

DE LOS “REMENDADOS” AL HÂJJ FRANCO LOS ESPAÑOLES EN EL IMAGINARIO COLONIAL MARROQUÍ

JOSEP LLUÍS MATEO DIESTE

*Departament d'Antropologia Social
Universitat Autònoma de Barcelona*

CRÍTICA AL REDUCCIONISMO CULTURALISTA Y LA “VISIÓN DEL OTRO”

LAS IMÁGENES QUE LOS EUROPEOS HAN IDO CONSTRUYENDO sobre el mundo árabe-musulmán y el Magreb desde el siglo XVIII han recibido una atención relevante desde la publicación del trabajo de Edward Said,¹ que generó un debate sobre las formas de representación de los pueblos colonizados durante la expansión europea. Sin embargo, el reverso de estos procesos, esto es, la visión que, en este caso, los magrebíes tenían del fenómeno colonial, no ha sido motivo ni de un análisis empírico ni de una reflexión teórica profundos.

Entre los trabajos que iniciaron la inversión de la mirada de los europeos sobre “Oriente” hay que destacar el libro de Bernard Lewis *The Muslim Discovery of Europe* (1982) y los relatos de Amin Maalouf sobre la experiencia de los expulsados de Granada, así como la visión de las cruzadas por parte de los cronistas árabes.² Investigaciones posteriores han destacado la diversidad de percepciones dentro de las diferentes zonas pertenecientes al supuesto bloque de “orientales”,³ y los estereotipos construidos entre comunidades de distinto idioma o religión. Esta diversidad de imágenes fue corroborada por Benjelloun en el caso del Protectorado, a partir de una encuesta realizada en el norte de Marruecos sobre el recuerdo de la colonización, que mostró la existencia de imágenes polisémicas del español.⁴

Esta recomposición de las imágenes desde el presente plantea una serie de interrogantes: ¿Existía una imagen compartida del español, que incluyera a toda la sociedad, desde el artesano urbano al *faqîh* de una zona de montaña? Esta visión o visiones, ¿se articulaban en torno a criterios religiosos (el español cristiano e impu-

¹ E. W. SAID, *Orientalism. Identitat, negoció i violència*.

² A. MAALOUF, *León el Africano*. Estos cronistas no utilizaban el término “cruzada”, sino que se referían a una invasión. Véase A. MAALOUF, *Las cruzadas vistas por los árabes*, p.9.

³ Véase el artículo de U. W. HAARMANN, “Identity and History, Identity and Alterity...”, sobre el estereotipo de los turcos en Oriente Medio y Egipto; o la investigación de D. MORGAN, “Persian Perceptions of Mongols and Europeans”, sobre la imagen de los mongoles y los europeos en un tratado histórico persa.

⁴ A. BENJELLOUN, *Le patriotisme marocain face au Protectorat Espagnol*, p.7-35.

ro) o incluían otras dimensiones, como la política y la económica? ¿Se puede hablar de la existencia de un espejo de la visión española en varios aspectos, como la interpretación del pasado andalusí? ¿Qué papel jugaron las imágenes del español a la hora de definir las estrategias políticas frente a la colonización?

Estas cuestiones merecen una atención especial, no sólo por la escasez de trabajos al respecto, sino porque los enfoques desarrollados hasta la fecha no han planteado la citada diversidad de percepciones ni su conexión con el mundo de las prácticas socio-políticas. Por un lado, existía un fondo común de imágenes y percepciones acerca de los españoles, basado en los sistemas de clasificación musulmanes y en criterios de pureza/impureza (el español como *nusrânî* ['cristiano']). Por otro, por debajo de estos discursos, complejos factores sociales y económicos condicionaron la construcción de nuevas percepciones en nuevos espacios de interacción: el enemigo (resistencia), el aliado (colaboración), el nuevo patrono (acomodación o pasividad ante la presencia española). Todo ello implica, desde mi punto de vista, que el estudio de las imágenes no se puede relegar al mundo de "lo cultural" o lo simbólico, puesto que las diversas percepciones marroquíes de los españoles dependían en gran parte de las relaciones socio-políticas, y éstas se fueron transformando a lo largo del Protectorado.

En cuanto a la conexión entre imágenes y prácticas hay que destacar que determinadas imágenes negativas del español se atemperaban o se ponían entre paréntesis en función de estrategias económicas y políticas, como en el caso de los campesinos que se alistaron en el ejército colonial o en el de los notables que establecieron relaciones clientelares con los interventores. La imagen del español como enemigo de la religión, y la proclamación del *jihâd* durante el período 1909-1927, no es extrapolable a toda la sociedad marroquí ni a todas sus facciones. De hecho, ello no permitiría explicar que determinados grupos se pusieran al servicio de los colonizadores, a pesar de percibirlos como infieles, dado que los implicados anteponian sus intereses políticos y económicos; tampoco se podría entender que una gran parte de los líderes del nacionalismo marroquí participara en las estructuras del poder colonial, a pesar de defender un discurso favorable a la independencia. Estos datos nos advierten de la dificultad de generalizar una imagen o de justificarla únicamente a partir de los referentes islámicos. Por ejemplo, Muhammad b. 'Abd al-Krîm fue el líder de la resistencia antiespañola, pero, en un principio, no estaba en contra de la presencia extranjera, sino que se oponía a un modelo de colonización que primaba los intereses del colonizador por encima de los marroquíes.⁵ Otros líderes religiosos, como el *sharîf* Bin Saddîq, *shaykh* de la cofradía

⁵ 'Abd al-Krîm había desempeñado labores administrativas bajo el mando de los españoles como *qâdi* en Melilla, y publicó varios artículos en *El Telegrama del Rif*, en los que defendía los beneficios de la civilización y auguraba un futuro próspero para el Rif gracias a la colonización. Sin embargo, pronto se dio cuenta de que el proyecto de desarrollo del Rif estaba supeditado a los militares y que éstos relegaban a un segundo plano la actuación de los civiles. La relación de 'Abd al-Krîm con los españoles fue, por tanto, muy controvertida, tal y como lo demuestra el buen trato que dispensó a los restos mortales de Gabriel de Morales (antiguo compañero en Melilla) durante la revuelta de Anual.

Darqâwa de Tánger, difundían ante sus seguidores una visión mucho más hostil hacia los "cristianos", pero al mismo tiempo estaban negociando con ellos o recibían sus cuantiosas dádivas.

Este análisis de la imagen merece también una revisión de los enfoques culturalistas y de los llamados "estudios postcoloniales", que han introducido en el lenguaje cotidiano el uso del concepto de "el otro" y le han otorgado una connotación funcional como factor necesario de "identidad".⁶ Una cosa es que los grupos humanos elaboren simplificaciones sobre otros grupos humanos y les otorguen unas características comunes ("el moro", "el indio", "el cristiano", "los montañeses", etc.), y otra bien distinta es que el observador conceda a este supuesto "otro" un grado de coherencia o efectividad que las prácticas sociales no siempre albergan. Es preciso insistir en que el concepto de "el otro" no debe esconder las divisiones internas en el seno de los grupos humanos, ya que el productor de la imagen no es uno, y las imágenes producidas tampoco son unívocas. En este sentido, los estudios sobre la visión de los colonizados en el área de influencia árabe-musulmana han tendido a homogeneizar a sus sujetos bajo términos como "los árabes" o "los musulmanes", ocultando una gran variedad de pueblos y creencias. Además, una gran parte de este reduccionismo ha tratado la perspectiva local a partir de los "intelectuales", una categoría ciertamente confusa, o los "pensadores", arrinconando otras visiones en el cajón de "lo popular", o presentando a los primeros como portavoces de todos los musulmanes, sin distinción.⁷ Así, muchos estudios sobre la sociedad marroquí han reducido la visión local a la respuesta de los "intelectuales" y las elites (el *khass*), como si el pensamiento y el conocimiento fuesen el monopolio exclusivo de las elites formadas. A mi entender, el hecho de que abunden más estudios sobre la visión de los "intelectuales" se debe principalmente a dos factores: 1) el prestigio de lo escrito en el mundo árabe-musulmán, como fuente de conocimiento más reconocida que la oral;⁸ y 2) la aparición de una abundante literatura referente al proceso de renovación que se generó en Oriente Medio a causa del acoso europeo, y que luego se difundió en el Magreb en el siglo XX.⁹ Diversos trabajos antropológicos han contribuido a quebrar este ejercicio de ventriloquia intelectual, recogiendo la cosmovisión de los diferentes actores sociales por medio de los géneros orales. Una de las primeras referencias sobre este tipo de literatura oral durante la época colonial es el trabajo de René Basset, quien anotó los poemas compuestos durante la insu-

⁶ Ciertamente, el debate se sitúa en un marco mucho más amplio y complejo, que concierne a las formas de construcción de la diferencia entre grupos humanos. La pregunta es cómo definir estos procesos y qué argumentos justifican la idea de que la construcción de una alteridad negativa sea universal.

⁷ G. C. SPIVAK, en "Can the Subaltern Speak?", p.24-28, cita el caso hindú, en el cual la elite local desempeñó el papel de informante de intelectuales "del primer mundo" interesados en conocer la "voz del otro"; de este modo, los supuestos portavoces venían a ocultar la existencia de dominados en sus propias sociedades, dentro del grupo de dominados/colonizados, en el caso de las mujeres.

⁸ M. KHILANI, *La construction de la mémoire...*

⁹ Sobre la imagen de Europa en los pensadores del siglo XIX, véase A. HOURANI, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*; N. AFFAYA, "Occidente en el pensamiento árabe moderno"; y W. RAOUF, *L'Europe vue par l'Islam. Une perception ambivalente*.

rección de la Kabilia en Argelia (1871).¹⁰ En Marruecos tuvo lugar un proceso similar, y la resistencia tribal, en forma de *jihād*, también entró a formar parte de la historia oral.¹¹ En la zona española del Protectorado esta crónica social se expresó por medio de muy diversos géneros, tanto en las regiones berberófonas como arábófonas. En el Rif, el género más popular eran las canciones conocidas como *izrân*, interpretadas por chicas solteras o por los músicos *imdyâzun*, y el ritmo del *ya ral-la buyâ*.¹² Por medio de estos géneros, los cabileños ensalzaban a sus héroes, lanzaban sátiras o ridiculizaban “a los aromis conquistadores y a las tribus sometidas”.¹³ En Jebâla existían diversos tipos de canciones: la *'aita*, la *gunia* (“canción”), el *'al-lal*, el *'ayûa* (cantada por chicas), las canciones de la escarda y el espiguelo (*'â'âû*)¹⁴ y canciones religiosas, de amor o de carácter político.¹⁵ Tanto en el Rif como en Jebâla, las mujeres eran el principal autor del género oral, circunstancia que confirma la participación activa de las mujeres en la constitución de lo colectivo, en tanto que narradoras de los acontecimientos sociales. El género oral no era únicamente una representación de la resistencia y de las relaciones coloniales, sino que también ejercía un papel importante como medio de propaganda y de movilización social. Durante la Guerra del Rif, ‘Abd al-Krîm era consciente de este papel de los géneros orales y utilizó los poemas épicos rimados (*raqsiyyat*) como medio de propaganda y atracción para la recluta.¹⁶

El papel épico de la resistencia (*muqâwwama*) en este tipo de géneros ha contribuido a ocultar o a censurar actitudes como la “colaboración”, la acomodación o las visiones más benévolas respecto de los españoles, pese a que éstas no fueron ni mucho menos marginales. Esta dificultad de reconocimiento se podría explicar por la cercanía temporal del período, dado que una gran parte de la población ha tenido algún familiar insertado en la Administración colonial, y por el prestigio social atribuido al resistente, reconocido por el Estado a través de un certificado.

