíes para prestar servicios de información y asesoramiento. En 1734 se creó en Orán la Compañía de los Moros Mogataces en el ejército español, una unidad militar indígena que se trasladó más tarde, en 1792, a Ceuta, contribuyendo de forma eficaz en la defensa de la plaza de soberanía española que estaba sometida entonces a constantes ataques marroquíes. En la Guerra de África (1859-1860), el ejército de O'Donnell disponía de una Sección de Tiradores del Rif formada por naturales de la cabila de Beni Sicar, que aportaron valiosas funciones como guías e intérpretes. La policía indígena formada en 1908 fue la segunda unidad marroquí que entraba en el servicio del

¹³⁹ Villanova, José Luis. *El Protectorado de España en Marruecos: organización política y territorial*. Barcelona: Ediciones Bellaterra. 2004. p: 263,276.

¹⁴⁰ Véase, el Capítulo IV de este trabajo.

¹⁴¹ En este punto debemos aludir al papel importantísimo de este Ministerio del Habús, creado en la época colonial, en la vida política marroquí actual. El control absoluto ejercido por esta institución sobre la esfera religiosa marroquí es fundamental en la dinámica sociopolítica del país. Por lo tanto, podemos confirmar que la política religiosa colonial logró cambiar para siempre la relación entre el Estado y la sociedad. En mi opinión, existen muchos indicios que conducen a la conclusión de que la política religiosa colonial ha seguido en vigor desde la independencia de Marruecos hasta la actualidad: el discurso, los ritos, el control financiero, el sistema autoritario, etc. Pero este tema exige otra investigación independiente.

Estado español con funciones similares a las de la Guardia Civil; sin embargo, a menudo fue organizada en unidades de naturaleza militar bajo el mando de oficiales españoles.¹⁴²

Desde el principio de las guerras de Marruecos, parecía claro para los generales del ejército español que la factura humana de la ocupación iba a ser elevada, especialmente después de las violentas protestas de la semana trágica en Cataluña (1909) en contra del envío de las tropas a Marruecos. La izquierda acusaba al gobierno de mandar a los españoles a una guerra sangrienta y cruel. Para ahorrar pérdidas humanas entre los soldados españoles, surgió la idea de crear una fuerza de choque compuesta por indígenas.¹⁴³ Abrir las puertas del ejército católico para que se alistasen en sus filas soldados musulmanes de forma masiva y ordinaria era un indicio de cambio en la España de principios del siglo XX. Evangelizar a los *moros* ya no era el objetivo de la ofensiva colonial africana; era, más bien, controlar al indígena y su territorio, domesticar su cultura y su fe, y producir una especie de “*moros de España*”, una figura subordinada a la metrópoli española católica y conservadora.

Desde una perspectiva histórica, este cambio en la doctrina militar de España tuvo su simbólica imagen en la visita del Rey Alfonso XIII a la escuela indígena de Melilla en 1911, donde prometió patrocinar el ingreso de un brillante alumno hijo de un notable pro español a una academia militar española, teniéndose por ello que modificar la ley, pues las academias militares españolas no admitían hasta tales fechas alumnos no cristianos.¹⁴⁴ Muḥammad ibn Mizzyān, dicho alumno brillante tutelado por el Rey de España, se convertiría décadas después en uno de los pocos allegados que no necesitaban cita para visitar a Franco en el palacio de El Pardo. Fueron sus méritos de guerra – en la que salvó la vida del futuro Caudillo de España – la razón por la que forjó desde entonces una estrecha relación de amistad con Franco, y, por lo tanto, empezó una gran trayectoria militar en el Ejército español.¹⁴⁵ A lo largo de las siguientes páginas, vamos a demostrar la participación activa de los letrados musulmanes en la organización del servicio militar colonial durante el Protectorado.

¹⁴² Salafranca Álvarez, Juan Ignacio. “Los Oficiales Moros”. *Revista de Historia Militar*. Marzo de 2012. p: 245.

¹⁴³ De Madariaga, María Rosa. *Los Moros que trajo Franco, la intervención de tropas coloniales en la guerra civil española*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca. 2002. p: 75.

¹⁴⁴ *Telegrama del Rif*. 11 de enero de 1911.

¹⁴⁵ Cembrero, Ignacio. “El musulmán que salvó a Franco”. *El País*. 18 de junio de 2006.

2. 1. La religión en la doctrina militar del Protectorado español: soldados musulmanes entre el *yîhūd* y la cruzada

A partir del 20 de junio de 1911, el teniente coronel de caballería Dámaso Berenguer organizó las primeras Fuerzas de Regulares Indígenas al mando de sargentos y oficiales españoles. Este militar español pensaba que los soldados indígenas daban excelentes resultados, basando sus opiniones sobre la experiencia colonial francesa en Argelia: los *spahis* y los tiradores argelinos habían demostrado durante la guerra franco-prusiana (1870-1871) una lealtad absoluta a Francia. En el caso marroquí, los Regulares actuaron militarmente por primera vez en la campaña de 1911-1912, en la que los españoles lograron poner fin a la resistencia del jerife Muḥammad Amzyān.¹⁴⁶

La organización de las fuerzas marroquíes del Protectorado español se dividió en cuatro categorías: las maḥallāt jalifianas, los grupos de Regulares, la Policía indígena y las unidades auxiliares. Para el reclutamiento de soldados, los españoles contaban con una extensa red de “*moros amigos*”, llamados también “*moros pensionados*” por recibir una paga mensual de España. La referencia religiosa era importante a la hora de reclutar a un soldado marroquí: se le preguntaba sobre su jeque religioso, su pertenencia a una cofradía o taifa, y se le obligaba a jurar lealtad al “Majzen español” sobre el Corán.¹⁴⁷ Incluso hubo alfaquíes entre los oficiales *moros*, efectivos de amplias funciones administrativas, jurídicas y espirituales, siendo además una especie de consultores y gestores de asuntos indígenas. Algunos tuvieron la categoría de “oficial *moro* de 1^ª”.¹⁴⁸

El alistamiento de musulmanes en un ejército cristiano implicaba un cambio social enorme en Marruecos, un hecho que merece una reflexión para entender el desarrollo histórico de esta etapa clave en la historia contemporánea de este país. El concepto de la *‘aṣabiyya* según el análisis de Ibn Jaldūn era todavía lo más válido para entender la dinámica política de la sociedad marroquí. Puesto que, a pesar de la represión y el saqueo cometido por las fuerzas marroquíes durante años al servicio de la empresa colonial española contra su propio pueblo, en 1921 llegó la hora de rebelarse contra el ejército español, la Policía indígena y los Regulares se levantaron de forma inesperada en todo el Rif para unirse al movimiento de resistencia liderado por ‘Abd al-kaṛīm. No ocurrió lo

¹⁴⁶ De Madariaga, María Rosa. *Los Moros que trajo Franco, la intervención de tropas coloniales en la guerra civil española*. Op. Cit. p: 76.

¹⁴⁷ *Ibíd.* p: 77,78.

¹⁴⁸ Salafraña Álvarez, Juan Ignacio. “Los Oficiales Moros”. *Revista de Historia Militar*. Marzo de 2012. p: 249, 252.

mismo en la región occidental de Yebala,¹⁴⁹ lo que demuestra que el factor tribal era lo más determinante en aquella época. Pero el factor religioso tuvo su papel también en este sentido: muchos soldados rifeños pertenecían a la cofradía 'Alāwiyya, que no era fuerte en Yebala, pero sí en el Rif.¹⁵⁰

En este contexto bélico resaltan otra vez las dos dimensiones principales de la dinámica política en Marruecos: la tribal y la religiosa. Es evidente que en esta época el espacio de la actuación política fue limitado social y geográficamente. La movilización de tribus en masa dentro de una 'aṣabiyya colectiva de grandes grupos tribales del Magreb (Ṣanhā'ya, Maṣmūda y Zināta) era algo del pasado. En aquellas épocas, la religión tuvo un rol estructural y organizativo a nivel estatal.¹⁵¹ La política marroquí en este contexto colonial discurría en el espacio reducido del territorio rural de las cabilas del norte marroquí, incluso se trataba en muchas ocasiones de simples manejos entre fracciones de la misma cabila. Aun así, la 'aṣabiyya tribal mantenía su papel sociopolítico, aunque en un nivel acotado por la decadencia general del sistema tradicional. Empero, el factor religioso no ejercía la misma función histórica que tuvo en Marruecos hasta el siglo XVII. Durante la ofensiva colonial española, ni el jerifismo de al-Raysūnī constituía un elemento de unidad nacional, como ocurrió hace siglos con la dinastía saadí; ni el salafismo de 'Abd al-karīm dotó al país de una doctrina de Estado, como era el caso con los grandes imperios históricos del Magreb.

A nuestro juicio, el factor religioso tuvo un papel discursivo y propagandístico importante, pero no organizativo o estructural como antaño. Los dos movimientos de resistencia en Yebala y en el Rif estaban articulados por el carisma personal de la figura del jerife o del ulema (cadí), y congregados en primer lugar por la 'aṣabiyya tribal de las cabilas de la localidad natal de sus líderes. La declaración del *ḡihād* contra el invasor cristiano por estos últimos nunca tuvo un efecto unánime como ocurría a menudo en la historia de Marruecos. Para corroborar esta teoría, citaremos aquí un texto del lenguaje político cabileño: se trata de una carta de la ḡamā'a de Dar al-Karmūd dirigida al caíd de Beni Girfit, Husyān ibn 'Alī Ṣiyazmī, donde podemos ver nítidamente la interacción entre

¹⁴⁹ De Madariaga, María Rosa. *Los Moros que trajo Franco, la intervención de tropas coloniales en la guerra civil española*. Op. Cit. p: 81.

¹⁵⁰ Véase, el Capítulo V de este trabajo.

¹⁵¹ Véase, el capítulo II de este trabajo.

el factor religioso y el tribal en las circunstancias del conflicto político que generaba la penetración colonial en el sistema social de las cabilas marroquíes:

“Saludos afectuosos y después:

¿Qué sucede para que nos combatas con los cañones y aviones hasta hacernos tanto daño? Ignoramos lo que hayamos hecho al Gobierno para que nos castigue de esa forma, pues no tenemos ningún cristiano preso, ni hemos quitado nada al Gobierno que tengamos que devolver, no está en nuestras manos la paz del Gobierno; sólo nos queda refugiarnos en Dios nuestro señor, el único que puede aligerarnos de esta desgracia continua.

Pedimos a Dios que haga cesar este sufrimiento, cuya causa nosotros no podemos evitar por nuestra humildad e impotencia; aunque sea por nuestras mujeres e hijos, que tenemos que estar siempre en los ríos y entre la gaba. Pero no hay poder ni movimiento que el de Dios, el más elevado, el excelso.

Estamos siempre tarde y noche creyendo que ha llegado nuestra última hora, pero nos hemos asegurado de que todo procede de Dios y aceptamos cuanto él haya dispuesto de nosotros, en la esperanza de que el mismo lo solucionará.

Nuestros vecinos, los Chantof de Sumata, se ríen de nosotros, y ahora nos refugiamos en ti, y por tus hijos te pedimos que nos mires con ojos de compasión. Ya sabes cuánto daño nos hicieron los de Sumata, que nos quemaron y nos mataron, y el Gobierno no acudió a librarnos de sus manos.

*Perdónanos, ya que Dios te ha colocado en lugar de mando entre los musulmanes. Es preciso que nos sobrelleves a la paz”.*¹⁵²

El contenido de la carta revela que las disputas tribales continuaron fragmentando la sociedad cabileña durante la ofensiva colonial. La religión musulmana hizo muy poco para unificar a las tribus contra el invasor. Las referencias religiosas en este lenguaje político tribal constituían la postura religiosa legitimadora de la sumisión de la cabila al poder colonial. Pensar que el Protectorado era un destino divino fue una interpretación

¹⁵² AGA. Carta de la yamā'a de Dar el-Karmud dirigida al caíd Hussyān. Elevada a la oficina Central de la Intervención militar de Larache por el capitán Interventor del zoco de Ceuta. 20 de septiembre de 1926. Caja (15) 13. 01. 81/00932.

adecuada para justificar religiosamente los actos políticos, tanto por parte de los musulmanes como por la de los cristianos. En nuestra opinión, la segmentación del tejido social marroquí fue el origen principal de la crisis del sistema tradicional en el Marruecos de las primeras décadas del siglo XX. Las instituciones del Islam marroquí no eran suficientes para superar el desafío colonial. En las condiciones del nuevo orden mundial, dominado por el colonialismo europeo, el liderazgo religioso de los actores políticos marroquíes no era capaz de superar la fragmentación tribal, excepto en ciertos espacios muy reducidos como la Yebala de Raysūnī o el Rif de ‘Abd al-karīm, e incluso dentro de estos territorios se dieron divisiones estructurales entre los elementos tribales.

Como hemos visto anteriormente, los marroquíes no tuvieron conciencia nacional y no actuaron de forma colectiva contra la ocupación. La resistencia marroquí fue de naturaleza tribal y liderada por fundaciones religiosas, lo que facilitaba el reclutamiento de tropas indígenas, sirviéndose de la pugna tribal y de los tradicionales conflictos entre facciones y clanes de la misma tribu. Las fuerzas marroquíes del Ejército español fueron reconstituidas en los meses siguientes al desastre de Annual de 1921, y participaron activamente junto a las milicias jalifianas en el desembarco de Alhucemas el 8 de septiembre de 1925.¹⁵³

En la metrópoli, la situación era totalmente la contraria. La derrota de Annual cambió por completo el panorama político. Los africanistas (nacional-católicos) tuvieron que hacer frente durante años a un alto número de enemigos en la península, quizá más que en Marruecos: los políticos, las izquierdas, los masones, los obreros, la prensa, los intelectuales, los judíos, los catalanistas, etc.¹⁵⁴ De repente, recibieron el apoyo incondicional de los sectores más conservadores de la derecha española. Bajo el ideal de la salvaguarda de la nación, las damas de la alta sociedad se presentaban como madrinas de guerra para los legionarios, la burguesía celebraba cenas para recaudar fondos para los heridos, y algunas aristócratas acudieron como enfermeras al Marruecos español. Mientras la población española reclamaba tensamente que se depurasen las responsabilidades del desastre, la clase alta española bendecía a los militares africanistas en su guerra fracasada. El caso más relevante en este sentido fue la actitud del empresario Torcuato Luca de Tena, que puso el *ABC* al servicio de su amigo Sanjurjo para defender

¹⁵³ De Madariaga, María Rosa. *Los Moros que trajo Franco, la intervención de tropas coloniales en la guerra civil española*. Op. Cit. p: 107.

¹⁵⁴ Nerín, Gustau. *La guerra que vino de África*. Barcelona: Critica. 2005. p: 88.

políticamente al ejército de África. El ministro republicano de propaganda Carlos Esplá comentó años más tarde sobre esta conducta: “*los moros tenían el Corán; los cristianos teníamos el ABC*”.¹⁵⁵ Bajo estas circunstancias, la identidad religiosa más sólida y dominante fue la católica, y los musulmanes tuvieron que buscar medidas para sobrevivir bajo el nuevo sistema; y el alistamiento en un ejército cristiano fue una de ellas.

A partir de 1927, los africanistas crearon un eficaz sistema de control en las cabilas. Todos los jefes y caídos que habían participado en el movimiento de resistencia fueron reemplazados por otros adscritos a España o comprados por las autoridades españolas, con lo que la mayoría terminarían por convertirse en leales colaboradores del régimen colonial.¹⁵⁶ Este sistema *caidal* favoreció el reclutamiento de soldados *moros* en el ejército católico de España. En este sentido, cabe destacar el carácter ideológico del Protectorado español, que fue una empresa colonial casi monopolizada por elementos militares y civiles de la ultraderecha española. Incluso el alto comisario civil Luciano López Ferrer, nombrado por la República el 20 de junio de 1931,¹⁵⁷ fue un conservador monárquico que no dudó en apoyar a los sublevados desde los primeros días de la Guerra Civil.

En realidad, la red de alianzas con los notables locales era fruto de un esfuerzo político y militar enorme de oficiales españoles de ideología ultraderechista, como el general Fernando Capaz, creador de la red *caidal* española,¹⁵⁸ el coronel Juan Bautista González, Interventor regional en el Rif central, y Tomás García Figueras, ideólogo del africanismo militar franquista, entre otros.¹⁵⁹ Gustau Nerín, en su libro *La guerra que vino de África*, estimaba que esta red colonial de control político llegó a España durante la Guerra Civil, dado que los africanistas establecieron relación de subordinación con algunos niveles de la jerarquía católica similar a la que habían construido en Marruecos con los jerifes y los jeques musulmanes.¹⁶⁰

¹⁵⁵ *Ibíd.* p: 91,92.

¹⁵⁶ De Madariaga, María Rosa. *Los Moros que trajo Franco, la intervención de tropas coloniales en la guerra civil española*. Opt. Cit. p: 158.

¹⁵⁷ De Madariaga, María Rosa. “La II República en el Protectorado: reformas y contrarreformas administrativas y burocráticas”. *Awraq*. 2012. pp. 97-117.

¹⁵⁸ Villanova Valero, José Luis. “Los interventores del Protectorado español en Marruecos: los principales agentes del desarrollo de la política colonial”. *Revista de Historia Militar*. Marzo de 2012. pp.161-202.

¹⁵⁹ De Madariaga, María Rosa. *Los Moros que trajo Franco, la intervención de tropas coloniales en la guerra civil española*. Op. Cit. p: 160.

¹⁶⁰ Nerín, Gustau. *La guerra que vino de África*. Op. Cit. p: 154.

Según las conclusiones de este autor experto en el colonialismo español en África, el franquismo fue un “monstruo” implantado y generado desde el Protectorado de Marruecos. En esta empresa colonial, Franco obtuvo todos los logros de su trayectoria militar: ascensos, condecoraciones, prestigio y fama. Más aún, consiguió establecer relaciones de camaradería y forjar un colectivo africanista de identidad ultraderechista, racista, autoritaria y elitista; es decir, el núcleo duro de su cruzada católica en la península: Mola, Jordana, Queipo de Llano, Castejón, Gracia-Valiño, Millán Astray, Dávila, Doval, Monasterio, Mizzian, etc.¹⁶¹ Este análisis sigue la misma línea de nuestro enfoque sobre el origen nacional-católico de la empresa colonial española, pues los africanistas representaron históricamente el extremo más fervoroso y defensor de esta ideología autoritaria engendrada en el seno de la guerra colonial.¹⁶² Un fenómeno similar ocurriría con los Pieds-Noirs franceses en Argelia en 1961, pero estos se frustraron muy pronto a la hora de dominar la metrópoli, lo que deja claro que en Francia existía una estricta segregación entre el sistema democrático de la cuarta República y la orientación ideológica aplicada en sus colonias africanas. El Estado español no era de la misma naturaleza que la Francia imperial; por esta razón, su empresa colonial llegó a dominar la metrópoli durante cuatro décadas.

Finalmente, la inversión en una empresa colonial en tierras africanas no resultaba asunto baladí para la derecha española. Los militares golpistas eran conscientes de que no podían movilizar a las tropas españolas de forma mayoritaria a su antojo. Desde el primer momento, contaron con unidades marroquíes que constituyeron la columna vertebral del Alzamiento para apoderarse del Protectorado y las plazas de soberanía española. En la ciudad de Ceuta, los Regulares ocuparon en el 17 de julio de 1936 la Comandancia Militar y la Delegación del Gobierno, siendo claves, junto a la Legión, en la operación de someter al resto de las unidades militares.¹⁶³ El *sultanato andalusí*, fundado en Marruecos por los africanistas del Ejército español, funcionó como el principal bastión del golpe de Estado en julio de 1936.¹⁶⁴ El propio jalifa de la zona

¹⁶¹ *Ibíd.* pp. 297-299.

¹⁶² En su bibliografía sobre Franco, Paul Preston confirma que los años de la guerra en África deshumanizaron al futuro Caudillo de España. Las brutalidades cometidas por el ejército español en Marruecos afectaron en gran medida su personalidad y le hicieron acostumbrarse a la violencia y la muerte. Eso explicaría el modo con que emplearía el terror durante la Guerra Civil y los años de su mandato en España. Preston, Paul. *Franco, Caudillo de España*. Trad. Teresa Camprodón y Diana Falcón. Barcelona: DeBolsillo. 2006. p: 57. Respecto a la participación de Franco en las guerras de Marruecos véase su propio relato, Francisco, Franco Bahamonde. *Diario de una Bandera*. Sevilla: J. Díaz. 2008.

¹⁶³ *Ibíd.* p: 182.

¹⁶⁴ Sobre el concepto del *sultanato andalusí*, Véase, el Capítulo IV de este trabajo.

española declaró el *yihād* contra los “sin Dios”, es decir, el “régimen ateo” de la República española. La actitud de los altos cargos del Majzen fue favorable a la causa franquista desde el principio, y los españoles llegaron a proyectar un imaginario metafórico de una alianza santa musulmana-cristiana contra los enemigos de Dios: los “rojos comunistas”, que fueron presentados como una amenaza común contra la fe y sus creyentes.

En este contexto de guerra, en el 18 de julio de 1936 la aviación republicana bombardeó Tetuán, causando 15 muertos y 40 heridos. Según el mito colonial, inmortalizado después en retratos, el Gran visir Aḥmad Ganmiyya se lanzó a caballo por las calles, arriesgando su vida, su prestigio y su cargo, dirigiéndose directamente a la población aterrorizada por el ataque. Un acto “*que únicamente puede hacerlo un gran señor árabe. Dios está en sus labios y su pueblo lo reconoce*”. La autoridad musulmana declaró: “*volved a vuestros talleres, a vuestras casas, a vuestros templos. Alá os protege y, en adelante, la España que renace aquí en Marruecos os defenderá con mano segura (...)*”. Tal actuación “sensata” mediante una figura de carisma religioso contuvo por completo la ira popular en un momento crítico en la historia de la *cruzada española*.¹⁶⁵ La historiografía marroquí niega este hecho, considerándolo una ficción política dirigida a alimentar la propaganda franquista en tiempos de guerra.¹⁶⁶ Sin embargo, el Gran visir consiguió al día siguiente de esta fecha un gran reconocimiento español, pues Franco le impuso personalmente la Gran Cruz Laureada de San Fernando, la única concedida a un musulmán en la historia de España, lo que demuestra la labor política excepcional de las élites marroquíes en los acontecimientos de la Guerra Civil española.¹⁶⁷

La sociedad marroquí se encontraba entonces, en estos años de Guerra Civil en España, bajo la influencia de sus notables naturales religiosos, judiciales y políticos, reforzados técnicamente por el sistema político del Protectorado. Para sacar el máximo provecho de este dominio colonial, las autoridades franquistas tuvieron que movilizar a las masas musulmanas en favor de la causa rebelde. El promotor de esta política fue el coronel Juan Luis Beigbéder, un militar y arabista experto en asuntos marroquíes, que con su cultura y su hábil actitud política supo ganarse el apoyo de los dos frentes que lideraban la esfera sociopolítica marroquí en esta etapa: los viejos turbantes, que se

¹⁶⁵ Arrarás Iribarren, Joaquín. *Historia de la Cruzada española*. TOM. III. Madrid: Datafims. 1984. p: 50

¹⁶⁶ Véase, Ibn Azzuz Hakim, Muhammad. *La actitud de los moros ante el Alzamiento: Marruecos 1936*. Málaga: Algazara. 1997. p: 116,117.

¹⁶⁷ El Merroun, Mustapha. “El Cuerpo del ejército marroquí en la guerra civil española”. Tesis. Universidad de Granada. Granada. 1999. p: 38.

agrupaban en torno al jalifa, y los bajás más poderosos, que representaban al Marruecos ancestral y hierático, por un lado; y los jóvenes nacionalistas liderados por ‘Abd al-jāliq Tūrrīs, que encarnaban al Marruecos ávido de obtener la independencia y de progresar técnicamente, pero dentro del mundo árabe-islámico del que se proclamaban parte vital.¹⁶⁸

En su obra *Islam y Guerra civil española*, Sánchez Ruano plantea una cuestión sin resolución por no ser un autor musulmán, aunque lo cierto es que tampoco halló dentro de la historiografía marroquí una respuesta razonable. Se trata de la participación de las maḥallāt jalifianas en la cruzada cristiana, ya que estas fuerzas eran, según los tratados de Fez de 1912, fuerzas estrictamente islámicas al servicio del jalifa y su Majzen. En cambio, los Regulares fueron unidades militares del ejército español, lo que genera aquí un problema de legalidad religiosa fundamental, puesto que la ley islámica prohíbe a los musulmanes participar en una guerra ajena al Islam.¹⁶⁹ Este punto en concreto fue la razón de una pugna entre el general Orgaz, alto comisario designado por los sublevados, y el líder nacionalista ‘Abd al-jāliq Tūrrīs. Este último comunicó al jalifa que su movimiento no estaba en contra del alistamiento de los Regulares como soldados del ejército español, pero sí lo estaba respecto a las maḥallāt jalifianas, ya que su participación en una guerra entre cristianos estaba formalmente prohibida en la religión por su condición de fuerzas islámicas subordinadas teóricamente a la autoridad jerife del jalifa. Una postura apoyada posteriormente por un zāhīr del sultán Muḥammad V el 20 de febrero de 1937, vedando el reclutamiento de musulmanes en dicha guerra. Sin embargo, los nacionalistas del norte de Marruecos pasaron por alto sus propias críticas hacia la política colonial después de la autorización de Franco – el 5 de agosto de 1936 – para crear por primera vez en la historia un partido nacionalista marroquí con el nombre de Partido de Reforma Nacional (PRN), que no era poca cosa para este movimiento.¹⁷⁰

En realidad, la posición del sultán provoca aún interrogantes sobre la participación de musulmanes en las guerras del ejército francés antes y después de estas fechas. Su padre, Mūlāy Yūssif, animó a sus súbditos a luchar junto a Francia en la Guerra del Rif, y el propio Muḥammad V apoyó posteriormente a Francia en la Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Entonces ¿por qué censuró la legitimidad religiosa de la lucha en la Guerra

¹⁶⁸ *Ibíd.* p: 40.

¹⁶⁹ Sánchez Ruano, Francisco. *Islam y Guerra Civil Española, moros con Franco y con la Republica*. Madrid: La Esfera de los Libros. 2004. p: 158.

¹⁷⁰ *Ibíd.* p: 154-185.

Civil española? Y, ¿cómo fue posible esta contradicción de posturas entre el sultán y su jalifa? La respuesta que ignoraba Sánchez Ruano reside en la trayectoria histórica de Marruecos como país de cultura política específicamente autóctona, donde la legitimidad política y la religiosa están reunidas en la figura del sultán. Sus guerras políticas son también religiosas, y su poder religioso es también político. El sultán era la única autoridad legal que podía decidir si los actos políticos eran lícitos religiosamente o no. En este sentido, el sultán en Rabat, que estaba bajo la tutela francesa, interpretaba los intereses políticos de la metrópoli en clave religiosa.¹⁷¹

Lo mismo ocurrió en el Marruecos español. A pesar de que los tratados del Protectorado colocaban el jalifa como un lugarteniente del sultán en la zona norte, los españoles, en realidad, forjaron con su política colonial un nuevo *sultanato andalusí* independiente en esta “zona feliz”, como se nombraba en las fuentes de la época. El jalifa actuaba siempre como si fuera un sultán y, por lo tanto, su apoyo a España era de la misma naturaleza religiosa, legitimadora de los intereses políticos de la nación protectora.

Aunque el poder político real no estaba en las manos ni del sultán ni del jalifa, las dos figuras tuvieron un papel determinante en el funcionamiento del sistema. Fue la oposición del jalifa Mūlāy al-Ḥasan ibn al-Mahdī la que protegió a Tūrrīs de ser detenido y presentado en un juicio militar español por falsas acusaciones del general Orgaz de que el líder marroquí tenía relaciones con “los rojos de Tánger”.¹⁷² Las dos autoridades religiosas en el Marruecos colonial, a pesar de su restringido poder político bajo el régimen del Protectorado, tuvieron medios para frenar el sistema cuando les convenía, como hizo Muḥammad V años después contra Francia.¹⁷³ Las maḥallāt marroquíes que lucharon en España bajo las banderas verdes, el símbolo jerife de la casa jalifiana, demostraron que, con la participación oficial del Islam marroquí institucional en la guerra española, la élite indígena jugaba sus cartas políticas en este conflicto, siendo la de la

¹⁷¹ Véase, el Capítulo II de este trabajo.

¹⁷² Sánchez Ruano, Francisco. *Islam y Guerra Civil Española, moros con Franco y con la Republica*. Op. Cit. p: 155.

¹⁷³ La oposición del sultán Muḥammad V en contra de numerosas maniobras políticas del Protectorado francés fue el principal motivo que causó años después la crisis del trono marroquí, que condujo al país hacia la independencia. En un Telegrama del embajador español en París, recibido en Madrid el 1 de mayo de 1946, leemos lo siguiente: “*El Sultán de Marruecos ha presentado protestas por el hecho de que los franceses residentes en su Imperio puedan votar. La comisión de Negocios extranjeros ha quedado desagradablemente sorprendida por la protesta del Sultán, y se indican dos soluciones: retirar la Ley, lo cual sería una capitulación que podría tener repercusiones en el Imperio Colonial francés, o bien mantenerla; en ese caso, parece que el Sultán llevará la cuestión a la ONU*”. AGA. Caja (15) 31.1.81/01902.

religión la más importante de todas.¹⁷⁴ Los nacionalistas del norte marroquí usaban este aspecto religioso para conseguir más concesiones por parte del régimen colonial, y, efectivamente, adquirieron un peso político considerable durante esta etapa; mientras tanto, el sultán y el jalifa estaban protegiendo su posición privilegiada en el sistema. En las dos zonas del Protectorado, los colonos se vieron obligados a negociar un margen de actuación política con la élite marroquí, especialmente en etapas de crisis o conflictos bélicos. En este contexto, esta última sacaba partido por la ventaja de controlar el marco institucional del Islam marroquí, el elemento clave en el mantenimiento del *statu quo* social del Protectorado en Marruecos.

En un sistema como el del Protectorado, cubrir la realidad con una apariencia religiosa fue imprescindible para las autoridades españolas e indígenas, a fin de legitimar la guerra, movilizar a la población en favor de la causa franquista y contrarrestar la propaganda republicana que animaba – a través de las emisoras de radio y las octavillas redactadas en árabe lanzadas por aviones en los primeros días del Alzamiento – a la población indígena a colocarse de lado del gobierno legítimo. Así que, mediante la red clientelar de la Intervención colonial, los jefes religiosos marroquíes iban difundiendo bajo cuerda entre la población iletrada y de mentalidad sencilla que el general Franco se había convertido al Islam, que había hecho la peregrinación a la Meca, y que se le podía denominar “*Ḥayy Franco*”, todo ello dirigido a conformar la idea del principal motivo de esta guerra que era alzarse contra los “sin Dios” para reestablecer el culto musulmán en al-Ándalus de nuevo. Algunos incluso juraron públicamente que habían visto a Franco en la Meca un año antes del alzamiento.¹⁷⁵ Al mismo tiempo, el ulema Tušgānī emitió una fetua en la que consideraba lícita la lucha de musulmanes en la cruzada española. Incluso en las cabilas dominadas por los franceses aparecieron anuncios con el retrato de Franco y una frase en árabe y rifeño que decía: “*Este es el general Franco, amigo de los musulmanes. El imperio de Dios es grande*”.¹⁷⁶ En su crónica *Frente a Madrid*, Julio Moreno Dávila resume la postura de los soldados marroquíes respecto a la guerra en una

¹⁷⁴ El jalifa declaró a un periodista sirio: “*España no sólo no persigue al lógico y sano movimiento nacionalista (marroquí), sino que lo acoge con apresuramiento y le da constantes pruebas de simpatía; por ejemplo, la independencia de los Habús, el aumento del presupuesto de la enseñanza, la arabización de la Zona, la concesión exclusiva de las explotaciones de colonización a marroquíes, la libertad de prensa, de palabra y de acción (...)*”. Citado en Sánchez Ruano, Francisco. *Islam y Guerra Civil Española, moros con Franco y con la Republica*. Op. Cit. p: 235.

¹⁷⁵ Ibn Azzuz Hakim, Mohammad. *La actitud de los moros ente el Alzamiento: Marruecos 1936*. Op. Cit. p: 48.