Las opiniones sobre los españoles también estaban mediatizadas por la frontera colonial, por la división de Marruecos en dos protectorados, puesto que los marroquíes componían su visión de los españoles en comparación con los franceses. La mayoría de los marroquíes entrevistados¹⁷ coincidían en aceptar la colonización es-

¹⁰ René BASSET, *L'insurrection algérienne de 1871*, “Yaou l'jhad en Neçara”, texto I, verso 24, p.8. Véase también “Poésies populaires kabyles”, del general HANOTEAL.

¹¹ A. ROUX, “Quelques chants berbères...”; M. PEYRON, “Tradition orale et résistance armée...”; T. B. JOSEPH, “Poetry as a Strategy of Power...”; y, del mismo autor, *The Rose and the Thorn...*

¹² Para una descripción de estas canciones y el ritual que las rodea, véase D. M. HART, *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif...*, p.169-174, y los artículos de Emilio BLANCO IZAGA sobre “Las danzas rifeñas” en la revista *Africa* (1946, p.315-316, 414-419, 559-560 y 547-551).

¹³ A. DOMENECH LAFUENTE, “La literatura oral del pueblo berberí”, p.13.

¹⁴ S. BIARNAY, *Notes d'ethnographie et linguistique nord africaines*, p.104-110.

¹⁵ E. MICHAUX-BELLAIRI, “Quelques tribus de montagnes de la region du Habr”, p.152-157; S. BIARNAY, *Notes d'ethnographie...*, p.144-151; y Valentín BENEITEZ CANYERO, “Algunas Canciones de Beni Aarós”, p.6 (caja MK-1, exp. núm. 9, IDD 57, AFR, Archivo General de la Administración, Alcalá de Henares [en adelante, AGA]).

¹⁶ M. CHTATOU, “Bin ‘Abd al-Karim al-Khattabi in the Rif Oral Tradition of Geznncya”, p.207.

¹⁷ Entrevistas realizadas entre 1998 y 2000 en Arcila, Tetuán y Melilla.

pañola como un mal menor en términos políticos, y en atribuir a los españoles un mayor grado de accesibilidad que los franceses en cuanto al trato cotidiano. Esta percepción encajaba con la propaganda española de la cercanía hispano-marroquí, del respeto hacia lo islámico y de la supuesta capacidad del español de tratar con los pueblos árabes. En este terreno, varios de los entrevistados también apelaban a la idea del pasado común, y al argumento de que “la sangre de árabes y españoles se mezcló”. Al igual que la imagen española del “moro”,¹⁸ el eje central de la visión marroquí giraba en torno a una contradicción: la imagen predominante de los españoles como cristianos e impuros, como invasores y colonizadores, que se combinaba con la imagen de los españoles como “pobres”, que inferiorizaba la figura de “civilizador” al tiempo que introducía un elemento de igualdad y de cercanía.

EL PESO DE LAS IMÁGENES PRECOLONIALES: EL ESPAÑOL COMO *NASRÂNÎ* ('CRISTIANO')

Las dificultades de periodización de la visión marroquí previa al Protectorado son notables, puesto que existen escasas obras de referencia, y es sumamente difícil establecer conclusiones sin caer en el error de generalizar los datos o de pensar que la imagen precolonial era fija y única. El cristiano como figura del imaginario magrebí ha experimentado numerosos cambios a partir de largos procesos históricos de interacción. Las imágenes predominantes se gestaron durante el desmantelamiento de las instituciones sociales y políticas que unían a parte de la Península con el Magreb, y con la inversión de los flujos de poder, desde el momento en que los cristianos empezaron a establecer puestos costeros de tipo comercial y militar desde el siglo XV. A partir de aquel período, y tras la expulsión de los musulmanes y los judíos de la Península, las imágenes mutuas quedaron marcadas por los efectos de la interacción entre los Estados, de las relaciones comerciales y de los contactos informales de frontera, hasta la eclosión de la segunda mitad del siglo XIX, cuando los africanistas empezaron a proyectar en Marruecos un posible punto de expansión y penetración y España lanzó su primera ofensiva en territorio marroquí con la guerra de 1859.

Cuando los europeos iniciaron su presión sobre el sultanato marroquí durante la segunda mitad del siglo XIX, la visión predominante que en Marruecos se tenía del español era la de “cristiano”. Sin embargo, España no era un país exótico sino familiar, a causa de su pasado musulmán. Mención aparte merece el caso de los fronterizos de Ceuta y Melilla, cuya imagen de los españoles requeriría una investigación en profundidad.¹⁹ En las embajadas de los sultanes a la Península o en los relatos de viajeros árabes de finales del siglo XIX, los cronistas diferenciaban claramente entre *Isbâniyâ* o *ahl as-salib* (“gente de la cruz”), esto es, el país de los

¹⁸ Véase J. L. MATEO DIESTE, *El “moro” entre los primitivos...*

¹⁹ La novela de Benali (2000) describe algunos de estos aspectos de la imagen más reciente de Melilla desde el otro lado de la frontera.

cristianos, moralmente desviado, y Al-Andalus, el espacio musulmán mítico del pasado.²⁰

El primer gran conflicto que marcó las percepciones de este nuevo período fue la guerra de 1859-1860. Según la versión de los historiadores marroquíes, los españoles violaron el acuerdo sobre las edificaciones de la frontera con Ceuta, y tras su victoria irrumpieron en Tetuán de manera violenta. Los *'ulamâ* y *faqîh*-s de esta ciudad escribieron poesías de lamento sobre la ocupación de su ciudad por los españoles. El *faqîh* Muhammad al-Qaisi y el *faqîh* Muhammad as-Salasi describían el pillaje de los españoles y lamentaban profundamente la ocupación de espacios musulmanes por los cristianos:

¡Oh, perla de las ciudades!, paró en tí la plaga
y te convertiste en abrevadero y morada de infieles.
[...]
¡Cuántos cerdos y cuántas campanas
y cuánto vino, hermano, y cuánta voluptuosidad!²¹

Uno de los relatos más reveladores de la visión marroquí del conflicto es un texto anónimo traducido por Ruiz Orsatti (1934), fechado el 5 de octubre de 1861, cuyo autor fue testigo de los acontecimientos, a diferencia del libro del historiador An-Nasîrî (*Kitâb al-Istiqsa*). Hay que destacar que el tetuaní se refería a los españoles como “la gente de Al-Andalus” y los definía a partir de una serie de características negativas. Obsérvese la coincidencia de muchos de los estereotipos con la concepción española del marroquí. En este sentido, el texto era una especie de espejo de la imagen española, en la que se definía al otro como traidor, indecoroso, falto de “maneras” y sujeto de una violencia intrínseca: “No tienen palabra”, “nos prometieron que no entrarían en nuestras mezquitas, pero no les bastó entrar en ellas, sino que las convirtieron en almacenes para sus víveres y hasta llegaron a apoderarse de una para celebrar en ella actos de culto público”; en ellas bebieron vino y realizaron “toda suerte de usos tan abominables y depravados que no cabe peor”.²² El autor inferiorizaba al español en virtud de la depravación moral de sus costumbres: faltos de educación, de pudor, de compasión y piedad (no entregaban limosna a los pobres, como los musulmanes); ignorantes de las normas de educación, puesto que comían con los perros en la mesa, aseaban más a sus caballos que a ellos mismos, no se lavaban de cintura para abajo, les repugnaba el perfume, sus mujeres bailaban con los hombres e iban al mercado con la cara descubierta.²³ El tetuaní ridiculizaba el gusto de los españoles por los juegos de azar como la lotería, y para demostrar su sal-

²⁰ N. PARADELA, *El otro laberinto español...* Para una aproximación a la imagen de España en la literatura árabe de viajes, véase también el libro de Henri PÉRÈS, *L'Espagne vue par les voyageurs musulmans de 1610 à 1930*.

²¹ *Faqîh* Muhammad as-Salasi, en A. DJIBIBOU, *Miradas desde la otra orilla...*, p.71, a partir de un artículo de Abbas al-Yerari.

²² R. RUIZ ORSATTI, “La Guerra de África de 1859-1860...”, p.62-64.

²³ *Ibid.*, p.81.

vajismo ponía como ejemplo su afición a los toros. Al igual que sucederá entre los marroquíes que vivieron la época del Protectorado, el autor caracterizaba a España como una potencia menor que carecía de poder, circunstancia por la cual se dirigió hacia un Marruecos debilitado por el cambio de sultán. El precedente de la imagen colonial del español pobre, el de los remiendos (*bû-rqa'á*), aparece en la siguiente descripción del uniforme de los soldados:

[...] son ya unos puros remiendos, por el mucho uso y desgaste consiguiente, y que los mismos soldados se ven obligados a zurcirlos ante el temor de las sanciones que les aplican por cada uno de los rotos o agujeros que tengan en sus prendas de vestir.²⁴

Hay que señalar igualmente que el crecimiento del número de protegidos, a medida que aumentaba la intervención europea, desencadenó la reacción airada de los '*ulamâ*', que calificaron a aquéllos de apóstatas.²⁵ Las *fatwâ*-s de los '*ulamâ*' contra los protegidos y los naturalizados declaraban inadmisibles para el islam la sustracción de sus seguidores a otras leyes que no fuesen las dictadas por esta religión. Pese a tratarse de la imagen de la ortodoxia, estos documentos ilustran hasta cierto punto la imagen del cristiano como degenerado e impuro que predominaba entre una gran parte de los marroquíes, pero al mismo tiempo también muestran que el nuevo estilo de vida y los elementos introducidos por la presencia europea también atraían y fascinaban a una determinada parte de la población.

IMÁGENES DURANTE EL PROTECTORADO: CATEGORÍAS DE PURO/IMPURO

A principios del siglo XX, el sistema marroquí de clasificación de los pueblos no-musulmanes seguía dominado por una cosmovisión religiosa que distinguía entre "gente del libro" (*ahl al-kitâb*), incluyendo a cristianos y judíos, y politeístas-atéos (*kuffâr*), relegados al mundo de la barbarie (*jâhiliyya* o 'ignorancia del islam'). Pese a su situación de protegidos del islam, los judíos no gozaban de una buena imagen, y cabe recordar los numerosos asaltos a sus barrios (*mel-lah*), segregados del resto de la ciudad, o la posición de inferioridad que ocupaban los judíos en el campo, desempeñando oficios de baja categoría. Sobre todo desde la ocupación española de Tetuán en 1859, la imagen de los judíos se asimiló a la de colaboracionistas de la invasión cristiana.²⁶

En la época del Protectorado, uno de los términos más empleados para designar a los españoles de manera despectiva, en situaciones de tensión o conflicto, era el de *kufîr bil-lâh* ('ateo de Dios'). Los propios marroquíes también lo utilizaban entre ellos como insulto, como categoría degradante para desprestigiar actitudes cobardes, o para delatar una posición dudosa, de traición o de colaboración con los

²⁴ *Ibid.*, p.85.

²⁵ M. KENBIB, *Les protégés*, p.224.

²⁶ M. KENBIB, *Juifs et musulmans au Maroc...*

españoles. El término *qawwât* ('alcahuete') también pertenecía a este campo de significados.

Así pues, muchas de las categorías que marcaban la diferencia y la frontera con los españoles estaban relacionadas con nociones sobre lo puro y lo impuro, derivadas de la religión, y se referían a la disciplina y la concepción del cuerpo, el rezo o el consumo de alimentos y bebidas prohibidas.²⁷ El cristiano, al igual que el mal musulmán, estaba alejado del concepto ideal de *tahâra*, entendido como la pureza ritual necesaria para llevar a cabo las oraciones. Varios ejemplos ilustran la eficacia de estos preceptos sobre las prácticas o sobre los criterios de distinción respecto a los no-musulmanes. Michaux-Bellaire citaba la anécdota de unos montañeses que visitaron Tánger y que, en el momento de rezar, se alejaron de las casas habitadas por judíos y cristianos, eligiendo la ribera de un río por considerarla más pura y exenta de la contaminación de los no-musulmanes. Al finalizar la oración se percataron de que un perro se interfería entre ellos y la Meca, y no cesaron de inquietarse hasta que se cercioraron de que aquel perro era *balâi* ('del país'):

Si le chien avait été roumi, ils seraient allés refaire leurs ablutions et auraient recommencé leurs prières [...]. La ville de Tanger elle-même, comme habitée par des Chrétiens, est considérée par beaucoup de Djebala comme absolument souillée; ils sont convaincus que les prières qui y sont dites ne sont pas agréées de Dieu.²⁸

En muchos aspectos esta práctica del "evitamiento" coincidía con las justificaciones escriturísticas de los *'ulamâ'*, que identificaban Tánger con Sodoma y Gomorra y percibían esta ciudad como un "lugar de vicio" en el que se practicaban uniones ilegales entre judíos y musulmanes. Esta atribución de impureza al cristiano también ocultaba connotaciones sexuales, como muestra el calificativo de *mingus* ('individuo que no se lava después del acto sexual') con el que un *fuqîr* de la cofradía 'Alawiya definió a un interventor, quien con su presencia en la mezquita podía echar a perder el rezo.²⁹ De este modo, los marroquíes proyectaban las categorías de puro/impuro sobre el español, como no-musulmán y, por lo tanto, no sometido a los rituales de la purificación, como las abluciones requeridas para la oración (*udû*). De ahí también el uso de la palabra *amjiuf* (rif.) para referirse a los españoles. Con esta apelativo se califica a la persona que come *jîfa*, es decir, la comida no sacrificada según el rito islámico y, más concretamente, la "carroña del cadáver putrefacto".³⁰

²⁷ M. H. BENKHEIRA, *L'amour de la Loi...*

²⁸ E. MICHAUX-BELLAIRE, "Quelques tribus de montagnes...", p.94.

²⁹ Boletín núm. 122 de la Intervención Regional Oriental, Nador, 24 de septiembre de 1940 (caja 2.765, IDD 13, AFR, AGA).

³⁰ Este término está más difundido en el Magreb que el término jurídico *maynu*, referido a la ausencia de uno de los condicionantes necesarios para el sacrificio ritual de la carne. Véase M. H. BENKHEIRA, "Chairs illicites en Islam...", p.30-31.

BÛ-RQA'A: EL ESPAÑOL DE LOS REMIENDOS

Al tiempo que los marroquíes mantenían percepciones diversas de los españoles, también compartían un topos, un territorio común: la inferiorización simbólica del colonizador por medio de estereotipos y la convicción de que el yugo de los españoles apretaba mucho menos que el de los franceses. Así, el periodista Walter Harris reproducía una anécdota sobre el desprecio que el Raysûni mostraba hacia los españoles, y la escasa consideración que tenía por ellos. Después de recibir a un grupo de prisioneros españoles, el Raysûni increpó a sus soldados de manera irónica, recriminándoles que "os he ordenado capturar a unos cristianos y me habéis traído a unos españoles".³¹

Otra palabra utilizada para denominar a los españoles era, y es todavía, *rûmî*. Las versiones populares que he recogido asimilan este concepto con la idea de "gente de Europa". Hasta bien entrado el siglo XX, geógrafos e historiadores utilizaban el término *rûm* ('bizantinos', 'romanos') para referirse a los países del antiguo Imperio romano o a la zona actual de Europa central y occidental.³² En tiempos del Protectorado, los marroquíes utilizaban este término para denominar a los europeos en general y a los españoles en particular. En mi trabajo de campo he observado un uso mayor de la palabra en la zona oriental de Marruecos con respecto a la occidental. Sin embargo, *rûmî* y *nasârâ* se utilizaban como sinónimos.

Mención especial merece el uso de la palabra *bû-rqa'a* ('el de los remiendos'). Según algunas personas, el término apareció primero en Casablanca, como apelativo para designar a los inmigrantes españoles de clase baja.³³ De ahí se habría extendido a la zona norte, y según los informantes era una de las palabras más utilizadas por los marroquíes a la hora de denominar a los españoles en general. He constatado su uso tanto en la zona arabófona como en la berberófona, tanto en el campo como en la ciudad. En Casablanca pervivieron otros términos que ubicaban a los españoles en una categoría social similar. *Bû-rqa'a* era un equivalente de 'pobre', al igual que la frase *sbaliuni haziq* ('los españoles son unos pobres', literalmente, pedorreros).³⁴ En el Rif, el término *bû-rqa'a* se tradujo a su versión rifeña, con el mismo significado: *bû-rznaqqish*. Un antiguo intérprete de Intervenciones identificaba esta palabra con la época previa a la Guerra Civil,³⁵ esto es, cuando se produjo una mayor afluencia de obreros y campesinos españoles al Protectorado en busca de trabajo. La práctica del zurcido llamaba especialmente la atención. Un ex cabo de Re-

³¹ Citado por A. BENJELLOUN, *Le patriotisme marocain...*, p.15.

³² B. LEXIS, *The Muslim Discovery of Europe*, p.140. Bajo el Imperio Otomano, la palabra también era utilizada para referirse a los cristianos ortodoxos. Véase H. GEORGE LIN, "La fin de la société ottomane multithnique dans les réctis en grec".

³³ El tipo de palabras españolas introducidas en el dialecto marroquí de Casablanca son un reflejo de la posición social ocupada por los españoles inmigrados: *kanbu* ('paleta', 'de campo'), *kumir* ('barra de pan'), *misiyya* ('misericordia', 'pobreza'). Véase L. BENYAHIA y J. AGUADÉ, "Notas acerca de algunos hispanismos en el árabe dialectal marroquí".

³⁴ Debo estos datos al doctor Mourad Zarrouk.

³⁵ "*Bû-rqa'u* [...]. Había españoles pobres que venían a trabajar. *Ma 'andhum sh walu* [...]! ('¡no tienen nada!'); entrevista en Arcila, 27 8 2000.

gulares de Arcila me aseguró que en tiempos del Protectorado ganó un premio que los españoles otorgaban al marroquí que mejor remendara sus pantalones. Es de destacar que, a pesar de esta difundida imagen, la mayor parte de la población española ignoraba el uso de esta palabra, aunque existe alguna referencia aislada en la literatura.³⁶

En Guelaya he recogido otros términos de significado parecido, que desprestigiaban la imagen de los españoles. En este caso se trataba de inferiorizar al español asignándole el nombre de oficios propios de los judíos de las zonas rurales, aunque en muchos casos se trataba de oficios desempeñados realmente por los sectores más humildes de la población española, que comerciaban en los zocos: *bū-tbarda*, la persona que vende la *tbarda*, alforjas de los burros, para el transporte de la paja, y que se utiliza para indicar algo sin valor; *bū-tshadyîn*, 'el que repara las suelas de los zapatos'.

Un término más extendido en la misma zona de Guelaya, y del que no tengo constancia en la zona occidental, era *'ârian* ('desnudo'). El estereotipo se refiere al hecho de que muchos españoles se despojaban de la camiseta mientras trabajaban, y, en este sentido, el término apelaba a su falta de moralidad, en relación con los códigos locales sobre el cuerpo y la desnudez. En una de las entrevistas, un anciano rifeño no se atrevía a pronunciar la palabra ante mi presencia, por vergüenza, aunque se reía al oírlo.³⁷ En la vida cotidiana del Protectorado era frecuente referirse a los españoles con esta palabra ("Ha venido un *'ârian* y me ha dicho tal cosa..."). Hay que destacar que en Guelaya un insulto altamente despectivo era "hijo de mujer desnuda" (rif.: *mis n-t'ariant*), relacionado con la vergüenza y la deshonra de la desnudez. Otras palabras menos extendidas identificaban a los españoles desde categorías de tipo religioso, como sucedía con el término *rahîb* (ár.; pl.: *ruhban*), 'monje'.³⁸

La interacción cotidiana entre los españoles y los marroquíes alimentó aún más unos estereotipos que desafiaban la figura del colonizador como dominador. Esa imagen no se debía únicamente a la presencia de españoles campesinos, obreros o comerciantes de origen modesto, sino a las condiciones misérrimas de gran parte de la tropa, que dieron lugar a relaciones coloniales particulares. Por ejemplo, en la montaña del Gurugú, en los alrededores de Melilla, un campesino rifeño contrataba a soldados españoles, que trabajaban sus tierras al salir del cuartel. Estos soldados trabajaban incluso de noche para obtener un sobresueldo. Otro testigo marroquí constataba que los soldados del aeródromo de Tauima, cercano a Nador, trabajaban para campesinos musulmanes durante la cosecha de la cebada. Una de las cosas que más le llamaban la atención era el modesto uniforme de los españoles

³⁶ P. MORENO TORREGROSA y M. EL GHERYB, *Dormir al raso*, p.46-47, en un libro sobre relatos de inmigración señalaban el caso de una española de Tetuán que explicaba que los moros les llamaban *bouarakâ* (los 'remendados'), y que, a pesar de la existencia de tensiones, los marroquíes y los españoles se reunían y relacionaban con frecuencia.

³⁷ Entrevista con Muhammad M., de Bani Insâr (nacido en Bani Sidâl, hacia 1913). Estuvo trabajando en las minas de Wiksân como asistente de un capataz español y participó en la Guerra Civil española. Entrevista del 26 9-1997.

³⁸ Tomada de un testigo de Larache.

y su calzado, que no era otra cosa que unas desgastadas *bargata* ('alpargatas') con las suelas de esparto, que estaban obligados a llevar hasta que se rompían, y "las aprovechaban tanto que, para hacer ver que eran nuevas, las pintaban y las cubrían con cal, para que se viesen blancas [...]".³⁹ No es de extrañar que en el marco de estas imágenes populares, España fuera conocida como *aj-ju'a*, 'el hambre', especialmente a raíz de la Guerra Civil y de las hambrunas sufridas en el Rif durante los años cuarenta.

EL PRESTIGIO DE LAS RESISTENCIAS: EL ESPAÑOL COMO CRISTIANO INVASOR DEL ISLAM

¿Existió una relación entre las múltiples imágenes del español y el estallido de las revueltas armadas? Esta pregunta cuestiona el excesivo peso otorgado al universo simbólico por parte de determinados enfoques postmodernos, por encima de los condicionantes políticos y económicos. No se trata tanto de saber si el discurso era causa o efecto de las actitudes políticas, sino de averiguar por qué unos grupos respondieron a las llamadas del *jihâd*, mientras que otros adoptaron posiciones contrapuestas. La respuesta estaría en que los movimientos de revuelta no son exclusivamente "musulmanes" sino sociales y políticos; en ellos, sus participantes movilizarían el aspecto religioso junto con los fines políticos.⁴⁰

Durante el período de la resistencia armada, desde 1909 hasta 1927, los líderes de las facciones políticas locales utilizaron el concepto de *jihâd* para legitimarse ante la población o para desacreditar a los colaboradores. Aparentemente, esta reacción política y religiosa se fundamentaba en la defensa del *dâr al-islâm*, teniendo en cuenta que los europeos no habían traspasado la frontera de los núcleos costeros hasta finales del siglo XIX. Pero detrás de estas retóricas existía todo un mundo de prácticas diversas, condicionadas por razones básicamente políticas (faccionales) y económicas.⁴¹ En el caso de la zona española de Protectorado, los movimientos anticoloniales hasta los años treinta se correspondían con un perfil de revuelta que invocaba el *jihâd*, como el *sharîf* Amzian en la zona oriental (1909-1912) o los resistentes de la zona de Jebâla a partir de 1913. Así, en las cartas que el Raysûni enviaba a las cabillas, el *sharîf* utilizaba toda la retórica del lenguaje religioso sobre la figura del cristiano invasor y la resurrección de los guerreros en el paraíso. Es el caso de la siguiente carta enviada a Banî Gurfat (5 de agosto de 1914):

No sentirse débiles delante de los infieles, no asustaros, no discutir y ser hermanos, y ante el enemigo ayudaros unos a otros como manda la religión; guardad vuestros lugares y estrechad al enemigo de Dios con la guerra [...]. No penséis en la pérdida de gente que habéis tenido, sois lo mismo que los apóstoles del profeta; no os asustéis. Esperad de Dios lo que los infieles no esperan; si habéis caído en su desgracia,

³⁹ Testimonio de Nador.