¹⁷⁶ El Merroun, Mustapha. “El Cuerpo del ejército marroquí en la guerra civil española”. Op. Cit. p: 43.

breve respuesta de un soldado indígena que dijo: “*En España venir arrojo (el rojo) quemar morabos, matar santos (...) y moro venir ayudar Franco para arreglar España*”.¹⁷⁷

Ahora bien, según las observaciones del historiador marroquí Muṣṭafā al-Mirrūn, la mayor parte de la operación de reclutamiento se llevó acabo en las cabilas del campo por las malas cosechas de aquellos años y la crítica situación económica que causó hambruna y miseria entre la población local. La población musulmana, que se dedicaba a la economía agrícola tradicional en su mayor parte, sufría periódicamente la sequía y las malas cosechas, que causaron una profunda miseria en la región precisamente durante estas fechas de la contienda española (1934-1937). El conflicto bélico empeoró la situación: las autoridades habían cerrado todas las empresas, talleres y fábricas, también fueron cerradas las fronteras, y se estableció un bloqueo marítimo. Bajo estas circunstancias, los marroquíes veían en el alistamiento como la única solución para que sus familias se salvaran del hambre.¹⁷⁸

Los motivos económicos y políticos de la participación marroquí en las unidades militares del ejército español era un dato normal y frecuente en la historia de las guerras coloniales. La verdadera anécdota histórica en este episodio de relaciones bilaterales hispano-marroquíes reside en el rol de la religión islámica en el tablero político de la sociedad del Protectorado: los oficiales del ejército católico español emplearon desde el principio de su aventura colonial a los alfaquíes islámicos para justificar la presencia de una autoridad cristiana en territorio marroquí; sin embargo, la Guerra Civil española otorgó a las autoridades musulmanas un protagonismo espectacular en el sistema colonial español, ya que la fe y sus valores “sagrados” fueron el alma máter de la doctrina militar del ejército sublevado. El fervor religioso exaltado en los años de la guerra fue inmenso, y es cierto que uno de los motivos del respaldo marroquí a los franquistas era el temor a que “los ateos comunistas” se apoderasen del norte marroquí. Con el afán de “matar hebreos” en España, muchos soldados *moros* se alistaron en el ejército rebelde, un mito destacado por la propia propaganda republicana, lo que demuestra la patente dimensión religiosa de la guerra española.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Dávila, Julio Moreno. *Frente a Madrid*. Granada: Editorial Imperio. 1937. p: 188.

¹⁷⁸ El Merroun, Mustapha. “El Cuerpo del ejército marroquí en la guerra civil española”. *Op. Cit.* p: 41,46.

¹⁷⁹ Esta dimensión religiosa fue presentada con frecuencia en la prensa internacional, el periodista holandés G. Nypols publicó en el periódico *Algemeen Nadelblad* del 24 de agosto de 1938, un artículo titulado:

2.2. *La gestión del Islam marroquí durante la cruzada católica de Franco*

Los marroquíes que formaron la columna vertebral del Ejército de África,¹⁸⁰ los regulares, las maḥallāt jalifianas, las ḥarrakāt y los tiradores del Rif,¹⁸¹ constituían una gran masa musulmana dentro del ejército franquista. No se sabe el número exacto de los marroquíes que participaron en la Guerra Civil española, aunque la historiadora española María Rosa de Madariaga lo sitúa entre 75.000 y 80.000, unas cifras aproximadas según los datos ofrecidos por los trabajos sobre este tema.¹⁸²

La presencia musulmana en la península obligaba a las autoridades franquistas a organizar un nuevo Servicio de Intervención en España para atender las diversas situaciones de convivencia con el elemento musulmán. En marzo de 1937 se creó la Oficina de Asuntos Marroquíes en Sevilla, y, como consecuencia de los avances militares y a propuesta del alto comisario Juan Luis Beigbeder, se inauguró otra oficina en Burgos en junio del mismo año, bajo la dirección directa de la Delegación de Asuntos Indígenas.¹⁸³ Fieles a su doctrina colonial, las autoridades Interventoras trasladaron a España su sistema de gobierno indirecto para gestionar los asuntos marroquíes, creando por ello un cargo de delegado gubernativo del Gran visir en España, desempeñado hasta el año 1939 por el ex caíd de Beni Said (Gomara), Sīdī Muḥammad al-Baqqālī. También fue designado como representante del jalifa entre las unidades marroquíes el caíd de Alcázar, Sīdī Muḥammad al-Millālī, que realizó una importante labor a favor de la causa franquista mediante su presencia activa en los hospitales para soldados musulmanes y en los distintos frentes de guerra.¹⁸⁴

“¿Cruzada para los cristianos y Guerra Sagrada para los musulmanes?” En el que dice: “ (...) ya que en esta guerra civil toman parte aproximadamente 100.000 musulmanes, la mayoría de ellos oriundos de la parte de Marruecos asignado a España, (...) que han acudido a luchar por España, porque – según dicen los españoles y ellos mismos corroboran – “ayudar por sagrada convicción a la destrucción y exterminio de los sin Dios, españoles que, donde han podido, profanaron e incendiaron los templos cristianos, (...) y de no hacerlo así extenderían esta misma suerte a las mezquitas y sacerdotes islámicos y a todas aquellas regiones musulmanas que cayeran en su poder posteriormente”. De Mesa, José Luis. *Los moros de la Guerra Civil española*. Madrid: Editorial ACTAS. 2004. pp. 120-130.

¹⁸⁰ Véase, Hugh, Thomas. *Historia de Guerra Civil Española*. Barcelona: Círculos de Lectores. 1976.

¹⁸¹ Al lado de las fuerzas profesionales que componían los Regulares y las maḥallāt jalifianas, existían unos cuerpos irregulares con el nombre de *ḥarrakāt amigas*, que fueron creadas durante las campañas de pacificación para usarse estratégicamente en la guerra de guerrillas y antiguerrillas. Los Tiradores del Rif también fueron un cuerpo irregular auxiliar al Ejército profesional. El Merroun, Mustapha. “El Cuerpo del ejército marroquí en la guerra civil española”. *Op. Cit.* p: 34,35.

¹⁸² De Madariaga, María Rosa. *Los Moros que trajo Franco, la intervención de tropas coloniales en la guerra civil española*. *Op. Cit.* p: 171,172.

¹⁸³ Villanova Valero, José Luís. *Los Interventores, la piedra angular del Protectorado español en Marruecos*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2006. p: 56.

¹⁸⁴ AGA. Memoria del Servicio de intervenciones marroquíes en España año 1936 – a 1939. Redactado por Juan Sánchez de Pol. p: 3,4. Caja (15) 000. 81/12694.

Este Servicio de Intervención en España se ocupaba de tareas administrativas fundamentales en el esfuerzo militar, como perfeccionar el sistema de giros para que las familias de los soldados pudieran recibir la parte de los salarios que estos les enviaban y evitar problemas de convivencia entre marroquíes y españoles. No obstante, como en Marruecos, el principal objetivo de la Intervención era la gestión del asunto religioso marroquí. Todos los temas de comida, sanidad, defunciones, incluso de entretenimiento y ocio, tuvieron vínculos de una forma u otra con la cuestión religiosa. Los marroquíes fueron movilizados para la guerra por sus líderes religiosos, que gozaban de un papel determinante en esta tarea colonial. Bajo la dirección de este órgano de Intervención, la Alta Comisaría envió a España letrados y notables marroquíes, con el objetivo de visitar los frentes, animar a las tropas o hacerse cargo de los ritos religiosos y tareas administrativas.¹⁸⁵

En este contexto se encuadra el viaje realizado por el bajá de Larache Jālid Raysūnī a varias ciudades españolas, organizado por el responsable del Servicio de la Intervención en la península, el coronel Juan Sánchez Pol.¹⁸⁶ La visita del bajá marroquí a Santander, que tuvo lugar el 19 de octubre de 1937, fue presentada por la prensa falangista como una gran noticia que demostraba el compromiso de la élite musulmana con la causa de la España nacionalista. Al- Raysūnī, como letrado y jerife usaba su poder moral para animar a los heridos de guerra que se encontraban en el hospital de Santander, y también aprovechó la ocasión para distribuir donativos.¹⁸⁷ Un cúmulo del capital religioso que, junto al económico, resultaba útil para que las autoridades mantuvieran la lealtad de las tropas *moras* en una guerra difícil de justificar por el sacrificio masivo de vidas marroquíes.¹⁸⁸

¹⁸⁵ AGA. Carta que el Imán del hospital de Zafra en funciones de notario (ʿadl) Muḥammad ibn Ḥammad ibn al-Ḥaŷŷ Saʿīd al-Mirābŷī al-Wuryāglī, remite al cadí de la región del Rif Sīdī Muḥammad Mišbāl, anunciándole que le envía tres actas relativas al fallecimiento de Jammār b. Muḥammad b. Sulaymān al-Gumārī al-Ḥamrī. Estas gestiones administrativas y religiosas, al mismo tiempo, son de gran importancia en la vida social y jurídica marroquí; solamente el personal letrado musulmán puede dar fe de ellas. Como demuestra la carta, sin la colaboración activa de la clase de los letrados hubiera sido imposible organizar este campo en plena Guerra Civil. Caja (15) 013.001.81/01150.

¹⁸⁶ BNE. Para la labor del coronel Sánchez Pol en este servicio colonial, véase: J. Sánchez Pol. *Servicio de Intervenciones marroquíes en España, memoria de 1936-1939*. Texto mecanográfico.

¹⁸⁷ AGA. *Falange Española*. 19 de octubre de 1937. Caja (15)13.01. 81/01186.

¹⁸⁸ El bajá de Larache fue acompañado por un séquito de diez caídas que participaron en su recorrido entre las ciudades de Santander, Salamanca, Bilbao, Valladolid y San Sebastián. Visitaron incluso el frente del cinturón de hierro, construido por los “rojos” en sus intentos de defender Madrid. En Valladolid fue acompañado por el coronel Sánchez Pol. El bajá declaró a la prensa de la ciudad, hablando del “*elevado espíritu patriótico que reina en la nueva España del Generalísimo Franco, donde no sólo el orden es absoluto, sino también el involucramiento de la vida que se hace con entera y absoluta normalidad*”. AGA.

Bajo circunstancias similares, el bajá de Tetuán Sī Muḥammad ‘Aššā efectuó en septiembre de 1937 un viaje a Sevilla para visitar el hospital musulmán de la Barzola. Durante la visita, la autoridad musulmana y sus acompañantes obsequiaron a los soldados hospitalizados con tabaco que trajeron desde Marruecos. En esta ocasión, los franquistas llevaron a la comisión musulmana a visitar la mezquita recién construida en Sevilla e inaugurada por el sultán azul.¹⁸⁹ En estas fechas de guerra en España, se inauguraron numerosas mezquitas en Granada, Villafranca de los Barros, Burgos y otras ciudades. La de Córdoba fue inaugurada por el representante del jalifa en España el caíd Millāī.¹⁹⁰

Los viajes de las autoridades musulmanas a España suponían una política de carácter sistemático; en los tres años de guerra pasaron por los territorios españoles todos los bajás y caídes del Protectorado español, repitiendo y hasta triplicando algunos de ellos sus visitas a la metrópoli. Los franquistas cedían a las comisiones musulmanas todo tipo de comodidades, tanto de transporte en los coches del Protectorado como de alojamiento en los mejores hoteles de España. Además, los líderes musulmanes fueron recibidos por parte de autoridades civiles y militares de forma oficial con honores y respeto, acompañados siempre por un Interventor o Coronel Inspector.¹⁹¹ El propósito de esta hospitalidad no se limitaba a lo relacionado con las tropas marroquíes, sino que fue también un tipo de propaganda a nivel general. Los militares sublevados pretendían demostrar a sus protegidos *moros* la supremacía de la nación protectora incluso en plena Guerra Civil, llevándolos a visitar la Mezquita de Córdoba y la Alhambra de Granada, la Constructora Naval de San Fernando y las industrias españolas, sobre todo las fábricas de armas, llegando incluso a conceder a la mayoría de dichas comisiones entrevistas con el “S. E. el Generalísimo (...), de cuya visita salían todos encantados”. Una actitud significativa que evidencia la importancia vital del colectivo musulmán en la agenda política de la España franquista. Una política de éxito según Sánchez Pol, autor de la monografía del Servicio de Intervenciones en España, en la que confirmaba que los notables *moros* “han aprendido a querer a España por lo que vale y representa, y que estos viajes han unido aún más estrechamente la amistad hispano-musulmana”.¹⁹²

Diario regional de Valladolid. 2 de noviembre de 1937, y otros recortes de prensa. Caja (15) 13.1. 81/01186.

¹⁸⁹ AGA. *La Gaceta de África*. 2 de septiembre de 1937. Caja (15) 13.01.81/01186.

¹⁹⁰ AGA. Memoria del Servicio de intervenciones marroquíes en España año 1936 – a 1939. Redactado por Juan Sánchez de Pol. p: 7. Caja (15) 000. 81/12694.

¹⁹¹ *Ibid.* p: 14.

¹⁹² *Ibid.* p: 15,16.

La participación de los letrados musulmanes, imanes, notarios, registradores y limpiadores de cadáveres en la gestión administrativa de las unidades militares marroquíes fue esencial para conservar el estatuto socio-religioso de los marroquíes, un conjunto de garantías denominadas en las fuentes franquistas como “*Derechos Chariánicos*”.¹⁹³ Estos derechos trataban en general de tareas religiosas importantes en la fe islámica, como extender el acta de defunción, un documento religioso vital para los musulmanes a la hora de fallecer, en el que figura el poblado natal del extinto, su cabila y fracción, así como el dinero y los objetos que dejó al morir. Era imprescindible respetar los rituales del entierro musulmán respecto a los rezos, lecturas del Corán y los arreglos religiosos del cadáver para no causar problemas y enfrentamientos entre los soldados musulmanes y sus jefes militares españoles.¹⁹⁴ La función del letrado musulmán en este sentido resultaba esencial, en tanto era el único colectivo competente para dar fe de estas prácticas religiosas.

Esta responsabilidad colocaba al letrado musulmán en una posición fundamental entre las filas del ejército franquista. Las autoridades militares temían castigarles incluso por la falta de asistencia en los enterramientos, una de las principales tareas religiosas de las que debían encargarse. La Intervención de Asuntos Marroquíes en España llegó a proponer multar al personal musulmán con suspensión del sueldo de unos días de trabajo, ya que, según su visión, cualquier otro castigo podría menoscabar su prestigio religioso. En casos extremos, los Interventores pedían la baja inmediata de imanes y notarios musulmanes, como fue el caso del imán del hospital musulmán de Córdoba Sīdī Allāl b. Aḥmad Qaddūr, ya que los cambios continuos en este personal no eran aconsejables porque producían “trastornos” entre los soldados musulmanes.¹⁹⁵ Se perseguía proteger la credibilidad de la ideología militar española, donde los religiosos musulmanes aportaban una gran labor legitimadora de la guerra.

De este modo, los letrados musulmanes se sentían protegidos por su carácter religioso y la necesidad política que de ellos tenía la jefatura del ejército en el ámbito “litúrgico”. En el hospital musulmán de Granada, los notables del Sexto Tabor de Ceuta

¹⁹³ AGA. Traducción de la Intervención de Asuntos Marroquíes en España. 6 de diciembre de 1937. Sevilla. Caja (15) 013.001.81/01150.

¹⁹⁴ AGA. Informe de normas que se citan y que deben tener en cuenta los aadules al servicio de los hospitales para marroquíes establecidos en la Península. Intervención de Asuntos Marroquíes en España. 24 de mayo de 1938. Sevilla. Caja (15) 000. 81/01179.

¹⁹⁵ AGA. Informe relativo a la baja del personal religiosos en el Hospital de Córdoba. El coronel Interventor al delegado de Asuntos Indígenas de Tetuán. 21 de diciembre de 1938. Villa. Caja (15) 000. 81/01179.

protestaron de forma colectiva contra el jurisconsulto islámico Infidāl b. Muḥammad b. al-Hayy al-Jumṣī por no cumplir con las obligaciones de su empleo, negándose a amortajar y lavar los cadáveres de los musulmanes que morían en la guerra.¹⁹⁶ El letrado marroquí llegó a enfrentarse con los soldados musulmanes que criticaron su conducta, diciéndoles que todo el que muera en España es “*infiel y medio*”, una expresión ofensiva en el dialecto marroquí, y de contenido rebelde en contra de la doctrina colonial. Es evidente que era un comportamiento de una persona que no temía perder su vida en un contexto bélico, y que se sentía reforzada por su autoridad religiosa, llegando a abandonar el hospital y a refugiarse en la ciudad de Granada.¹⁹⁷

Sin embargo, no se trataba, sin duda, de una orientación usual entre los letrados musulmanes, ya que una conducta generalizada de este tipo podía paralizar la incorporación de las unidades militares marroquíes al ejército franquista. Totalmente, al contrario, las fuentes demuestran que esta función administrativa-religiosa creó un nuevo capital social en la sociedad colonial del Protectorado español. Los letrados musulmanes encontraron en la Guerra Civil española una buena salida laboral y una oportunidad ideal de integración en el sistema administrativo-político del Protectorado, formando un gremio de poder jurídico y espiritual irremplazable para el funcionamiento habitual del sistema colonial en aquellos años de guerra. En una carta del juez supremo de la zona española al delegado de Asuntos Indígenas, la autoridad musulmana rogó nombrar a dos notarios islámicos en cada hospital musulmán en la Península Ibérica para favorecer a este colectivo, cuyos miembros se encontraban en desempleo y “*se quejan de la escasez de vida*”.¹⁹⁸

Para facilitar esta labor religiosa y jurídica en los hospitales musulmanes en España, la Intervención llegó a preocuparse hasta por las rencillas personales entre el

¹⁹⁶ Sobre este aspecto del enterramiento islámico, la Intervención de Asuntos marroquíes en España ordenó la constitución de cementerios independientes exclusivos para personas de fe musulmana en lugares cercanos a los hospitales musulmanes como en Zaragoza, Cáceres y Puerto de Santa María. En este contexto también, las autoridades de la Intervención plantearon colocar “*una buena lápida de mármol con inscripciones en letras árabes, (...) en la parte libre del culto católico en la Mezquita de Córdoba, verdadera representación de la religión musulmana, e inaugurarse con una solemne visita de representantes de los cuerpos combatientes con parte del Majzén, acto que habría de halagarles mucho*”. AGA. Memoria del Servicio de intervenciones marroquíes en España año 1936 – a 1939. Redactado por Juan Sánchez de Pol. p: 9. Caja (15) 000. 81/ 12694.

¹⁹⁷ AGA. Carta de los notables del Sexto Tabor de Ceuta y todos los musulmanes que se hallan con ellos en hospital musulmán de Granada dirigida al jefe de la Intervención de Asuntos Marroquíes en España coronel Sánchez Pol. 10 de marzo de 1938. Granada. Caja (15) 000. 81/01179.

¹⁹⁸ AGA. Carta de Kadi al Kodat al delegado de Asuntos Indígenas. 4 de septiembre de 1937. Tetuán. Caja (15) 013.81/01124.

imán y el escribiente del Hospital de Cáceres. Las autoridades intervinieron para resolver el asunto y lograr una reconciliación verdadera entre ambas personalidades musulmanas para no poner en peligro el cumplimiento de la labor religiosa en dicho hospital. No fue el único caso: en el Hospital de Plasencia las autoridades intervinieron para pedir que se ocupara rápidamente la plaza vacante de limpiador de cadáveres, e incluso ordenaron la retirada de la leña que estaba guardada en el lugar dedicado a esta labor religiosa. La Intervención consideró que era necesario disponer de un espacio respetuoso para cumplir este precepto islámico. En el hospital de la Vega de Salamanca, las instrucciones oficiales pidieron que se ofreciera al imán una vivienda adecuada para que residiera de forma cómoda y facilitarle su trabajo.¹⁹⁹ Los Interventores en la península estaban organizando este servicio religioso bajo órdenes directas de Franco, que establecía al respecto en escrito oficial los siguientes preceptos:

*“Se procurará dotar a cada hospital en que haya indígenas de localidad de una mezquita, sala de abluciones, alfaquí, misiones de Imán, sacrificio de reses y cateb y un recadero periódico para enlace con la familia, los cuales serán seleccionados por la Delegación de Asuntos indígenas de Marruecos”.*²⁰⁰

A pesar de los malos comportamientos de religiosos musulmanes que hemos visto, otros gozaban de total confianza por parte de las autoridades. La Delegación de Asuntos Indígenas solicitó informes sobre las quejas del imán y el escribiente del Hospital marroquí de Villafranca de los Barros, que pidieron su regreso a Marruecos por no poder cumplir sus funciones en este hospital musulmán. La Intervención, que confiaba en la buena conducta de sus funcionarios musulmanes *“fieles, competentes y cumplidores de sus deberes”*, abrió una investigación sobre los motivos que originaron el malestar de los musulmanes del hospital. Los informes de la Intervención de Asuntos Marroquíes en España culparon a Pedro de Lastra, el director de este hospital musulmán,²⁰¹ que debido a sus borracheras dejó el mando del centro sanitario en manos de la superiora de las hermanas, que no se tomaba en serio la importancia de respetar la tradición islámica:

¹⁹⁹ AGA. Informe elevado al Inspector de las Intervenciones de Asuntos Marroquíes en España. 12 de diciembre 1938. Sevilla. Caja (15) 000.81/01179.

²⁰⁰ AGA. Escrito del director del Hospital de Puerto de Santa María elevado al coronel de Estado Mayor jefe de la sección del Cuartel General del Generalísimo. 24 de febrero de 1937. Caja (15) 000.81/01179.

²⁰¹ AGA. Informe de la Intervención de Asuntos Marroquíes en España. 15 de diciembre de 1938. Sevilla. Caja (15) 000.81/01179.

*“(…) no se separa de un modo estricto la preparación de comida musulmana de la europea, sabían que se mezclaban los utensilios de musulmanes y cristianos, la condimentación de comidas a base de cerdo (...), usar manteca de puerco para mantener los efectos de fuego en las vasijas de leche, lo que estuvo a punto de provocar un serio conflicto una vez se supiera eso entre los musulmanes hospitalizados”.*²⁰²

Además, la convivencia entre los dos credos religiosos no era fácil en este hospital. Los santos católicos y los crucifijos cristianos del edificio fueron objeto en algunas ocasiones de irreverencias por parte de algunos heridos musulmanes, como fue el caso de un sargento que escupió a un Jesús del Gran Poder que formaba parte del vestíbulo. Las autoridades plantearon cubrir estas imágenes religiosas con telas para no destrozarse los rasgos religiosos del edificio, que era una escuela, propiedad de los padres de la Compañía de Jesús.²⁰³ Finalmente, el hospital se clausuró en 1939 y los dos letrados musulmanes fueron trasladados a Marruecos el día 27 de mayo del mismo año.²⁰⁴ Esta historia refleja nítidamente la gran preocupación de la administración colonial por cumplir los principios de la doctrina de hermandad, incluso en la Península, en un contexto bélico de gran exaltación católica.

No obstante, la preocupación de los rebeldes por los temas islámicos no perseguía sólo mantener la lealtad de los soldados musulmanes del ejército franquista, sino también contrarrestar la gran propaganda republicana apoyada por la prensa francesa. Incluso entre los soldados en la Península, las autoridades hallaron en una carta del soldado de la maḥalla jalifiana de Tetuán, Infiḍāl b. Aḥmad Ŷanīr, dirigida a su familia desde el frente de Aragón, una foto suya conteniendo en el reverso de la misma un comentario en árabe: *“tenemos noticias de que hay desordenes y revueltas en África”*. Los informes de Tetuán advertían a los Interventores jefes de las oficinas de Asuntos Marroquíes del norte y del sur de España de lo peligrosa que era la propaganda entre los soldados musulmanes que

²⁰² AGA. Informe del comandante Interventor visita y entrevista con el personal religioso, elevado al inspector Interventor de asuntos marroquíes en España. 22 de diciembre de 1938. Caja (15) 000.81/01179.

²⁰³ AGA. Informe de la Intervención de Asuntos Marroquíes en España. 15 de diciembre de 1938. Sevilla. Caja (15) 000.81/01179.

²⁰⁴ AGA. Escrito de la Intervención de Asuntos Marroquíes en España. 29 de mayo de 1939. Sevilla. Caja (15) 000.81/01179.

luchaban en los frentes más críticos de la Guerra Civil española.²⁰⁵ En esta propaganda, la cuestión religiosa ocupaba el principal eje de la pugna ideológica entre las dos Españas. El diario *Le Maroc Socialiste* de Casablanca transmitía información extraída de un diario árabe sobre la situación religiosa en el Protectorado español. Estos medios acusaban a las autoridades franquistas de difundir el evangelio cristiano entre las tropas *moras* aprovechándose de la ausencia de imanes musulmanes en España. Los sacerdotes católicos, decía el diario en francés, “*reparten entre los soldados rifeños agua bendita y les obligan a asistir a los santos sacramentos*”. También se decía que, en los hospitales, el que no llevaba sobre su pecho una cruz no recibía ninguna atención médica y era abandonado a su suerte.²⁰⁶

En realidad, esta propaganda no era cierta. Es verdad que hubo casos de conversión religiosa entre los soldados marroquíes por un motivo u otro, pero no se puede considerar bajo ningún concepto que se tratara de una política oficial apoyada por las autoridades. Los franquistas censuraron estas noticias, obstaculizando la llegada de correos sin verificar la información que contenía las cartas.²⁰⁷ Ejemplo de ello fue la carta dirigida por Rocío Mintegui de San Sebastián a ‘Ammār b. ‘Alī Ṭāhir, de la cabila de Banī Sidāl, donde se contaban las quejas de un soldado, quien aseguraba que su sargento:

*“No le dejaba dormir porque estudiaba en voz alta, pues él también va a hacerse cristiano, (...) suele venir un fraile a prepararle. Ya le ha mandado de su casa un gorro, una babucha y un pantalón corto, pero anchísimo, para este día que será grandioso. Los padrinos van a ser Teresita y su esposo José María”.*²⁰⁸

²⁰⁵ AGA. Carta del delegado de Asuntos Indígenas dirigida al coronel Inspector de los Servicios de Intervenciones en España (Sevilla). 26 de mayo de 1938. Tetuán. Caja (15) 013.001.81/01150.

²⁰⁶ AGA. *Le Maroc Socialiste*. 9 de abril 1938. Caja (15) 013.001.81/01150.

²⁰⁷ La censura era necesaria también para evitar la extensión de noticias sobre el horror de la guerra. En la carta traducida del árabe fechada en el 12 de diciembre de 1937, dice el soldado marroquí Aḥmad b. Ḥasan Ḥaddīnān: “(*...*) También te digo que no vaya a cometer ninguno la torpeza de afiliarse por el que tenga a esta no crea que volverá con vida, en un solo día murieron 350, no den crédito a lo que digan por allí que este pueblo es bueno, no sirve para nada y todos los que vienen a esta se arrepienten en seguida”. En un informe elevado a la DAI, el Interventor regional de Chauen, José Martos de Castro, advertía por la llegada de cartas como la del soldado Sī Ṣādīq b. Sīdī ‘Awun Ṭāgyū, que pide al caíd de su cabila que busque un motivo o pretexto para que pudiera regresar a su tierra, pues se sentía como si estuviera en prisión. 8 de septiembre de 1937. Xauen. AGA. Caja (15) 013.001.81/01150.

²⁰⁸ AGA. Carta del delegado de Asuntos Indígenas dirigida al Interventor jefe de la oficina de Asuntos Marroquíes de Sevilla. 4 de octubre de 1937. Tetuán. Caja (15) 013.001.81/01150.

Para la Sección Política de la Delegación de Asuntos Indígenas, estas manifestaciones resultaban totalmente inoportunas, y temían que estas cartas de carácter religioso cayeran en manos de algún elemento enemigo de la España franquista. Por esta razón, la censura fue enorme. Bajo órdenes del delegado de Asuntos Indígenas,²⁰⁹ la Delegación transcribió al español centenares de cartas en árabe de soldados marroquíes a otro tipo de papel, porque las originales llevaban estampas católicas, a pesar del escaso personal de interpretación y de copistas de los que disponía.²¹⁰ De esta forma, el Protectorado hacía lo imposible para evitar “malas interpretaciones” y que las familias marroquíes no creyeran que sus hijos en el frente estaban sometidos a algún modo de proselitismo cristiano.²¹¹

Se trataba de cartas escritas en un lenguaje confuso, un árabe intermedio entre el clásico y el marroquí de contenido social de temáticas familiares y de la vida diaria, típica de los marroquíes de la época. En un estilo puramente religioso, los soldados marroquíes saludaban a sus familiares, les pedían ropa y comida e incluso materias de vicio como “kif” y “taba”, modalidades de tabaco y cannabis fumable. Estas cartas representan un testimonio de anécdotas históricas típicas del sistema colonial español, textos en árabe llenos de alabanzas religiosas islámicas dirigidas a Allāh y al profeta Muḥammad, redactadas en un papel con estampas católicas de la figura del Sagrado Corazón de Jesús, donde ponía bajo esta imagen el eslogan cristiano: “Reinaré en España”.²¹²

No obstante, durante esta etapa, la documentación española registró muchos casos de musulmanes convertidos al catolicismo debido a una activa labor de proselitismo de las Hermanas de la Caridad. Fue el caso del soldado de Regulares de Tetuán, Alférez ‘Abd al-Qādir ibn Qirān, que en 1938 fue bautizado en el Templo del Pilar, celebrando por ello una gran fiesta en el Hospital de Zaragoza, lo que causó una reacción violenta por parte de las tropas musulmanas hospitalizadas en ese centro.²¹³ Sin embargo, su padrino fue el general Moscardó, un hombre de categoría y prestigio, por lo que era muy difícil para las autoridades de la Intervención actuar en contra de un acto patrocinado por

²⁰⁹ AGA. Orden Oficial. 9 de enero 1939. Caja (15) 013.001.81/01150.

²¹⁰ AGA. Carta del delegado de Asuntos Indígenas dirigida al coronel Interventor de los Servicios de Intervenciones en Sevilla. 18 de febrero de 1938. Tetuán. Caja (15) 013.001.81/01150.

²¹¹ AGA. Carta del delegado de Asunto Indígena dirigida a García Figueras en Larache. 6 de abril de 1938. Tetuán. Caja (15) 013.001.81/01150

²¹² AGA. Cartas de soldados marroquíes en árabe. Caja (15) 013.001.81/01150.

²¹³ AGA. Escrito de datos facilitados por el intérprete Idrīs ibn Yaḥyà. 16 de mayo de 1938. Tetuán. Caja (15) 013.001.81/01150.

su personalidad intocable; era considerado militarmente como “el héroe del Alcázar”. Ocurrió lo mismo con el caso del soldado marroquí Sālim ibn Maymūn al-Sibtī, de quien fueron padrinos en su bautizo el comandante de su Tabor, Luis Gómez Carbó e Isabel Gómez Carbó de García Escámez, y al cual también asistió el general Moscardó. Sin embargo, las autoridades coloniales no veían con buenos ojos estas conversiones religiosas, ya que ponían en peligro la doctrina política del Protectorado, pues la directriz general era evitar estos casos y vigilar de cerca a los soldados musulmanes.²¹⁴ Las autoridades llegaron a colocar en las salas de algunos centros sanitarios en letras grandes un telegrama del Generalísimo Franco que prohibía cualquier tipo de actividad evangélica entre los musulmanes por parte de curas o Hermanas de la Caridad.²¹⁵

En realidad, esta protección política del régimen franquista hacia el Islam marroquí iba más allá de cuestiones de propaganda y de doctrina colonial. El marco institucional del Islam ortodoxo de los letrados marroquíes amparaba el poder militar en la Península, asegurando el control sobre las unidades indígenas y evitando el desorden y la rebeldía de estos soldados musulmanes. Esto ocurrió en 1938 en Jerez de la Frontera por la débil personalidad del imán y la carencia de normas prohibitivas sobre el consumo de bebidas alcohólicas a los musulmanes, análogas a las existentes en otras partes de España. En esta ciudad andaluza, los soldados marroquíes no hicieron caso a las predicaciones de su imán, causando escándalos de embriaguez que eran muy preocupantes para las autoridades militares, obsesionadas con mantener el orden público en aquellos años de la contienda española.²¹⁶ En este contexto sociocultural de un cruce inesperado de dos identidades religiosas, el primero desde hacía siglos en territorio peninsular, se entiende el apoyo masivo de las autoridades franquistas a las prácticas religiosas islámicas entre las tropas marroquíes.

La oficina de Intervención en España mandaba de forma sistemática a todos los cuerpos militares cuadernos con el horario de rezo musulmán, a veces incluso a aquellos que no tenían unidades marroquíes.²¹⁷ Se informaba de manera periódica a los soldados

²¹⁴ AGA. Carta de la Inspección de la Intervención de asuntos marroquíes en España dirigida a la DAI. 5 de noviembre de 1938. Sevilla. Caja (15) 013.001.81/01150.

²¹⁵ AGA. Escrito de datos facilitados por el intérprete Idrīs ibn Yaḥyà. 16 de mayo de 1938. Tetuán. Caja (15) 013.001.81/01150

²¹⁶ AGA. Carta del capitán Alfonso Barrera elevada al Inspector de las Intervenciones Marroquíes en Sevilla. 4 de marzo de 1938. Caja (15) 000. 81/01179.