⁴⁰ E. BURKE, "Islam and Social Movements: Methodological Reflections", p.19.

⁴¹ J. L. MATEO DIESTE, *La "hermandad" hispano-marroquí...*, p.183-220.

ellos la tendrán igual; la mayor pérdida es la de la religión, no se puede atrasar ni adelantar la vida. Al que se le acaba es porque se le termina el plazo que Dios le dio, que está siempre determinado. Los muertos en combate contra los infieles están vivos en el otro mundo, y no mueren jamás; se encuentran en el más alto paraíso y están más cerca de lo que más ansían.⁴²

En el Rif central, el movimiento de Muhammad b. 'Abd al-Krîm al-Jattâbî tenía un carácter más polisémico, ya que incluía proyectos reformistas, aunque para la mayoría de la población la lucha se racionalizaba en términos de un *jihâd* contra los españoles, entendido en términos guerreros.⁴³ Los géneros poéticos fueron uno de los ejes de la representación de esta resistencia.⁴⁴ La exaltación de las gestas de los *mujâhidîn* era el argumento de muchos de los poemas, junto con la derrota de los españoles,⁴⁵ como ejemplifica el "poema del Rif" (del género *raqsiyyat*), uno de los más difundidos. La versión del poema en la tribu de Gaznâya (frontera con la zona española) alababa que "al mar empujamos a los invasores españoles", que "ganamos la independencia y echamos a puntapiés al colonialismo".⁴⁶ En muchos de los versos, los colonizadores eran identificados con el olivo, como símbolo de la dominación y del proyecto de "civilización".⁴⁷

Además de las formas de revuelta armada que enfocaban la imagen del español desde el lenguaje religioso, existían otras vías de resistencia que se pueden definir como "culturales", y que consistían en actos concebidos por los marroquíes como ejercicios de autoafirmación y rechazo de la presencia extranjera. Este tipo de resistencias se vehiculó a través de diversas esferas: desde la desobediencia política (la desconfianza hacia la autoridad española o el rechazo de la misma), la desconfianza hacia los discursos y los instrumentos de "civilización" (rechazo de semillas, de la inseminación ganadera) o formas sutiles de oposición económica, como las estrategias destinadas a eludir el pago del *tartîb*. Dicha cuestión aparece de manera muy clara en la renuncia de muchas personas a consumir productos que se consideraban de origen español, y a los cuales contraponían los productos que denominaban *bal-dî* ('del país'; literalmente, 'de mi tierra').⁴⁸ Existen referencias de mujeres que se negaban a utilizar la "harina de los españoles" para amasar pan, o que rechazaban la leche que no procediese directamente de sus vacas, porque, de no ser así, se corría

⁴² Reproducida por el periodista LÓPEZ RIENDA, *El Raisuni*, p.135-137.

⁴³ M. TAHTAH, en *Entre pragmatisme, réformisme et modernisme...*, ha demostrado esta necesidad de 'Abd al-Krîm de invocar el *jihâd* para la atracción popular en la lucha antiespañola.

⁴⁴ D. M. HART, *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif*, M. CHAMI, "La Guerre du Rif et ses traces orales"; y M. CHATOU, "Bin 'Abd al-Karim al-Khattabi...".

⁴⁵ D. M. HART, *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif...*, p.375.

⁴⁶ *Ibid.*, p.198-199.

⁴⁷ M. CHATOU, "Bin 'Abd al-Karim al-Khattabi...", p.206.

⁴⁸ Se trata de lo que N. WACHTEL, en *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, p.159 y 239, denominaba el mantenimiento de la tradición como rechazo a la aculturación material y a la introducción e imposición de productos por parte de los colonizadores.

el riesgo de que fuera "leche de los españoles".⁴⁹ En esta renuncia a "lo español" o "cristiano", muchas personas no aceptaban ni su comida ni su ropa, e insistían en la necesidad de confeccionar chilabas con su propia lana (en lugar de "la lana de los españoles")⁵⁰ o de evitar que sus hijos asistiesen a las escuelas españolas mientras tuvieran sus propias escuelas coránicas. El lenguaje dialectal ha consolidado este tipo de distinciones entre los productos de la tierra (*balđi*) y los considerados de calidad inferior, o menos puros, etiquetados como "cristianos". En la actualidad, los marroquíes denominan a los pollos del campo como *djâj balđi* ('pollo de la tierra'), en contraposición a los pollos de granja, denominados *djâj râmi* ('pollo de los *râmi*, de los europeos').

El terreno de las imágenes sexuales también jugó un papel destacado a la hora de marcar las fronteras entre los grupos. Además de las nociones de pureza ya apuntadas, cabe señalar que los marroquíes mantenían unos estrictos códigos de honor y unas prácticas de parentesco que desaconsejaban el matrimonio de un musulmán con una cristiana y prohibían el de una musulmana con un no-musulmán. Ello no fue óbice para que existieran numerosas parejas mixtas.⁵¹ Más allá de estas prácticas, los musulmanes, especialmente los nacionalistas urbanos, proyectaron en el *hi-jâb* un símbolo político de resistencia,⁵² en el marco de un modelo de concepción del cuerpo que identificaba la moral de los cristianos y sus costumbres con la *fitna*, un término que recoge diversos sentidos de 'amoralidad', 'desorden' y 'pecado'.

ESPAÑA EN LA NARRATIVA NACIONALISTA: LA MEMORIA DE AL-ANDALUS COMO INVERSIÓN DE LA COLONIZACIÓN

En los años treinta algunos escritores marroquíes, principalmente de la zona francesa, empezaron a escribir una narrativa árabe centrada en las relaciones coloniales y en el aislamiento de Marruecos respecto del resto del mundo árabe. Estos autores recurrían a los héroes de las antiguas luchas contra los cristianos en la zona norte,⁵³ como reacción a un momento de decadencia y de sometimiento a un país extranjero. Por medio de esta vía simbólica, las victorias del pasado eran evocadas a modo

⁴⁹ Ignoro si, en el caso de la leche materna, la visión popular estaba influenciada por algunas tradiciones del islam textual, según las cuales la sustitución de la madre por una nodriza podía suponer la intromisión de una genealogía (*nasab*) externa, dado que la ideología androcéntrica atribuía un origen masculino a la leche (definiéndola como una semilla transformada en fluido). Véase F. CONTE, "Mariages arabes. La part du féminin", p.302-303.

⁵⁰ El doctor Yasin El Habti me comentó la existencia de este tipo de prácticas en su Chauen natal (a partir de las entrevistas realizadas para su tesis doctoral sobre la resistencia antiespañola en aquella ciudad de Jcbâla).

⁵¹ F. RODRÍGUEZ MEDIANO, "Delegación de Asuntos Indígenas, S2N2..."; y J. L. MATEO DIESTE, "Pourquoi tu ne m'écris plus?..."

⁵² Los magrebíes dotaban al velo de un nuevo significado, como mecanismo de resistencia cultural, como una actitud ante la ocupación extranjera. Véase Y. AIXELÂ, *Mujeres en Marruecos...*, p.265-267. En ambos casos, la dominación masculina de los colonizadores y los colonizados depositaba en la mujer sus respectivos modelos de sociedad. Véase L. AHMED, *Women and Gender in Islam...*, p.144-168.

⁵³ Véase A. RAMOS CALVO, "La batalla del río Mâjâzin en la literatura marroquí contemporánea", sobre la imagen de la Batalla del Wâd 'l-Makhâzin (1578) en la literatura marroquí contemporánea.

de mensaje patriótico para el presente.⁵⁴ De este modo, las burguesías buscaban un pasado glorioso en el que basar la nueva ideología nacionalista, como alternativa al modelo introducido por los colonizadores.⁵⁵ El recurso más utilizado por estos autores fue la reconstrucción de la imagen de Al Andalus como paraíso perdido por los musulmanes, un mito del pasado para un tiempo en el que el mundo árabe-musulmán estaba siendo dominado por los europeos. Hay que destacar, por tanto, que el recuerdo y la memoria de Al-Andalus condicionaron en gran medida las imágenes tanto de los españoles como de los marroquíes durante la época colonial. Para los marroquíes, España no era otra cosa que una lamentable decadencia del esplendor andalusí. En el relato (*rihla*) de los viajeros árabes que visitaron España desde finales del siglo XIX, sus autores no la describían como un país exótico sino como un espacio familiar, a causa de su pasado musulmán.⁵⁶ Pero España (*Isbâniyâ*) era definida como un país decadente respecto a ese pasado glorioso.⁵⁷ En este sentido, la literatura sobre Al-Andalus era una forma de inversión del orden colonial y de negación de la realidad política contemporánea por medio de una idealización del pasado.⁵⁸ También el nacionalismo incipiente de la zona norte retomó el argumento de invocar Al-Andalus como el paraíso perdido, teniendo en cuenta, además, que la burguesía teutánica y muchos de los miembros del movimiento nacionalista se consideraban descendientes de los andalusíes expulsados.⁵⁹ Del mismo modo que los españoles reinventaron Al-Andalus y la expulsión, argumentando que el islam andalusí fue más civilizado en tanto que "español", los marroquíes generaron su visión de los españoles en torno a una reinterpretación del pasado.

⁵⁴ La información sobre estos autores procede del trabajo de F. RAMOS LÓPEZ, "Algunas visiones del pasado colonial como eje central del surgimiento del relato árabe en Marruecos". Los autores y obras más destacados fueron: 'Abd al-'Aziz b. 'Abd Allâh, *Al-Jayusa al-muqanna* ("La espía enmascarada", 1948), que recrea la victoria musulmana contra Alfonso VI (1086), y *Gadat Asila* ("La doncella de Asila", 1949), que rememora la Batalla de los Tres Reyes (*Wâd 'l-Maḥāsīn*, 1578), en la que muere el rey de Portugal. Es significativo el papel de heroína que estos autores otorgaron a la mujer, como defensora de la patria; por ejemplo, 'Abd ar-Rahmân al-Fâsi, *Adra Sabtu* ("La doncella de Ceuta"), 1942.

⁵⁵ "This passionate search for a national culture which existed before the colonial era finds its legitimate reason in the anxiety shared by native intellectuals to shrink away from that Western culture in which they all risk being swamped". F. FANON, "National Culture", p.153-154.

⁵⁶ Para una comparación de la reacción de los árabes en otros países europeos, véase T. MITCHELL, *Colonising Egypt*, y su capítulo sobre los viajeros árabes que visitaron las exposiciones coloniales del siglo XIX. Son muy sugerentes los textos de estos testigos, puesto que ignoraban la exhibición de sus países en los pabellones coloniales (que percibían como artificios de cartón-piedra sin sentido); para ellos, la "exposición" se encontraba fuera de la misma: la escenificación de la ciudad burguesa del siglo XIX y su representación del espacio público, con sus parques y jardines.