²¹⁷ AGA. Telegrama del general jefe del 5º Cuerpo del Ejército al Capitán jefe de Intervención de Asuntos Marroquíes de Madrid: “(...) devuelvo a V.S. los diez ejemplares del nuevo cuadro de rezo por no tener unidad de soldados marroquies”. 26 de diciembre de 1939. Caja (15) 013.81/01124.

en los frentes y en los hospitales del comienzo del Ramadán y de todas las fiestas islámicas, incluso las secundarias, como la ‘ašūrā’ o laylat al-Qadar.²¹⁸

En estas circunstancias de guerra, la religión fue la mejor manera de animar a las tropas y enardecer sus sentimientos de lucha y combate sin ofender a su orgullo con duros métodos de control. Así pues, el Servicio de Intervención de Asuntos Marroquíes en España financió en 1938 con la cantidad de tres mil pesetas, festivales y comidas extraordinarias para celebrar la fiesta del fin de Ramadán en todos los hospitales musulmanes de la Península. En el Hospital de Zaragoza, los marroquíes comerciantes y el personal auxiliar musulmán formaron parte de los festejos para dar una “*gran esplendidez*” a la pascua musulmana.²¹⁹ En dicho hospital, los heridos musulmanes celebraron también el 12 de octubre de 1938, el día de la Raza y la virgen del Pilar, patrona de Aragón; con comidas especiales y fotos de Franco y del jalifa, los musulmanes conmemoraron la fiesta católica con el mismo fervor religioso islámico.²²⁰ En la cultura popular marroquí se narra a menudo que el refrán español “*O todos moros o todos cristianos*” tuvo su origen en estas fechas, ya que los soldados españoles protestaron por esta diferencia de trato entre ellos y sus compañeros musulmanes, que gozaban del privilegio de celebrar las pascuas islámicas y católicas a la vez.²²¹

No obstante, la vida diaria de los soldados marroquíes en España no era estrictamente religiosa. Las autoridades no prohibían las costumbres de ocio y diversión, incluso las más contrarias a las normas ortodoxas de la religión musulmana. A menudo se organizaban expediciones de grupos de bailarinas y músicos marroquíes para montar “*teatros moros*” que servían de entretenimiento para las tropas indígenas.²²²

En este contexto, podemos resaltar el caso de Fāṭima Bint Muḥammad Maymūn, que residió de forma habitual en España. Esta mujer se presentó en junio de 1937 ante la Intervención regional de Yebala solicitando una autorización de regreso a la Península

²¹⁸ “(...) con remisión a los hospitales, dé cuadros de las fiestas más importantes para que sean fijados en los hospitales marroquíes establecidos en la jurisdicción dependiente de esta oficina”. AGA. Despacho de la Sección Política de la DAI dirigido al Interventor jefe de la oficina de asuntos marroquíes de Zaragoza. 25 de marzo de 1939. Tetuán. Caja (15) 013.81/01124.

²¹⁹ AGA. Escrito del Inspector de Intervención en España dirigido al delegado de Asuntos Indígenas. 22 de diciembre de 1938. Sevilla. Caja (15) 000.81/01179.

²²⁰ AGA. Minuta del director del Hospital musulmán de Zaragoza sobre la celebración del día de la Raza dirigida a la Intervención de Asunto Marroquíes en España. 12 de octubre de 1938. Caja (15) 000.81/01179.

²²¹ Entrevista colectiva con ancianos del zoco chico de Larache sobre imágenes, simbología y costumbres sociales en la época del Protectorado español en Marruecos. 15 de junio de 2017.

²²² AGA. Telegrama oficial del Secretario General elevado al delgado de Asuntos indígenas. 29 de diciembre de 1936. Tetuán. Caja (15) 013.001.81/01150.

con su criada Mahayūba Bint Muḥammad al-Qasrī, llevando con ellas una mercancía de 1000 cajetillas de cigarros Bastos, 50 kilos de kif, un cajón de ropa de vestir, un saco de azúcar y diez kilos de té,²²³ es decir, todo lo que era necesario para montar un cafetín marroquí. Teniendo en cuenta la restringida participación femenina en la vida pública marroquí en aquella época, podemos sospechar que estas actividades de ocio fueron también una manera indirecta de tolerar la prostitución entre las tropas musulmanas,²²⁴ ya que el propósito primordial de toda esta política era mantener alta la moral de las tropas marroquíes.

La religión fue un factor importante a la hora de garantizar el apoyo de las tropas marroquíes al bando sublevado, pero no era el único. Los soldados necesitaban mucho más soporte material o emocional para seguir combatiendo sin cesar, como demuestra la cuestión de permisos, ya que, ante la denegación del Servicio de Recuperación de permitir a los soldados visitar a sus familiares en Marruecos, el malestar y recelo unánimes reinante entre las tropas, especialmente en los hospitales musulmanes, exigía la intervención de Franco en persona, que en pocos días después, concedía este derecho a los soldados marroquíes, una conducta que sustentaba el prestigio del Caudillo de España entre sus “súbditos *moros*”, ya que, según la documentación franquista, un soldado musulmán mutilado de pierna dijo ante sus superiores: “*No importa, todavía queda otra para Franco*”.²²⁵

2. 3. *La Guerra Civil y el surgimiento identitario de los moros de España*

La Guerra Civil marcó un antes y un después en la relación de España con sus súbditos musulmanes del Protectorado de Tetuán. La doctrina de hermandad hispano-marroquí era hasta entonces un discurso de propaganda dirigido en su mayor parte a los musulmanes del norte marroquí. En la Península, muchos eran los sectores de la derecha española educados según los valores tradicionales de la identidad hispánica que se había

²²³ AGA. Escrito de la Intervención regional de Yebala dirigido al delegado de Asuntos Indígenas. 1 de junio de 1937. Tetuán. Caja (15) 013.001.81/01150.

²²⁴ En otros informes, las autoridades militares admiten sin tapujos la existencia de burdeles *moros*, como el caso de una llamada Zubayda Bint Muḥammad Šawī, en cuyo expediente se dice que tenía una casa de prostitución en Arroyomolinos. Eran numerosas las mujeres marroquíes que fueron autorizadas para viajar a España en estas fechas bajo el concepto “asuntos particulares”, pero en realidad era para ejercer la prostitución. De Madariaga, María Rosa. *Los Moros que trajó Franco, la intervención de tropas coloniales en la guerra civil española*. Op. Cit. p: 285.

²²⁵ AGA. Memoria del Servicio de Intervenciones Marroquíes en España año 1936 – a 1939. Redactado por Juan Sánchez de Pol. p: 9, 20. Caja (15) 000. 81/ 12694

forjado en la lucha secular contra el Islam.²²⁶ En la España de aquellos años, la cultura y la política eran campos únicamente reservados a la clase alta; las masas del pueblo no estaban al corriente de la aportación africanista en el nacionalismo católico español.²²⁷ Para evitar confusión y desconcierto entre los buenos católicos que apoyaban a Franco, las autoridades debían iniciar un proyecto de rehabilitación ideológica para aceptar socialmente la imagen del *moro* en la España católica.

En este sentido, las autoridades franquistas acudieron a los arabistas españoles para producir un discurso de hermandad válido para dirigirse a sus compatriotas españoles. Ideólogos del prestigio de Asín Palacios y otros menos ilustres forjaron el concepto de la “*santa alianza*” entre los *moros* y los cristianos que estaban unidos con los mismos ideales religiosos frente al ateísmo comunista. Desde el inicio de la guerra hasta el fin de los cuarenta, la prensa y la radio en España no cesaban de recalcar el discurso de la fraternidad con el *moro*, convirtiendo así el imaginario colonial en una orientación de política interior adoptada oficialmente por el nuevo régimen. En este contexto, cabe mencionar a Víctor Ruiz Albéniz, el médico español que publicaba sus artículos en la prensa española firmados bajo su apodo marroquí *al-ṭabīb al-rūmī*, literalmente “El médico europeo”, adquirido en su estancia en Marruecos, donde ejercía la medicina en la Compañía Española de Minas del Rif a principios del siglo XX.²²⁸ Durante la Guerra Civil, desempeñó un papel activo en la propaganda franquista a través de sus crónicas en Radio Salamanca, que se inscribían en las líneas trazadas por el arabismo africanista de la empresa colonial española.

A nuestro juicio, el fenómeno colonial de la rehabilitación del *moro* durante la Guerra Civil, señalado por López Gracia en sus trabajos sobre el arabismo español, no era solamente un simple uso ideológico de una figura étnica dentro de un contexto mundial marcado por el auge de tendencias políticas de orientación racial, sino una construcción real de una nueva identidad cultural: *los moros de España*. El nuevo régimen autoritario en la Península necesitaba política y simbólicamente signos de victoria y gloria

²²⁶ Véase, el Capítulo I de este trabajo.

²²⁷ Véase, el Capítulo III de este trabajo.

²²⁸ María Rosa de Madariaga traduce este apodo por “El médico cristiano”, sin embargo, la palabra *rūmī* en el árabe marroquí esta derivada del nombre de la ciudad de Roma. En mi opinión, no dispone de una referencia religiosa, sino étnica y geográfica. El *rūmī* en Marruecos es el que viene del norte, de Europa; el *rūmī* convertido al Islam no deja de ser *rūmī*, mientras se usa también esta palabra para describir los productos extranjeros. Véase, De Madariaga, María Rosa. *Los Moros que trajo Franco. La intervención de tropas coloniales en la guerra civil española*. Op. Cit. p: 346.

imperial. Los *moros* no eran españoles, ya que los propios elementos religiosos y de carácter fascista del franquismo no permitían presentarlos así; por lo que se optó por potenciar más bien la figura subordinada del *moro* con respecto a España. Esto fue un éxito histórico del franquismo, por domesticar al enemigo histórico del catolicismo español. Quizá no hubo tiempo suficiente para el desarrollo político de esta nueva identidad en Marruecos, debido a la independencia no esperada de este país a mediados de los cincuenta, pero se perciben nítidamente los rasgos del “*moro de España*” en la cultura franquista.

En el famoso poema de José María Pemán, *Poema de la Bestia y el Ángel* (1938), resalta desde las primeras páginas de la obra el imaginario de la España imperial que, incluso en una etapa de catástrofe nacional, estaba obsesionada con colonizar territorios y dominar pueblos: “*Cuando hay que descubrir un nuevo mundo, o hay que domar al moro, o hay que medir el cinturón de oro*”.²²⁹ Vemos en este retrato literario metáforas del “*Arcángel Gabriel que abre la vía*” para el *moro* que “*viene a luchar por Dios. Dios está al lado de ese caudillo pálido y moreno, cara de trigo en flor y alma de trueno*”. Llega incluso a trazar la siguiente imagen: “*todo grita las excelencias de la Guerra Santa. Se llena de oraciones la mezquita*”.²³⁰

Difundir esta nueva imagen del *moro* entre el público derechista conservador, históricamente hostil al Islam, exigía el uso de un lenguaje menos elevado y más accesible al vulgo. En este contexto, el Padre Balandrón dedicaba un poema en su libro *El Soldado español*, titulado “*Al morito*”, en un tono paternalista. El poema decía:

Dejó sus aduares,

Su hermosa huerta en flor,

Su hermosa mujer,

Y su jaco veloz.

Al venir con Franco

A pelear por Dios.

Era un moro bueno,

²²⁹ Pemán, José María. *Poema de la Bestia y el Ángel*. Zaragoza: Ediciones Jerarquía. 1938. p: 20.

²³⁰ *Ibid.* p: 99,100.

*Con fuerza de león,
Piel de color terroso,
Curtido por el sol.
Su figura en los frentes
Infundía terror
Cortó muchos laureles
Junto al noble español,
Gracias, morito, gracias,
Más te ama España hoy.²³¹*

Pero, sin duda alguna, la herramienta más efectiva para reconstruir el imaginario colectivo de las masas en la década de los treinta fue el cine. Con estrecha colaboración con la Alemania nazi,²³² el régimen franquista inició una intensa actividad cinematográfica caracterizada siempre por un militarismo a ultranza. En 1937, la Alta Comisaría, junto a la Jefatura Provincial de Falange Española en Tetuán, patrocinaron el rodaje de tres cortometrajes de propaganda, todos firmados por el director uruguayo anticomunista Joaquín Martínez Arboleya: *La guerra por la paz*, *Voluntad*, y *Alma y nervio de España*.²³³ Esta última demuestra el alcance del fascismo en la cultura franquista en tiempos de guerra, ya que entre todas las tendencias de la derecha española – carlistas, monárquicos alfonsinos y nacional-católicos – solamente la Falange disponía de una simbología doctrinal sólida e influyente a nivel estético y escenográfico. La obra de *Alma y nervio de España* proclama la importancia vital del Marruecos español en el

²³¹ Citado en De Madariaga, María Rosa. *Los Moros que trajo Franco, la intervención de tropas coloniales en la guerra civil española*. Op. Cit. p: 362,363.

²³² Los principales largometrajes mencionados aquí, *Romancero marroquí* y *La canción de Aixa*, fueron una coproducción hispano-germana. *La canción de Aixa* en concreto fue rodada en Berlín al amparo de la política de alianzas entre la Alemania del III Reich y los franquistas. En este sentido, debemos mencionar que, desde la etapa de Primo de Rivera, los africanistas usaban el cine como herramienta política contra los cada vez más numerosos intelectuales españoles disconformes con las campañas bélicas desarrolladas en Marruecos. Fernández Colorado, Luís. “El colonialismo truncado en la Elipsis: La canción de Aixa”. Universidad Autónoma de Madrid. pp. 91-104. En el siguiente enlace:

[file:///C:/temp/Dialnet-ElColonialismoTruncadoEnLaElipsisLaCancionDeAixa-3928549%20\(1\).pdf](file:///C:/temp/Dialnet-ElColonialismoTruncadoEnLaElipsisLaCancionDeAixa-3928549%20(1).pdf).

Última consulta 05/03/2018.

²³³ Elena, Alberto. *La llamada de África, estudios sobre el cine colonial español*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2010. p: 27.

concepto de la Hispanidad como anhelo espiritual, cultural y político que unía a las colonias con la España imperial. En esta obra cinematográfica, Marruecos se muestra como un escenario oriental en el que se ensalzan los valores nacionales y la virilidad de la guerra.²³⁴ A partir del 1 de abril de 1938, se creó en el Ministerio de Interior, que después pasaría a llamarse de Gobernación, un Departamento Nacional de Cinematografía (DNC), un órgano estatal para controlar de forma absoluta toda la producción cinematográfica en España y adoctrinar mediante el arte a las masas conforme a los valores espirituales de la patria que defendía el franquismo.²³⁵

En este contexto político de la nueva España totalitaria, destacan dos producciones clásicas del arte colonial español en plena Guerra Civil: *La canción de Aixa* (1938) y *Romancero marroquí* (1939). Esta última, como proyecto de la Alta Comisaría de España en Marruecos, adopta la misma base argumental que la película anterior: la convivencia de *moros* y cristianos en la sociedad del Protectorado, el ideal del *moro* bueno, valiente y luchador codo con codo junto a los soldados del Ejército de Franco, fundidos en la misma fe en Dios y contra sus enemigos “rojos, ateos y comunistas”.²³⁶ La trama se centra fundamentalmente en la armoniosa vida del indígena en tiempos de paz, destacando los valores católicos presentes en la cultura marroquí: la familia, la solidaridad, el trabajo, y, muy particularmente, la religión. El objetivo de esta construcción identitaria no era otro que enfatizar los lazos de identidad comunes con los marroquíes. Esta afinidad cultural con la España tradicional empujaba al protagonista, un campesino humilde de Yebala, a sentirse responsable de defender la nación protectora en esta guerra por la doble hermandad histórica-cultural y religiosa que unía los dos pueblos.²³⁷

La canción de Aixa, era, según el análisis de Alberto Elena, una fantasía oriental presentada para satisfacer la necesidad propagandística de la época como “*el film de glorificación del Imperio español en Marruecos*”. Una visión idealizada del Protectorado a través de una trama de amor pacífico y sencillo, donde se resalta la nobleza de un caíd marroquí justo, generoso, leal y disciplinado, virtudes estas que ha aprendido sirviendo en el ejército español. Este árabe ideal niega hacer daño – a pesar de su poder – a su rival en el amor de la preciosa cantante mestiza Aixa. Ḥamīd, el rival y el primo del

²³⁴ Tranche, Rafael R y Sánchez-Biosca, Vicente. *El Pasado es el destino: propaganda y cine del bando nacional en la Guerra Civil*. Madrid: Cátedra. 2011. p: 74.

²³⁵ *Ibíd.* pp. 21-27.

²³⁶ *Ibíd.* p: 71,72.

²³⁷ Elena, Alberto. *La llamada de África, estudios sobre el cine colonial español*. pp. 28-32.

protagonista 'Abd al-salām, es completamente distinto y se entrega fácilmente a los placeres de la civilización occidental habiendo olvidado las leyes de su religión, lo que le lleva a hacerle perder el amor de Aixa.²³⁸ En nuestra opinión, *La canción de Aixa* no era sino una imitación idealizada de la contienda española según la ideología franquista: el conflicto entre 'Abd al-salām, el *moro* auténtico, y Hamid, el *moro* occidentalizado, fue de la misma índole identitaria entre el bando nacional, noble, fiel y patriótico, y el bando republicano: traidor que se dejó seducir por las mentiras del socialismo y del comunismo. Aixa era la España que finalmente resuelve el conflicto de forma pacífica y civilizada, dando la victoria, su amor, a 'Abd al-salām, el *moro* auténtico, amigo de la España verdadera de Franco.

De todos modos, estas producciones de cine militar eran algo semejante en cierto modo al *Western* americano; historias de guerra y paz entre indígenas y soldados occidentales. Lo cierto es que en España no muchas de estas películas gozaron del interés del público. Según los expertos en la historia del cine español, fue un género efímero y frustrado: simplemente un estilo artístico para el consumo del momento, entre los años 1940-1945. Quizá el único aspecto interesante en este cine bélico es el contenido histórico que ofrece hoy en día para los investigadores en cine, historia y antropología, al tratarse de un material audiovisual interesantísimo para estudiar numerosos aspectos culturales y discursivos dignos de destacar para hablar de la imagen del *moro* en España. Una de las películas más famosas de este cine histórico es *La harka*, dirigida por Carlos Arévalo (1941), en la que un oficial español se expresa textualmente: “*Para ser un buen oficial de harka hay que comprender el marroquí, identificarse en cierto modo con él y quererlo.*”²³⁹

En su lectura crítica a los elementos ideológicos de la película *La canción de Aixa*, Fernández Colorado explica esta identificación con el marroquí, como una construcción asentada sobre ideas motrices como la raza, la autoridad, la moral o la convivencia entre religiones y culturas dentro de la superioridad católica hispana.²⁴⁰ Una de estas construcciones identitarias era la de los *moros de España*, un mito colonial que se forjó en la cultura franquista hasta el fin del Protectorado. La simbología más impactante de

²³⁸ *Ibíd.* pp.32-36.

²³⁹ *La Historia de Nuestro Cine – Harka*. Presentado por Elena S. Sánchez y Carlos Aguilar. Dir. Francisco Quintanar. 2015. Canal 2 de Radio y Televisión Española.

²⁴⁰ Fernández Colorado, Luís. “El colonialismo truncado en la Elipsis: La canción de Aixa”. *Op. Cit.* p: 101.

esta identidad en la cultura política de la época, en mi opinión, es la imagen del Caudillo protegido por su Guardia Mora (1936-1956) en centenares de fotos de desfiles y actos oficiales. Estas fuerzas selectas del Ejército de África, creadas por el comandante Doval, amigo de Franco, gozaban de absoluta confianza del Generalísimo y le protegieron en El Pardo. Llegaron incluso a escoltar a embajadores, lo que proyectaba esta imagen como rasgo identitario de la España franquista en el extranjero.²⁴¹ Este papel primordial en la simbología franquista no hubiera sido posible si los *moros* en aquella época no hubieran sido considerados de España.

3. Judíos marroquíes al servicio de la empresa colonial española

En este trabajo hemos analizado el Islam marroquí como un concepto socio-cultural más que religioso, como el conjunto de dinámicas políticas, valores sociales, costumbres tribales y, cómo no, de creencias espirituales. En este marco social se incluye también el factor judío o hebreo marroquí,²⁴² pues los judíos de Marruecos, evidentemente, no eran musulmanes en su fe religiosa, pero compartían los rasgos culturales de sus compatriotas musulmanes. Desde hacía siglos, esta comunidad religiosa estaba sometida a toda la normativa jurídica y legislativa del Islam marroquí, que abarcaba toda clase de vida sociopolítica del país. Incluso en las esferas espirituales, los musulmanes y los judíos en Marruecos disponían de santos y lugares de culto en común, un fenómeno significativo dentro del espacio religioso específicamente marroquí.²⁴³

En realidad, la historia del judaísmo en Marruecos es un tema polémico, ya que presenta las mismas dificultades de investigación que las asociadas a la Historia

²⁴¹ A principios de marzo de 1937, llegó a Salamanca el 2º escuadrón de Regulares de Tetuán nº 1. Estos jinetes *moros* fueron el origen de la Guardia Mora de Franco. Una orden del 5 de septiembre de 1939 creó la 1ª compañía de Fusileros Moros y el primer escuadrón de Caballería Mora, que fue el antiguo 2º escuadrón de Regulares de Tetuán. Sánchez Ruano, Francisco. *Islam y Guerra Civil Española, moros con Franco y con la República*. Op. Cit. p: 236.

²⁴² Para una población total de la Zona del Protectorado español de 1.082.009 habitantes, la distribución entre los tres elementos de la población era la siguiente: marroquíes musulmanes 995.329 (92%), israelitas 14.196 (1,3 %), y españoles 72.096 (6,7%). La comunidad judía era de carácter mayoritariamente urbano; 13.667 en la ciudad, solamente 529 que residían en el campo y se concentraban sobre todo en la región occidental, Yebala y Lucus: Tetuán 7628, Larache 2228, Alcázar 2160, y Arcila 571. Datos de 1945 que figuran en el Anuario Estadístico del año 1946. BNE. García Figueras, Tomas. *Los Israelitas de la Zona de Protectorado de España en Marruecos*. 1949.

²⁴³ En Marruecos existen 652 santos judíos, entre ellos 125 en común con los musulmanes, y 15 santos musulmanes también son sagrados para la comunidad judía. Existen 90 santos judíos sagrados en las esferas islámicas, 63 santos que cada credo religioso reclama exclusivamente. Véase, Ben Ami Issacha. *Culte des Saints et péleringes judéo-musulmans au Maroc*. Paris : Maisonneuve Larose. 1990.

contemporánea en general por su vínculo directo con conflictos políticos. En los estudios marroquíes, sobre todo los que se redactan al amparo del Majzen o de las tendencias del Islam político,²⁴⁴ suele dominar una única visión en la que se destaca el discurso de la tolerancia y la convivencia con el elemento judío de la sociedad marroquí, sin resolver ninguno de los problemas históricos de la época colonial, sobre todo con respecto a la pregunta clave en este contexto: ¿cuál era la función sociopolítica de la comunidad judía marroquí en el sistema del Protectorado?

3. 1. Los judíos marroquíes: una comunidad poderosa al margen de la sociedad

La comunidad judía en Marruecos ha sido siempre un grupo que, en líneas generales, operaba sociológicamente al servicio de los sultanes, los cónsules europeos, y de todos los círculos del poder dentro de una sociedad segmentada. En un tejido tribal campesino como el marroquí, marcado por el analfabetismo y condenado a la economía agrícola tradicional, esta comunidad tuvo una influencia social verdaderamente extraordinaria. Su papel económico abarcaba todas las clases sociales del Imperio jerife. Visires, bajás, y hasta el mismo sultán, han recurrido al servicio financiero de los hebreos.²⁴⁵ Los judíos marroquíes, aunque fueron estigmatizados por ser una secta cerrada y marginada socialmente, según las fuentes españolas de la época,²⁴⁶ acapararon el comercio de una gran parte del mercado marroquí, al ser siempre los intermediarios indispensables entre el productor y el consumidor de todo tipo de mercancías. Los sultanes les encargaron recaudar impuestos en las ciudades, acuñar la moneda, y hasta la administración del Palacio sultaní.

De las sinagogas marroquíes salieron históricamente los principales consejeros y embajadores del reino. El papel jugado por los judíos en el Palacio marroquí ha sido estudiado por Nicole Sarfati, que analizó casos destacados en este tema, como el de Josef Mirman, consejero del sultán Mūlāy Ismā'īl durante la etapa de 1672-1683, que fue también el jeque de la taifa judía marroquí, y de su hijo, Abraham Mirman, que ocupó el

²⁴⁴ Véase, el artículo del Portavoz del gobierno marroquí Muṣṭafā al-Jalfī en las páginas de *Al-Jazeera* sobre “*Al-yahūd al-magāriba wa l-ta'āyūš al-yahūdī al-'arabī*. (“Los judíos de Marruecos y la convivencia judeo-árabe”). En el siguiente enlace:

<http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/683f2d24-3dcf-45c8-863f-40643f72a77d>.

Última consulta 11/09/2017.

²⁴⁵ Ortega, Manuel. *Los hebreos en Marruecos*. Madrid: Ediciones Nuestra Raza. 1934. p: 127,128.

²⁴⁶ A. Alonso, Mariano. *Comunidades Israelitas y Tribunales Rabínicos*. Tetuán: DAI. 1935. p: 14.

mismo cargo entre 1683-1722, y que tuvo un papel relevante en las relaciones internacionales de Marruecos con Europa occidental.²⁴⁷

Esta situación privilegiada marcaba la particularidad de la taifa judía marroquí, que dispuso durante toda la historia de plenas libertades religiosas y de una autonomía completa para gestionar sus asuntos sociales y jurídicos. Sin embargo, el judaísmo marroquí no podía escapar de ninguna forma del marco legal islámico de la *ḍimma*.²⁴⁸ Como gentes del Libro, los judíos no vivían en completa igualdad de derechos y deberes con los musulmanes. Las fuentes españolas distinguían claramente entre el *moro* y el *judío* en Marruecos, que eran presentadas como *razas* totalmente distintas a niveles étnico y cultural. En las fuentes árabes, los judíos no son “marroquíes del todo”, y, por supuesto, no formaban parte de la comunidad islámica.²⁴⁹ Por lo tanto, la discriminación social contra los judíos venía siendo importante: si bien no se configuró nunca como el paradigma del antisemitismo europeo, ni llegó a las fases de violencia extrema traducidas en la limpieza étnica, como sí sucedió en distintas etapas de la historia de Europa. Con todo, sí existía una clara discriminación hacia el judío a nivel social. Según G. Ayache, ninguna postura reformista de los sultanes del siglo XIX planteaba cambiar este marco jurídico que organizaba la vida del judío marroquí. La *ḍimma* fue un principio fundamental del poder político-religioso del sultanato. Como prueba de ello, encontramos al sultán Mūlāy ‘Abd al-Raḥmān (1822-1859) haciendo referencia a ello a mediados de siglo:

“Los judíos, en nuestro sultanato feliz, están protegidos por las condiciones de nuestra sagrada šarī’a, que se aplica desde tiempos muy antiguos. Si las gentes de la ḍimma respetan estas leyes, nos vemos obligados a conservar sus vidas y propiedades, pero si desacatan una sola ley, no tienen en nuestra sagrada religión

²⁴⁷ Al-Jalfī, Mustafá. “*Al-yahūd al-magāribā wa al-ta’āyūš al-yahūdī al-‘arabī*. (“Los judíos de Marruecos y la convivencia judeo-árabe”). *Op. Cit.*

²⁴⁸ La *ḍimma*, es un concepto de la jurisprudencia islámica según el cual los judíos y los cristianos que viven en territorio dominado por musulmanes salvaguardan cierto número de derechos religiosos, civiles y colectivos, por ser considerados Gentes de Libro (miembros de las tradiciones monoteístas reconocidas en el Corán). Es un derecho establecido en el Corán para mantener la fe, el culto y la religiosidad de estas minorías religiosas bajo la protección de la autoridad musulmana a cambio de un impuesto personal denominado *ḡizyya* y otro territorial que se llama el *jarāy*. Véase, “Dhimma”. *Encyclopedie de L’Islam*. TOM. II. Paris : G-P. Maisonneuve Larose. 1965. pp. 234-238.

²⁴⁹ Véase, Manūnī, Muḥammad. *Al-mašādir al-‘arabiyya li- tārij al-Magrib (1790-1930)*. (“Las Fuentes árabes de la historia de Marruecos”). Rabat: Universidad Mohamed V. 1989.

*ningún derecho en absoluto, incluso si uno de ellos habla de malos modos contra algún musulmán, se estima necesario abolir la *ḍimma*”.*²⁵⁰

Los judíos fueron segregados del resto de la sociedad de muchas formas: vivían únicamente en un barrio llamado *millāḥ*, y llevaban una ropa especial, ya que no se toleraba que se vistieran con el traje marroquí tradicional. En algunas cabilas les obligaban a llevar atado a la cabeza un pañuelo, como a las mujeres. Si el judío se encontraba con algún musulmán de elevado rango, debía ladearse hacia la izquierda del camino del *moro*, dejar en tierra sus sandalias e inclinar humildemente el cuerpo hacia adelante, hasta que el musulmán se hallase lejos. Al pasar junto a las mezquitas tenían que ir descalzos, lo que podría explicar que la mayoría no usase babuchas. Esta diferencia de trato no se basaba en ningún argumento teológico islámico, sino que fue un producto social del Islam marroquí, colmado de prejuicios racistas. Por ejemplo, los marroquíes creían que el judío no salía de casa sin poner antes la mano sobre el pedazo de caña que contenía los amuletos y suplicar a Jehová que no le permitiera volver sin haber engañado a algún musulmán o a algún cristiano.²⁵¹

A pesar de que los judíos marroquíes fueron súbditos del sultán dentro de la legalidad coránica, que solamente impone el pago del impuesto de la *ḡizyya* para ser protegidos por la autoridad musulmana, en la práctica, la convivencia con el elemento musulmán en Marruecos estuvo sujeta a la particularidad del contexto marroquí. Incluso a nivel político, su cercanía al Palacio del sultán no fue una garantía de protección, ya que en algunas etapas fue un motivo de represión y de agresiones violentas, como ocurrió con Mūlāy al-Yazīd (1790-1792), que masacró a los judíos de Tetuán durante su efímero reinado.²⁵²

La tolerancia religiosa en Marruecos hacia el culto judío compensaba lo que la intolerancia social rompía. Salvo en etapas excepcionales en la historia marroquí, el estatuto de la *ḍimma* protegía los derechos básicos de la taifa, y permitía que existiera como factor vital en la sociedad marroquí. Los judíos marroquíes esgrimieron sus

²⁵⁰ Ayache. G. *Al-ʿaqaliyya al-yahūdīyya fī al-magrib qabla al-isti'mār*. (“La minoría judía en el Marruecos precolonial”). *Revista Dār al-Niyāba*. Otoño de 1986. p: 7.

²⁵¹ Ortega, Manuel. *Los hebreos en Marruecos*. *Op. Cit.* pp.123-126.

²⁵² Za'farānī, Ḥayīm. *ʿAlf sana min ḥayāt al-yahūd fī al-magrib: tāriḡ, taqāfa wa dīn*. (“Mil años de la vida judía en Marruecos, historia, cultura y religión”). Casablanca: 1989. p: 15.

derechos coránicos para protegerse de la ley nazi que quería aplicar el gobierno de Vichy en el Marruecos francés en 1940. El sultán Muḥammad V apoyó a sus súbditos judíos, logrando aliviar en gran medida las injusticias del decreto francés.²⁵³

El marco jurídico de la *ḍimma*, legitimador de la supervivencia de las minorías religiosas en *dār al-islām*, caducó con el fin de la Edad Media y las nuevas condiciones de contacto con la civilización occidental a partir del siglo XVIII. Desde entonces, el desequilibrio político, económico y cultural entre las potencias europeas y el Estado arabo-musulmán cambió por completo las relaciones interreligiosas dentro de las sociedades de mayoría musulmana. El concepto moderno de ciudadanía superaba en garantías de libertad e igualdad a la situación del *ḍimmī* en el Islam. La tolerancia religiosa islámica funcionaba perfectamente en el contexto medieval, facilitaba la convivencia y la prosperidad cultural de las sociedades islámicas; pero, en la época moderna, las aspiraciones de las minorías iban mucho más lejos de respetar sus templos y tolerar su culto religioso, especialmente en cuanto a una minoría culta, rica y con excelentes contactos con el continente europeo, como era el caso de la comunidad judía de Marruecos. Por tanto, desde el principio de la incursión colonial en este país, los judíos, que prácticamente nunca formaron parte integrante de la sociedad marroquí, acudieron a las embajadas europeas para conseguir el estatus de protegidos consulares.²⁵⁴ Fueron un pilar importantísimo para el poder imperialista en Marruecos, un grupo religioso útil para los fines coloniales más que cualquier otro.

3. 2. Los judíos de Marruecos en tiempos de cambio internacional (1859-1912)

La vinculación de las comunidades judías mediterráneas con la cultura europea tuvo su origen como proyecto de carácter mundial en la primera mitad del siglo XIX. Una muestra de ello fue la Alianza Israelita Universal (AIU), fundada en París en 1860 por jóvenes judíos de la burguesía liberal francesa, herederos directos de la Ilustración europea y los principios de la Revolución Francesa de 1789. Aunque fue una iniciativa

²⁵³ Al-Jalfī, Muṣṭafā. “*Al-yahūd al-magāriba wa l-ta’āyūš al-yahūdī al-’arabī*. (“Los judíos de Marruecos y la convivencia judeo-árabe”). *Op. Cit.*

²⁵⁴ Gonzáles Jiménez, Epifanio. *La obra de España en Marruecos*. Madrid: Graficas Espejo. 1950. p: 337.

privada no gubernamental para la emancipación del “pueblo judío”, las escuelas de la Alianza fueron en gran medida fruto de la herencia liberal francesa del último siglo.²⁵⁵

La Francia colonial no desestimó el papel que esta red educativa mundial jugaba en la difusión de la cultura francesa, dando una gran ventaja al colonialismo francés, que fomentó por todos los medios la oficialidad de la lengua francesa en estos centros en Marruecos. Los centros educativos de la Alianza fueron inaugurados en ciudades del norte marroquí: Tetuán (1862), Tánger (1864), Larache (1872) y Alcázar (1878).²⁵⁶ La comunidad judía de la futura zona del Protectorado español se adelantó históricamente en la enseñanza moderna, por lo menos dos generaciones antes que la mayoría musulmana.