⁵⁷ N. PARADELA ALONSO, *El otro laberinto español...*, p.22-23.

⁵⁸ Las poesías de Muhammad Iqbal (1873-1938), "La mezquita de Córdoba" y la elegía al pasado andalusí del poeta egipcio Ahmad Shawqî, se referían a un pasado ideal como forma de invertir la dominación colonial europea. Véanse P. MARTÍNEZ MONTÁLVEZ, *Al-Andalus, España en la literatura árabe contemporánea...*, p.39-51; e Y. NOORANI, "The Lost Garden of al Andalus..."

⁵⁹ M. DE EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, p.196-198.

“EL ESPAÑOL APRIETA, EL FRANCÉS AHOGA”: LOS COLONIZADORES COMPARADOS

A su vez, la frontera colonial entre la zona francesa y la zona española contribuyó a crear nuevas nociones de identidad colectiva y estableció diferencias socio-económicas de efecto postcolonial. La división administrativa y la fracción lingüística en torno al francés y al castellano tuvo un impacto destacado sobre la sociedad marroquí, especialmente en la construcción de una noción como “el norte”, a partir de la zona del antiguo Protectorado español. Se puede afirmar que la relación de amor y odio que la ideología africanista española mantenía con Marruecos encontró su contrapartida en el lado marroquí. En este caso, la memoria del Protectorado está nuevamente filtrada por los acontecimientos posteriores al proceso de independencia: la percepción de la progresiva marginalización del norte por parte del Gobierno de Rabat y la implantación de funcionarios formados por el colonizador francés. Este traspaso tuvo un impacto mucho mayor en el Rif, cuando la generación de los antiguos jefes rifeños, castellanohablantes, fue relegada por funcionarios del partido del Istiqlâl, árabes y francófonos.

La frontera territorial creada por los patronos coloniales dio pie a la construcción de calificativos informales significativos: los marroquíes de la zona española eran los *Awlâd Ishâniyâ* (‘los hijos de España’), mientras que los marroquíes de la zona francesa eran conocidos como los *Awlâd Fransa* (‘los hijos de Francia’). Las distinciones coloniales siguieron pesando en el terreno de lo cotidiano, tal y como ilustra la siguiente anécdota, explicada por un joven marroquí residente en España. A mediados de los años ochenta, un partido de fútbol enfrentaba a un equipo rifeño contra un equipo de Fez. Desde la grada, el público de esta ciudad insultaba al equipo visitante con cánticos referidos a los *Awlâd Ishâniyâ*, ‘los hijos de España’.

La distinción entre franceses y españoles se subrayaba mucho en la zona norte del Protectorado. Personajes como el Raysûnî diferenciaban claramente entre las potencias europeas y asignaban a España un papel menor con respecto a Francia, Gran Bretaña o Alemania. Este conocimiento de la política internacional era suficiente para manipular la desunión entre los “infieles”. Los europeos no siempre eran vistos, pues, como un ente homogéneo:

Dios ha hecho estallar la tormenta entre ellos e incendió el fuego de la guerra, dividiéndolos en dos partidos; Francia, con las naciones que están a su lado, contra Alemania, Italia y otras [...]. Queda después este maldito español, y Dios quiere acabar con su mala intención y con sus fuerzas. La que España ha demostrado delante de vosotros es un sueño; es como el relámpago que se extingue.⁶⁰

Durante el Protectorado, la percepción que los marroquíes próximos a la Administración colonial tenían de los españoles se construyó, en parte, en relación con la

⁶⁰ Carta del Raysûnî a los Banî Gurfâ (del 5 de agosto de 1914), reproducida por el periodista LÓPEZ RIENDA, *El Raisuni*, p.135-137.

imagen de los franceses. Este tipo de comparaciones abundaba tanto entre los soldados y los *mejznis* como entre las personas con cargos de mayor responsabilidad y con una mayor formación. Así, la imagen predominante presentaba a los franceses como más severos y distantes respecto a los marroquíes, a diferencia de los españoles, con quienes era posible cierta relación de compadreo en la vida cotidiana (relaciones interpersonales, comensalidad, fiestas, etc.). En cierto sentido, muchos marroquíes compartían esta imagen en tanto que los nacionalistas de la zona española tenían mucha mayor libertad de acción y movimientos que en la zona francesa. Esta sensación se acentuó todavía más durante la fase final del Protectorado, después de que las autoridades españolas permitieran de manera oficiosa los actos de protesta de los *wataniyyîn* contra la deposición de Muhammad V (20-8-1953) y de que muchos activistas de la zona francesa se refugiaran en la zona española.

Otra de las dimensiones centrales que definieron esta percepción de los españoles como respetuosos con el pueblo marroquí fue la dimensión religiosa, coincidiendo con la política española hacia el islam y el papel que desempeñó la propaganda del respeto, como forma de favorecer el acatamiento político. Muchos de los marroquíes entrevistados que ocuparon puestos y cargos de muy diversa índole en la Administración del Protectorado adoptaron, desde los años cuarenta, el propio discurso franquista de la espiritualidad de la labor española de civilización. Me comentaban algunas de estas personas que la presencia española, en comparación con la francesa, tuvo una aportación "espiritual" más importante, entendiendo por "espiritual" el respeto de la religión y la actuación cultural. Este tipo de observaciones confirmarían una relativa asimilación de la propaganda del respeto religioso por parte de los marroquíes próximos a la Administración. Un antiguo cabo de Regulares de Arcila me explicaba, aludiendo al respeto a la religión, que en su pueblo las autoridades franquistas prohibieron a las propias españolas que vistieran faldas cortas por la calle. La infractora era inmediatamente denunciada ante el *muqaddam* del barrio, quien informaba al *murâqib*, el interventor español.

A pesar de esta imagen más laxa del español, también se conocía la actitud despectiva de muchos funcionarios y militares llegados de la Península, quienes, a diferencia de los "paisanos" o la población establecida en Marruecos, mostraban una actitud de superioridad o desprecio hacia los marroquíes. Los propios marroquíes distinguían entre estos dos tipos de españoles. Según un antiguo chófer de la Alta Comisaría nacido en Tetuán, "al español medio moro y medio cristiano, decían ellos, nos llamaban *nass nasrânî, nass muslim* ['mitad cristiano, mitad musulmán]".⁶¹ Este trato cercano y cordial con los paisanos contrastaba con la frialdad de los oficiales y los funcionarios de la Península; estos últimos llegaban incluso a ser considerados como militares, especialmente en el trato personal y el tipo de saludo.

⁶¹ *Ibid.*

¿EL ESPAÑOL ADMIRADO? EL FANTASMA DE LAS "COLABORACIONES"

Las imágenes del colonizador eran mucho más ambivalentes entre el amplio espectro de grupos que establecieron relaciones sociales directas con los españoles, desde los notables hasta los soldados, los intérpretes y los ordenanzas. Este aspecto de las relaciones coloniales no se deja definir con facilidad. En los últimos años se ha discutido el carácter hegemónico de la dominación colonial y diversos estudios han demostrado la existencia de resistencias y de contestación a la dominación. Sin embargo, el establecimiento de alianzas y la existencia de "aculturaciones" que situaron a muchas personas en una situación socialmente fronteriza entre la población local y la Administración colonial, parecen haber suscitado una menor atención. En esta situación se puede incluir desde los notables que rentabilizaron su alianza con los interventores para alcanzar o mantener el poder, hasta los campesinos o comerciantes que se alistaron en las tropas indígenas, por cuestiones principalmente económicas.

Cabe preguntarse si la imagen de los españoles como "cristianos invasores" fue la misma entre estos sectores que no participaron directamente en la resistencia anticolonial o que ocuparon posiciones políticas bien distintas, próximas a la "colaboración". Es decir, si la imagen del español como invasor y moralmente impuro era compatible con las estrategias de alianza política y acomodación. El problema teórico que se deriva de esta reflexión es doble: 1) encontrar una categoría que permita describir la diversidad de situaciones y posiciones distintas respecto a la resistencia abierta o encubierta; y 2) revisar las connotaciones políticas de la palabra "colaboración", especialmente desde el punto de vista de los propios implicados. Para superar lo equívoco del término "colaboración", utilizaré el término "acomodación" o "adaptación", tomado de autores como N. Levtzion o R. Robinson.⁶²

Hay que subrayar que la imagen positiva proyectada desde el presente por muchos de estos marroquíes se debía en gran parte a un agravio comparativo acerca del régimen político marroquí surgido de la independencia. Los españoles eran concebidos como un mal menor, de manera que el tiempo colonial es idealizado como una válvula de escape al presente. En muchos casos, no se trata de una falsa abstracción, sino que los marroquíes recordaban la existencia de antiguos lazos de amistad con españoles o el correcto comportamiento dispensado pese a la relación colonial. En vista de estos matices, no sólo resulta difícil definir exactamente una tipología de las estrategias, sino también de las razones que las originaron. En este sentido, he diferenciado entre: 1) el mundo de los notables, marcado por el faccionalismo, que acercó unas facciones a la negociación con los españoles y a la aceptación de la presencia española, como un medio para derribar a la facción enemiga y aprovechar su alianza con los españoles para consolidarse en el poder, dada la supe-

62 N. LEVTZION, "Islam in West African Politics...", p.345. R. ROBINSON, "Non-European Foundations of European Imperialism..."; y del mismo autor, "European Imperialism and Indigenous Reactions in British West Africa, 1820-1914".

rrioridad militar de los colonizadores; y 2) el mundo del personal administrativo (traductores, escribientes), de los informantes, de los *mejaznis* y de los *‘askar*, que se insertaron en las instituciones coloniales por una cuestión de supervivencia social y constricciones económicas, especialmente en el caso de los campesinos.

Estos grupos “fronterizos” estuvieron expuestos a un proceso de aprendizaje del castellano que dio pie a una habla particular en unos casos, y al perfecto dominio de la misma en otros. Los efectos de esta socialización introdujo multitud de préstamos culturales, giros lingüísticos y campos léxicos en la vida cotidiana marroquí que se han mantenido hasta la actualidad. Por ejemplo, Hart recogió un *izrân*, o poema cantado, en el que aparecía la compañía de autobuses “la Valenciana”, que cubría la zona del Protectorado,⁶³ u otras referencias en las que se usaban términos españoles como “follón”. En algunos casos, como el de la elite compuesta por los hijos de los notables o los militares, la socialización se prolongó en la obtención de diplomas de estudios, viajes a la Península y, especialmente en Ceuta y Melilla, redundó en la obtención de la nacionalidad, ya desde finales del siglo XIX. Esta situación dio pie a la aparición de posiciones polisémicas de frontera, similares a la de otros contextos magrebíes tratados por Liauzu.⁶⁴ También los géneros orales reflejaron la nueva alianza clientelar con las autoridades coloniales, tal y como sugiere esta canción compuesta por las chicas de Baní ‘Arûs para mayor gloria del interventor:

[...]
Varilla de la espiga
Me habló el Interventor
Y no sabía qué hacer.
Es bella la henna en mis manos.
Por ti, oh, Interventor
Haré lo que pueda.
Interventor de la Oficina
Dios prolongue su vida
Pues sus palabras gustan a él.
Lucecita de la mecha
Qué simpático es el Interventor
Bueno para con la cabila.
[...]
Míralo a caballo, en alto
Sujetas las riendas.
[...]
¡Qué simpático... Dios lo conserve!⁶⁵

⁶³ “¡Oh, Valenciana, oh, mi alma! / ¡Por favor, envía un barco de reproches a mi amado!” (*A Valinsiyuna aya r'-amar-inu / Suyudhus agharabu nisvadh allif-inu*). En: D. M. HART, *The Auth Waryaghar of the Moroccan Rif...*, p.479).