Paralelamente a los sucesos mundiales que afectaron a las colonias judías del Mediterráneo, los judíos marroquíes vivieron en esta época su propia experiencia de cambio sociocultural. Se trataba del resurgimiento de la identidad judeoespañola. Debido a la Guerra de África (1895-1860), se produjo el primer contacto español con los sefardíes expulsados de la Península hacía trescientos cincuenta años. En las puertas de Tetuán, los habitantes judíos que hablaban un español arcaico recibieron a los españoles liderados por el general O'Donnell como liberadores. El barrio judío de Tetuán había sido víctima de una matanza y saqueo a manos de musulmanes dos días antes de la ocupación de la ciudad.²⁵⁷ La población musulmana no distinguía políticamente entre dos colectivos distintos: los colonos cristianos españoles y los autóctonos judíos marroquíes, lo que supuso sin duda una gran oportunidad para que España encontrase un aliado social de gran valor estratégico para su empresa colonial. Los judíos hicieron de intermediarios e intérpretes con los representantes del Gobierno español durante los veintisiete meses de la presencia española en Tetuán. Después de evacuar la ciudad el 2 de mayo de 1862, la cuestión sefardí seguía abierta en España, a consecuencia del debate nacional español sobre las libertades religiosas, lo que justifica de nuevo nuestra perspectiva sobre el carácter particular de la empresa colonial española, que era más bien una necesidad política interior que un imperialismo de carácter moderno e industrial.

En su libro publicado en 1905, en plena época de restauración borbónica (1874-1931), titulado *Espanoles sin patria y la raza sefardí*, el senador republicano Ángel

²⁵⁵ G. Gonzáles, Irene. *Escuela e ideología en el Protectorado español en el norte de Marruecos (1912-1956)*. Op. Cit. p: 32.

²⁵⁶ *Ibid.* p: 41.

²⁵⁷ Rozenberg, Danielle. *La España Contemporánea y la cuestión judía*. Madrid: Casa Sefarad-Israel. 2010. p: 34,44.

Pulido confirmó el vínculo nacional sefardí con la raza hispana. Esta nueva orientación cultural estuvo basada en muchas razones ideológicas y estratégicas que se desarrollaron en España en la segunda mitad del siglo XIX. El autor y político español se inspiró en las ideas de Emilio Castelar sobre el cristianismo liberal que no consideraba culpables de la crucifixión de Cristo a los judíos de la actualidad, y que entendía el cristianismo como una religión de misericordia, lo que implicaba la defensa de los valores liberales de la Ilustración europea. De igual modo, el patriotismo de la España imperial fue un factor importante para adoptar esta postura, apoyada por muchos sectores sociales, entre ellos los africanistas. Pulido llegó a cuestionar la expulsión de los judíos de la Península en 1492, argumentando las pérdidas morales y materiales de España en muchos campos que supuso esta decisión inoportuna, aunque pensaba que este acontecimiento histórico salvó la unidad nacional y la concordia de la vida social de las ciudades españolas.²⁵⁸ Según esta fuente sobre la cuestión sefardí en España en el principio del siglo XX, se planteaba la siguiente pregunta: “¿Conviene, pues a nuestra patria reconciliarse con sus antiguos hijos y atraerlos a su amor?”. Después de varias páginas literarias encontramos la respuesta:

*“Es, pues, indudable que España, hoy, no arrojaría a sus hijos israelitas, como los arrojó el año de 1492, porque las razones y las causas que indujeron a semejante edicto no viven ya en el espíritu intelectual, moral, religioso ni político de este país, y porque hoy el alma nacional es otra muy distinta”.*²⁵⁹

Esta postura iría progresando en las siguientes décadas por motivos puramente coloniales. En el norte de Marruecos, más que en cualquier otro lugar del mundo, se demuestra la preocupación de la España católica de los primeros años del siglo XX por fomentar los vínculos patrióticos y la pertenencia nacional con la comunidad judía marroquí. La legación española de Tánger enviaba en abril de 1905 una circular a todos los consulados españoles en Marruecos para averiguar, según el caso, los medios más eficaces para evitar la celebración de la quema de Judas, como era costumbre hasta entonces entre los jóvenes de las comunidades europeas, sobre todo las españolas, residentes en el país. El espectáculo consistía en quemar un muñeco en Sábado Santo en

²⁵⁸ Pulido Fernández, Ángel. *Españoles sin Patria, y la Raza Sefardí*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de E. Teodoro. 1905. p: 534.

²⁵⁹ *Ibíd.* p: 537.

referencia al personaje bíblico de Judas Iscariote por su traición a Cristo. La máxima autoridad diplomática española en Marruecos valoraba la tradición de visible carga religiosa católica como “*un resabio que nada tiene que ver con el sentimiento religioso, (...) es una lamentable exhibición de incultura, y ofende muy ilegítimamente a la numerosa población hebrea que debemos respetar*”.²⁶⁰ En esta ocasión, incluso las autoridades apostólicas españolas habían mostrado en 1904 su indignación ante esta inoportuna tradición, que carecía por completo de cualquier carácter religioso: “*Ante un público extranjero y aún ante los moros es una ofensa (...) contraria a las mutuas simpatías que queremos fomentar (con el elemento judío)*”, echando la culpa a las costumbres populares de la baja Andalucía,²⁶¹ aunque, en realidad, se tratase de un festejo arraigado en la cultura hispana que llegó incluso a celebrarse en zonas de América latina.

3. 3. La comunidad judía marroquí en la agenda política colonial del Protectorado español (1912-1939)

Con la pérdida de las últimas colonias españolas de América surgió la idea de reforzar el vínculo cultural entre España y la diáspora sefardí, estimada en dos millones de personas repartidas entre los Balcanes, Oriente Próximo y el Nuevo Mundo. La comunidad judía de Marruecos fue valorada muy positivamente en este plan, como demuestra la importante labor que desempeñó la *Revista de la Raza*, en el seno de este movimiento pro sefardí. Dirigida por Manuel Ortega, gran experto en asuntos marroquíes, y financiada por el banquero Ignacio Bauer a través de su casa editorial Ibérica Africana-americana, la revista presentaba los sueños coloniales de todas las tendencias de la vida política española; colaboradores liberales y republicanos como Carmen de Burgos y Alcalá Zamora, pero también hombres situados en el espectro de la derecha, como el diplomático José Antonio Sangróniz. La sección “Mundo Sefardí” ocupaba el tercio del contenido informativo de la revista, y estaba vinculado a temas de índole árabe y marroquí o a cuestiones hispánicas en general.²⁶²

Españolizar a los judíos del norte marroquí fue el objetivo principal de las políticas coloniales desde el principio del Protectorado. Se trataba, según esta orientación política,

²⁶⁰ AGA. Despacho de la Legación Española en Marruecos dirigido al Ministerio de Estado en Madrid. 5 de abril de 1905. Tánger. Caja (15) 3.2. 81/9594.

²⁶¹ AGA. Despacho de la Legación Española en Marruecos dirigido al Ministerio de Estado en Madrid. 7 de diciembre de 1904. Tánger. Caja (15) 3.2. 81/9594.

²⁶² Rozenberg, Danielle. *La España Contemporánea y la cuestión judía. Op. Cit.* p: 55,56.

de un colectivo humano que vivía en contacto diario con el indígena marroquí musulmán,²⁶³ y en cuyas manos se encontraba una gran parte del comercio con las cabilas del interior del país y una parte considerable de la propiedad urbana. Una clase social vital para una penetración colonial efectiva hacia las profundas estructuras sociales de Marruecos, una élite fácil de vincular a la metrópoli mediante la reconstrucción de la identidad judeoespañola a través del pasado sefardí. Este elemento fundamental del tejido social marroquí desde hacía muchos siglos se convirtió en pocas décadas en un factor importante en la compenetración europea tanto francesa como española. Las dos potencias coloniales se esforzaron en la atracción del judío marroquí hacia su soberanía nacional.

A nivel político, desde los primeros años del Protectorado e incluso en la zona internacional, la Legación española se esforzó para vincular a los judíos de Tánger con su tutela política. La oportunidad surgió en 1914 bajo el pretexto de una disputa religiosa: las prácticas no ortodoxas seguidas por un miembro de la comunidad tangerina amenazaban con provocar una ruptura definitiva dentro de este colectivo religioso tan importante en la agenda política colonial en la ciudad internacional. Mediante los hebreos nacionalizados españoles en Tánger, la Legación española consiguió neutralizar al Majzen marroquí en este asunto y ejercer una función reconciliadora para proteger la unidad de la taifa. La intervención terminó con el nombramiento del judío español Moses Bensusana, miembro del comité directivo de la comunidad judía de Tánger, una posición privilegiada para los españoles en aquellas fechas.²⁶⁴

A nivel educativo, desde 1908, el cónsul de España en Tetuán entabló negociaciones con el comité central de la AIU en París para la introducción del español como lengua de la enseñanza en las escuelas del norte marroquí y la dependencia de estos centros de la embajada española. Estas conversaciones, aprobadas personalmente por el monarca español, solamente lograron incorporar la enseñanza de la lengua española en

²⁶³ Según la cultura popular marroquí, los judíos marroquíes tuvieron facilidad para comerciar con las mujeres musulmanas, por eso monopolizaron el comercio de las joyas de oro y plata. El judío se comunicaba con las musulmanas sin obstáculo, ya que estaba considerado en un grado inferior al varón musulmán o cristiano, de forma que las musulmanas nunca descubrirían la cara ante él. En este contexto, podemos citar un cuento marroquí, que afirma: “*De un comerciante judío que pedía a una mora siete besos a cambio de un tejido de seda, su deseo fue concedido por la madre de la mora que decía: No pasa nada, no es un macho, es un judío*”. Entrevista colectiva con ancianos del zoco chico de Larache sobre imágenes, simbología y costumbres sociales en la época del Protectorado. 15 de junio de 2017.

²⁶⁴ AGA. Carta de la Legación de España en Marruecos dirigida al Ministerio de Estado. 16 de septiembre de 1914. Tánger. Caja (15) 3.2.81/09596.

los planes de estudios de la Alianza Israelí a partir de 1906, por lo que esta medida no fue suficiente para lograr el objetivo colonial de españolizar a los judíos marroquíes del norte.²⁶⁵

Bajo estas circunstancias, España inició una política educativa para atraer a la minoría judía hacia su régimen colonial, dirigiéndola a la red de escuelas hispano-hebreas creadas en los principales núcleos urbanos en los que se concentraban los judíos, y que representaron una competencia directa con los centros de la Alianza Israelí. El objetivo fue el mismo que ya vimos con las escuelas hispano-árabes, aunque en este caso el grado de integración del alumnado en la cultura española fue mayor que el conseguido en la enseñanza indígena musulmana. Con este objetivo, la autoridad colonial unificó en 1935 las escuelas hispano-hebreas con el sistema educativo español, y a pesar de que esta unificación fue revocada apenas dos años después en virtud del *zahir* de 8 de marzo de 1937, aprobado por el gobierno franquista, fue una señal significativa de los esfuerzos serios del Protectorado por españolizar a los judíos de Marruecos.²⁶⁶

En su obra *Los hebreos en Marruecos* publicada en 1934, Manuel Ortega expone en cuatro líneas esenciales la política sefardí que debía adoptar España en su territorio marroquí. Inspirado por la política colonial francesa, el africanista español solicitaba, en primer lugar, la concesión de la nacionalidad española a todos los “israelitas” residentes en el Marruecos español, como hizo Francia con sus judíos argelinos desde el 24 de octubre de 1870. En segundo lugar, la política educativa era el *quid* de este planteamiento colonial, que se debía intensificar de forma completa en todos los niveles de la educación moderna para arrancar culturalmente este elemento social marroquí de la sociedad indígena e incorporarlo de nuevo en el seno de su antigua patria española. En este sentido, Ortega insistía en emplear a los judíos en todos los organismos oficiales de la zona española como tercera línea de actuación colonial. Y, para completar este plan, la cuarta línea consistía en apoderarse del comercio judío con las cabilas marroquíes a través de vincular esta actividad con la economía capitalista española.²⁶⁷

Huelga decir que esta política colonial rompió el equilibrio religioso tradicional entre los elementos de la sociedad marroquí. Los musulmanes veían con mucha extrañeza

²⁶⁵ G. González, Irene. *Escuela e ideología en el Protectorado español en el norte de Marruecos (1912-1956)*. *Op. Cit.* p: 41,42.

²⁶⁶ *Ibid.* pp.137-140.

²⁶⁷ Ortega, Manuel. *Los hebreos en Marruecos*. *Op. Cit.* pp.306-309.

y recelo el veloz desarrollo social de los judíos marroquíes, que se adaptaron fácilmente al estilo europeo en cuanto a vida, cultura y actividades económicas a causa de estas políticas, especialmente las educativas.²⁶⁸ Otro factor de cambio social en Marruecos en la relación entre judíos y musulmanes fue la propaganda sionista, que se intensificó en los años de posguerra debido al auge del fascismo antisemita en el continente europeo. En abril de 1935, el Servicio de Intervención detectó la circulación de folletos en árabe protestando por la adquisición de tierras a manos de judíos en Palestina.²⁶⁹

En este contexto, la documentación española nos ofrece datos sobre un enfrentamiento violento entre los judíos de Alcázar y la población musulmana en junio de 1933. La raíz del problema surge de programar en la celebración de fin de curso en la escuela hispano-hebrea una obra de teatro titulada “*El alma del desierto*”, que ya se había representado en Larache sin causar ningún problema. Pero, en Alcázar, las autoridades detectaron propaganda “antisemita” bajo el pretexto de una ofensa a la moral musulmana por esta actividad hebrea. El Interventor local actuó enseguida, poniéndose en contacto con el director de la escuela hebrea para neutralizar cualquier contenido religioso de este acto artístico. A pesar de ello, los propios alfaquíes de la oficina de la Intervención lideraron una manifestación de 400 personas para pedir la suspensión definitiva de la velada judía, ya que no podían aceptar que ilustres personajes musulmanes como los que contenía la obra fuesen representados por hebreos.²⁷⁰ Aunque las autoridades – tanto el Interventor como el bajá – demostraron su intención de evitar enfrentamientos a toda costa, en la ciudad hubo disturbios y se inició una jornada de maltrato contra los judíos. Incluso los soldados de Regulares participaron en esta ola de violencia antijudía en la que resultaron heridas 27 personas.²⁷¹

Los oficios redactados por la administración colonial en el día de los sucesos, el 28 de junio de 1933, revelan el origen religioso del conflicto. La jefatura local de vigilancia y seguridad documentó la reunión que tuvo lugar en el centro de la ciudad entre un marroquí llamado ‘Ḥayy francés’, el vocal de la junta local Ḥasān ibn ‘Abd Allāh, y el director de la escuela hispano-árabe. Según el documento español, los dos últimos pedían que el ‘Ḥayy francés’ reuniera a todos los indígenas que pudiese para manifestarse

²⁶⁸ Gonzáles Jiménez, Epifanio. *La obra de España en Marruecos. Op. Cit.* p: 338.

²⁶⁹ A. Alonso, Mariano. *Comunidades Israelitas y Tribunales Rabínicos. Op. Cit.* p: 31.

²⁷⁰ AGA. Oficio del Interventor local de Alcázar Limiñana-Rubricado dirigido al delegado de Asuntos Indígenas. 28 de junio de 1933. Caja (15) 13.01. 81/00703.

²⁷¹ AGA. Oficio del Interventor local dirigido al delegado de Asuntos Indígenas. 28 de junio de 1933. Caja (15) 13.01. 81/00703.

contra los hebreos, ya que, si los musulmanes no celebraban su fiesta de los ḥmādša, tampoco los “israelitas” celebrarían su velada.²⁷² El Protectorado mantenía los mismos clichés y estereotipos entre los dos factores de la sociedad marroquí. La “obra civilizadora de España” en Marruecos no hizo más que forjar una ruptura definitiva entre los judíos marroquíes y la cultura de la inmensa mayoría de sus compatriotas.

Españolizar esta comunidad servía a los intereses de España; no sólo coloniales, sino también de su política interior. Pero en Marruecos dividió más todavía la estructura social, y la condenó a romperse años más tarde por la emigración masiva de los judíos de Marruecos. Sin embargo, este análisis quedaría incompleto si no consideráramos la errónea reacción sociopolítica de la mayoría musulmana hacia la comunidad hebrea en general. En este ejemplo de Alcázar que acabamos de mencionar, culpar a los judíos de prohibir las actividades de una cofradía musulmana por parte de las autoridades españolas fue una acción sin lógica política. En las etapas posteriores, la salafiyya waṭaniyya que estaba desarrollando como moldura ideológica del nacionalismo marroquí no imaginaba bajo ningún concepto plantear en Marruecos un modelo de Estado distinto al confesional, vigente en la época colonial, que excluía por completo la minoría judía como elemento nacional marroquí. Por lo tanto, uno de los resultados fundamentales que pretendemos confirmar en este trabajo es el siguiente: no todos los males vinieron del colonialismo; la reacción sociopolítica inoportuna de la sociedad marroquí, o, por lo menos, una parte de ella, ante los desafíos de la época, originó numerosos problemas en la estructura social marroquí que se arrastran hasta la actualidad.

Las autoridades del Protectorado disponían de una clara visión: tras la movilización de la masa musulmana siempre habría objetivos políticos, los cuáles debían ser eliminados a través de la represión o el soborno. Los marroquíes estaban sometidos a unos sentimientos religiosos inútiles en el área política, y los españoles tenían conciencia de ello, por eso fueron detenidos los alfaquíes de la oficina de Alcázar, Muḥammad b. ‘Abd al-Qādir Ṭawūd y Muḥammad Diggāy.²⁷³

La sociedad marroquí de aquella época no estaba en condiciones de entender el juego internacional a gran escala en torno a la cuestión judía; su tradicionalismo social y

²⁷² AGA. Oficio de la jefatura de vigilancia y seguridad N.º 1815 dirigido al Interventor local de alcázar. 28 de junio de 1933. Caja (15) 13.01. 81/00703.

²⁷³ AGA. Oficio del Interventor local dirigido al delegado de Asuntos Indígenas. 28 de junio de 1933. Caja (15) 13.01. 81/00703.

su fatalismo religioso causaron la pérdida definitiva de su minoría judía, que constituía una parte considerable de la clase social más culta y activa del país, y la cual hubiera aportado muchísimo en el desarrollo de un Marruecos independiente.²⁷⁴

A principios de los años treinta, el ambiente liberal en la España republicana impulsó fuertemente el debate nacional sobre la cuestión sefardí. Incluso el presidente de la República, Alcalá Zamora, afirmó al abogado judío argentino Kibrick que:

“Todos los partidos republicanos de España están dispuestos a aceptar la reintegración de los judíos sefardíes en el seno de la nación española. Los cónsules españoles en el extranjero recibían instrucciones destinadas a facilitar el retorno de estos judíos a su país de origen. Se invitará al Parlamento a abolir solemnemente el Edicto de Expulsión de 1492”.

En estas fechas, el terreno político estaba preparado para nacionalizar al conjunto de la comunidad hebrea del norte marroquí,²⁷⁵ y la cuestión de la abolición del decreto de Expulsión de los judíos de 1492 llegó a ser examinada por el Consejo de Ministros. Sin embargo, el judaísmo fue un tema de gran complejidad internacional, y el problema judío no era un asunto unilateral del Estado español. Francia, el vecino aliado de la República española, intervino para aplazar *sine die* estos proyectos republicanos para proteger la influencia de la Alianza Israelí Universal en Marruecos.²⁷⁶

En todo caso, este debate político e intelectual sobre la cuestión sefardí en España fue interrumpido brutalmente por el levantamiento militar de los generales rebeldes. El “movimiento nacional” de España, que tomaría el poder en el Protectorado español a partir del 17 de julio de 1936, abarcaba todas las tendencias conservadoras españolas, en las que, sin duda, la Iglesia Católica ocupaba un lugar capital. Esta institución concentraba su discurso respecto a los judíos en los prejuicios de carácter religioso más que en la exclusión racial. Así pues, la discriminación y el odio hacia el elemento hebreo tendría

²⁷⁴ Véase, Boum, Omar. *Yahūd al-Magrib wa ḥadīṭ al-dākira*. (“Los judíos de Marruecos y los dichos de la memoria”). Trad. Khalid Bensaghir. Rabat: Universidad Mohamed V. 2015. Sobre los judíos marroquíes, véase igualmente, Schroeter, Daniel. *Yahūd al-sultān: al-Magreb wa 'ālam al-yahūd al-sifardiyyīn*. (“Los judíos del sultán: Marruecos y el mundo de los judíos sefardíes”). Trad. Khalid Bensaghir. Rabat: Universidad Mohamed V. 2011. Kanbīb, Muḥammad. *Al-yahūd al-magārība (1921-1948)*. (“Los judíos de Marruecos, 1921-1948”). Trad. Driss Bensaid. Rabat: Mohamed V. 1998.

²⁷⁵ Véase en este asunto, González, Isidro. *Los judíos y la Segunda República (1931-1939)*. Madrid: Alianza Editorial. 2004. pp. 127-132.

²⁷⁶ Rozenberg, Danielle. *La España Contemporánea y la cuestión judía*. Op. Cit. p: 58, 59,60.

que denominarse como antijudío o judeofobia, en lugar de antisemita. Sin embargo, la investigadora española Isabelle Rohr señala también la presencia del antisemitismo en la derecha radical española, según la definición de este término elaborada por el historiador norteamericano Gavin Langmuir.²⁷⁷

Según Raoul Girardet, en las sociedades contemporáneas se desarrollan normalmente cuatro mitos políticos sobre la trayectoria histórica de la construcción identitaria de una nación: el mito de la Edad de Oro, el mito de la conspiración, el mito del salvador y el mito de la unidad. Los cuatro estaban fuertemente presentes en el discurso de la derecha española, y los judíos figuraban en los dos de ellos: en la Reconquista, que era la Edad de Oro española, y en la conspiración judeo-masónica-bolchevique. Los expertos en mitología señalan siempre que los mitos políticos a menudo se resaltan intensamente en tiempos de caos político. Las diversas tendencias de la derecha española, traumatizadas por la pérdida de las colonias en América y las reformas borbónicas de carácter liberal (y antiespañol, según su visión ideológica), utilizaron esta mezcla de mitología política para justificar cualquier cosa desde la pérdida de Cuba en 1898, al desastre de Annual en 1921, y hasta la Guerra Civil en 1936.²⁷⁸ A estas alturas históricas, el conflicto bélico en la metrópoli iba a afectar al rumbo de la cuestión sefardí en España y en el Protectorado.

Durante los primeros meses tras el golpe de Estado de 1936, se inició una ola de represión contra la minoría judía marroquí, que fue obligada a pagar “contribuciones voluntarias” a los rebeldes. Solamente en Tetuán, la comunidad pagó 500.000 pesetas. En general, los judíos marroquíes fueron tratados con mucha dureza. Algunos fueron encarcelados bajo diversos pretextos, y después debían pagar para ser liberados. Además, la Falange intensificó el boicot al comercio judío y lanzó una gran propaganda de odio antisemita.²⁷⁹ En Ceuta y Melilla, los falangistas armados tomaron las calles gritando contra los judíos: “*Sois una raza despreciable*”. En la capital del Protectorado, establecieron su cuartel general en la casa de un notable judío, de nombre ‘Sicsu’, a quien trasladaron a un campo de concentración.²⁸⁰ Pero lo más significativo en esta tragedia es

²⁷⁷ Esta definición del antisemitismo consistía en la siguiente manera: creencias irracionales que atribuyen a todos aquellos simbolizados como “judíos” características o conductas amenazadoras que no han sido vistas en ningún judío. Véase, Rohr, Isabelle. *La Derecha española y los judíos, 1898-1945*. Valencia: Universidad de València. 2010. p: 22.

²⁷⁸ *Ibid.* p: 20.

²⁷⁹ Rozenberg, Danielle. *La España Contemporánea y la cuestión judía*. Op. Cit. p: 148,149.

²⁸⁰ Rohr, Isabelle. *La Derecha española y los judíos, 1898-1945*. Op. Cit. p: 125.

la llegada de propaganda nazi al Marruecos español: desde 1933, los alemanes habían establecido secciones locales en Tetuán, Ceuta, Melilla y Larache; en los barcos de la ayuda militar prestada por el III Reich a los rebeldes llegó a puertos marroquíes material propagandístico nazi. Impresos en árabe de los discursos antisemitas de Hitler y Goebbels,²⁸¹ fueron repartidos entre la población indígena que ya en circunstancias normales no confiaba mucho en los hebreos. El contenido religioso de esta propaganda política era fuerte: los alemanes advertían a los marroquíes de que, si la “España roja” ganaba la guerra, los judíos gobernarían en el Protectorado y los musulmanes serían sus esclavos.²⁸² Un mensaje impactante en el contexto cultural marroquí.

En el territorio peninsular controlado por las fuerzas franquistas, la derecha española hizo un llamamiento a la cruzada contra los “rojos” y la “conspiración judeomasónica”. Las emisiones antisemitas del general Queipo de Llano,²⁸³ jefe de las fuerzas armadas del sur, a través de Radio Sevilla, captada en el territorio marroquí, causaron miedo y confusión tanto dentro como fuera de Marruecos. El temor a que se adoptaran medidas de la ley nazi por los sublevados se extendió entre los judíos de todo el mundo.

Sin embargo, la realidad política fue mucho más compleja de lo que parecía. Paralelamente a la cruzada católica y su campaña antijudía, Franco estaba negociando préstamos con banqueros judíos del Protectorado. El 15 de agosto de 1936, dirigió una carta personal al Consejo de la Comunidad israelita de Tetuán pidiendo que no diera ninguna importancia a los discursos del general Queipo de Llano. Sobre este capítulo ambiguo de relaciones hispano-judías, los estudios contemporáneos confirman el apoyo financiero de varias familias judías acomodadas del Protectorado. José I. Toledano, comerciante adinerado y antiguo director del Banco Hassan, fue nombrado por el coronel Juan Beigbeder como delegado de relaciones con los judíos, ocupando por ello un despacho en la misma sede de la Alta Comisaría de España en Marruecos.

Los bancos Hassan y Pariente, este último, propiedad de la familia Abenzur, colaboraron económicamente con los militares franquistas de forma activa. En los dos bancos, el bando nacional disponía de cuentas corrientes con fondos importantes.

²⁸¹ Morquina, Antonio y Ospina, Gloria Inés. *España y los judíos en el siglo XX*. Madrid: Espasa-Calpe. 1987. p: 131.

²⁸² Rohr, Isabelle. *La derecha española y los judíos, 1898-1945*. Op. Cit. p: 128.

²⁸³ Sobre el tema del antisemitismo en España, véase, Vidal, César. “El antisemitismo en la España contemporánea”. *Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones, 1898-1998*. Cuenca: Universidad de Castilla- La Mancha. 2000. pp. 39-113.

Tradicionalmente, el ejército español fue considerado durante décadas por los judíos de la región como su principal protector. Su actitud hacia el régimen franquista fue motivada sobre todo por un antiguo reflejo de supervivencia.²⁸⁴ En todo caso, estas estrechas relaciones financieras entre el bando nacional y los bancos judíos del norte marroquí no eran un secreto, pues la prensa republicana denunció en su momento la hipocresía de la cruzada española que combate la conspiración judía en la Península y, al mismo tiempo, está sufragada por los bancos de la comunidad hebrea en Marruecos.²⁸⁵

En realidad, esta actitud tuvo su origen en la política religiosa colonial. Los africanistas sublevados contra la República adquirieron en el Protectorado un sentido del oportunismo político muy visible en la conducta colonial. El propio Franco demostraba en un artículo en la revista *África* publicado en 1926 unos sentimientos filo-sefardíes, lamentando el triste destino de la comunidad judía de Chauen, que se vio obligada a abandonar su ciudad natal junto al ejército español, que estaba evacuando sus fuerzas de la zona en 1924. Durante la Guerra del Rif, los judíos fueron un elemento social útil para la penetración colonial española; no obstante, años después, al final de la Guerra Civil, Franco declaró: “*El espíritu judaico que permitía la alianza del gran capital con el marxismo, que sabe tanto de pactos (...), no se extirpa de un día*”.²⁸⁶ En este contexto peninsular, el elemento judío era útil, pero, utilizándolo de otro modo y en otra dirección, estos vaivenes de perspectiva política hacia el judaísmo en general exhiben el alcance de la política religiosa colonial en la historia contemporánea de España.

No obstante, a nivel general, la vida tradicional de los judíos en el Marruecos español se mantenía con toda normalidad bajo la legislación oficial establecida en 1930 y actualizada en junio de 1941. A pesar del ambiente hostil en la Península, donde fueron prohibidos los ritos de la religión judía a partir del 22 de marzo de 1940,²⁸⁷ la comunidad hebrea marroquí sabía cómo salvarse manteniendo el mismo papel utilitario de una minoría selecta al servicio del poder político dominante de la época.

Pero, como consecuencia de ello, la segregación social entre los hebreos y el resto de la sociedad marroquí se confirmó de manera definitiva. Los judíos se convirtieron en una minoría religiosa moderna y privilegiada hasta cierto punto en comparación con la

²⁸⁴ Rozenberg, Danielle. *La España Contemporánea y la cuestión judía*. Op. Cit. p: 153,154.

²⁸⁵ Rohr, Isabelle. *La Derecha española y los judíos, 1898-1945*. Op. Cit. p: 131.

²⁸⁶ *Ibid.* p: 104,105.

²⁸⁷ Rozenberg, Danielle. *La España Contemporánea y la cuestión judía*. Op. Cit. p: 180.

mayoría musulmana, lo que la separó aún más de la estructura social indígena. Su progreso sociocultural y económica fue destacado por la propia prensa colonial: en marzo de 1946, el diario *El Avisador de Larache* publicó un artículo sobre el Consejo Comunal Hebreo de la ciudad marroquí, donde demostraba el nivel de la organización de la comunidad hebrea larachense, que estaba en aquellos años en pleno apogeo de actividad social, regida por métodos modernos en la enseñanza juvenil, en la actividad benéfica y en la educación religiosa. Todo ello, gracias a las políticas del Protectorado, que hicieron posible el nombramiento del juez rabínico Joseph Benaim, puesto que estaba vacante desde hacía una década.²⁸⁸

Más aún, la prensa española de la ciudad de Lucus llegó a criticar en mayo de 1951 el abandono de este Consejo a la organización de la fiesta judía de la “Hilulá”, y pidió nombrar una comisión organizativa para ocuparse de la romería tradicional del santuario judío Rebbi Yudad Yabalí.²⁸⁹ Como hemos visto anteriormente en la gestión de los espacios sagrados islámicos, el Protectorado español seguía al pie de la letra las mismas líneas de su política religiosa islámica con el elemento hebreo. Las religiosidades populares de todo tipo, católicas, musulmanas o hebreas, encajaban perfectamente en su imaginario de sociedad colonial, compuesta por identidades religiosas segregadas; las fiestas de los santos marroquíes musulmanes y judíos fueron celebraciones de culto, religiosidad e interacción entre los elementos de la población del Protectorado, espacios ideales para producir imágenes y simbología de la doctrina colonial sobre la hermandad religiosa, como era el caso de la “Hilulá” judía:

*“musulmanes, españoles e israelitas confraternizaban en esta fiesta de fe, cuya brillantez todos los años es extraordinaria, y que han hecho famosa esta romería en todo el Marruecos español, igualándola a la celebridad del Uazán”.*²⁹⁰

Sin embargo, a pesar del profundo cambio que experimentaba la comunidad judía en el norte de Marruecos por la “obra civilizadora de España” en este territorio, parece que el judío marroquí no superaba nunca su posición en la sociedad marroquí por su condición religiosa de *ḍimmī*, que, incluso bajo el régimen colonial, necesitaba someter a

²⁸⁸ BNE. “El Consejo Comunal de Larache y la Sociedad benéfica Guemilut Hassadim”. *El Avisador de Larache*. Marzo de 1946.

²⁸⁹ BNE. “Ante la proximidad de la fiesta de la Hilulá”. *Larache*. 9 de mayo de 1951.

²⁹⁰ *Ibíd.*

menudo al poderío musulmán. Según las fuentes, en octubre de 1932 en Targuist, el judío Murciano Aron se refugió en la casa del caíd después de cometer un escándalo en un prostíbulo. Para escaparse de la multa de 25 pesetas que estaba condenado a pagar, se convirtió a musulmán acuñando el nombre de ‘Abd Allāh ibn ‘Abd Allāh al-Islāmī, acontecimiento recibido por los musulmanes con alegría y celebraciones como si tratase de una conquista.²⁹¹ Sobre este caso no tenemos más datos, pero es suficiente para demostrar el tradicionalismo de las estructuras sociales que mantuvo el colonialismo en Marruecos por sus políticas de índole religiosa.

Con el elemento judío como cualquier otro elemento religioso, los colonos buscaban ejercer un control territorial y social eficaz en Marruecos. La gestión a nivel político y administrativo de los colectivos religiosos fue, hasta cierto punto, una garantía para mantener la paz social y la supremacía del poder colonial dentro de una sociedad segmentaria como era la marroquí. Pero el caso del judaísmo en la agenda colonial superaba la política religiosa dirigida a gestionar las instituciones islámicas, dada la compleja situación de las comunidades judías a nivel internacional en la primera mitad del siglo XX. En este contexto, el caso español destaca más aún, debido al debate sobre la cuestión sefardí en la identidad nacional, un factor que influyó mucho en la política religiosa colonial del Protectorado, vinculando otra vez más la política peninsular a su empresa colonial en el norte de África.

La modernidad atraída por los colonos no fue útil desde el punto de vista social; los judíos marroquíes avanzaron técnicamente en educación, cultura y economía, pero no salieron de sus guetos, ni sobrepasaron la categoría de ciudadanos de tercera fila. El resultado era más que lógico; con la fundación del Estado de Israel en Palestina en 1948, la convivencia de muchos siglos entre judíos y musulmanes tocaba a su fin, y Marruecos perdió para siempre su comunidad judía, un elemento social de los más cultos y activos de su sociedad, reducido en la actualidad a una exigua minoría.

Conclusiones

En resumen, como balance general, podemos afirmar el éxito de la política religiosa institucional de España en su Protectorado marroquí. La cooperación con las

²⁹¹ AGA. Escrito del 19 de octubre de 1932. Sin más datos. Caja (15) 13. 01. 81/00665.

élites del país fue completa y sin interrupciones relevantes. Los elementos sociales del ‘sultanato andalusí’ fundado por los colonos españoles sirvieron a los intereses nacionales e internacionales de la metrópoli durante toda la época colonial. Los letrados musulmanes legitimaron el Protectorado, fueron una pieza clave en su administración, incluso permitieron que se derramara sangre musulmana en su defensa. Los judíos marroquíes trabajaron fielmente para la empresa colonial y llegaron a financiarla en los momentos más críticos de su historia. La religión fue empleada como instrumento fundamental del poder social, estando presente en todas las instituciones coloniales, administrativas, jurídicas y educativas. Mediante este uso intensivo de políticas de índole religiosa, los españoles pudieron forjar una nueva identidad en el norte marroquí: la imagen de Franco escoltado por su Guardia Mora fue el símbolo más visible de los *moros de España*, una nueva figura sociocultural subordinada a la España Imperial, constituyendo parte de un mensaje político dirigido a musulmanes y cristianos, e incluso a “los ateos comunistas” de la otra España.

La política religiosa colonial originó una gran transformación funcional en el tejido social marroquí. El Protectorado logró controlar a la clase de los letrados, convirtiéndola en una burocracia articulada en los campos de la educación, la justicia y la administración. Se dirigió así al imperio jerifiano de Marruecos hacia el modelo político del Estado confesional europeo. En este sentido, el Protectorado español estaba en armonía con sus raíces del nacionalismo católico, mientras que los franceses estaban recuperando la monarquía de Luis XIV, ya que son conocidas en la historia colonial de Marruecos las inclinaciones monárquicas del general Hubert Lyautey, el artífice de la política francesa en este país.²⁹² La sociedad marroquí perdió desde entonces su autonomía en el campo religioso: el Islam marroquí fundado institucionalmente por los colonos reinaba en todo el país, eliminando por completo el liderazgo político – no espiritual – de los ulemas, las cofradías y las taifas jerifes. En nuestra opinión, este modelo religioso colonial facilitó la elaboración política de la figura del ‘Monarca Sagrado’,²⁹³ el concepto constitucional que condicionaría el desarrollo histórico del Marruecos poscolonial.

²⁹² González Alcantud, José Antonio. *Historia colonial de Marruecos (1894-1961)*. Córdoba: Editorial Almuzara. 2019. 266.

²⁹³ Véase, el artículo 23 de la primera constitución de reino de Marruecos del 14 de diciembre de 1962.

Conclusiones

El factor religioso ha sido un elemento fundamental en la historia de las relaciones bilaterales hispano-marroquíes, tanto a nivel interno – en lo referido a la dinámica de evolución social de cada país – como externo, en lo que tiene que ver con sus relaciones mutuas.

Por mucho que las particularidades culturales de cada comunidad humana influyan en la conformación y evolución de sus instituciones políticas, se pueden apreciar rasgos similares en las estructuras de poder de distintos tipos de sociedades, especialmente aquéllas de índole religiosa, como hemos podido comprobar en el caso hispano-marroquí. Tras siglos de confrontación bélica de inspiración religiosa, españoles y marroquíes se encontraron durante la época del Protectorado en una relación de naturaleza colonial marcada por un contexto de crisis sociopolítica en ambos países: España venía atravesando un conflictivo e intermitente proceso de modernización, mientras Marruecos sufría el último episodio del choque entre los sistemas arcaicos del Estado majzení y la ofensiva colonial del Occidente europeo. En esta aventura colonial, tardía y limitada tanto en el espacio geográfico como en el periodo histórico, colonos y colonizados como señala Mateo Dieste, no se enfrentaron en dos bloques monolíticos y homogéneos de *moros* contra cristianos, sino que la realidad histórica fue mucho más compleja que las versiones simplistas frecuentes en las leyendas populares o las narraciones de corte nacionalista de ambos lados.

Así, unas identidades religiosas y nacionales construidas a lo largo de varios siglos tuvieron que entablar mutuamente una serie de contactos en términos totalmente distintos ante las nuevas circunstancias del siglo XX. Españoles y marroquíes se vieron obligados a forjar alianzas interreligiosas y tuvieron que hacer frente a luchas internas dentro de sus propias comunidades. El desarrollo del comunismo desde 1917, la depresión global del capitalismo industrial en 1929 y las guerras mundiales (1914-1918/1939-1945), fueron acontecimientos históricos de gran impacto internacional que configuraron un nuevo orden mundial, donde las inspiraciones tradicionales de carácter religioso no tenían

cabida en las luchas de naciones y de clases que consumieron gran parte del siglo XX con un fervor ideológico no menos intenso que el religioso.

En estas circunstancias, ni el Estado católico español ni el Majzen jerife de Marruecos disponían de las herramientas políticas y materiales necesarias para hacer frente a esta tragedia humana en buenas condiciones. España acudió al norte marroquí en primer lugar para resolver sus problemas de política interior, mientras Marruecos no tuvo otro remedio que aceptar la “protección” de dos naciones extranjeras que dividieron su territorio. En esta coyuntura histórica tan dramática se instaló el Protectorado español en el norte de Marruecos en 1912, un régimen colonial análogo al francés en el resto del país, pero que contó con una cierta particularidad, especialmente en lo referido a las políticas religiosas. Esta política religiosa estuvo planeada y adaptada por una ideología colonial católica y conservadora. El colonialismo tradicional de inspiración religiosa del siglo XVI no era una orientación posible en el Protectorado de Tetuán, ni los convenios internacionales ni los recursos políticos y materiales permitían convertir a los marroquíes al catolicismo, al contrario, los colonos españoles estaban obligados a respetar las instituciones del Islam marroquí y gobernar en cierta armonía con el Majzen.

La complejidad de esta situación política se debía ante todo a la rigidez del sistema sociopolítico en ambos países y la dominación del carácter conservador y tradicional en sus estructuras sociales. En este contexto, los arabistas y africanistas españoles tomaron la iniciativa de establecer una ideología colonial para justificar el dominio político de un Estado católico sobre una masa de musulmanes. La hermandad religiosa y cultural entre españoles y marroquíes difundida por la propaganda colonial española desde finales del siglo XIX, deja de ser durante la Guerra Civil (1936-1939) un simple discurso defensor de la legitimidad de la empresa colonial española en el país vecino para transformarse en un elemento fundamental en la ideología del Estado franquista, que lo utiliza para dividir a los españoles en dos bandos enfrentados: creyentes católicos hermanos de los creyentes musulmanes frente a ateos republicanos enemigos de toda civilización.

Mediante esta doctrina, el Protectorado de Tetuán, dominado por los elementos más reaccionarios de la sociedad española en general y del ejército en particular, forjó sus alianzas con la élite marroquí, la clase social poderosa en la sociedad indígena en la que la mayor parte del capital social y político se obtenía en función del prestigio religioso, tanto a nivel de conocimiento como de linaje.

Paralelamente con las llamadas “guerras de pacificación colonial” (1912-1927), libradas para someter a las cabilas de Yebala y el Rif, los españoles adaptaron un discurso paternalista hacia los marroquíes buscando adquirir el poder moral de una autoridad política capaz de mantener la paz e imponer la normalidad en la vida indígena sin el uso frecuente de la violencia física; es decir, estableciendo un gobierno legítimo en la esfera política, así como en la religiosa. Por su condición de cristianos, los españoles contaban desde la instalación oficial del Protectorado en 1912 con un sistema de gobierno indirecto encabezado por un jalifa en la zona norte designado en su cargo por el sultán de Marruecos, por lo menos en teoría. Por lo tanto, la persistencia de la dinastía alauí en el trono fue su fuente de legitimidad religiosa necesaria para ejercer el poder en este país musulmán.

En este sentido, el aspecto más relevante de la política religiosa del Protectorado fue la reproducción del mismo cuerpo de poder dominado por el Majzen colonial; se trató de validar las mismas estructuras políticas tradicionales del Estado jerife de Marruecos pero controladas de forma estricta por el Servicio de la Intervención desde las altas esferas de la jerarquía del Majzen marroquí, que estaba formado por el jalifa y sus ministros hasta los rangos más bajos de la autoridad indígena en las cabilas. Este sistema político fue presentado socialmente mediante un teatro de simbología político-religiosa para hacer creer a los nativos en la continuidad del orden islámico clásico de Marruecos.

Como consecuencia de ello, la política religiosa colonial reforzó por medios modernos de gestión estatal el carácter religioso del sistema político marroquí, otorgándole más protagonismo en todos los niveles. El Majzen colonial dejó de ser una autoridad superior y de capacidad política restringida por la dinámica social marroquí para convertirse en un régimen autoritario, de presencia visible y determinante en todos los campos de la vida pública, incluso en materia religiosa, en la que los ulemas, jefes y jeques habían gozado en épocas anteriores de una autonomía casi absoluta.

No obstante, el objetivo principal de la gestión colonial en este campo en concreto fue más reorganizador que destructor: los españoles no pretendían de ninguna forma acabar con el prestigio de los religiosos o dismantelar las instituciones que dirigían, sino tutelarlas y ponerlas al servicio de su Protectorado. Gracias a la labor de la antropología colonial, tanto los españoles como los franceses entendían la vitalidad de estas organizaciones de naturaleza espiritual para el dominio político de las zonas ocupadas.

Estos últimos además venían de acumular una experiencia previa en Túnez y Argelia, que pusieron en práctica en Marruecos llevando ventaja al colonialismo español, que estaba todavía descubriendo un territorio que no logró “pacificar” hasta 1927. Pero la discrepancia fundamental entre los dos patrones coloniales fue la función de la religión en su empresa colonial. Mientras los franceses, con su ideal laico republicano, se apoderaron de forma pragmática del espacio sagrado islámico como uno de los recursos más útiles en la gestión de sus políticas coloniales, el Protectorado español estaba enormemente convencido ideológicamente de su política religiosa, habida cuenta de la naturaleza católica del Estado español.

Entre los dos Protectorados hubo diferencias importantes en la gestión del asunto religioso: los franceses, a pesar de su alianza tradicional con la dinastía alauí y la fundación religiosa del sultán jerife de Marruecos, practicaban la doble moral colonial, segregando culturalmente y en diferentes grados a una parte de la sociedad marroquí de su seno social e incorporándola a la metrópoli francesa, como ocurrió de forma casi completa con los judíos marroquíes educados en francés en las escuelas de la alianza israelí. Esta política alcanzó su auge con el *zāhīr bereber* de 1930. El caso español fue distinto, España nunca tuvo una “política bereber”, al contrario, estuvo durante toda la época colonial comprometida con la islamización y la arabización de su Protectorado; una orientación política fruto de su ideal de la misión espiritual civilizadora de España en sus colonias. Como hemos demostrado en varias partes de este trabajo, las autoridades españolas, por su referencia nacional-católica, no planteaban bajo ningún concepto poner en marcha una obra colonial en África sin religión y políticas de índole espiritual. Y, como era imposible evangelizar a los marroquíes, los colonialistas españoles encontrarían en la doctrina de la hermandad hispano-marroquí o cristiano-musulmana el marco ideal para llevar a efecto sus *políticas de religión*, politizando por completo la esfera religiosa y convirtiéndola en una herramienta de control social propia de un Estado confesional similar al régimen español de la época estudiada.

En definitiva, el régimen colonial español en Marruecos conformó a través de sus políticas religiosas un sultanato islámico con todo el aparato necesario de imágenes, discursos y protocolos religiosos del Islam marroquí; la legitimidad religiosa en la esfera política quedó intacta y con ella todo el sistema estatal tradicional del país, llegando a ejercer de este modo una gran influencia sobre las instituciones religiosas, transformando la relación entre sociedad y Estado de manera significativa y permanente, siendo esto

incluso más visible ya en época postcolonial. Este tradicionalismo crónico que sufre la estructura social marroquí es fruto de una gestión religiosa colonial que pretendió dominar a los actores religiosos del país colonizado y producir mediante el tecnicismo del Estado-nación europeo un marco jurídico y social de un “*Islam oficial*” que acaparara bajo la tutela estatal todo tipo de religiosidad popular e institucional.

Los españoles, por el carácter restringido de su empresa colonial tanto en los recursos económicos como en el conocimiento científico, no lograron “pacificar” por medios políticos el territorio rural de su zona de influencia. La ocupación no violenta de los principales centros urbanos, incluso antes de la instalación oficial del Protectorado en 1912, fue una misión facilitada por la élite marroquí. En cambio, en el campo dominaba una realidad distinta, las cabilas permanecieron fieles algo más de una década a sus autoridades tradicionales tanto religiosas como tribales. En un territorio complejo social y culturalmente, el poderío español en Yebala y el Rif se extendió muy lentamente y con dificultades por la incapacidad del Protectorado en gestionar las instituciones religiosas del Islam popular marroquí. En ese espacio, los españoles desconfiaban de las cofradías y no entendieron a tiempo su dinámica social ni su rol político. De igual modo – erróneo –, el jerifismo marroquí era comprendido por las autoridades españolas como un liderazgo feudal similar a las estructuras sociales europeas de la Edad Media, lo que provocaría no pocos contratiempos para la empresa colonial española.

En realidad, los cabecillas marroquíes, jefes de fundaciones religiosas de gran arraigo en el tejido social de la región, tuvieron en sus manos las llaves de la penetración colonial en la zona. Según las fuentes históricas, ni los jeques cofrades como Ibn Ṣiddīq de Tánger, ni los jerifes como Raysūnī, sultán de Yebala, estaban en contra de la presencia española, no obstante, buscaban mediante sus actitudes confusas y cambiantes posicionarse en un lugar privilegiado en el nuevo sistema político establecido en su propio país. Sin embargo, el juego político entablado entre las nuevas autoridades coloniales y los líderes indígenas en estos territorios pronto se convertiría en un conflicto bélico de larga duración.

A partir de 1927, el control territorial iba a otorgar a los españoles una buena posición para reorganizar de nuevo las estructuras de poder en la zona norte de Marruecos, poniendo fin a la autonomía de los actores religiosos del campo marroquí y sometiéndolos por completo al mando estatal a través del control de sus medios de financiación, su

movimiento territorial y su discurso político. Aun así, los jeques y los jerifes mantuvieron su influencia en la sociedad marroquí. En el Marruecos español, la perspectiva colonial no pretendía eliminar este liderazgo religioso sino dominarlo en mejores condiciones políticas. Las autoridades coloniales practicaban al pie de la letra el refrán marroquí que dice: “*El ser šarif no quiere decir que no pueda ser colgado*”. Cuando se trataba del *statu quo* de su régimen político, el Protectorado no demostraba tolerancia alguna con cualquiera de las categorías sociales de la sociedad indígena.

Ahora bien, las *políticas de religión* coloniales tuvieron sus etapas de intensificación de forma paralela a los distintos periodos del conflicto bélico. Los españoles a menudo acudían a la religión en tiempos de guerra por diferentes razones políticas: búsqueda de legitimidad, acciones de propaganda o movilización de las masas. Durante la Guerra del Rif (1921-1927) y la Guerra Civil (1936-1939), el Protectorado español produjo un enorme discurso religioso esgrimiendo la doctrina de hermandad cristiano-musulmana; y del mismo modo las autoridades incrementaron las políticas de atracción religiosa en todo el territorio de la zona española: construcciones de mezquitas, restauraciones de zāwiyas y santuarios, o incluso organización de viajes de peregrinación a La Meca a partir de 1937. Estas políticas tuvieron como principal objetivo entablar relaciones de clientelismo político entre el régimen colonial y las figuras del poder religioso influyentes en la sociedad marroquí.

Debido a las limitaciones económicas y políticas del Estado español, su Protectorado en Marruecos no disponía de otra alternativa que seguir al modelo francés del gobierno indirecto, donde encajaban muy bien los liderazgos de índole religiosa como intermediarios y propagandistas al servicio del poder colonial. En este sentido, los españoles establecieron una eficaz red de clientelismo sociopolítico que fue determinante a la hora de ejercer el poder en etapas críticas en la historia del Protectorado español, como fue el caso durante la Guerra Civil, cuando jeques, jerifes y altos cargos del Majzen se movilizaron para proteger la estabilidad de la zona norte controlada por el bando rebelde, incluso se pusieron a trabajar codo con codo con los oficiales africanistas del Protectorado para reclutar el mayor número de combatientes que necesitaba la guerra en España.

El modelo destacable de esta relación clientelar fue el caso del jerife Jālid Raysūnī, bajá de Larache, que recuperó gran parte del legado de su padre en la provincia

más rica del Protectorado español logrando una autoridad indiscutible en la ciudad y entre las cabilas de la región como cabeza del clan prestigioso de los Wlād Raysūnī, poderoso en la zona desde el siglo XVI. El jerife marroquí apoyado por el Estado español montaba empresas y ejercía como hombre de negocios a escala internacional consolidando su poder social, religioso y económico, lo que le permitía establecer la paz y la tranquilidad durante su mandato en Larache (1934-1956). En los años de guerra en España, Raysūnī desempeñó un importante papel político y propagandístico a favor de la causa del bando sublevado, realizando en 1937 un recorrido por la península que le llevó a Bilbao y Santander, elevando la moral de las tropas marroquíes en las filas del ejército franquista. Este rol estratégico del jerifismo marroquí en la política interior de la metrópoli era un rasgo propio de la empresa colonial española, ya que en el contexto histórico del imperialismo europeo del siglo XX no era habitual.

La adhesión de las cofradías y las taifas jerifes a la política colonial fue el resultado de duras batallas políticas y militares entre la nueva forma de Estado traída por los colonos a Marruecos y los elementos autóctonos de su organización social. Sin embargo, este complejo juego de poder acabó por renovar los mismos privilegios socioeconómicos de los que gozaban estas instituciones religiosas en la época precolonial. En el caso español, el Protectorado por la carga ideológica conservadora del Estado, ni siquiera tomó la iniciativa de colocar otros linajes, clanes o familias en las jerarquías de su administración. Las estructuras del poder quedaron intactas en la época colonial. Pero sin duda alguna, entre todas las fundaciones religiosas del Islam popular marroquí destacaron los santuarios como espacios de santidad religiosa que los españoles supieron gestionar desde el principio de su obra colonial. Los Interventores de la DAI, educados en los valores del nacional-catolicismo español, eran muy conscientes de lo políticamente beneficioso que era manejar estos lugares sagrados con fines propagandísticos. Los santuarios islámicos alcanzaron un nivel estratégico en la agenda del Protectorado: fueron determinantes a la hora de proteger las fronteras coloniales de una posible influencia francesa y de transmitir el discurso oficial de las autoridades.

Objetivamente, la división de nuestro tema de estudio en políticas dirigidas al Islam popular o al institucional es más bien una perspectiva metodológica, ya que desde el punto de vista histórico las fronteras de la religiosidad marroquí nunca fueron firmes o definitivas, habida cuenta del sincretismo religioso dominante en este país. Para comprender la política religiosa del Protectorado español en su integridad es necesario

respetar el mapa religioso dibujado por la antropología colonial y analizar las *políticas de religión* destinadas a cada bloque religioso según estaban diseñadas en la época estudiada. Esta resulta una tarea esencial para arrojar luz sobre las dimensiones del conflicto social en el Protectorado, por un lado, y determinar por otro, el rol desempeñado por las instituciones religiosas en la sociedad colonial, independientemente de la práctica religiosa individual de sus miembros o sus creencias espirituales.

En este contexto, es relevante descubrir la función de la ortodoxia musulmana en el seno del Majzen colonial. El gremio de los ulemas estuvo presente desde los primeros días de la ocupación española como un círculo de poder local clave para la penetración colonial en las zonas urbanas. Para esta clase prestigiosa del Islam marroquí, el régimen del Protectorado era legítimo por los tratados internacionales firmados por el sultán de Marruecos, la máxima autoridad religiosa del país, por lo tanto, era un destino divino que debía acatarse sin resistencia.

Hoy en día, la posición política de algunos actores sociales marroquíes a favor o en contra del colonialismo europeo suele provocar un tenso debate que a menudo llega a generar enfrentamiento ajeno por completo al mundo académico; en política marroquí se esgrimen estas cuestiones de la historia contemporánea del país para estigmatizar rivales, opositores o incluso personajes históricos por ser traidores colaboradores de los colonos o separatistas enemigos de la patria. Este estudio demuestra que este debate carece de rigor científico alguno, formando más bien parte de la dinámica de descalificación política ya que, la realidad histórica es tan compleja que no permite bajo ningún concepto emitir juicios en virtud de términos y categorías creados en épocas posteriores. Durante los años del Protectorado, numerosos ulemas marroquíes adoptaron una perspectiva reformista y veían en la intervención europea una oportunidad para reimpulsar de nuevo las estructuras arcaicas de la sociedad en Marruecos, favoreciendo su modernización; dimensión que explica quizás la presencia activa de figuras históricas marroquíes en el sistema colonial español en su primera etapa como ‘Abd al-karīm al-Jaṭṭābī, el líder de la revolución rifeña y ‘Abd al-salām Binūna, considerado el padre fundador del nacionalismo marroquí moderno.

El Protectorado español nunca fue en ninguna de sus etapas históricas un régimen exclusivo de los españoles. Las élites marroquíes participaron en sus estructuras políticas de forma activa y llegaron a alcanzar un alto nivel de integración sociopolítica,

especialmente en las instituciones de índole religiosa como la educación, el hábus y la justicia. Ulemas, alfaquíes y notarios islámicos legitimaron el sistema colonial religiosamente, formaron una clase de letrados competentes en asuntos indígenas en el seno de su administración y llegaron en un momento dado a permitir que se derramara sangre marroquí en su defensa. Vincular a esta clase culta de la sociedad marroquí con las estructuras del Majzen colonial cambió por completo la fisonomía del Estado en Marruecos. El Islam marroquí perdió sus características de pluralidad y autonomía social, convirtiéndose en una ideología de Estado dominante en todos los campos de la vida pública, algo similar al nacionalismo católico español. Un cambio que favoreció pocos años después tras la independencia marroquí en 1956, la imposición por Hassan II del término constitucional del *Monarca Sagrado*, (“*šajṣ al-Maliki muqaddas lā tuntahu ḥurmatuhu*” Art. 23 de la constitución de 1962). Así, en lugar de modernizar el Estado marroquí, principio recogido en el primer artículo del tratado de Fez de 30 de marzo de 1912, la política religiosa colonial contribuyó a construir un poder autocrático sin precedentes en Marruecos que determinaría en gran medida la evolución histórica del país hasta nuestros días.

Estas políticas religiosas desarrolladas por el Protectorado español en Marruecos tuvieron otra ventaja para la metrópoli: fueron empleadas para influir de manera notable en la propia política doméstica peninsular. El momento decisivo fue la destrucción de la República como consecuencia del golpe de estado de julio de 1936 y la Guerra Civil que le siguió. Los rebeldes rehabilitaron entonces la figura del *moro* en España, convirtiéndolo en un hermano de raza y de cultura, un hermano menor necesitado de la tutela de la nación protectora. El *moro de España* fue una figura visible en las filas del ejército franquista y su Guardia Mora, no una simple imagen estética o simbólica, sino que se convirtió realmente en una nueva identidad sociocultural subordinada a la superioridad católica de la España imperial. Además, en aquellos años de guerra, el Protectorado fue una fuente considerable de recursos humanos y materiales. Los judíos del norte marroquí, que formaban en su mayor parte la segunda clase culta de la sociedad indígena, financiaron la “cruzada de Franco”: no tuvieron otra elección, actuaron por un viejo instinto de supervivencia, pero también su papel era fruto de tanto esfuerzo del Estado español desde las últimas décadas del siglo XIX en integrar a esta comunidad influyente en la futura sociedad colonial del norte marroquí.

La política religiosa colonial en Marruecos, tanto española como francesa, es un ámbito de investigación fértil en tanto abarca una parte esencial de la obra colonial en los aspectos social, cultural y político de la sociedad marroquí con ecos en el presente. Arrojar luz sobre estas *políticas de religión* coloniales es una labor intelectual necesaria para reflexionar sobre la realidad sociopolítica marroquí actual, ya que por mucho que se insista en la influencia francesa en el Marruecos postcolonial, debemos tomar en serio el hecho de que el eslogan actual del reino de Marruecos: *Dios, Patria y Rey*, es el mismo esgrimido por los carlistas en España durante el siglo XIX.

Al concluir la redacción de esta tesis doctoral, tengo la impresión de que las intersecciones entre la cultura colonial producida por las tendencias de la derecha española, incluido el franquismo, y el nacionalismo marroquí contemporáneo son de un nivel mayor de lo que pensábamos. Esta reflexión es corroborada por mi amigo el investigador americano Iric Claderwood, en su reciente publicación *Al Andalus en Marruecos*. En resumen, sería de mucho interés científico ampliar la perspectiva de este trabajo para pasar a analizar cada elemento de la intervención religiosa colonial por separado, así como sus posibles configuraciones en la cultura marroquí postcolonial, ya que determinar la naturaleza de los elementos de la construcción estatal en el Marruecos contemporáneo ayudaría considerablemente a fomentar la conciencia social de cara a superar los obstáculos para la modernización política presentes en este país y en otros de su entorno.

Sección de anexos

Inventario de las actividades religiosas “del año de la victoria” 1940

“El año 1940 ha sido de paz, prosperidad y trabajo para Marruecos. El hecho más destacado lo constituye la desaparición del régimen internacional de Tánger y la incorporación pura y simple de Tánger y su zona al Protectorado de España en Marruecos”

Fechas

Actividades

20 de enero

El boletín oficial de la zona correspondiente al día de hoy publica, la participación de S.A.I el jalifa en la pascua del ‘Id al-Kabīr, que se celebró dentro de la victoria de las armas españolas, durante el acto tuvo lugar el sacrificio del carnero en la Muşallà. El jalifa estuvo rodeado de su guardia personal en traje de gran gala y acompañado de sus ministros, notables musulmanes y numeroso público que presenciaba su paso desde el Mišwar a la Musallà. El príncipe Mūlāy al-Hasan iba en la Carroza regalo de S. E el jefe del Estado español y vehículo de noble historia. Continúo el desarrollo de los festejos populares que componían el programa de estas fiestas. En Larache y Alcázar, se siguen desarrollando los actos conmemorativos de la pascua de ‘Id al-Kabīr, reparto de carneros donados por S.E el jefe del Estado; la distribución de bolsas conteniendo comestibles, festejos de índole popular y recreativo, carreras de pólvora, sacos, partidos de fútbol y baloncesto y otras distracciones se realizan estos días con singular complacencia de la población musulmana y agrado de esta región.

22 de enero

La presentación de la ofrenda al Patrón de la ciudad de Tetuán y su refundador el año 1492, Sīdī ‘Alī al-Manzrī. Desfilaron las Cofradías religiosas y los gremios con sus típicas orquestas portando sus banderas y estandartes y sacrificando dos toros obsequio del jalifa y del alto comisario de la zona española, el general Asenso.

9 de febrero

Con motivo del comienzo de nuevo año musulmán, 1359 de la era mahometana, se cerraron las oficinas hispano jalifianas, considerándose como día de fiesta en los asuntos oficiales y sumándose a este feliz acontecimiento el comercio en general de la ciudad que cerró sus puertas

14 de febrero

La fiesta en el santuario de Sīdī Imbārġ de Ceuta, enclavado en los alrededores de la ciudad, se organizó por la comunidad musulmana con una simpática celebración de carácter religioso, haciendo la ofrenda de un toro cuya carne fue después distribuida entre familias necesitadas y los ṭulba que también asistieron a la fiesta.

4 de marzo

Se inaugura en el Hospital civil una pequeña Mezquita para el servicio de los musulmanes. Al acto asistieron el secretario general en representación del Excelentísimo señor alto comisario, García Figueras y el Gran visir Aḥmad Ganmiya, terminada la inauguración Figueras pronunció unas breves palabras, diciendo que era un gran satisfacción para España y para el Caudillo este acto que significa que España no solamente cuida los aspectos materiales de los musulmanes, sino que se preocupa hondamente de lo espiritual, y que junto a la red de establecimientos sanitarios que se extiende por toda la zona, coloca los templos para que hasta los enfermos puedan cumplir con sus deberes religiosos.

16 de abril

En el poblado del Monte de Arruit se ha inaugurado una hermosa mezquita para el servicio religioso de los musulmanes de aquel sector con la presencia del delegado del Gran visir en la región oriental Sīdī al-Ḥayy ‘Abd al-Qādir b. Ḥayy Ṭayb, del Interventor

regional José Bermejo López y todos los Interventores y caídes del sector.

21 de abril

La pascua del Mawlid comenzó en la ciudad (Tetuán) con los festejos que conmemoran la tradicional Mawlid, nacimiento del profeta. La población lo celebró con banderas de colores nacionales y majzenianos, con el acto de la entrega de las casas baratas para musulmanes, por el delegado de Asuntos Indígenas, teniente coronel Alonso, acompañado por el secretario del bajá de la ciudad Muḥammad ‘Ašāš.

22 de abril

La pascua del Mawlid en Villa Sanjurjo, se celebró mediante una actividad benéfica musulmana con comidas extraordinarias y prendas de vestir. En el campo de Fuerzas de Regulares y maḥalāt, corrió la pólvora en presencia de cientos de personas. Hubo concursos de natación, regatas en la dársena y otros festejos de carácter popular.

26 de abril

En Larache, con la asistencia de miles de cofrades hubo un desfile brillantísimo con motivo de la tradicional peregrinación al santuario Lalla Minnāna, patrona de la ciudad de Larache. El santuario enclavado en la Avenida del Generalísimo Franco presentaba un aspecto soberbio. Durante todo el día cientos de musulmanes de las ŷamā‘at y cabilas cercanas desfilaron con sus estandartes frente al venerado templo.

19 de mayo

La ‘Māra de Sīdī Said en Larache, se celebra con mucho entusiasmo. Se instalan dos tiendas de campaña para millares y millares de musulmanes de todas las cabilas de la región, en ellas

se presentan todos los caídos presididos por el bajá de Alcázar Sī Muḥammad al-Millālī. Los nutridos grupos de musulmanes a caballo, terminada la ofrenda, se trasladaron todos a la ‘Māra, donde se encontraba el Delegado de Asuntos Indígenas Alonso, el Delegado adjunto señor Faura, el jefe de política señor Trujillo, el Interventor regional de Yebala y el Interventor regional de Larache, con los Interventores locales de Alcázar, Arcila y Larache, los jefes de Falange de Larache y Alcázar. Los *moros* entre vasos de té, kif y canciones celebraban la gran ‘Māra de Sīdī Said que ha dejado imperecedero recuerdo entre cuantos han asistido a ella.

18 de julio

Se entrega la Gran Mezquita Mulāy al-Mahdī en Ceuta al jalifa de la zona española.

26 de julio

La apertura al culto de la gran Mezquita de Mulāy al-Mahdī de Ceuta, entre los altos cargos presentes se hallaban varias jerarquías del Movimiento. Con el acto de hoy ha sido abierta al culto musulmán la nueva mezquita que generosamente ha sido donada por el Caudillo de España, Generalísimo Franco al pueblo marroquí.

**18
de septiembre**

El jalifa inaugura las obras de una mezquita en Castillejos donde asistió acompañado por el ministro de los bienes habūs Sīdī Muḥammad b. Musà, y otras destacadas personalidades musulmanes. Después del acto, la comitiva siguió rumbo a Ceuta, dirigiéndose a visitar el santuario de Sīdī Imbārkk. El jalifa fue recibido debidamente por la comunidad musulmana de Ceuta.

3 de octubre

A partir de hoy comienzan los musulmanes a celebrar su venerada fiesta del Ramadán, cuya duración es de treinta días. En

esta ocasión, como siempre que conmemora el noble y fraterno pueblo musulmán sus solemnidades religiosas, hemos de felicitarlos con toda cordialidad, reiterándoles los entrañables sentimientos de cariño para con ellos de todos los españoles.