⁶⁴ C. LIAUZU, *Passeurs de rives. Changements d'identité dans le Maghreb colonial*.

⁶⁵ Valentín BENEITEZ CANTERO, “Algunas Canciones de Beni Aarós”, p.6 (caja MK-1, exp. núm. 9, IDD 57, AFR, AGA). El texto también incluye la versión original en árabe marroquí.

O esta otra canción, compuesta con motivo de la visita del alto comisario al santuario de Mûlây 'Abd as-Slâm:

Aili, Aili
Oh, Dios querido
Cuando vino el Alto Comisario
Soltamos para él las palomas
Mientras los Tolba le saludaban
Y el Kadi preparaba el discurso
Dios, Señor mío, y la oración
Sobre el Profeta [...].⁶⁶

Este tipo de representaciones no fueron percibidas de igual modo por toda la sociedad marroquí. En el lenguaje cotidiano se desprestigiaba también a las personas que se habían puesto al servicio de los españoles, en especial la figura del "chivato", palabra que no se refiere únicamente a los confidentes, sino a cualquier persona que trabajara para los colonizadores. En este caso se utilizaban los términos "chevato", *ashkââm* ('chivato') o *ibi'yan* ('vendido').

El trabajo de campo me trajo a colación otro problema importante: cómo y por qué la mayoría de los entrevistados encontraba comparable su participación en las estructuras de dominación colonial con la simultánea exaltación de las resistencias a esas estructuras de dominación. Esta aparente contradicción se explicaría, a mi entender, por el prestigio que la sociedad marroquí otorga a la "resistencia", tanto en la fase de 1912-1926 como en la fase final de la independencia. Las mismas personas que alababan la *muqâwwama* ('resistencia') y exaltaban la lucha anticolonial también habían tenido familiares en las tropas de Regulares o habían participado en la Guerra Civil española. El ejemplo paradigmático de esta doble imagen es el caso de Franco, pese a que tanto la izquierda española como los partidarios del general identificaron al marroquí como un ferviente partidario del régimen fascista. Los datos muestran que la realidad fue mucho más compleja y cargada de matices que la imagen ofrecida desde las fuentes españolas.

EL HÂJJ FRANCO: LA GUERRA CIVIL ESPAÑOLA VISTA POR LOS SOLDADOS MARROQUÍES

La participación de marroquíes en la Guerra Civil española muestra la complejidad de las relaciones coloniales y la dificultad de hacer encajar las prácticas sociales en el esquema dual de la resistencia y la colaboración. En las siguientes páginas transcribiré la voz de unos ancianos que recuerdan aquel pasado lejano.⁶⁷ Su memoria

⁶⁶ *Ibid.*, p.7.

⁶⁷ Los datos que siguen están basados en una serie de charlas mantenidas con antiguos 'askar que participaron en la Guerra Civil: tres del barrio de Cabrerizas Bajas (Melilla, antiguos 'askar de Regulares, núm. 5), uno de Kabdâna, uno de Banî Insâr, uno de Tetuán, cuatro de Arcila y uno de Alcazarquivir.

no ha merecido la atención de los investigadores, salvo en contadas excepciones,⁶⁸ y en cierto sentido contradice los tópicos que difundieron tanto la propaganda franquista como republicana. La primera ensalzó el supuesto alistamiento voluntario por razones ideológicas, y la segunda explotó la imagen del "moro" cruel y salvaje, asociado unívocamente con el fascismo,⁶⁹ a pesar de que un comité de los *wataniyyin* marroquíes había advertido a Largo Caballero de la posibilidad de un golpe de Estado, y a pesar de la presencia de un número indeterminado de "árabes" en las Brigadas Internacionales.⁷⁰ La imagen positiva de Franco fue largamente difundida por la propaganda de la Alta Comisaría, que atribuía a la generosidad personal del general todo tipo de actuaciones como la concesión de semillas, el regalo de borregos durante la fiesta del sacrificio o la cesión de un barco para la peregrinación a La Meca.

Pese a la importancia de la participación marroquí, se desconoce exactamente el número de reclutados para la guerra, aunque existen diferentes cálculos. A. Benjelloun considera la cifra de 75.000, a partir de fuentes de la Alta Comisaría;⁷¹ la cifra del coronel J. M. Gárate gira en torno a los 62.000 soldados; Ibn Azzuz Hakim habla de 80.500 soldados, con un total de 28.000 bajas (de las cuales, 16.500 muertos).⁷² La masa de los soldados se componía de campesinos o de pequeños artesanos u obreros, en su mayoría iletrados, algunos de los cuales ya pertenecían al cuerpo de Regulares o a las tropas jalfianas. La recluta fue posible gracias a las alianzas políticas entre la Administración colonial y la mayoría de los caídes, incluidos los propios nacionalistas marroquíes.⁷³ En contra de la tesis de que la recluta se produjo a base de "voluntarios",⁷⁴ hay que resaltar que el alistamiento de los marroquíes en las tropas franquistas tuvo lugar por motivos principalmente económicos, a causa de una cruenta sequía que tuvo lugar en 1936.⁷⁵ Desde el punto de vista de los antiguos soldados, el hambre fue la causa principal del alistamiento, de manera que, en un primer momento, el alistamiento fue motivo de regocijo, antes de que se conocieran las penurias del frente.

Sabido es que los soldados marroquíes fueron utilizados como tropas de asalto, también contra la población civil. Preguntados sobre esta cuestión, los soldados eran

⁶⁸ A. BENJELLOUN, "La participación de los mercenarios marroquíes en la Guerra Civil española", p.534-536; A. LMRABET, "Los últimos' ou les souvenirs indésirables"; y H. BOUZALMATE, "Memoria histórica del Rif...". El trabajo de M. IBN AZZUZ HAKIM, *La actitud de los moros ante el alzamiento...*, ofrece informaciones interesantes sobre la posición de los nacionalistas ante la recluta, aunque no aporta datos desde el punto de vista de los soldados directamente implicados (su autor me confesó que desconfía del uso de la memoria oral como fuente histórica).

⁶⁹ Las fuentes visuales son explícitas en este sentido. Véase E. MARTÍN CORRALES, *La imagen del magrebi en España...*, p.151-177.

⁷⁰ Su origen es incierto, pero en su mayoría provendrían de Argelia y Palestina. Véase A. BENSALEM, "Los voluntarios árabes en las Brigadas Internacionales (España, 1936-1939)", p.554-556.

⁷¹ A. BENJELLOUN, "La participación de los mercenarios...", p.535.

⁷² Según un informe de la DAI, en M. IBN AZZUZ HAKIM, *La actitud de los moros...*, p.190-191.

⁷³ Véase también A. BENJELLOUN, "La participación de los mercenarios...", p.529-531.

⁷⁴ Exaltada por los poemas del "alzamiento", recogidos en T. GARCÍA FIGUERAS, *Miscelánea de estudios varios sobre Marruecos*.

⁷⁵ A. BENJELLOUN, en "La participación de los mercenarios...", p.534, propone una explicación similar.

conscientes del terror que infundían entre la población, aunque el silencio dominó en la mayoría de sus respuestas. Este uso de las tropas coloniales guarda notables paralelismos con la recluta francesa de senegaleses y magrebíes durante la Primera y la Segunda Guerra Mundial.⁷⁶ Uno de los veteranos entrevistados por Lmrabet le comentó que, cuando irrumpían en los pueblos, la gente les tenía miedo y gritaba: “¡Que vienen los moros!”.⁷⁷ La amenaza sexual era uno de los principales componentes de este miedo, aunque también fue utilizada por los españoles para coartar las relaciones mixtas. Tâmi, a su paso por Sevilla, mantuvo relaciones con una española, a pesar de que los oficiales españoles advertían a estas chicas del peligro de la sexualidad desbordada del marroquí:

Quando estamos, ha dormido en Sevilla, los españoles diciendo a las mujeres: los moros tienen la picha como un burro. Las mujeres se asustaban. No quieren sentar con un moro. Los españoles a las mujeres. A lo mejor tiene la porra como un burro. Cuando venían las gitanas con un saco, entonces las mujeres venían a donde estábamos, je, je [...].⁷⁸

En el imaginario de los *‘askar*, los republicanos eran conocidos tal y como los denominaba el bando franquista, pero a la manera marroquí: *ar-ruju*. Los entrevistados utilizaban este término, pero la visión de los antiguos soldados no era siempre negativa, en contra de la propia propaganda franquista.

En lo que se refiere a la figura de Franco, los antiguos soldados le describen desde un doble sentimiento de admiración y de resentimiento. Pasado y presente se entremezclan en el repaso de aquel período, y varios veteranos *‘askar* se lamentaban del olvido y la miseria de las pagas que están recibiendo:⁷⁹

No hay nada [traducción literal del dialectal: hta haja]. Todo aquello para nada. Para que ahora me den 15.000 ptas.[...]. Y a los españoles les dan 100.000 ptas.⁸⁰

Esta decepción por la realidad presente y el rencor hacia un trato desigual era perfectamente compatible con la visión idealizada de un Franco guerrero, admirado por una gran mayoría. Decía el Hâjj Idrî, teniente de Regulares:

⁷⁶ Los alemanes (al igual que los republicanos en España) se quejaron de que el enemigo utilizara a unos salvajes en la civilizada Europa, y explotó el “fantasme d’une sexualité sans frein des races primitives” (H.-J. LOSEBRINK, “Les troupes coloniales dans la guerre...”, p.83; véase también M. MICHEL, “L’image du soldat noir”). Este tipo de tropas movilizadas para el frente europeo fueron creadas a lo largo del siglo XIX: los “Tirailleurs” argelinos (1841), los “spahis” (1845) y los “Tirailleurs” senegaleses (1857). Durante la Gran Guerra, Francia reclutó a unos 150.000 soldados del África negra y a unos 200.000 del Magreb.

⁷⁷ A. LMRABET, “Los últimos’ ou les souvenirs indésirables”.

⁷⁸ Tâmi, antiguo *‘askari* de Regulares de Arcila (entrevista del 1-9-2000).

⁷⁹ Según los testimonios y sus familiares, el cobro de las pensiones se ha convertido en un mercado de compra-venta y falsificación: muchas personas que no estuvieron en la guerra reciben una pensión, y otras que la sufrieron se quedaron sin paga alguna. Es el caso de uno de los entrevistados, Ahmad de Arcila (q.e.p.d.), a quien le robaron la cartera, con su documentación, al volver de la guerra.

⁸⁰ Muhammad de Cabrerizas. Se refería a españoles que habían servido en su misma época, y que en la actualidad estaban cobrando pensiones mucho más altas.

Franco ha estado de capitán en la Quinta Compañía. Cuando ascendió de comandante se fue al batallón. Estuvo en la guerra de Marruecos, entera. Ha estado en Regulares, de capitán. Cuando ascendió de comandante se fue a la Legión. Era buen hombre, buena cabeza. Y ha tenido la ayuda. Alemania, y Portugal. Al principio, le mandó aviones. Y Portugal le mandó ejército. Era buenos guerreros. Fuertes.⁸¹

La admiración por Franco era uno de los ejes de la propaganda de los sublevados, y cuajó entre la tropa. Los rumores que circularon sobre Franco por todo el Protectorado contribuyeron a forjar una imagen idealizada del general como "amigo de los musulmanes". A los rumores de que se había convertido en musulmán o que había ido a La Meca se puede añadir la siguiente historia sobre la adopción de una niña musulmana:

*La hija de Franco es musulmana, no es española. Musulmana. En la guerra del África, cogió a una niña en su casa, la vio en la calle sola y se la llevó a España. Franco no tenía hijos ni niñas, la hija que ha casado era musulmana.*⁸²

La devoción de muchos soldados por la figura de Franco se articulaba en el culto a la disciplina y el orden. Por ejemplo, A. B. fue militar durante el Protectorado y entró en Regulares después de la Guerra Civil. Al igual que la minoría selecta de oficiales marroquíes, se formó en la Academia de Toledo (obtuvo el rango de capitán), y a pesar de algunas críticas hacia el desconocimiento de muchos interventores en materia lingüística o de trato con la población, todavía reproducía las maneras de la época. Rememorando las acciones de Regulares en la revolución de Asturias o en la Guerra Civil, y refiriéndose a la actualidad, repetía que "el problema del separatismo vasco se solucionaba en una semana enviando un par de batallones de rifles". Desde motivaciones diferentes, Muhammad, de Cabrerizas Bajas (Melilla), recordaba los tiempos de Franco como una época en que la gente obedecía y no había inseguridad ciudadana. Pero la misma persona se lamentaba del olvido en el que habían recaído los antiguos combatientes.⁸³ Este resentimiento también estaba muy extendido entre una gran parte de los *ʿaṣkar* entrevistados. Tras los tres años de la guerra, Ahmad C., de Banî Ysaf, se incorporó al cuartel de Alcazarquivir, herido de un brazo, después de varios períodos en los hospitales, donde unas monjas le enseñaron a leer y a calcular. Si la guerra resultó dura, todavía lo fue más el retorno. Los métodos de los españoles para comprobar si los soldados estaban heridos de verdad pasaban por agarrar al soldado y zarandearlo violentamente, según experimentó nuestro informante.⁸⁴ La reflexión a posteriori de muchos de los soldados

⁸¹ Entrevista del 27-1-1999.

⁸² Tâmi, antiguo *ʿaṣkar* de Regulares de Arcila (entrevista del 1-9-2000).

⁸³ Esta visión se debe encuadrar también en la situación social presente, puesto que los barrios de Melilla en los que residían los veteranos eran los más afectados por la marginación y la drogadicción; los *graffiti* pintados en estos barrios que pude fotografiar entre 1997 y 1999 ilustraban esta circunstancia. Por ejemplo: "Nuestros abuelos dejaron sus vidas por España [...]", Barrio "Cañada de la Muerte".

⁸⁴ Entrevista en Alcazarquivir (30-8-2000).

generaba una notable decepción. Decía J. M., de Cabrerizas Bajas (Melilla), que “nos engañaron, nos dijeron que a los que murieran, al volver a Marruecos, les harían resucitar [...]”. Otra de las promesas que circularon a modo de rumor entre los soldados era que Franco entregaría a los marroquíes un bastón de oro. Tâmi ironizaba sobre esta cuestión:

Decía Franco a cada soldado: “Vamos a dar un bastón de oro a cada soldado, de oro”. Ha puesto un bastón de caña, je, je. Los jefes lo decían. Si ganamos la guerra, un bastón de oro para cada soldado. Un bastón de caña [...].⁸⁵

Los *izrân* (en la zona rifeña) y las canciones compuestas en Marruecos durante la Guerra Civil tampoco reflejan la adhesión enervorizada que presentaba la propaganda franquista,⁸⁶ sino una visión mucho más cruda, sobre todo desde el punto de vista de los que se quedaron en Marruecos, principalmente las mujeres. Es significativo que en uno de estos versos, el autor o autora se refiriera a la guerra de España como una “deuda de sangre”; es decir, que proyectó en aquel conflicto los esquemas de pensamiento locales y lo interpretó como un enfrentamiento entre facciones, que desencadenaba las obligaciones del grupo de parentesco. En el siguiente *izrî* de los Ayt Warryâghar se usaba la palabra rifeña para designar “deuda de sangre”:

Aspanya ghars r-'adhu, ibdan dh-ibillajen,

Franku dh-arukhu hasi tim'awwujen!

(¡España tiene una deuda de sangre [r-'adhu] y los *ibillajen* están divididos, Franco y los “rojos” están luchando por ellos!).⁸⁷

En una canción originaria de Banî 'Arûs y dedicada a la guerra de España,⁸⁸ la autora se refería al dolor de las madres por la muerte y el sufrimiento de sus hijos en el frente:

Hijito mío
hace cuanto puede,
míralo en España
sin brazos, sin piernas.

⁸⁵ Tâmi, antiguo *usharî* de Regulares de Areila (entrevista del 1-9-2000).

⁸⁶ García Figueras recoge una serie de poesías de alabanza al “alzamiento” y a la “hermandad hispano marroquí” (T. GARCÍA FIGUERAS, *Miscelánea...*, p.237-309): Porfirio MORALES (“Verdad y amor de la España de Franco”), Manuel GARCÍA SANUDO (“Gesta de España. El Convoy de la Victoria”), Agustín DE FOXÁ (“Romance de Abd-el-Aziz”), el padre Vicente RECIO (“La Flotilla Milagrosa”, “Canción-himno de la Falange de Marruecos”), Porfirio MORALES (“Himno de una Bandera de Marruecos”), Luis Antonio DE VEGA (“Canción del naranjo en flor”, “Le dijo adiós a la cigüeña”, “Como una corza herida”, “Tú marchaste a la guerra”, “En la noche clara de la victoria”), Rafael DUYOS (“Romance a Luis Platero”, “Romance de la entrada en Tánger de las tropas españolas”).

⁸⁷ D. M. HART, *Azih Waryaghar of the Moroccan Rif...*, p.417.

⁸⁸ La canción original mantenía los términos españoles, “il guirra fi isbama”. En Valentin BENEITEZ CANTERO, “Algunas Canciones de Beni Aarôs”, p.13-18 (caja MK-1, exp. núm. 9, IDD 57, APR, AGA).

La canción expresaba un doble sentimiento por el heroísmo de los soldados, a los que exaltaba por su participación en la conquista de las grandes ciudades, ennobleciendo sus actuaciones:

Automóvil, automóvil
de molesto ruido
nos emocionó
la entrada en Madrid
El vaso en la bandeja
[...]
nos emocionaron los musulmanes
cuando entraron en Sevilla.

A pesar de ensalzar este orgullo por el heroísmo de los musulmanes, la canción también representaba a Franco de una manera equívoca:

Oh, hilo de la bandolera,
viva Franco,
dejó viudas a las mujeres
alambrito de sombrero,
¡oh, muchacha, cuál te ha dado
Franco, qué número [para cobrar]?

Las referencias a las heridas de la guerra y el sufrimiento de los soldados estaban muy presentes: “Le pegaron en los ojos”, “le estropearon el físico”, “le pegaron en la boca”, “le salió sangre”, “los soldados se fueron a España, volvieron con ojos de cristal”, “¡cuántas barbas tiradas!”, “el hombre cazado a lazo”, etc. La ambivalencia de la canción era bien patente. Por un lado, se refería a la recluta, pero reconocía también los intentos de los montañeses por evitarla:

[...]
cuando oyeron que había *harka*
se escondieron en las colmenas.

En otra canción titulada “El hambre” se hacía referencia a la recluta para la Guerra Civil. Aquel año fue conocido (en ésta y en la anterior canción) como “el año del kilo” (*a'am aḡ-kilu*). El poema describía las dificultades de las mujeres durante el tiempo que duró el conflicto, la miseria provocada por la ausencia de alimentos y la dependencia del racionamiento de la oficina de Intervención:

[...]
la sémola no quiere cocer
y los hombres se han ausentado.
Por Dios, sed flexibles

éste es el año del kilo.

Las mujeres se han vuelto burras
y los hombres, comerciantes.

[...]

¡ponte en la fila, desgraciada, [“la fila” en el original]
para la “comira” chamuscada! [“comira” en el original; se refería a “chusco de
pan”].

¡Mujeres: dejad de parir
mientras los hornos se cierran⁸⁹
las mujeres de pié en la fila
el que tenga tierras, que vaya a ellas!

Esta perspectiva informal de los acontecimientos ofrece un panorama mucho más crudo que los idealizados poemas de los franquistas (como el que presento a continuación), y, en definitiva, muestra la existencia de diferentes versiones de la realidad colonial, en función de las posiciones sociales ocupadas:

Si mueres Abd-el-Azis,
sobre los surcos de España,
ni el Zoco Chico de Tánger
celebrará tus hazañas,
ni el domador de serpientes
cantará sólo tu fama.

Los poetas de Castilla
te dirán con lengua brava:
“También tienes tu lucero,
español de piel tostada”.⁹⁰

CONCLUSIONES: EL JUEGO POLÍTICO DE LA MEMORIA

Este acercamiento a las imágenes del español desde la perspectiva marroquí muestra la necesidad de profundizar tanto en el estudio de la imagen de los textos escritos y orales como en la memoria histórica. La pluralidad de imágenes que he mostrado en estas páginas está ciertamente acompañada por factores políticos cambiantes. De este cruce de miradas se deduce que las imágenes, como representaciones y mecanismos de legitimación, sufren complejas transformaciones y contradicciones a manos de los actores sociales. Esta recuperación de la versión nor-africana viene a matizar ciertas ideas unívocas compartidas, tanto por los españoles como por los marroquíes: la respuesta marroquí existió, de manera activa, pero tampoco fue unívoca ni centrada en las resistencias, puesto que dio pie a múltiples perspectivas, en muchos casos contradictorias a la hora de concebir al español y a los

⁸⁹ En el campo, cada casa tiene un horno de pan (*faman*) en el exterior de la casa, y no se enciende todos los días: se establece un sistema de turnos para aprovechar la energía del horno que se alumbra; el verso se refiere a que no había harina para hacer pan.

⁹⁰ “Romance de Abd-el-Azis”, de Augustín DE FOXA, en T. GARCÍA FIGUERAS, *Miscelánea...*, p.244.

colonizadores. El significado de la memoria no es tan sólo un recuerdo del pasado, sino que también puede ser un instrumento de reivindicación o de ocultación desde el presente.⁹¹ En este sentido, la reconstrucción de la imagen es un ejercicio imprescindible para la comprensión de fenómenos postcoloniales, como la emigración o la propia relación política del norte de Marruecos con Rabat. Un ejemplo del carácter político de esta memoria es, sin duda, el reciente caso del expediente del uso de bombas químicas durante la Guerra del Rif, certificado por diversos estudios históricos.⁹² En este sentido, la actuación de la Asociación de Defensa de las Víctimas de la Guerra del Gas Químico en el Rif (1999) para recuperar la memoria de una actuación represiva, en contraste con el desinterés de los Gobiernos español y marroquí por las víctimas de la guerra química.⁹³ Ciertamente, la amnesia colonial sigue predominando a ambos lados del Mediterráneo, pese a que las respectivas memorias colectivas están marcando la imagen actual del inmigrante marroquí en la Península o la percepción de los españoles por los antiguos colonizados.⁹⁴ Para concluir, y a la luz de la discusión pública generada por la emigración en España, cabe estimular el conocimiento de la visión de todos estos procesos por parte de los propios implicados, para evitar caer en el paternalismo o el victimismo, así como relativizar aquellas explicaciones reduccionistas del fenómeno, que confunden aspectos religiosos y culturales con factores de poder y desigualdad social.