**1
de
noviembre**

Anoche la batería de salvas de la Alcazaba anunció con sus disparos la terminación del Ramadán. Acabado el mes de ayuno, en la ciudad y en el campo comienza el bullicio del 'Id al-Şagir (pascua chica); el pueblo musulmán celebra hoy una de sus fiestas tradicionales. El jalifa de la zona en la mañana de hoy a primera hora salió a orar según la costumbre tradicional, a la Mezquita grande situada en el centro del barrio musulmán. Cubrieron la carrera desde el palacio del Mişwar hasta el templo mayor, fuerzas de la guardia personal y de la maħala de Tetuán a todo lo largo del zoco del pan y del barrio citado.

**3
de
noviembre**

En la fiesta del 'Id al-Şagir se entregan tres casas baratas en la barriada de España a otros tantos mutilados por orden de preferencia, es decir, según sus aptitudes, situación y familia.

**5
de
noviembre**

Con motivo de la terminación de la pascua del Ramadán y comienzo del 'Id al-Şagir, el alto comisario acude a felicitar a S.A. I. jalifa de la zona, acompañado por los jefes militares del ejército de Marruecos y civiles de la Alta Comisaria, general jefe de la circunscripción de Ceuta e Interventores regionales. El general Asensio entró en el salón de trono donde esperaba el jalifa, acto seguido se pronunciaron varios discursos.

- **Elaboración propia**
- **Fuente:** González de Lara, *José María. Marruecos 1940: síntesis de los principales acontecimientos de un año en las ciudades de soberanía y en la zona de protectorado de España en Marruecos*. Tetuán: Delegación de Educación y Cultura. 1940.

Decálogo del maestro español en la escuela marroquí.

- 1. El maestro o maestra que presta sus servicios en la Enseñanza musulmana debe considerarse como elegido para cumplir la más noble misión de España en su zona de Protectorado.*
- 2. Debe observar el respeto más absoluto a la religión, tradiciones y costumbres de los musulmanes.*
- 3. Como consecuencia, no debe mezclarse nunca en la metodología de la enseñanza religiosa.*
- 4. Debe mantener en todo momento una estrecha colaboración con el Interventor correspondiente.*
- 5. Debe observar el tacto más delicado con el director de la Escuela y con el resto del Profesorado y personal musulmán. De aquel, especialmente, debe ser el guía, el consejero y el orientador en su misión de director, cuando lo necesite.*
- 6. Debe desarrollar continuamente su espíritu de observación; estudiar, preguntar y anotar todo lo que no sepa y procurar no olvidarlo. En la enseñanza musulmana, un maestro español es muchas veces un alumno ante el nuevo ambiente en que vive.*

7. *Debe aprender el idioma del país. Si bien no es imprescindible para la labor escolar, sí lo es para las relaciones con el profesorado musulmán y con los familiares del alumno, tan necesarias en beneficio de la Escuela.*

8. *Debe documentarse en cuestiones sociológicas para completar, con el idioma, la formación y la preparación sólida que asegure su éxito en la labor docente.*

9. *Debe dar cuenta a la Superioridad de cualquier hallazgo arqueológico por insignificante que le parezca.*

10. *Y, por último, debe tener en cuenta, en su vida privada, que representa a España en el ambiente cultural, si ante padres y niños españoles, el maestro debe ser un ejemplo de moralidad, aquí ha de ser el modelo porque, a través de él, se juzga a nuestra Patria.*

- **Elaboración propia**
- **Fuente:** Valderrama Martínez, Fernando. *Manual del maestro español en la Escuela marroquí*. Tetuán: Alta Comisaría de España. Delegación de Educación y Cultura. Imprenta el Mahdia. 1952.

Ingresos y gastos de fondos de carácter religioso del año 1935

RESERVAS	266.798,81 pts. Española 443.311,95 pts. Hasaní
INGRESOS	151.862,34 pts. Española 297.714,61 pts. Hasaní
TOTAL INGRESADO en el fondo general del Habús hasta el 31 de diciembre de 1935	418.661,15 pts. Española 741.026,56 pts. Hasaní
INVERSIONES de los fondos durante el año 1935	<p>Construcción de edificios religiosos: 480.134,73 pts. Española 41.178,81 pts. Hasaní</p> <p>Enseñanza religiosa: 9.756,25 pts. Española 55.488,97 pts. Hasaní</p> <p>Reparación de mezquitas y santuarios: 15.417,00 pts. Española 94.706,83 pts. Hasaní</p> <p>Personal de letrados: 6.000,00 pts. Española</p> <p>Mobiliario y Material: 9.130,18 pts. Española 11.366,90 pts. Hasaní</p> <p>Gastos diversos: 2.284,60 pts. Española 240,00 pts. Hasaní</p>
TOTAL DE INVERSIONES	522.722,76 pts. Española 202.981,51 pts. Hasaní
EL SUPERÁVIT PÚBLICO en el presupuesto de asuntos religiosos	-104.061,58 pts. Española + 538.045,05 pts. Hasaní (el equivalente según nuestros cálculos 322.827,03 pts. Española)

- **Elaboración propia**
- **Fuente:** Trujillo Machacón, Francisco. Habús y Beneficencia Musulmana. Tetuán: DAI. 1935.

Los santuarios más importantes de la zona norte según el número de peregrinos

<i>Santuario</i>	<i>Cabila</i>	<i>Poblado</i>	<i>Fecha de celebración</i>	<i>Número de peregrinos</i>	<i>Observaciones</i>
Mulāy ‘Abd al-salām	Beni Aros	Succan	‘arafa: 9 dī l-ḥiḡa nsja: 15 de ša‘bān	50.000	Hay dos ‘Māras (romerías)
Sīdī Sa‘id	Jolot	Mura Ramel (Larache)		5000	Fechas varias
Sīdī Ḥamīd Ḥsāyen	Ahl Šarīf	Ut-tah	12 de Rabī‘ al-Awal	5000	El día de romería y viernes
Sīdī ‘Alī b. Ḥarzūn	Anyera	Melusa	No hay fechas exactas por ser variable	15.000	Lo más numerosa
Sīdī Aḥmad Šitwān	Beni Ider	Chetuan	3 de Ramadān	6000	Lo más importante de la cabila
Sīdī Ḥanīn b. Yāḥyà	Beni Seyyel	Talambot	25 de Ramadān	8000	
Sīdī al-Ḥayy ‘Allāl	Beni Hassan	Bat-tara	8 de Šawāl	De 8000 a 10.000	
Sīdī al-Ḥayy Aqṭrān	Ajmās Alto	Abruch	15 de ḡamādà l-tānī	De 10.000 a 15.000	
Sīdī ‘Allāl al-Ḥayy	Guezaua	S. Yiahelef	10 del Mawlid	16.000	

Sīdī Muḥammad Yimmāwn	Beni Jaled	Darutan	7 días después del ‘anṣra (una celebración bereber)	12.000	
--------------------------------------	---------------	---------	---	--------	--

- **Elaboración propia**
- **Fuente:** AGA. Informe detallado sobre las “aamaras” que se celebran en diversos territorios de la zona. Sección Política de la DAI. 1946. Caja 81/ 12753.

- Modelo de informes coloniales sobre las figuras de los cofrades marroquíes (AGA)

COFRADIA DARKAUA.-

NOMBRE.- Sid Ahmed Bel Hach Mesaud Ben Mohamed.
KABILA.- Beni Tuzin; fracción Ait Teseft; poblado Builma.
SEÑAS PERSONALES.- Pelo blanco; ojos pardos; nariz pequeña; boca regular; barba poblada; color samsu; edad 75 años; talla 1.700.
COFRADIA.- Mokaddem de la secta Darkaua.

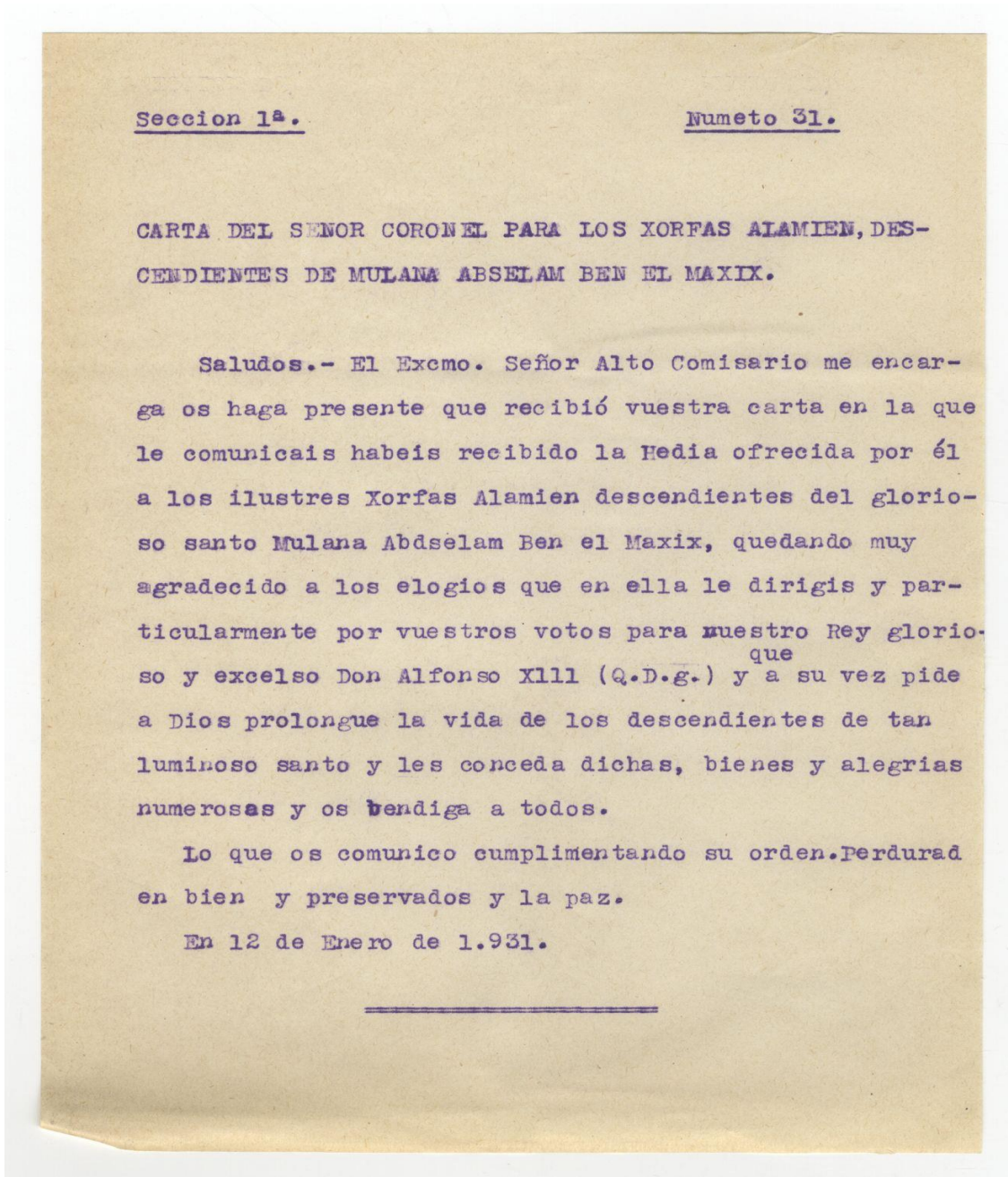
= HISTORIAL =

Vecino del poblado de Builma, de la fracción de Ait Teseft, donde reside desde la ocupación de dicha kabila. Con anterioridad estuvo vecindado en la kabila de Beni Uriaguel, donde residieron sus mayores.
Se titula descendiente del Cherif Sidi Brahim el Aarch venerado en Fez, lo que no comprueba con ningún documento, siendo generalmente admitida su condición de descendiente del profeta por los indígenas de la kabila.
Su padre el Hach Mesaud fue mokaddem Darkauí con poderes que le otorgó el Chej Sid Mohamed el Badaui de la Zauia de Sfrun é hizo prosélitos en la kabila de Beni Uriaguel. Por tradición a su hijo Sidi Ahmed siguen llamándole mokaddem, pero no tiene diploma ni se preocupa del proselitismo. Obedece al Chej de Sfrun Sidi Ahmed el Badaui, cuyas prácticas de ritual se diferencian en algo de las de Muley Laarbi de Beni Zerual; los adeptos repiten el "ward" 600 veces en vez de 300 como lo hacen los demás darkauis y se caracterizan por llevar el turbante verde. Tiene siete cofrades. No recoge ziara.

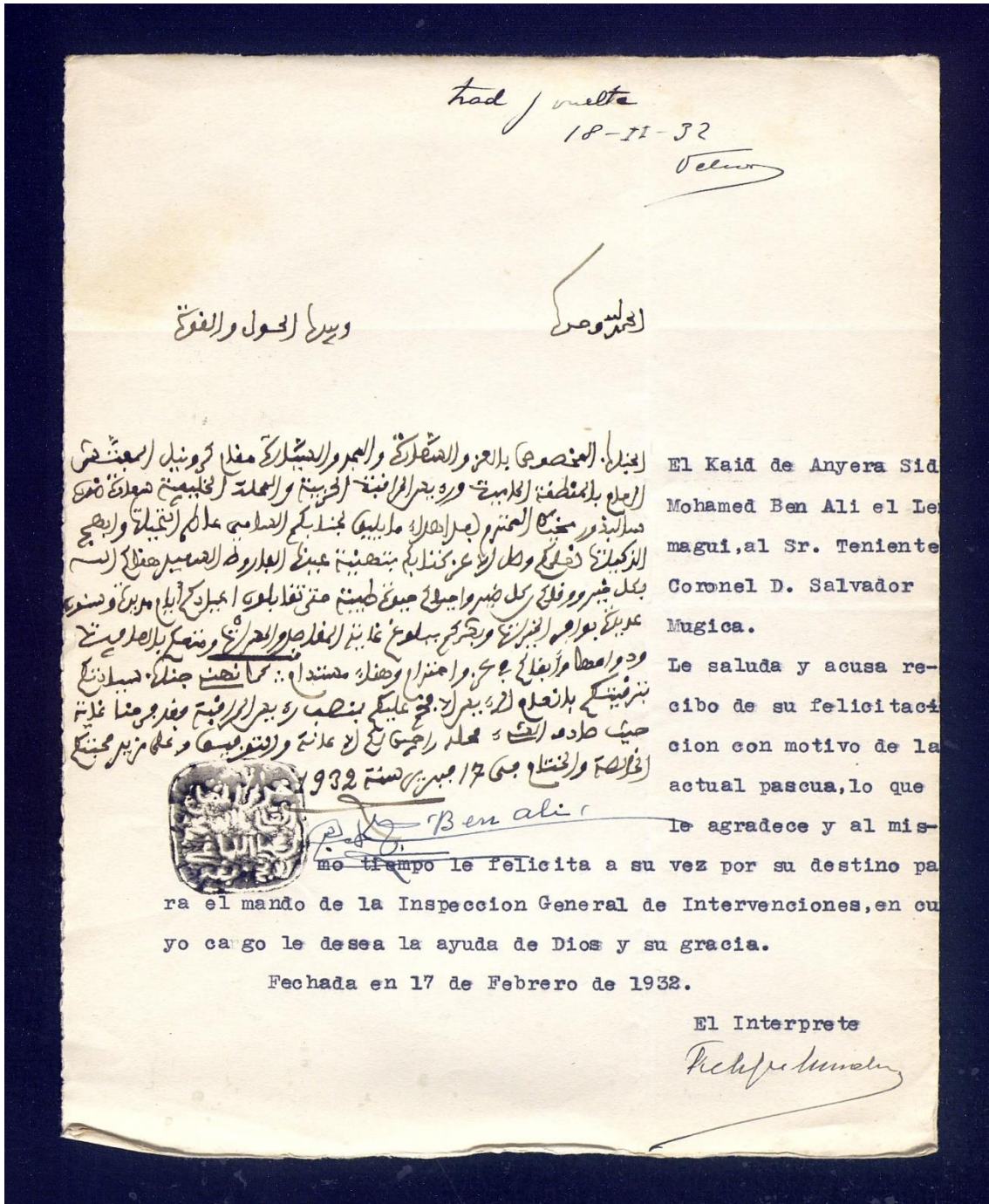
Villa Alhucemas 8 Febrero de 1.933
EL TENIENTE CORONEL INTERVENTOR

Juan D. Sánchez

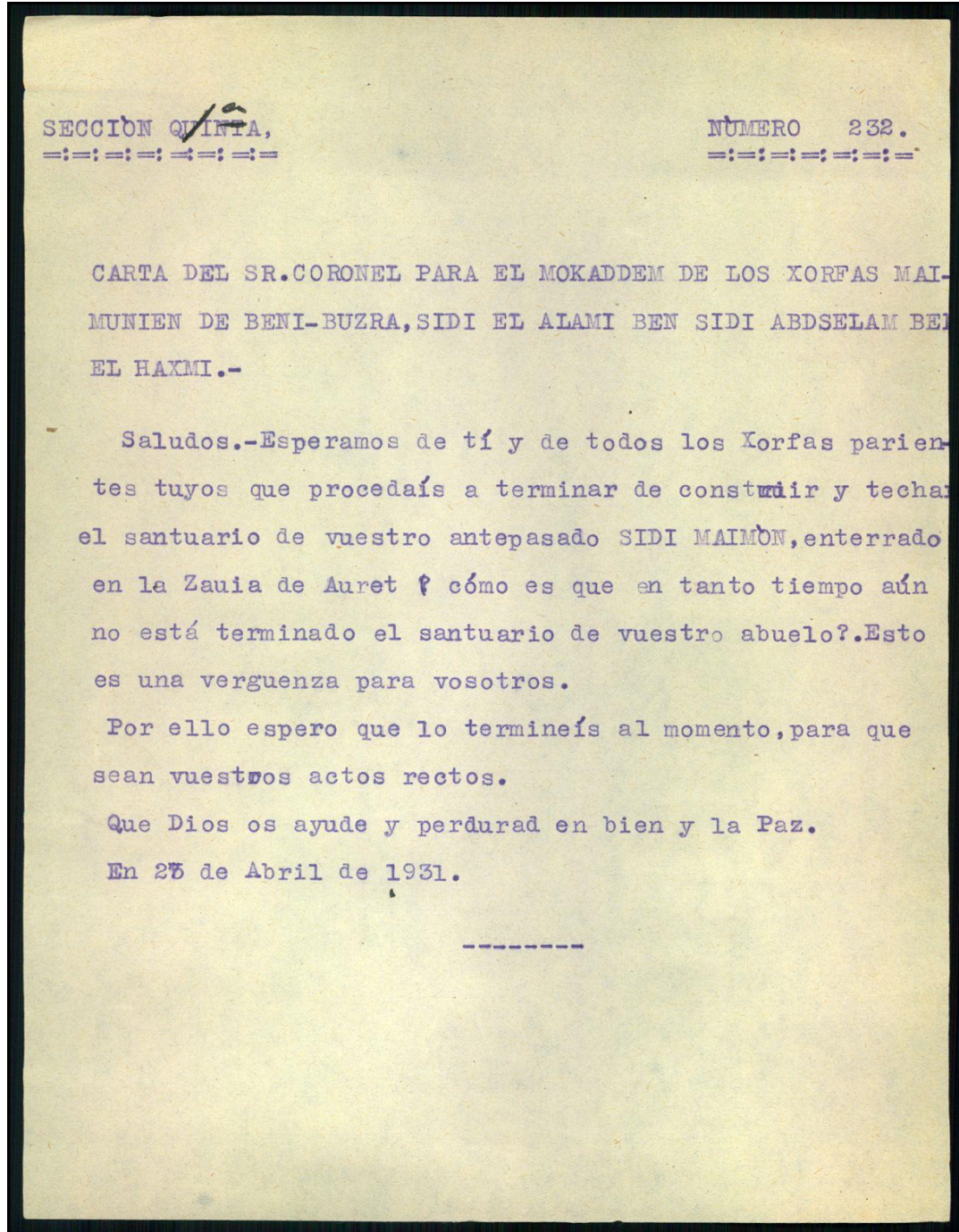
- Modelo de documento colonial que demuestra el respeto hacia los jerifes marroquíes (AGA)



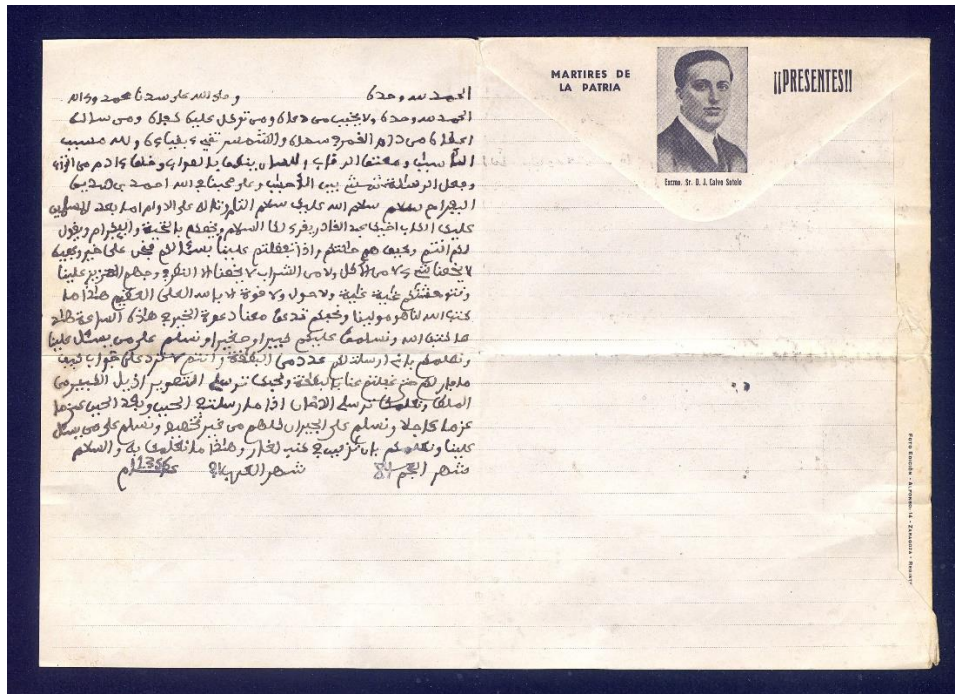
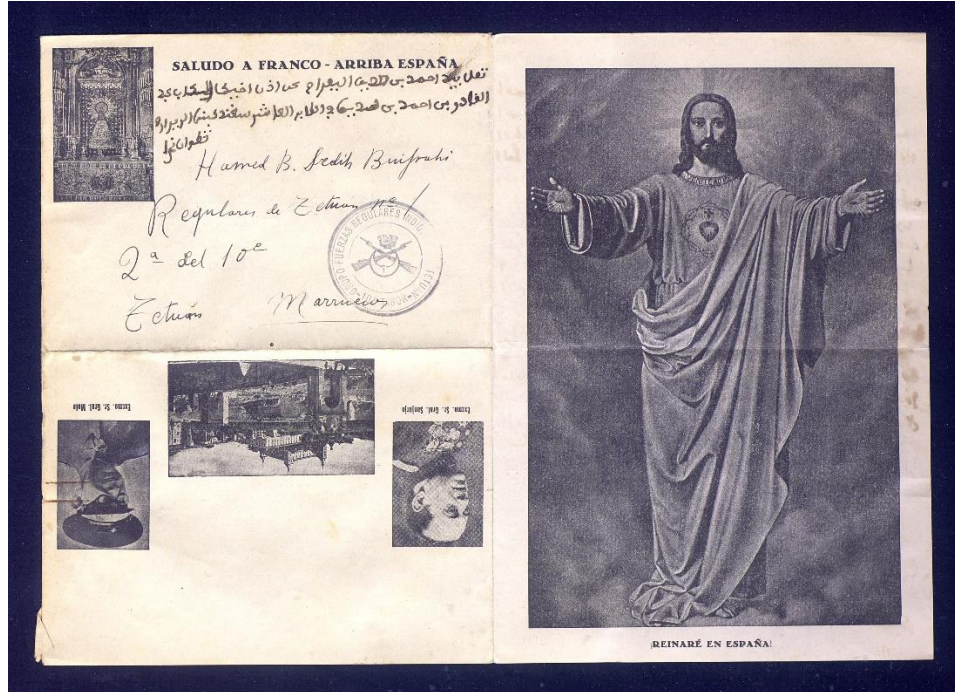
- Modelo de las felicitaciones oficiales por las pascuas islámicas intercambiadas entre las autoridades del Majzen colonial (AGA)



- Documento oficial de la administración colonial que critica el retraso en la construcción de un santuario marroquí, echando la culpa al Muqadim de los jerifes maymūniyyīn (AGA)



- Carta de soldados marroquíes durante la Guerra Civil española en papel con estampas católicas (AGA)



- Fotos de construcción de mezquitas y zāwiyas en Larache (AGA)



MEZQUITA MESBAHIA.
Cubriendo el cuerpo de la Mezquita.

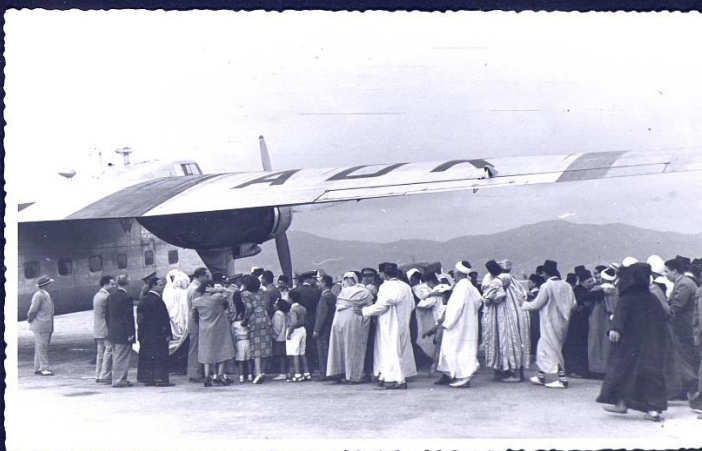


MEZQUITA KADIRIA.
La Zawiya en construcción. En primer término, puerta de acceso al pabellón de abluciones, retretes, etc.



MEZQUITA MESBAHIA.
Nave principal de la Mezquita preparada para ser cubierta.

- Fotos de peregrinacion a la Meca en avion organizado por la administracion colonial (AGA)



Bibliografía

- ‘Arrüb, Hind. *Al-majzan fī l-taqāfa al-siyāsiyya al-magribiyya*. (“El Majzén en la cultura política marroquí”). Tesis. Universidad Mohamed V. Rabat. 2005.
- Abed Al-Jabri, Mohamed. *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī*. Beirut: Dar Taliaa. 1984.
- Abid, Mustapha. “*Qima zawāyā Šamāl Afrīqyā, 15 māris 1948: binyatuhā l-idāriyya wa mašari’uhā*”. (“La Liga de las cofradías del Norte de África, 15 de marzo de 1948: su estructura administrativa y sus proyectos”). *Revista al-Bāhit*. Universidad Hama Lhkder. Argelia.
- Abu Shams, Leila. “Alimentación y Religión: creencias y prácticas en Marruecos. *Religión y patrimonio en Marruecos. Una aproximación Antropológica e Histórica*. Sevilla: Signatura Demos. 2011.
- ‘Abūd, Mūsà. “*Al-tanzīm al-qadā’ī fī l-mintaqa al-jalīfiyya*” (“La organización jurídica en la zona jalifiana”) *Mayalla al-qawanīn al-magribiyya*. (“*Revista de Leyes marroquíes*”). Enero de 1954.
- *Actas y memorias del primer Congreso español de africanistas*. Granada: Unión Hispano-Mauritánica. 1894. Digitalizado en BNE.
- Adila, Mustapha y Benaboud, Muhammad. *El Jalifa Muley Hassán Ben El Mehdi. Fotografías históricas*. Tetuán: Asociación Tetuán Asmir. 2014.
- Agreda Burillo, Fernando de. “La personalidad y la obra de Don Ángel González-Palencia en el marco del arabismo español de la época”. Tesis. Universidad Autónoma de Madrid. 1993.
- Ágreda, Fernando de. “Nuevas y viejas fuentes sobre los Beni Codera”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*. 2008.
- Aguilar Olivencia, Mariano. *El ejército español durante el Franquismo: un juicio desde dentro*. Madrid: Ediciones Akla. 1999.
- Aixelá Cabré, Yolanda. “Imazighen y árabes del Protectorado español. Una revisión de la construcción nacional del Marruecos contemporáneo”. *Tras las*

Huellas del Colonialismos español: en Marruecos y Guinea ecuatorial. Madrid: CSIC. 2015.

- Akmir Chaib, Youssef. “Reflexiones sobre una revista colonialista militar: Tropas Coloniales, África (1924-1936)”. *Revista de La Asociación Española Africanista*. Diciembre de 1998. “De la potencia invasora a la potencia protectora: la percepción de España en el Norte de Marruecos (1860-1923)”. *Awraq*. 2012.
- Akmir, Youssef. *De Algeciras a Tetuán, 1875-1906: orígenes del proyecto colonialista en Marruecos*. Rabat: Instituto de Estudios Hispano-Lusos. 2009.
- al-‘Alawī Madāgrī, ‘Abd al-kabīr. *Abū ‘Alī Al-Yūssī: Namūday min al-fīkr al-magribī fī fayr dawla ‘alawiyya*. (“Abu Ali Al-Yussi: Un modelo de pensamiento marroquí en el principio del Estado alauí”) Rabat: Ministerio de Asuntos Islámicos. 1989.
- al-‘Amārtī, Ḥasan b. al-Hayy Muḥammad. *Maʿmu'a l-aḥkām al-šari'iyā*. Casablanca: Al-markaz al-ṭaqāfī al-‘arabī. 1989.
- Alberich, Julio Cola. “Etnología del Norte Africano”. *Las ciencias naturales en el África hespérica*. Tetuán: Delegación de Educación y Cultura. 1948.
- Alcaraz Cánovas, Ignacio. *Marruecos en la Guerra Civil española: los siete primeros días de la sublevación y sus consecuencias*. Madrid: Catriel. 2006.
- al-Faštālī. *Manāhil al-ṣafā*. Rabat: 1972.
- Algora Weber, María Dolores. “La conexión entre la política exterior del franquismo y la información sobre el mundo árabe a través de «Mundo: revista semanal de política exterior y economía» (1945-1955)”. *Cuadernos de Historia Contemporánea*. 1992.
- ‘Alī Dahīš, Muḥammad. *Dirāsāt fī tārij al-magrib al-‘arabī al-mu‘ašir* (“Estudios sobre la historia del Magreb árabe contemporáneo”). Aman: markaz al-kitāb al-akādīmī. 2012.
- al-Māwardī. *Kitāb al-Aḥkām al-Sulṭāniyya*. Kuwait: Reedición de Aḥmad Mubārak Al-Bagdādī. Edición Dār Ibn Qutayba. 1989.

- Almeida, Julio. *El problema de España en Américo Castro*. Córdoba: Universidad de Córdoba. 1993.
- al-Mistānī, ‘Ādil. *Sūsyūlūyīyya al-Dawla fī al-magrib*. (“La sociología del Estado en Marruecos”). Rabat: Silsila al-ma‘ārifa al-iḡtimā‘iyya wa l-sīyāsiyya. 2010.
- al-Mujtār, Nizār. *Waḥda al-magrib al-‘arabī: al-fikra wa-l-mumārasa*. (La Unidad del Magreb Árabe: la idea y la práctica). Túnez: SOTUPPRES. 2011.
- Alonso Baquer, Miguel. *El modelo español de pronunciamiento*. Madrid: Ediciones Rialp. 1938.
- Alonso Vázquez, Francisco Javier. *La alianza de dos generalísimos. Relaciones diplomáticas Franco-Trujillo*. Santo Domingo: Fundación García Arévalo. 2005.
- Alonso, Gregorio. *La nación en Capilla, ciudadanía católica y la cuestión religiosa en España (1793/1874)*. Granada: Editorial Comares. 2014.
- Alonso, Mariano. *Comunidades Israelitas y Tribunales Rabínicos*. Tetuán: DAI. 1935.
- al-Qādirī, Muḥammad b. Ṭayb. *Ḥawaliyyāt Naṣr al Maṭāni*. Rabat: 1978. *Iltiqāṭ al-durar*. Rabat: 1983.
- al-Rihani, Amin. *Al-Maghrib Al-Aqsa y Nur al-andalus, un testigo árabe del siglo XX: Amin al-Raihani en Marruecos y España 1939*. Madrid: Edición de CantArabia y UAM.1939.
- al-Šarīf, Muḥammad y al-Zaharī, Salwà. *Qadiyya l-ta’līm fī nasīḥa al-waṭan li-muqīmīhi al-‘ām, li-Abī al-‘Abbās Aḥmad al-Rahūnī*. (“La cuestión educativa en el Consejo de la Nación a su Alto Comisario, de Ahmad al-Rahuni). Rabat: Universidad Mohamed V. 2013.
- al-Tāzī, ‘Abd al-Hādī. *Riḥla al-raḥālāt. Makka fī mi’ā riḥla magribīyya wa-riḥla*. (“El viaje de los viajes. La Meca en ciento un viaje marroquí”). La Meca: Fundación Furqān de Patrimonio Islámico. 2005.
- Alted, Alicia, et al. *Manuel Azaña: pensamiento y acción*. Madrid: Alianza Editorial. 1996.

- Álvarez Junco, José. *Mater dolorosa, la idea de España en el siglo XIX*. Madrid: Grupo Santillana de Ediciones. 2001.
- al-Wafrānī, Muḥammad Ṣagīr. *Nuzha al-Ḥādī*. Paris: 1888 y Rabat: 1998.
- al-Wiriāši, Qays Marzūq. “al-Ifriqānīyya al-isbānīyya: mina l-naẓra al-fulklūrīyya ilā al-naẓra l-istrāṭīyīyya”. (“el africanismo español: del punto de vista folclórico al punto de vista estratégico”. En Las actas del coloquio, *la sociologie marocaine. Bilan et perspective*. Rabat: 1988.
- al-Ŷazūlī Muḥammad b. Sulaymān. *Dalā'il al-jayrāt*. Ed. Ali al-Sayyid. Londres: ISCA. 2011.
- al-Zāhirī, Ibn Ḥazm. *Kitāb al-faṣl fī al-milal wa l-ahwā' wa l-niḥal*. Beirut: Dār al-ma'ārif. 1986.
- al-Zarkalī, Jayr al-Dīn. *Al-'Alām*. Vol. VI. Beirut: Dār al-'ilm li-l-malāyīn. 2002.
- Amalric, Jean-Pierre y Domergue, Lucienne. *La España de la Ilustración (1700-1833)*. Barcelona: Crítica. 200.
- *Andalusíes*. Dir. José Antonio González Alcantud. Observatorio de Prospectiva Cultural. Universidad de Granada. 2011. Fílmico.
- Andrés-Gallego, José y Pazos, Antonio M. *La Iglesia en la España Contemporánea*. Vol. II. Madrid: Ediciones Encuentro. 1999.
- Arévalo, Rafael. *Derecho Penal Islámico: escuela Malekita*. Tánger: Centro de Estudios Marroquíes. 1939.
- Arnold, sir Thomas W. *The Caliphate*. Londres: Oxford. 1965.
- Aróstegui, Julio, et al. *El Carlismo y las guerras carlistas, hechos, hombres e ideas*. Madrid: La Esfera de los Libros. 2003.
- Arrarás Iribarren, Joaquín. *Historia de la Cruzada española*. TOM. III. Madrid: Datafims. 1984.
- Arriaga Rodríguez, Juan Carlos. “El concepto fronterero en la geografía humana”. *Perspectiva Geográfica*. Enero-diciembre de 2012.

- Asín Palacios, Miguel. *Algazel: dogmática, moral y escítica*. Zaragoza: Tip y Lib. De Comas Hermanos. 1901. *la espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*. Granada: Escuela de Estudios Árabes. 1935. *El Islam Cristianizado: Estudio del Sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid: Hiperión. 1981. *Obras escogidas de Historia y filología árabe*. Vol. II y III. Madrid: Instituto Asín Palacios. Escuela de Estudios Árabes. 1948.
- Aubín, Eugenio. *Marruecos en nuestros días: descripción histórico-pintoresca de instituciones religiosas, políticas y sociales, de lugares, costumbres, etc.* Barcelona: Montaner y Simón. 1908.
- Avellaneda, Carlos Gómez. *El Habús y su administración*. Ketama: IGIFJ. 1930.
- Ayach, Germain. “Itiḡāh ḡadīd fī l-baḡḡ al-tārījī fī l-Magrib” (“La nueva dirección en la investigación histórica en Marruecos”). *Revista Dār al-Niyāba*. 1988.
- Ayach, Germain. *La guerre du Rif*. París : L’Harmattan. 1996. “la fonction d’arbitrage du makhzen”. *Etudes d’histoire marocaine*. Rabat: SMER. 1979. *Al-aqaliyya al-yahūdīyya fī al-magrib qabla al-isti’mār*. (“La minoría judía en el Marruecos precolonial”). *Revista Dār al-Niyāba*. Otoño de 1986.
- Ayala Martínez, Carlos de. *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media*. Madrid: Marcial Pons. 2007.
- Azaña, Manuel. *Escritos Sobre la guerra en España*. Barcelona: CRITICA. 2014.
- Azayku, Ali. “Taḡqīq al-Maṣādir al-tārījiyya” (“La edición de las fuentes históricas”). *Anwāl al-taqāfī*. 1986.
- Aziza, Mimoun. *La sociedad rifeña frente al Protectorado español de Marruecos (1912-1656)*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2003.
- B. Marks, Robert. *Los orígenes del mundo moderno, una nueva visión*. Barcelona: Crítica. 2007.
- Bahamonde Magro, Ángel y Martínez, J. Antonio. *Historia de España, Siglo XIX*. Madrid: Cátedra. 2011.
- Balaña, Albert García. “Patria, plebe y política en la España isabelina: la guerra de África en Cataluña (1859-1860)”. *Marruecos y el colonialismo español*

- (1859/1912), *de la guerra de África a la “penetración pacífica”*. Barcelona: Bellaterra. 2002.
- Balfour, Sebastián. *Abrazo Mortal. De la guerra colonial a la guerra civil en España y Marruecos (1909-1939)*. Trad. Inés Belaustegui. Barcelona: Ediciones Península. 2002.
 - Barrios Aguilera, Manuel. *Granada morisca, la convivencia negada*. Granada: Editorial Comares. 2002.
 - Barrón García, José Ignacio. *La cuestión religiosa en España, 1875-1912. Iglesia y Estado. Clericalismo y anticlericalismo*. Madrid: EDICIONES 19. 2015.
 - Ben Ami Issacha. *Culte des Saints et péleringes judéo-musulmans au Maroc*. Paris : Maisonneuve Larose. 1990.
 - Ben Mlih, Abdellah. *Structures politiques du Maroc colonial*. París: Éditions l’Harmattan. 1990.
 - Benaadada, Asia. *Al-fikr al-islāhī fī ‘aṣr al-ḥimāya: Muḥammad ibn Ḥasan al-Ḥaywī namūday*. (“El pensamiento reformista en la época del Protectorado: Muḥammad ibn Ḥasan al-Ḥaywī como modelo”). Casablanca: al-Markaz al-Ṭaqāfī al-‘Arabī. 2003.
 - Benaboud, Mohamed. “Los intelectuales en Tetuán durante el Protectorado español”. *Antropología y antropólogos en Marruecos, homenaje a David M. Hart*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2002. *Maktab al-Magrib al-‘arabī fī al-Qāhira: dirasāt wa-waṭā’iq*. (“El despacho del Magreb árabe en El Cairo: estudios y documentos”). Rabat: Okad. 1992.
 - Beneitez Cantero, Valentín. “Supersticiones marroquíes y tatuajes en la zona”. *Selección de Conferencias y Trabajos realizados por la Academia de Interventores durante el curso 1948-50*. Tetuán: Delegación de Asuntos Indígenas. 1950. *Sociología Marroquí*. Tetuán: Academia de Interventores. 1950.
 - Benhaddou, Ali. *Maroc, les élites du Royaume : essai sur l’organisation du pouvoir au Maroc*. L’Harmattan. 1997.
 - Benito Ruano, Eloy: *Reflexiones sobre el ser de España*. Madrid: Real Academia de la Historia. 1998.

- Berque, Jacques. *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb XVII siècle*. Paris: Editions Sindbad.1982.
- Binsbā', Muṣṭafā. *Al-sulṭa bayna al-tasanun wa l-taṣayu' wa l-taṣawuf mā bayna 'aṣray al-Murābiṭīn wa l-Muwahidīn*. (“El poder entre el sunismo, el chiísmo y sufismo en las épocas almorávide y almohade”). Tetuán: Universidad Abdelmalek Essaâdí. 1999.
- Blanco Izaga, Emilio. *La ley rifeña*. TOM. II. Ceuta: 1939.
- Blas, Guerrero Andrés. *Sobre el nacionalismo español*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. 1989.
- Botti, Alfonso. *Cielo y dinero, el nacionalcatolicismo en España (1881/1975)*. Madrid: alianza Editorial. 1992.
- Boum, Omar. *Yahūd al-Magrib wa ḥadiṭ al-dākira*. (“Los judíos de Marruecos y los dichos de la memoria”). Trad. Khalid Bensaghir. Rabat: Universidad Mohamed V. 2015.
- Bourdieu, Pierre. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal. 1985.
- Bourquía, Rahma. “al-‘Urf wa l-‘ulamā’ wa l-Sulṭa fī al-Magrib al-qarn 19”. (“La costumbre, los ulemas y el poder en el Marruecos del siglo XIX”). *Al-Intiliyinsiya fī al-Magrib al-‘arabī*. Beirut: Dār al-ḥadāṭa. 1984.
- Bravo-Villasante, Carmen Ruiz. “El fundamentalismo islámico”. *De civilización arabo-islámica: ciclo de conferencias celebrado en la Universidad de Jaén (enero, 1995)*. Jaén: Universidad de Jaén. 1995.
- Cabanelas, Darío. “Pedro Venegas de Córdoba, embajador de Felipe II en Marruecos”. *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos de la Universidad de Granada*.
- Canal, Jordi. *Banderas blancas, boinas rojas, una historia política del carlismo, 1876-1939*. Madrid: Marcial Pons, Ediciones de Historia. 2006.
- Carles Clemente, Josep. *Breviario de Historia del Carlismo*. Sevilla: Muñoz Moya editores. 2000.

- Carmona Portillo, Antonio. “Málaga y el cerco puesto a Melilla por el Sultán Mohamed B. Abd Allah en 1774-1775”. *Isla de Arriarán*. 2004.
- Carmona, Alfonso. *El Sufismo y las normas del Islam. Trabajos del IV Congreso Internacional de Estudios Jurídicos Islámicos: Derecho y Sufismo*. Murcia: Editora Regional de Murcia. 2006.
- Casanova, Julián y Andrés, Carlos Gil. *Historia de España en siglo XX*. Barcelona: Ariel Historia. 2009.
- Casanova, Julián. “La Iglesia Católica y el estado de los conflictos sociales en el siglo XX”. *Heraldo de Madrid. España partida en dos, breve historia de la guerra civil española*. Barcelona: Editorial Planeta. 2013. *La Iglesia de Franco*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy. 2001.
- Casas Sánchez, José Luis. *Olvido y recuerdo de la II República Española*. Sevilla: Fundación Genesian. 2002.
- Castelar, Emilio y Canalejas, Francisco de P. *Crónica de la guerra de África, seguida de la crónica del Ejército y armada*. Imprenta de V. Vol. II. Madrid: Matute y B. Compagni. 1859.
- Castillejos Cambra, Emilio. *Mito, legitimación y violencia simbólica en los manuales escolares de Historia del franquismo*. Madrid: UNED. 2008.
- Castillo, Rafael del. *España y Marruecos: la historia de la guerra de África, escrito desde el campamento*. Cádiz: Imprenta de la revista médica. 1859.
- Castro, Américo. *España en su Historia: cristianos, moros y judíos*. Barcelona: CRÍTICA. 1983. *Españoles al margen*. Madrid: Ediciones Júcar. 1973.
- Cerard Jelen, Ted, y Wilcox, Clyde. *Religión y política: una perspectiva comparada*. Toledo: Ediciones Akal. 2006.
- Chafik, Mohamed. *Aperçu sur trente-trois siècles d’histoire des Amazighs*. Mohammedia : Alkalam, 1989.
- Chehabi, Houchang E. “Religion and Politics in Iran: How Theocratic us the Islamic Republic”. *Daedalus*.1991.

- Claderwood, Eric. *Colonial al-andalus: Spain and the Making of modern Moroccan cultr*. Cambridge: Harvard University Press. 2018.
- Cohen, Arón. “Razas, tribus, clases: acercamientos africanistas a la sociedad marroquí”. *España en Marruecos (1912-1956) discursos geográficos e intervención territorial*. Lérida: Edición Moleno. 1999.
- Cola Alberich, Julio. “Etnología del Norte Africano”. *Las Ciencias Naturales en el África Hespérica*. Tetuán: Delegación de Educación y Cultura. 1948.
- Connelly Ullman, Joan. *La Semana Trágica*. Trad. Gonzalo Pontón. Barcelona: Ediciones B. 2009.
- Constitución de la República española aprobado por las Cortes en el 9 de diciembre de 1931.
- Constitución Política de La Monarquía Española. 19 de marzo de 1812. Cádiz: Imprenta Real.
- Cordero Torres, José M. *Organización del Protectorado Español en Marruecos*. Madrid: Editora Nacional. Tomo II. 1943. *Política Colonial*. Madrid: ediciones de Cultura Hispánica. 1953. *Aspectos de la misión universal de España*. Madrid: Ediciones de la Vicesecretaría de Educación Popular. 1942.
- Cortes-Ramírez, E. Enrique. *La luz de los otros: Edward Said y la revolución cultural del nacimiento*. Madrid: Universidad Autónoma. 2012.
- Cruz Hernández, Miguel. *Historia del pensamiento islámico. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*. TOMO. I. Madrid: Alianza editorial.1996.
- Cuevas Pedro, Carlos González. *Acción Española. Teología Política y nacionalismo autoritario en España. (1913-1936)*. Madrid: Tecnos. 1998.
- Da'if al-Rbāṭī, Muḥammad. *Tārīj al-dawla l- sa'ida*. Rabat: 1978.
- Darif, Mohamed. “Iṣkālīya Iḥtikār al-sulṭa: madjal li-dirāsa al-mašrū' al-siyāsī li-sulṭān Mūlāy Sulaymān (1791-1822)”. (“La problemática de monopolizar el poder: introducción para estudiar el proyecto político del sultán Mūlāy Sulaymān (1791-1822)”). Tesis. Casablanca. 1986. *Mu'assasa al-zawāyā fī l-Magrib*. (“La fundación de las cofradías en Marruecos”). Casablanca: Publicaciones de la revista marroquí de sociología política. 1992. *Mu'asasāt al-sulṭān al-šarīf bi-l-*

Magrib. (“Las instituciones del sultán-jerife en Marruecos”). Casablanca: África Shark. 1988.

- Dávila, Julio Moreno. *Frente a Madrid*. Granada: Editorial Imperio. 1937.
- Dāwūd, Muḥammad. ‘*Alà ra š al-arba ‘īn*, Ed. Ḥasnā’ Dawūd. Tetuán: 2001. *Mullajaš tārij Tiṭwān*. (“Compendio de la Historia de Tetuán”). Tetuán: Ma‘had Mūlāy al-Ḥasan. 1955. *Tārij Tiṭwān* (“Historia de Tetuán”). Tetuán: Wizārat al-Dawla li-ṭaqāfa wa l-tarbiyya l-taqlīdiyya. (“Ministerio de Estado para la cultura y Educación tradicional”). TOMO. I. 1970.
- Day W. Stephen. *Regionalism and Rebellion in Yemen: A Troubled National Union*. Cambridge: Cambridge University Press. 2012.
- De Alarcón, Pedro Antonio. *Diario de un testigo de la guerra de África*. Madrid: Ediciones del Centro. 1974.
- De Castro Albarrán, A. *El derecho al Alzamiento*. Salamanca: 1941.
- De Giorgi, Fulvio. “Iglesia católica y lenguaje totalitario”. *Fascismo y franquismo cara a cara, una perspectiva histórica*. Madrid: Biblioteca Nueva. 2004.
- De la Fuente Merás, Manuel. “La España Imperial, y los distintos modos de pensar su identidad”. *El Catoblepas*. Abril de 2005.
- De la Torre, Rosario. “la política internacional británica en torno a la conferencia de Algeciras”. *La conferencia de Algeciras en 1906: un banquete colonial*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2007.
- De Madariaga, María Rosa. *Marruecos, ese gran desconocido*. Madrid: Alianza Editorial. 2013. “La II República en el Protectorado: reformas y contra reformas administrativas y burocráticas.” *AWRAQ*. 2012. *Abd-El-Krim El Jatabi, la lucha por la independencia*. Madrid: Alianza Editorial. 2009. *España y el Rif, crónica de una historia casi olvidada*. Melilla: UNED-Centro Asociado de Melilla. 1999. *Historia de Marruecos*. Madrid: Los libros de la Catarata. 2017. *Los Moros que trajo Franco, la intervención de tropas coloniales en la guerra civil española*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca. 2002. “Los estudios sobre el protectorado español en perspectiva”. *Historia y memoria de las relaciones hispano-*

marroquíes: un balance en el cincuentenario de la independencia de Marruecos.
Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo. 2007.

- De Mesa, José Luis. *Los moros de la Guerra Civil española.* Madrid: Editorial ACTAS. 2004.
- De Morales, Camilo Álvarez y Orihuela Uzal, Antonio. *La Casa del Chapiz.* Granada: CSIC. 2013.
- Di febo, Giuliana y Santos, Juliá. *El Franquismo: una introducción.* Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica. 2005.
- Di Febo, Giuliana. “La Cruzada y la politización de lo sagrado. Un Caudillo providencial”. *Fascismo y franquismo cara a cara, una perspectiva histórica.* Madrid: Biblioteca Nueva. 2004. *La santa raza, un culto Barroco en la España Franquista.* Madrid: ICARIA Editorial.1988.
- Di Stefano, Roberto. “De la cristiandad colonial a la iglesia argentina. Perspectivas de investigación de la historia religiosa de los siglos XVII y XIX”. *Andes.* 2000.
- Diez del Corral, Luis. *El liberalismo doctrinal.* Madrid: CEPC. 1984.
- Domingo, Marcelino. *La Escuela en la República. La obra de ocho meses.* Madrid: Aguilar. 1932.
- Domínguez Ortiz, Antonio y Vincent, Bernard. *Historia de los moriscos: vida y tragedia de una minoría.* Madrid: Alianza editorial. 1993.
- Donoso Cortés, Ricardo. *Estudio geográfico político militar sobre las zonas españolas del norte y sur de Marruecos.* Madrid: 1913.
- Duran de la Rúa, Nelson. *la Unión liberal y la modernización de la España Isabelina: Una convivencia frustrada, 1857-1868.* Madrid: Akal. 1979.
- Eickelman, Dale F. *al-Islām fī l-Magrib.* (“El Islam en Marruecos”). Tard. Mohamed Afifi. Casablaca: Dār Tubqāl edición. 1991.
- Eickelman, Dale F. *Antropología del mundo islámico.* Tard. María Jose Aubet. Barcelona: Ediciones Bellaterra. 2003.

- El Alauí, Mulay Hicham. *Diario de un príncipe desterrado. Viaje al reverso de Marruecos “el reino ejemplar”*. Barcelona: Ediciones Península. 2015.
- El Hour, Rachid. “El Cadiazgo de Jaén en época almorávide: una propuesta de interpretación”. *Cadíes y cadiazgo en al-Ándalus y el Magreb medieval*. Madrid: CSIC. 2012.
- El Massoudi-Ahmed Massoud, Fares. “El Rif en el primer tercio del siglo XX” (1900-1930). Tesis. Universidad de Granada. Granada. 2016.
- El Merroun, Mustapha. “El Cuerpo del ejército marroquí en la guerra civil española”. Tesis. Universidad de Granada. Granada. 1999.
- Elena, Alberto. *La llamada de África, estudios sobre el cine colonial español*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2010.
- *Encyclopédie de L’Islam*. Paris: L’Union Académique internationale. 1978.
- *Escuela de Estudios Árabes de Granada: Casa del Chapiz, curso 1934-1935*. Madrid: Universidad de Granada. 1935.
- Felipe, Helena de. “Los bereberes en el discurso colonial español”. *Al- Ándalus/ España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*. Madrid: Casa de Velázquez. 2009. “Spain in Morroco (XIX-XX centuries). Provindentiality and colonization”. *The Maghreb Review*. 2005.
- Feria, Manuel. “Conflictos de legitimidad jurídica en Marruecos: el Impacto del Protectorado”. *El Protectorado español en Marruecos, gestión colonial e identidades*. Madrid: CSIC. 2002.
- Fernández Colorado, Luís. “El colonialismo truncado en la Elipsis: La canción de Aixa”. Universidad Autónoma de Madrid.
- Figueres, Josep María. *Madrid en Guerra: crónicas de la batalla de Madrid 1936-1939*. Barcelona: Destino. 2004.
- Forbes, Rosita. *El Raisuní Sultán de las montañas*. Córdoba: Almuzara. 2010.
- Francisco, Franco Bahamonde. *Diario de una Bandera*. Sevilla: J. Díaz. 2008.

- Francisco, Luis Miguel. *Morir en África: la epopeya de los soldados españoles en el desastre de Annual*. Barcelona: Crítica. 2014.
- Fricaud, Émile. “La place des talaba dans la société almohade mu’minide”. *Los Almohades: problemas y perspectivas*. Vol. II. Madrid: CSIC. 2005.
- G. García, Ricardo. *Constitucionalismo español y legislación sobre el factor religioso durante la primera mitad del siglo XIX (1808-1845)*. Madrid: UAM. 2000.
- G. González, Irene. “las publicaciones africanistas españolas: el caso de África, la revista de tropas coloniales (1924-1936)”. *Clio Themis*. 2017. *Escuela e ideología en el Protectorado español en el norte de Marruecos (1912-1956)*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2014.
- Gallāb, ‘Abd al-karīm. *Al-taṭawwur al-dustūri wa l-barlamānī fī al-magrib min 1908 ilà 1992*. (“El desarrollo constitucional y el parlamentario en Marruecos de 1908 a 1992”). Casablanca: 1993.
- Gallego, José Andrés. *¿Fascismo o estado católico? Política, religión y la censura en la España de Franco, 1973-1941*. Madrid: Edición Encuentro. 1997.
- García Figueras, Tomas. *Marruecos, la acción de España en norte de África*. Tetuán: Editora marroquí. 1955. *Mística y Poesía del Alzamiento Nacional en Marruecos*. Conferencia dada por el autor en Club Urbis de Madrid. Jerez: 1976. *Notas sobre el Islam en Marruecos*. Larache: Centro de Estudios Marroquíes. 1939. *Recuerdos centenarios de una guerra romántica. La guerra de África de nuestros abuelos (1859-1860)*. Madrid: CSIC.1961.
- García-Arenal, Mercedes y Viguera, María Jesús. “Relaciones de la península Ibérica con el Magreb (siglos XIII- XVI)”. *Actas del Coloquio*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de cultura. 1988.
- Gellner, Ernest y Micuad, Charles. *Arabs and berbers: from tribes to Nation in North Afric*. Londres: Duckworth. 1973.
- Gellner, Ernest. *La sociedad musulmana*. México: Fundación de Cultura Económica. 1986. *Saints of the Atlas*. Londres: Universidad de Chicago Press.1969. *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza. 2003.

- Gil Bardají, Anna. “Traducir al-Ándalus: el discurso del otro en el arabismo español, de Conde a García Gómez”. Tesis. Universidad Autónoma de Barcelona. 2008.
- Gil Benumeya, Rodolfo. *Marruecos andaluz*. Madrid: Ediciones de la vicesecretaria de Educación popular. 1943. *Andalucismo africano*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos. 1953.
- Gil Grimau, Rodolfo. *Aproximaciones a una bibliografía española sobre el Norte de África (1850-1980)*. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores.1982.
- Gómez Avellaneda, Carlos. *El Habús y su Administración*. Zoco del Telata de Ketama: Inspección de Intervención y Fuerzas Jalifianas. 1930.
- Gómez Bravo, Gutmaro. *Geografía Humana de la represión franquista: del golpe a la guerra de ocupación (1936-1941)*. Madrid: Cátedra. 2017.
- Gómez Martínez, Juan Antonio. *Mohamed Ben Abd El-Karim El Jattaby El-Aydiri el-Urrigly, según documentos oficiales españoles*. Murcia: Editorial Fajardo el Bravo. 2008.
- Gómez, Luz. *Diccionario de islam e islamismo*. Madrid: Editorial Trotta. 2019
- Gonzáles Calleja, Eduardo. *La España de Primo de Rivera, la modernización autoritaria 1923-1930*. Madrid: Alianza Editorial. 2005.
- Gonzáles Jiménez, Epifanio. *La obra de España en Marruecos*. Madrid: Graficas Espejo. 1950.
- González Alcantud, José Antonio. “El amigo lejano. Mística colonial y políticas de contacto cultural de los ejércitos de ocupación francés y español en Marruecos”. *Marroquíes en la guerra civil española, campos equivocados*. Barcelona: Anthropos Editorial.2003. “La gran Mezquita de París. Un proyecto político de arquitectura mauresque en la Francia de las exposiciones universales y coloniales”. *Awraq*. II. 2015. “Los andalusíes hoy: una elite viva frente al pasado futuro de al-Ándalus”. *Andalusíes, antropología e historia cultural de una elite magrebí*. Madrid: Abad Editores. 2015. *Antropología (y) Política, sobre la formación cultural del poder*. Barcelona: Anthropos Editorial, Rubi.1998. *El clientelismo Político, perspectiva socio-antropológica*. Barcelona: Anthropos Editorial. 1997. *Historia colonial de Marruecos (1894-1961)*. Córdoba: Editorial

Almuzara. 2019. *Lo moro: las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*. Barcelona: Anthropos. 2002.

- González Cuevas, Pedro Carlos. *Estudios revisionistas sobre las derechas españolas*. Salamanca: Universidad de Salamanca. 2016.
- González Ferrín, Emilio. *Cuando fuimos árabes*. Córdoba: Almuzara. 2018.
- González Palencia, Ángel. “Don Miguel Asín Palacios (1871-1944)”. *Arbor*. Julio-octubre de 1944.
- González Sánchez, Vidal. *El Testamento de Isabel la Católica y Otras consideraciones en torno a su muerte*. Madrid: Instituto de Historia Eclesiástica *Isabela la Católica*. 2001.
- González Scott, Manuel. “Los consejos de yamā‘a”. *Selección de Conferencias pronunciadas en la Academia de Interventores durante el curso 150-51*. Tetuán: Delegación de Asuntos Indígenas. 1951.
- González, Isidro. *Los judíos y la Segunda República (1931-1939)*. Madrid: Alianza Editorial. 2004.
- Gounillon, G. “Les écoles franco musulmanes de fillettes au Maroc”. *B.E.S.M.* abril de 1946.
- Goytisolo, Juan. *Crónicas Sarracinas*. Paris: Ibérica de ediciones y publicaciones. 1982.
- Gozalbes Cravioto, Enrique. “El africanismo del primer Franquismo: la revista *África* (1942/1956)”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*. 2015. *Marruecos y África occidental en la historiografía y arqueología española*. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes. 2012.
- Gracia Fitz, Francisco. “La Reconquista: un estado de la cuestión”. *Cilío & Crimen*. 2009.
- Gracia Mechbal, Mariam. “Instituciones científicas durante el Protectorado: la escuela de Estudios Árabes (CSIC)”. *Relaciones en conflicto. Nuevas perspectivas sobre las relaciones internacionales desde la Historia*. Valencia: Universidad de Valencia. 2015.

- Guerrero Moren, Monserrat. “Surgimiento y desarrollo del arabismo español como disciplina académica en las primeras décadas del siglo XIX”. *Antrópica*. Enero-junio de 2016.
- Guitart, David Garriga. *Yihad ¿Qué es?* Barcelona: Editorial Comanegra. 2015.
- Gussiner, Mercé Solá. “La organización de la peregrinación a la Meca por Franco durante la guerra civil y el papel de la prensa”. *La comunicación social durante el Franquismo*. Málaga: Centro de Ediciones de la diputación Provincial. 2002.
- Gutiérrez, Delgado. *El Movimiento religioso de los wahabitas*. El Ajmas Alto: Inspección de Intervención y Fuerzas Jalifianas. 1930.
- Hami Dīn, ‘Abd al-‘alī. *Al-mutaqaf fi l-siyāq al-‘arabī l-islāmī: su’āl al-islāh fi al-magrib fi-bidāya al-qarn al-‘īsrīn* (“El intelectual en el contexto árabe islámico: la pregunta reformista en Marruecos al principio del siglo XX”). *Tabayyun*. Julio-agosto de 2015.
- Hammoudi, Abdellah. *La victime et ses masques : essai sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb*. París: Editions du Seuil. 1988. *Maestro y discípulo. Fundamentos culturales del autoritarismo en las sociedades árabes*. Trad. Patrick Lévy. Barcelona: Antropos Editorial. 2007.
- Hart, David Montgomery. *Bandidismo en el Islam, estudios de casos en Marruecos, Argelia y la frontera norte de Pakistán*. Barcelona: Anthropos Editorial. 2006. *Estructuras tribales precoloniales en Marruecos bereber, 1860-1933: una reconstrucción etnográfica en la perspectiva histórica*. Granada: Universidad de Granada. 1997.
- Hill, Micheal. *Sociología de la Religión*. Madrid: Ediciones Cristiandad. 1976.
- *Historia de las Campañas de Marruecos*. TOMO. II. IV. Madrid: Servicio Histórico Militar. 1981.
- Hugh, Thomas. *Historia de Guerra Civil Española*. Barcelona: Círculos de Lectores. 1976.
- Ibn Azzuz Hakim, Mohammad. *La actitud de los moros ante el Alzamiento: Marruecos 1936*. Málaga: Editorial Algazara. 1997. “Una visión realista del

- protectorado ejercido por España en Marruecos”. *Marruecos y España: diálogo y convivencia*. Tetuán: Asociación Tetuán-Asmir. 1999. *Al-awraq al-sirriyya 'an ziyāra al amīr Šakīb Arsalān ilā al-Magrib: Asbābihā, ahdāfihā wa nata'iyihā*. (“Documentos secretos sobre la visita del príncipe Chakib Arsalan a Marruecos: sus motivos, sus objetivos y sus resultados”). Tetuán: Fundación Abdeljalek Torres. 1980.
- Ibn Bāz, ‘Abd al-‘Aziz. *Ma’yūmū’ fatāwā wa maqālāt šayj ibn Bāz*. TOM II. (“las fatāwas y artículos del ulema Ibn Bāz”). Riad: Ri’asa al-‘amma lil-buhūt al-‘ilmiyya wa al-Iftā’. 1999.
 - Ibn Jaldún. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l’Afrique septentrionale*. Trad. William Mac Guckin de Slane. Alger: 1852-1856.
 - Ibn Manšūr, ‘Abd al-wahhāb. *Mušmila al-ħimāya al-qunsuliyya fī-l-magrib min bidāyatihā ħattā mu’tamar Madrīd 1880*. (“El problema de la protección consular en Marruecos desde sus principios hasta la conferencia de Madrid de 1880”). Rabat: Editorial Real. 1985.
 - Ibn Tūmart. *‘Āz mā yuṭlab*. Edición estudiada y presentada por ‘Amār Ṭālbī. Argel: Ministerio de Cultura. 2007.
 - Iglesias Amorín, Alfonso. “La cultura africanista en el Ejército español (1909-1975)”. *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*. 2016.
 - Imamuddin, S. M. “Some aspects of the socio-economic and cultural history of Muslim Spain 711-1492”. *Journal of Asian History*. Vol. II. 1968.
 - Iñigo Fernández, Luis. E. *La España cuestionada: Historia de los orígenes de la nación española*. Madrid: Nowtilus. 2012.
 - Iribarren, Jesús. *Documentos colectivos del episcopado español 1870-1974*. Madrid: Editora Católica. 1974.
 - Jaén, Antonio García. *De España y del Islam*. TOM I. Tetuán: Editora marroquí. 1954.
 - Janoubí, Mohamed. *Al-wilāyya fī al-Magrib: zāhira bayna taḥliyyāt wa yūḍur tārijīyya wa sūsyū-taqāfiyya*. (“al-wilāyya en Marruecos: fenómeno de

- configuraciones y raíces históricas y socioculturales”). Rabat: Canal aujourd’hui. 2006.
- Johan, Edwards. *La España de los reyes católicos (1474-1520)*. Barcelona: CRÍTICA. 2001.
 - Jomeini, Ruhullah Musaví. *Vilat.i Faqih*. Najzaf: 1977. La versión árabe, *al-ḥukūma al-islāmiyya*. Beirut: 1979. Trad. Inglesa Hamid Algar. *Islam and Revolution*. Barkley: Mizan Press.1981.
 - Jomra, Por. *Memoria sobre culturas republicanas en España*. 2006.
 - Jourdan, Jean-Paul. *Documents d’histoire contemporaine*. Vol. I. Siglo XIX. Francia: Universidad de Bordeaux. 2002.
 - Juan José. *Sufismo y poder en Marruecos, milagros de Abu Ya’azzá*. Cádiz: Quorum Editores. 2002.
 - Juliá, Santos, et al. *La España del siglo XX*. Madrid: Marcial Pons Historia. 2003.
 - Juliá, Santos. *Historia de las dos Españas*. Madrid: Santillana Ediciones Generales. 2004. *Vida y tiempo de Manuel Azaña (1880-1940)*. Madrid: Santillana Ediciones Generales. 2008.
 - Kanbīb, Muḥammad. *Al-yahūd al-magāriba (1921-1948)*. (“Los judíos de Marruecos, 1921-1948). Trad. Driss Bensaid. Rabat: Mohamed V. 1998.
 - *La Historia de España. la crisis del siglo XVII*. Vol. VI. Planeta .1988.
 - *La Historia de España: la transición del antiguo al nuevo régimen (1789-1874)*. Vol. IX. Planeta. 1988.
 - Lafuente Alcántara, Emilio. *Catálogo de los Códices arábigos adquiridos en Tetuán por el Gobierno de S. Majestad*. Madrid: imprenta nacional.1862.
 - Langlois, Claude. “Histoire religieuse”. *Dictionnaire des sciences historiques*. Paris : Universidad de Francia. 1986.
 - Laroui, Abdallah. *Awrāq*. Casablanca: Centro Cultural Árabe. 2006. Laroui, Abdallah. *El Islam árabe y sus problemas*. Barcelona: Ediciones Península. 1984. *Marruecos: Islam y Nacionalismo*. Madrid: Fundación Mapfre. 1994. *Muḥmal*

tārīj al-Magrib. Casablanca: Centro Cultural Árabe. 2012. *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*. Casablanca: Centro Cultural Árabe. 2001.