BIBLIOGRAFÍA

- AFFAYA, N. "Occidente en el pensamiento árabe moderno". En: *Colección Dossier- Daftar*. Barcelona: Publicacions del CIDOB, 1998.
- AHMED, L. *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven-Londres: Yale University Press, 1992.
- AIXELÀ, Y. *Mujeres en Marruecos. Un análisis desde el parentesco y el género*. Barcelona: Alborán-Edicions Bellaterra, 2000.
- BALFOUR, S. *Abraxo mortal. De la guerra colonial a la Guerra Civil en España y Marruecos (1909-1939)*. Barcelona: Península, 2002.
- BASSET, R. *L'insurrection algérienne de 1871 dans les chansons populaires kabyles*. Lovaina: J. B. Ista, 1892.
- BENALI, A. *Boda junto al mar*. Barcelona: Mondadori, 2000.
- BENEITEZ CANTERO, V. "Algunas Canciones de Beni Aarós". Sidi Ali: Delegación de Asuntos Indígenas. *Academia de Interventores*, 1946.
- BENJELLOUN, A. "La participación de los mercenarios marroquíes en la Guerra Civil española". *Revista Internacional de Sociología*, vol. VII (octubre-diciembre de 1988), p.527-542.

⁹¹ L. VALENSI, *Fables de la mémoire...*

⁹² Véanse, por ejemplo, S. BALFOUR, *Abraxo mortal. De la guerra colonial a la Guerra Civil en España y Marruecos (1909-1939)*; y M. R. DE MADARIAGA, *Los moros que trajo Franco...*

⁹³ "El veneno que llegó al Rif desde el cielo", *El País*, 10-2-2002.

⁹⁴ J. L. MATEO DIESTE, "Le retour de l'indigène'...".

- Le patriotisme marocain face au Protectorat Espagnol*. Rabat, 1993.
- BENKHEIRA, M. H. "Chairs illicites en Islam. Essai d'interprétation anthropologique de la notion de *mayta*". *Studia Islamica*, 2, vol. LXXXIV (noviembre de 1996), p.5-33.
- L'amour de la Loi. Essai sur la normativité en islâm*. París: PUF, 1997.
- BENSALEM, A. "Los voluntarios árabes en las Brigadas Internacionales (España, 1936-1939)". *Revista Internacional de Sociología*, vol. VII. (octubre-diciembre de 1988), p.543-574.
- BENYAHIA, L. y J. AGUADÉ. "Notas acerca de algunos hispanismos en el árabe dialectal marroquí". *Aurâq*, VIII, fasc. 1-2 (1987), p.191-202.
- BIARNAY, S. "Notes sur les chants populaires du Rif". *Les Archives Berbères*. Rabat: Éditions Diffusion Al Kalam, 1915 (reed., 1987), p.27-43.
- Notes d'ethnographie et linguistique nord africaines (publiées par L. Brunot et E. Laoust)*. París: Publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, vol. XII, 1924.
- BOUZALMATE, H. "Memoria histórica del Rif (Marruecos): la Guerra del Rif en las fuentes orales". *Aurâq*, XVI (1995), p.219-245.
- BURKE III, E. "Islam and Social Movements: Methodological Reflections". En: E. BURKE III e I. M. LAPIDUS (eds.). *Islam, Politics and Social Movements*. Londres: I. B. Tauris & Co. Ltd., 1988, p.17-35.
- CHAMI, M. "La Guerre du Rif et ses traces orales". En: *Questions de littérature marocaine*. Oujda: Faculté des Lettres, 1986, p.411-437.
- CHTATOU, M. "Bin 'Abd al-Karim al-Khattabi in the Rifi Oral Tradition of Gezneya". En: E. G. H. JOFFÉ y C. R. PENNELL (eds.). *Tribe and State. Essays in Honour of David Montgomery Hart*. Wisbech: Menas Press, Middle East and North Africa Studies Press Ltd., 1991, p.183-212.
- CONTE, E. "Mariages arabes. La part du féminin". *L'Homme*, 154-155 (2000), p.279-308.
- DE EPAIZA, M. *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.
- DE MADARIAGA, M. R. *Los moros que trajo Franco... La intervención de tropas coloniales en la Guerra Civil española*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 2002.
- DJIBILOU, A. *Miradas desde la otra orilla. Una visión de España*. Madrid: Agencia Española de Cooperación con el Mundo Árabe, 1992.
- DOMÉNECH LAFUENTE, A. "La literatura oral del pueblo berberí". *Archivos del Instituto de Estudios Africanos*, vol. IV (1950), p.7-15.
- FANON, F. "National Culture". En: B. ASCHROFT, G. GRIFFITHS y H. TIFFIN. *The Post-Colonial Studies Reader*. Londres y Nueva York: Routledge, 1995, p.153-157.
- GARCÍA FIGUERAS, T. *Miscelánea de estudios varios sobre Marruecos*. Tetuán: Editora Marroquí, 1953.
- GEORGELIN, H. "La fin de la société ottomane multiethnique dans les réctis en grec". *Revue du Monde Arménien Moderne et Contemporain*, 6 (2001), p.97-129.

- HAARMANN, U. W. "Ideology and History, Identity and Alterity: The Arab Image of the Turk from the Abbasids to Modern Egypt". *International Journal of Middle East Studies*, 20 (1988), p.175-196.
- HART, D. M. *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif. An Ethnography and History*. Tucson: The University of Arizona Press, Viking Fund Publications in Anthropology, núm. 55, 1976.
- HOURANI, A. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983 (1962).
- IBN AZZUZ HAKIM, M. *La actitud de los moros ante el alzamiento. Marruecos, 1936*. Málaga: Algazara, 1997.
- JOSEPH, T. B. "Poetry as a Strategy of Power: The Case of Riffian Berber Women". *Signs: Journal of Women in Culture and Society* (University of Chicago), 3, vol. V (1980), p.418-434.
- The Rose and the Thorn. Semiotic Structures in Morocco*. Tucson: University of Arizona Press, 1987.
- KENBIB, M. *Juifs et musulmans au Maroc, 1859-1948. Contribution à l'histoire des relations inter-communautaires en terre d'Islam*. Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines (Université Mohammed V), 1994.
- Les protégés. Contribution à l'histoire contemporaine du Maroc*. Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines (Université Mohammed V), Série Essais et Études, núm. 18, 1996.
- KILANI, M. *La construction de la mémoire. Le lignage et la sainteté dans l'oasis d'El Ksar*. Ginebra: Editorial Labor et Fides, 1992.
- LEVIZION, N. "Islam in West African Politics: Accommodation and Tension between the 'ulam_' and the Political Authorities". *Cahiers d'Etudes Africaines*, XVIII (3), 71 (1978), p.333-345.
- LEWIS, B. *The Muslim Discovery of Europe*. Londres: Weidenfeld & Ltd., 1982.
- LIAUZU, C. *Passeurs de rives. Changements d'identité dans le Maghreb colonial*. París: L'Harmattan, 2000.
- LMRABET, A. "Los últimos' ou les souvenirs indésirables". *Revue d'Histoire Maghrébine*, 75-76 (mayo de 1994), p.259-270.
- LÓPEZ RIENDA. *El Raisuni*. Larache, 1923.
- LÜSEBRINK, H.-J. "Les troupes coloniales dans la guerre: Présences, imaginaires et représentations". En: P. BLANCHARD, N. BANCEL y L. GERVEREAU. *Images et colonies. Iconographie et propagande coloniale sur l'Afrique française de 1880 à 1962*. BDIC. ACHAC, 1993, p.74-85.
- MAALOUF, A. *León el Africano*. Madrid: Alianza Editorial, 1994 (1986).
- Las cruzadas vistas por los árabes*. Madrid: Alianza Editorial, 1996 (1983).
- MARTÍN CORRALES, E. *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica, siglos XVI-XX*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2002.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, P. *Al-Andalus, España en la literatura árabe contemporánea. La casa del pasado*. Madrid: Mapfre, 1992.

- MATTO DIESTE, J. L. *El "moro" entre los primitivos: El caso del Protectorado español en Marruecos*. Barcelona: Fundació "La Caixa", 1997.
- "Le retour de l'indigène... L'immigration et les paradoxes de la mémoire coloniale en Espagne". *Migrations-Société*, 81-82 (mayo-agosto de 2002), p.83-95.
- "Pourquoi tu ne m'écris plus?". Les rapports mixtes et les frontières sociales dans le Protectorat espagnol au Maroc". *Hawwa. Journal of Women in North Africa and the Middle East*, 2, vol. I (2003), p.241-268.
- *La "hermandad" hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2003.
- MICHAUX-BELLAIRE, F. "Quelques tribus de montagnes de la région du Hapt". *Archives Marocaines*, vol. XVII (1911).
- MICHEL, M. "L'image du soldat noir". En: P. BLANCHARD, N. BANCEL y L. GERVEREAU. *Images et colonies. Iconographie et propagande coloniale sur l'Afrique française de 1880 à 1962*. BDIC-ACHAC, 1993, p.86-90.
- MITCHELL, T. *Colonising Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- MORENO TORREGROSA, P. y M. F.I. GHIERYB. *Dormir al raso*. Madrid: VOSA, 1994.
- MORGAN, D. "Persian Perceptions of Mongols and Europeans". En: Stuart B. SCHWARTZ (ed.). *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p.201-217.
- NOORANI, Y. "The Lost Garden of al-Andalus: Islamic Spain and the Poetic Inversion of Colonialism". *International Journal of Middle East Studies*, 31 (1999), p.237-254.
- PARADELA ALONSO, N. *El otro laberinto español. Viajeros árabes a España entre el s. XVII y 1936*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1993.
- PÉRÈS, H. *L'Espagne vue par les voyageurs musulmans de 1610 à 1930*. París, 1937.
- PEYRON, M. "Tradition orale et résistance armée. La bataille des Ayt Yâqoub (Haut-Atlas, 1929)". *Études et Documents Berbères*, 12 (1995), p.5-16.
- RAMOS CALVO, A. "La batalla del río Majazin en la literatura marroquí contemporánea". En: *Actas de las II Jornadas de cultura árabe e islámica (1980)*. Madrid: IHAC, 1985.
- RAMOS LÓPEZ, F. "Algunas visiones del pasado colonial como eje central del surgimiento del relato árabe en Marruecos". *Philologia Hispalensis*, vol. X (1995), p.265-279.
- RAOUF, W. *L'Europe vue par l'Islam. Une perception ambivalente*. París: L'Harmattan, 2000.
- ROBINSON, R. "Non-European Foundations of European Imperialism: Sketch for a Theory of Collaboration". En: L. W. ROGER. *Imperialism. The Robinson and Gallagher Controversy*. Nueva York-Londres: New Viewpoints, 1976, p.128-151.
- "European Imperialism and Indigenous Reactions in British West Africa, 1820-1914". En: H. L. WESSLING (ed.). *Expansion and Reaction: Essays in European Expansion and Reactions in Asia and Africa*. Leiden, 1978.

- RODRÍGUEZ MEDIANO, F. "Delegación de Asuntos Indígenas, S2N2. Gestión racial en el Protectorado Español en Marruecos". *Awrâq*, XX (1999), p.173-206.
- ROUX, A. "Quelques chants berbères sur les opérations de 1931-1932, dans le Maroc central". *Études et Documents Berbères*, 9 (1992), p.165-219.
- RUIZ ORSATTI, R. "La Guerra de África de 1859-1860, según un marroquí de la época". *Al-Andalus*, vol. II (1934).
- SAID, E. W. *Orientalisme. Identitat, negoció i violència*. Vic: Eumo Editorial, 1991 (1978).
- SPIVAK, G. C. "Can the Subaltern Speak?". En: B. ASCHROFT, G. GRIFFITHS y H. TIFFIN. *The Post-Colonial Studies Reader*. Londres-Nueva York: Routledge, 1995, p.24-28.
- TAHTAH, M. *Entre pragmatisme, réformisme et modernisme. Le rôle politico-religieux des Khattabi dans le Rif (Maroc) jusqu'à 1926*. Proefschrift: Universiteit Leiden, 1995.
- VALENSI, L. *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des trois rois*. París: Seuil, 1992.
- WACHTEL, N. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial, 1976 (1971).