- Larrazábal, R. Salas. *El protectorado de España en Marruecos*. Madrid: Mapre. 1992.
- Lazcano, Víctor Morales. *Historia de Marruecos: de los orígenes tribales y las poblaciones nómadas a la independencia y la monarquía actual*. Madrid: La Esfera de los Libros. 2006.
- Lewellen, Ted C. *Introducción a la Antropología Política*. Barcelona: Ediciones Bellaterra. 2009.
- Lewis, Bernard. *El lenguaje político del Islam*. Trad. Mercedes Lucini. Madrid: Taurus Humanidades. 1990.
- Limiñana Miralles, Francisco. *El protectorado de España en Marruecos, sus antecedentes, su implantación y su organización*. Ceuta: Delegación de Asuntos Indígenas. 1935.
- Linz, Juan J. “el uso religioso de la política y/o el uso político de la religión: la ideología-sucedáneo versus la religión-sucedáneo”. *Revista española de Investigación científica*. 2006. “Religión y política en España”. *Religión y sociedad en España*. Madrid: Centro de Investigación Sociológicas. 1993. “El estado-nación frente a los estados plurinacionales, El Estado moderno en España y Italia”. *El Estado Moderno en Italia y España*. Barcelona: Universidad de Barcelona. 1993.
- López Bargados, Alberto. *Arenas coloniales, los Awlād Dalīm ante la colonización franco- española del Sáhara*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2003.
- López Ferrer, Luciano. *La naturaleza jurídica del protectorado español en Marruecos*. Madrid: Publicaciones de la Real Academia de Juristas y legislación. 1923.
- López García, Bernabé. “Arabismo y orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo”. *Awraq*. 1990. *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840/1917)*. Granada: Universidad de

Granada. 2011. “El Mundo árabe a través de tres cuartos de siglo de revistas españolas”. *Actas de las jornadas de cultura árabe e islámica*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura. 1981.

- Macias Amoretti, Juan Antonio. *Entre la fe y la Razón, los cambios del pensamiento político en Marruecos*. Jaén: Alcalá Grupo Editorial. 2008.
- Maldonado Vázquez, Eduardo. “*Cofradías Religiosas musulmanas en Marruecos. Selección de Conferencias y Trabajos realizados por la Academia de Interventores durante el curso 1949-50*”. Tetuán: DAI. 1950. *Cofradías Religiosas en Marruecos*. Tetuán: Inspección de Intervención y Fuerzas Jalifianas. 1932.
- Mandīb, ‘Abd al-Ganī. *Al-dīn wa l-Muýtama’: dirāsa sūsyūliyya li-l-tadayyun fī l-magrib*. (“La religión y la sociedad: estudio en la sociología de la religiosidad en Marruecos”). Casablanca: Ifrīqyā Šarq. 2006.
- Mannūnī, Muḥammad. *Awrāq ‘an al-ḥadāra al-marīnīyya*. (“Apuntes sobre la civilización mariní”). Rabat: Universidad Mohamed V. 2000.
- Manūnī, Muḥammad. *Al-mašādir al-‘arabiyya li- tārīj al-Magrib (1790-1930)*. (“Las Fuentes árabes de la historia de Marruecos”). Rabat: Universidad Mohamed V. 1989.
- Manzanares de Cirre, Manuel. *Arabistas españoles del siglo XIX*. Madrid: Instituto Hispano-árabe de cultura. 1972.
- Marco, José María. *Sueño y destrucción de España, los nacionalistas españoles (1898-2015)*. Barcelona: Editorial Planeta. 2015.
- Marco, José María. *Sueño y destrucción de España: los nacionalistas españoles (1898-2015)*. Barcelona: Editorial Planeta. 2015.
- María Campos, José. *Abd el Karim y el Protectorado*. Málaga: Editorial Algazara. 2009.
- Marín, Manuela. *Testigos coloniales: españoles en Marruecos (1860-1956)*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2015.
- Marinas, José Miguel. *El poder de los santos, valor político de las imágenes religiosas*. Madrid: Los Libros de la Catarata. 2014.

- Martín Corrales, Eloy. “El nacionalismo catalán y la expansión colonial española en Marruecos: de la guerra de África a la entrada en vigor del Protectorado (1860-1912)”. *Marruecos y el colonialismo español (1859-1912), de la guerra de África a la “penetración pacífica”*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2002.
- Martínez Antonio, Francisco Javier. *La otra guerra de África: cólera y conflicto internacional en la olvidada expedición militar de Francia a Marruecos en 1859*. Ceuta: Archivo General de Ceuta. 2010.
- Martínez Canales, Francisco. *Toledo 1936: Asedio y liberación del Alcázar*. Madrid: Almena Ediciones. 2010.
- Martínez Lafuente, Daniel. “La enseñanza española en la zona”. *Conferencias desarrolladas en la Academia de Interventores durante del curso de 1947*. Tetuán: DAI.1948.
- Martínez Montávez, Pedro. *Ensayos Marginales de Arabismo*. Madrid: Instituto de Estudios orientales y africanos. 1977.
- Martínez Pajares, Antonio. *La zona española norte de Marruecos y el problema de Tánger*. Madrid: R. Velasco. 1920.
- Martínez Val, José M. *Esquema histórico del africanismo español*. Madrid: Dirección General de la Enseñanza Media. 1958.
- Martínez Vázquez, Daniel Agustín. *Selección de Conferencias y Trabajos realizados por la Academia de Interventores 49/50*. Tetuán: Delegación de Asuntos Indignas. 1950.
- Martín-Márquez, Susana. *Desorientaciones: el colonialismo español en África y la performance de identidad*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2001.
- Martos Quesada, Juan. *Islam y Derecho: las Escuelas jurídicas en Al-Ándalus*. Madrid: CSIC. 2008.
- Mateo Dieste, José Luis. *El moro entre los primitivos: el caso del protectorado español en Marruecos*. Barcelona: Fundación la Caixa. 1997. “La oficina de intervención como espacio de interacción socio-política entre el Muraqib y la Cabila: de la ideología colonial a las practicas cotidianas”. *El Protectorado español en Marruecos, gestión colonial e identidades*. Madrid: Consejo Superior

de Investigación Científica. 2002. “Muley Hassan b. Mehdi y el aparato colonial español: escenificaciones rituales entre el jalifa y el sultanato”. *Actas del Coloquio-internacional: El príncipe Muley el Hassan Ben el Mehdi, Jalifa del Sultán en el Norte de Marruecos y en el Sahara*. Tetuán: Fundación Mohamed Ahmed Benaboud. 2014. “La paraetnografía militar colonial: poder y sistemas de clasificación social”. *Antropología y antropólogos en Marruecos: Homenaje a David M. Hart*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2002. “Rarezas: conversiones religiosas en el Marruecos colonial (1930-1956)”. *Hispania*. Enero- abril de 2013. *Entre el Cielo y la Tierra: la tariqa 'Alawiyya en Rif oriental y Melilla durante la primera mitad del siglo XX*. Melilla: Consejería de Cultura y Festejos. 2016. *La hermandad hispano-marroquí: política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2003. “El Interventor y el Caíd, la política colonial española frente a la justicia marroquí durante el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)”. *Hispania*. 2007.

- Mayer, Arno J. *The Persistence of the Old Regime. Europe to the Great War*. Londres: Croom Helm. 1981.
- Mella, Vázquez de. *Obras*. Vol. XXIV.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de los Heterodoxos Españoles*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1956.
- Menéndez Pidal, Ramón. *España y su Historia*. Madrid: Ediciones Minotauro. 1957. *Los españoles en La Historia*. Madrid: Espasa-Calpe. 1971.
- Micheax-Bellaire, Édouard. *Le Rif : Conférence au cours des Affaires Indigènes*. Rabat : 1925. *Apuntes para la historia de las cofradías musulmanas marroquíes*. Trad. Clemente Cerdeira. Tetuán: Editorial Ibero Africano-americana. 1923.
- Michel Cornu, Jean. “Edgar Quinet, el Oriente como necesidad”. *El orientalismo desde el sur*. Sevilla: Anthropos Editorial. 2006.
- Milin, Mohamed Nabil. *Al-sulṭān al-šarīf: al-usūl al-dīniyya wa l-sīyyāsiyya li-dawla al-majzaniyya fī l-magrib* (“El sultán jerife: los orígenes religiosos y políticos del Estado majzaní en Marruecos”). Rabat: Universidad Mohamed V. 2013.

- Milosevich, Mira. “España vista por los hispanistas”. *Historia de la nación y el nacionalismo español*. Barcelona: Galaxia Gutenberg. 2013.
- Mizyan, Mohammed. *Manhaÿiyya kitāba al-tārīj al-waṭanī: Iškāliyya tārīj al-Magrib al-‘arabī* (“La metodología de escribir la historia nacional: la problemática de la historia del Magreb árabe”). *Anwāl al-taqāfī*. Enero de 1988.
- Moga Romero, Vicente. *El soldado occidental. Ramón J Sender en África (1923-1924)*. Melilla: Consejería de Cultura. 2004. *La Atlántida rifeña de Emilio Blanco Izaga, la impronta de un militar español en Marruecos (1927-1945)*. Melilla: Conserjería de Cultura y Festejos. 2014. *La cuestión marroquí en la escritura africanista (1859-2006)*. Barcelona: Ediciones Bellaterra. 2008.
- Molina, Luis. “El Espíritu filológico. El arabismo y su relación con otras disciplinas”. *Al-Ándalas/ España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*. Madrid: Casa de Velázquez. 2009.
- Montagne, Robert. *Les berberes et le Makhzen dans le sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des berberes*. Paris : 1930.
- Montero Moreno, Antonio. *Historia de la persecución religiosa en España (1936-1939)*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos. 1999.
- Montero, Feliciano y Louzao, Joseba. *Catolicismo y Franquismo en la España de los años cincuenta, autocríticas y convergencias*. Granada: Editorial Comares. 2008.
- Montero, Feliciano. “El primer catolicismo social y la “Rerum Novarum” en España 1889-1902” Madrid: CSIC. 1983. *El movimiento católico en España*. Madrid: Universidad Complutense. 1993.
- Moral Roncal, Antonio M. *La cuestión religiosa en la segunda República española, Iglesia y carlismo*. Madrid: Biblioteca Nueva. 2009.
- Morales Lazcano, Víctor. “orientalismo marroquista vs. africanismo español (1889-1860 En adelante)”. *El orientalismo desde el sur*. Sevilla: Entropos Editorial. 2006. *Africanismo y orientalismo español en el siglo XIX*. Madrid: UNED.1989. *El final del protectorado hispano-francés en Marruecos: el desafío del nacionalismo magrebi (1945-1962)*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios

- Islámicos. 1998. *España y el norte de África, el Protectorado en Marruecos (1912-1956)*. Madrid: UNED. 1986.
- Morales, Yasmina Romero. “Prensa y literatura en la guerra de África (1859/1860). Opinión publicada, patriotismo y xenofobia”. *Historia Contemporánea*. 2014.
 - Morange, Jean. “Las relaciones entre el Estado y las iglesias en Francia”. *Revista catalana de Derecho Público*. 2006.
 - Moreras Palenzuela, Jordi. “Herencias de la dominación. Una comparación sobre el control de los rituales islámicos durante el Protectorado español en Marruecos y en la configuración de un Islam español”. *Tras las huellas del colonialismo español en Marruecos y Guinea ecuatorial*. Madrid: CSIC. 2015.
 - Morodo, Raúl. *Los orígenes ideológicos del franquismo: acción española*. Madrid: Alianza Editorial. 1985.
 - Morquina, Antonio y Ospina, Gloria Inés. *España y los judíos en el siglo XX*. Madrid: Espasa-Calpe. 1987.
 - Mouliéras, Auguste. *Le Maroc inconnu. Exploration du Rif*. Oran : 1895.
 - Muela, Manuel. “Azaña y la Iglesia”. *Azaña y los otros*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva. 2001. *Azaña Estadista: Un proyecto de Estado vigente*. Madrid: Biblioteca Nueva. 2000.
 - Mu’nis, Ḥussayn. *Ma‘alim Tārīj al-Magrib wa-l-Andalus*. El Cairo: Dār al-Rašād. 1997.
 - Munson, Jr. H. *Religion and Power in Morocco*. Nueva Haven: Yale University Press. 1993.
 - Nācirī, Muḥammad ibn Jālid. *Al-Istiḡṣā*. TOMO. VII. Casablanca: Dār al-Kitāb. 1997.
 - Neila, José Luis. *España y el Mediterráneo en el siglo XX. De los acuerdos de Cartagena al proceso de Barcelona*. Madrid: Sílex. 2011
 - Nerín, Gustau y Bosch, Alfred. *El imperio que nunca existió: la aventura colonial discutida en Hendaya*. Barcelona: Plaza Janés Editores. 2001.
 - Nerín, Gustau. *La guerra que vino de África*. Barcelona: Critica. 2005.

- Ortega, Javier Francisco. “Religiones políticas, la militancia política como forma secularizada de religiosidad”. *Católicos entre dos guerras: la historia religiosa de España en los años 20 y 30*. Madrid: Biblioteca Nueva. 2006.
- Ortega, Manuel. *Los hebreos en Marruecos*. Madrid: Ediciones Nuestra Raza. 1934.
- Oyón, José Luis, et al. *Vida obrera en Barcelona de entreguerras*. Barcelona: Centre de Cultura Contemporànea de Barcelona. 1998.
- Pacheco, Juan Antonio. *La espiritualidad islámica en la Andalucía medieval*. Sevilla: MERGABLUM. Edición y Comunicación. 2001.
- Padilla Rafael. *Cofradías religiosas en el Rif y Diversas Taifas de Xorfas: Zauias y Santos*. Beni Urriagle (el Rif): Inspección de Intervención y Fuerzas Jalifianas. Cursos de Perfeccionamiento de oficiales del Servicio de Intervención. 1930.
- Palencia, Ángel González. “Huellas islámicas en el carácter español”. *Hispanic Review*. Julio de 1939.
- Payne, Stanley. *Falange: Historia del fascismo español*. Madrid: G. A. Springer. 1985.
- Paz, Abel. *La cuestión de Marruecos y la República española*. Madrid: Fundación de estudios libertarios Anselmo Lorenzo. 2000.
- Pemán, José María. *Poema de la Bestia y el Ángel*. Zaragoza: Ediciones Jerarquía. 1938.
- Pemartin, José. *Los valores históricos de la dictadura española*. Madrid: Editorial Arte y Ciencia. 1928.
- Pennell. C.R. *Marruecos: del Imperio a la independencia*. Trad. Catalina Martínez Muñoz. Madrid: Alianza editorial. 2006.
- Pérez Luño, Antonio-Enrique. “Derechos y libertades en la Constitución de 1812”. *Revista de Historiografía* 20. 2014.
- Pérez, Beatriz. “La vida de un comerciante: Rafael del Castillo, 1861-1908”. *Revista Escuela de Administración de Negocios*. Universidad de Texas.

- Peters, F.E. *The Hajj: the Muslim pilgrimage to Mecca and the holy places*. Princeton: Princeton University Press. 1994.
- Preston, Paul. “La Guerra Civil Europea, 1914-1945”. *El siglo XX. Historiografía e historia*. Valencia: Universidad de Valencia. 2002. “Fascismo y militarismo en el régimen franquista”. *Fascismo y franquismo cara a cara, una perspectiva histórica*. Madrid: Biblioteca Nueva. *Franco, Caudillo de España*. Trad. Teresa Camprodón y Diana Falcón. Barcelona: DeBolsillo. 2006.
- Prieto, José Luis. “Los puritanos y la Unión liberal (1833-1874). La Búsqueda de un liberalismo templado”. *Genealogía del liberalismo español, 1759-1931*. Madrid: Fundación para El Análisis de los Estudios Sociales. 1998.
- Pulido Fernández, Ángel. *Españoles sin Patria, y la Raza Sefardí*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de E. Teodoro. 1905.
- Quiroga Fernández de Soto, Alejandro. *Haciendo españoles: la nacionalización de las masas en la dictadura de Primo de Rivera (1921-1930)*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. 2008. *Los orígenes del nacionalcatolicismo: José Pemartín y la dictadura de Primo de Rivera*. Granada: Editorial Comares. 2006.
- Quirós Rodríguez, Carlos. *El poder judicial y la propiedad inmueble en el derecho malequita*. Tetuán: DAI. 1935. *Instituciones de Religión musulmana*. Ceuta: Centro de Estudios Marroquíes. 1939.
- R’Honi, Sidi Ahmed. *Historia de Tetuán*. Tetuán: Instituto General Franco. 1953.
- Rachik, Hassan. *Le proche et le lointain. Un siècle d’anthropologie au Maroc*. Marsella: Éditions Parenthèses. 2012. *Le sultan des autres, rituel et politique dans le Haut Atlas*. Casablanca: África Shark. 1992.
- Raguer, Hilari. *La pólvora y el Incienso: La Iglesia y la Guerra Civil española (1936/1939)*. Barcelona: Edición Península. 2001.
- Raha, Rachid Ahmed. “El dahir bereber contra los bereberes”. *Aldaba*. 1993.
- Rahūni, Aḥmad. ‘*Umda al-Rāwīn fī tārīj Tiṭāwīn*. TOM.I. Ed. Ŷa’far Blḥāy al-Sulamī. Tetuán: Asociación Tetuán-Asmir. 1998.
- Raisuní, Ali. *Abṭāl ṣana’ū l-tārīj*. Tetuán: 1975.

- Ramón, Guerrero, Rafael. “Miguel Asín Palacios y la filosofía musulmana”. *Revista Española de Filosofía Medieval*. 1995.
- Razūq, Muḥammad. *Al-andalūsiyyūn wa ḥaḡarātihim ilà l-Magrib jilāl al-qaranayīn XVI wa XVII*. Rabat: África Shark. 1998.
- *Recorrido político-militar de S. E El Alto Comisario Teniente General Varela a los territorios de Gomara, Rif y Kert (Marruecos)*. Tetuán: Alta Comisaría de España en Marruecos. 1948.
- Ribera Tarragó, Julián. *Disertaciones y opúsculos*. Madrid: Estanislao Maestre. 1928.
- Ricard, Robert. *Études sur l'histoire des Portugais au Maroc*. Coimbra: Universitatis conimbrigensis. 1955.
- Riudor, Lluís. “Sueños imperiales y Africanismo durante el Franquismo”. *España en Marruecos (1912-1956): discursos geográficos e intervención territorial*. Lérida: Editorial Mileno. 1999.
- Rivera Quintana, Juan Carlos. *Breve Historia de Carlomagno y el Sacro Imperio Romano-Germánico*. Madrid : Nowtilus. 2009.
- Rivero, Cayetano Núñez. *Estado Laico: La Iglesia católica y estado constitucional, El caso español*. Madrid: Endymion. 2011.
- Roda, Rafael de. *Compendio de Sociología marroquí*. Ceuta: Centro de Estudios Marroquíes. 1939.
- Rodríguez Gómez, María Dolores, et al. *Saber y poder en Al-Ándalus Ibn Al-Jaḡīb (s. XIV)*. Córdoba: Ediciones El Almendro. 2014.
- Rogan, Eugene. *La Caída de los otomanos, la Gran Guerra en el Oriente Próximo*. Barcelona: Crítica. 2015.
- Rohr, Isabelle. *La Derecha española y los judíos, 1898-1945*. Valencia: Universidad de València. 2010.
- Romero Salvadó, Francisco y Smith, Ángel. *La Agonía del liberalismo español. De la revolución a la dictadura (1913-1923)*. Granada: Editorial Comares. 2014.

- Roser Nebot, Nicolás. “Política y religión: la concepción islámica”. Tesis. Universidad Autónoma de Madrid. 1998.
- Rozenberg, Danielle. *La España Contemporánea y la cuestión judía*. Madrid: Casa Sefarad-Israel. 2010.
- Rueda, Ana. “El *enemigo invisible* de la guerra de África (1859/1860) y el proyecto histórico del nacionalismo español: Del Castillo, Alarcón, Landa”. *The Colorado Review of Hispanic Studies*. 2006.
- Ruiz Sánchez, José- Leonardo. “La unión política de los católicos españoles, factores para la creación de un partido nacional”. *Católicos entre dos Guerras: la historia religiosa de España en los años 20 y 30*. Madrid: Biblioteca Nueva. 2006.
- Rújula, Pedro. “La Guerra Como Aprendizaje Político. De la guerra de la Independencia a las guerras carlistas”. *El Carlismo en su tiempo: geografías de la Contrarrevolución*. Pamplona: Gobierno de Navarra. 2007.
- Sacramentado, Crisógono de Jesús. *La Escuela mística Carmelitana*. Madrid: Mensajero de Santa Teresa y San Juan de la Cruz. 1935.
- Sáenz Áranaz, Basilio. *Régimen de tierras, legislación vigente*. Tetuán: DAI. 1935.
- Said, Edward. *Orientalismo*. Madrid: Editorial al Quibla. 1990.
- Salafranca Álvarez, Juan Ignacio. “Los Oficiales Moros”. *Revista de Historia Militar*. Marzo de 2012.
- Salas Larrazábal, Ramón. *El protectorado de España en Marruecos*. Madrid: MAPFRE. 1992.
- Saleh Rashid, Mahdí. *Ibn Jaldún, el colapso de una civilización*. Madrid: Editorial Fragua. 2015.
- Sánchez Albornoz, Claudio. *España, un enigma histórico*. Barcelona: EDHASA. 1991.
- Sánchez García, Raquel. *Alcalá Galiano y el liberalismo español*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. 2005.

- Sánchez González, Irene. *Diez años de la soledad: España, La ONU y la dictadura franquista (1945-1955)*. Sevilla: Universidad de Sevilla. 2015.
- Sánchez Montoya, Francisco. *Ceuta y el norte de África: república, guerra y represión (1931-1944)*. Granada: Natívola. 2004.
- Sánchez Ruano, Francisco. *Islam y Guerra Civil Española, moros con Franco y con la Republica*. Madrid: La Esfera de los Libros. 2004.
- Sanz Hoya, Julián. *De la resistencia a la reacción: las derechas frente a la segunda República (Cantabria, 1931-1936)*. Santander: Universidad de Cantabria. 2006.
- Saz Campos, Ismael. *España Contra España, los nacionalismos franquistas*. Madrid: Marcial Pons, Ediciones de Historia. 2003. *Fascismo y Franquismo*. Valencia: universidad de Valencia. 2004. *Las caras del franquismo*. Granada: Editorial Comares. 2013.
- Sbai, Jalila. *Le choc colonial et l'islam*. París: Découverte. 2006.
- Schmidt, Peer. *La monarquía universal española y América, la imagen del imperio español en la Guerra de los Treinta Años (1618-1648)*. Trad. Raúl Torres Martínez. México: Fondo de Cultura Económica. 2012.
- Schroeter, Daniel. *Yahūd al-sultān: al-Magreb wa 'ālam al-yahūd al-sifardiyīn*. (“Los judíos del sultán: Marruecos y el mundo de los judíos sefardíes”). Trad. Khalid Bensaghir. Rabat: Universidad Mohamed V. 2011.
- Shatzmiller, Maya. *L'historiographie mérinide, Ibn Khaldun et ses contemporains*. Leiden : 1982.
- Smith, Anthony D. *Nacionalismo*. Madrid: Alianza. 2004.
- Sueiro Seoane, Susana. *España en el Mediterráneo, Primo de Rivera y la “Cuestión Marroquí”*. Madrid: Universidad Nacional de Educación Distancia. 1993.
- *Taifas de Chorfás: los Ulad Bakkal y su Abolengo religioso*. Tetuán: Inspección de Intervención y Fuerzas Jalifianas. 1931.
- *Taifas de Chorfás: los Ulad Bakkal y su Abolengo religioso*. Tetuán: Inspección

de Intervención y Fuerzas Jalifianas. 1931.

- Tamames, Ramón y Casals, Xavier. *Miguel Primo de Rivera*. Barcelona: Ediciones B. 2004.
- Tamames, Ramón y Casals, Xavier. *Miguel Primo De Rivera*. Barcelona: Cara Cruz, Ediciones B. 2004. *Ni Mussolini ni Franco: la dictadura de Primo de Rivera y su tiempo*. Barcelona: planeta. 2008.
- Tamsamani, Khallouk Abdelaziz. *País Yebala: Mezjen, España y Ahmad Raisúni*. Granada: Editorial Universidad de Granada. 1999.
- *Tārīj al-dawla l-sa'diyya l-takmādārtiyya*. Escritor desconocido. Rabat: 1934.
- Tawfiq, Aḥmad. *Ṣulaḥā' wa salāṭīn: dināmīkiyya l-ṣultā fi l-magrib qabla al-ḥimāya*. “Santos y sultanes: la dinámica del poder en Marruecos antes del protectorado”. *Silsila buḥūt wa dirāsāt*. Rabat: Universidad Mohamed V. 2001.
- Teijeiro de la Rosa, Juan Miguel. “El Servicio de Intervención en Marruecos”. *Actas del Congreso Internacional: El Estrecho de Gibraltar, Ceuta, noviembre de 1987*. Vol. III. Madrid: UNED. 1987.
- Terreros, Gonzalo. *Las guerras de Marruecos, la política de Maura*. Barcelona: Erasmus Ediciones. 2014.
- Thomas, María. *La fe y la furia, violencia anticlerical popular e iconoclastia en España, 1931-1936*. Granada: Editorial Comares. 2014.
- Torrado Sánchez, José. *Psicología del Anyeri: selección de conferencias pronunciadas en la Academia de Interventores durante el curso 1950-1951*. Tetuán: DAI. 1951.
- Tozy, Mohamed. *Monarquía e Islam político en Marruecos*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2000.
- Tranche, Rafael R y Sánchez-Biosca, Vicente. *El Pasado es el destino: propaganda y cine del bando nacional en la Guerra Civil*. Madrid: Cátedra. 2011.
- Trujillo Machacón, Francisco. *Habús y Beneficencia Musulmana*. Tetuán: DAI. 1935.

- Tusell, Javier. *Historia de España en el siglo XX*. Madrid: Santillana Ediciones Generales. 2007.
- Uriarte, Jenaro. *Cofradías religiosas en Yebala y diversas Taifas de Xorfa, Zauias y Santuarios*. Larache: Inspección de Intervención y Fuerzas Jalifianas. 1930.
- Valderrama Martínez, Fernando. “La acción cultural de España en Marruecos”. *Boletín de Asociación Española de Orientalistas*. 2005. *Historia de la acción cultural de España en Marruecos, 1912-1956*. Tetuán: Editora Marroquí. 1956. *Temas de Educación y cultura en Marruecos*. Tetuán: Editora Marroquí. 1954.
- Valdivia Valor, José. “Don Miguel Asín Palacios. Mística cristiana y mística musulmana en su obra”. Tesis. Universidad de Granada. 1983.
- Van Dijk. Teun A. “Análisis Crítico del Discurso”. *Revista Austral de Ciencias Sociales*. 2016.
- Vector M. “The Church and Religion in Contemporary Spain: An Institutional Metamorphosis”. *The Return of Civil society. The Emergence of Democratic Spain*. Cambridge: Harvard University Press. 1933.
- Velasco de Castro, Rocío. “De periodistas improvisados a golpistas consumados: el ideario militar africanista de la revista de Tropas Coloniales (1924-1936). *El Argonauta español*. Octubre de 2013.
- Velasco de Castro, Rocío. “España ante la crisis del trono alauí: ¿una política de oportunidades perdidas?”. *La presencia española en África*.
- Veogelin, Eric. *Las religiones políticas*. Madrid: Editorial Trotta. 2014.
- Vernet Ginés, Juan: *Historia de Marruecos, La islamización (681-1096)*. Tetuán: Instituto General Franco. 1957.
- Vicente Canela, Antonio Luis y Moreno Ramos, M. Teresa. “Identidad nacional: Planteamiento y evolución de un modelo estructural”. *OBETS*. 2009.
- Vidal Castro, Francisco, et al. *El Zoco. Vida económica y artes tradicionales en Al-Ándalus y Marruecos*. Madrid: El Legado Andalús-Lunweg Editores. 1995.

- Vidal, César. “El antisemitismo en la España contemporánea”. *Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones, 1898-1998*. Cuenca: Universidad de Castilla- La Mancha. 2000.
- Viguera Molins, María Jesús. “Las reacciones de los andalusíes ante los Almohades”. *Los Almohades: problemas y perspectivas*. Vol. Madrid: CSIC. II. 2005. *Los Reinos de Taifas y las invasiones magrebíes (Al-Ándalus del XI al XIII)*. Madrid: Editorial Mapfre. 1992.
- Villalobos, Federico. *El sueño colonial. Las guerras de España en Marruecos*. Barcelona: Ariel. 2004.
- Villanova Valero, José Luis. “Los interventores del Protectorado español en Marruecos: los principales agentes del desarrollo de la política colonial”. *Revista de Historia Militar*. Marzo de 2012. *Los interventores, la piedra angular del Protectorado español en Marruecos*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2006. *El Protectorado de España en Marruecos, Organización política y territorial*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2004. “La formación de los interventores en el Protectorado español en Marruecos”. *El protectorado español en Marruecos gestión colonial e identidades*. Madrid: Consejo Superior de Investigación Científica. 2002.
- Villanueva Faprón, Jorge. “Entre la colaboración y la insubordinación: la tariqa *Darqawiyya* de Marruecos ante Raisuni y Abdelkarim (1912-1927)”. *Revista de Historia Autónoma*. 27 de marzo de 2018.
- Viñes Millet, Cristina. “El Africanismo de Pedro Antonio De Alarcón”. *Pedro Antonio de Alarcón y la guerra de África, del entusiasmo romántico a la compulsión colonial*. Barcelona: Anthropos Editorial. 2004. p: 56.
- Watt. W Montgomery. *Islamic political thought*. Edinbuh: Edinburgh Univesity press. 1998.
- Wehler, H.U. *The German Empire (1871-1918)*. Learnington Spa: 1985.
- Yādūr, Muḥammad. *Mu’asasa l-Majzan fī tārīj al-Magrib*. (“La fundación del Majzen en la historia de Marruecos”). Casablanca: Ediciones Okad. 2011.

- Za'farānī, Ḥayīm. *ʿAlf sana min ḥayāt al-yahūd fī al-magrib: tārij, taqāfa wa dīn.* (“Mil años de la vida judía en Marruecos, historia, cultura y religión”). Casablanca: 1989. Š
- Zamora, José M. Jover. *Política, diplomacia y humanismo popular en la España del siglo XIX.* Madrid: Turner. 1976.
- Zarrouk, Mourad. *Clemente Cerdeira: intérprete, diplomático y espía al servicio de la Segunda República.* Madrid: Editorial Reus. 2017.
- Zomeño, Amalia. “El Derecho Islámico a través de su imagen colonial durante el Protectorado español en Marruecos”. *El Protectorado español en Marruecos, gestión colonial e identidades.* Madrid: Consejo Superior de Investigación Científica. 2002.

Fuentes

1. Archivo General de Administración. Alcalá de Henares. Madrid. (sección de África)
2. Biblioteca Nacional de España. Madrid. (Sección General; Sección Tomas García Figueras)
3. Escuela de Estudios Árabes de Granada (Biblioteca; Archivo)
4. Biblioteca de Andalucía (Sección General; Biblioteca Virtual)
5. Biblioteca General y Archivos de Tetuán (Marruecos)
6. Biblioteca Municipal de Larache (Marruecos)
7. Biblioteca Municipal de Alcázar (Marruecos)
8. Biblioteca Virtual de los Arabistas españoles
9. Prensa histórica: *África (Revista de tropas coloniales)*, *Revista Hispano Africana*, *La Nación*, *España de Tánger*, *Al- Ahrām* de El Cairo, *El País*, *Marruecos*, *África Española*, *Mauritania*, *El Diario Español*, *Larache*, *El Avisador de Larache*, *Diario oficial de Avisos de Madrid*, *La Gaceta de África*, *El Faro de Ceuta*, *FE*, *Periódico del Rif*, *Al-Ándalus*, *les annales coloniales*, *El Español*, *Hispanic Review*, *Unidad Marroquí*, *ABC*, *Mundo* (*Revista Semanal de Política exterior y Economía*), *Diario de África*, *Telegrama del Rif*, *Correspondencia de España*, *Revista al-Ittihad*, *Al-hayat*, *el Defensor de Granada*, *El Popular*, *Le Maroc Socialiste*, *Maýala l-Qawanīn al-Magribiyya*, *Diario Regional de Valladolid*, *El Boletín Oficial de la Zona Española de Protectorado en Marruecos*, *Boletín Oficial de Reino de Marruecos*.