

UNA HERMANDAD EN TENSIÓN. IDEOLOGÍA COLONIAL, BARRERAS E INTERSECCIONES HISPANO-MARROQUÍES EN EL PROTECTORADO

Josep Lluís Mateo Dieste

Dado que vuestro paternal afecto hacia mí me ha hecho digno para llevar la condecoración Mehdaui presento a V.E. las más sinceras gracias y mejores deseos, rogando a Dios [...] que no nos prive de vuestro paternal afecto que es resultado de vuestra permanente bondad y sabia política para con el pequeño y el grande. Pedimos a Dios que derrame sobre vos sus bendiciones para bien de todos y para que continúe la tranquilidad y abundancia en nuestro pueblo bajo la sombra de la respetada España.¹

Granuja, que te vi el día de Al-al el Fasi...!!²

En este artículo ofrezco una guía crítica para interpretar algunos aspectos centrales que conformaron el Protectorado español en Marruecos y que afectaron a las relaciones sociopolíticas entre españoles y marroquíes. Por un lado, analizaré el papel que jugó la retórica de la hermandad hispano-marroquí en el africanismo y, en especial, en la propia política colonial del Protectorado; y, por otro, presentaré algunas de las dimensiones que definieron las fronteras sociales y la proximidad entre españoles y marroquíes. Esto es, quiero mostrar el contraste entre la representación ideológica de las relaciones coloniales y la praxis de las mismas.³

Este trabajo parte de un enfoque procesual de las relaciones sociales, alejado de los maniqueísmos que a menudo acompañan a los estudios coloniales: búsqueda de héroes, historia del acontecimiento (especialmente militar), olvido de factores estructurales o explicaciones dualistas que contraponen resistencias y dominaciones, sin atender a las acomodaciones o los clientelismos. La propia oposición entre colonizadores y colonizados, que tiene pleno sentido lógico, no siempre resulta pertinente. Por ejemplo, si tenemos en cuenta el temor de las autoridades coloniales a una alianza dentro de la clase obrera, entre españoles y marroquíes, una «hermandad» que tanto las autoridades marroquíes como las españolas no hubiesen deseado de ningún modo. Por ello, considero imprescindible revisar una categoría omnipresente como la de «hermandad», para repensar el pasado de manera crítica, sin caer en retóricas instrumentales o presentistas, a menudo vacías.

1 Carta de Si Abdeslam ben el Bachir ben Abdeluahab, Nadir del Habus de Beni Aros, al delegado de Asuntos Indígenas, Tomás García Figueras [traducción del árabe en el original], Beni Aros, 4 de enero de 1956. Caja 2259, antigua catalogación, IDD 13, Fondo de África, Archivo General de la Administración, Alcalá de Henares; en adelante, AGA.

2 En el mismo texto, figura este escrito a mano, realizado por el receptor de la carta, Tomás García Figueras.

3 Aquí no me voy a centrar en cuestiones, ya tratadas, sobre las estructuras políticas del gobierno indirecto. Véase Josep Lluís Mateo Dieste (2003). *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos*. Barcelona: Edicions Bellaterra; y José Luis Villanova (2004). *El Protectorado de España en Marruecos. Organización política y territorial*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Raíces y desarrollo de una retórica de la hermandad

Los formuladores de esta retórica defendían el derecho legítimo de España a ocupar Marruecos. Dicha legitimidad procedía supuestamente del hecho de compartir un pasado común. Esta retórica surgida en el africanismo de finales del siglo XIX se instauró sobre todo en la ideología franquista y concernió a las colonias del Magreb y Guinea.⁴ Esta ideología predominaba en un gran número de textos africanistas del Protectorado, basando «su supuesto derecho a colonizar Marruecos, no en la superioridad racial de los españoles sobre los pueblos arábigo-musulmanes, sino en la comunidad racial con éstos».⁵

Este corpus ideológico y propagandístico se encuentra en textos africanistas y en manuales y documentos de la Administración colonial de los años 1920 y 1930, pero será sobre todo a partir de la Guerra Civil cuando se haría más explícita, a raíz de la recluta de miles de soldados marroquíes. Para García Figueras, uno de los máximos exponentes del africanismo franquista, «el Protectorado no es utilidad, es sacrificio; su sentido es puramente espiritual»,⁶ en vista de la cercanía histórica entre ambos pueblos, que habría forjado una comunidad de sangre hispano-marroquí.

La retórica de la proximidad está presente ya en las sociedades geográficas y comerciales creadas a partir de 1876,⁷ con autores, como Joaquín Costa, que definían la unidad de España y Marruecos entre los Pirineos y las montañas del Atlas.⁸ En esta retórica se mezclaban argumentos geográficos (paisaje común), históricos (un islam más civilizado a causa de la influencia española) o «raciales», apelando a un fondo común. Esta visión fue alimentada también por un sector arabófilo, que contrastaba con la maurofobia dominante en un contexto de guerras.⁹ Dicha arabofilia era una forma indirecta de justificar la intervención española en Marruecos. Según Rodolfo Gil Torres, la intervención española era una «obligación moral», y Gonzalo de Reparaz preconizaba que España debía recoger la herencia del Califato de Córdoba. Libros como *Marruecos andaluz*, de Gil Torres, reflejan este espíritu, afirmando 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».¹⁰ Para este autor, «España y el norte de África son las dos mitades de una fruta partida».¹¹ Tampoco hay que olvidar que los judíos sefardíes

4 Gustau Nerín (1998). *Guinea Equatorial. Història en blanc i negre*. Barcelona: Empúries, pp. 14-21.

5 M.^a Rosa de Madariaga (1988). «Árabes y españoles: complicidades y recelos mutuos», *Revista Internacional de Sociología*, 4, pp. 509-520.

6 Tomás García Figueras (1944). *Marruecos. La acción de España en el norte de África*. Madrid: Ediciones Fe. p. 289.

7 Joan Nogué (1999). Las sociedades geográficas y otras asociaciones en la acción colonial española en Marruecos, en Joan Nogué y José Luis Villanova (eds.). *España en Marruecos (1912-1956). Discursos geográficos e intervención territorial*. Lleida: Editorial Milenio, pp. 183-224.

8 Azucena Pedraz Marcos (2000). *Quiéramos de África. La Sociedad Española de Africanistas y Colonialistas. El colonialismo español a finales del siglo XIX*. Madrid: Ediciones Polifemo, p. 145.

9 Sobre este vaivén de imágenes, véase Eloy Martín Corrales (2002). *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica, siglos XVI-XX*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

10 Rodolfo Gil Benumeya (1943). *Marruecos andaluz*. Madrid: Ediciones de la Vicesecretaría de Educación Popular, p. 8. Gil Torres utilizaba el apellido Gil Benumeya por considerarse descendiente de una familia morisca de origen omeya.

11 *Ibidem*, p. 12.

del Protectorado también fueron incorporados a este tipo de retóricas, como en las tesis filosefarditas de Ángel Pulido y otros sectores liberales que consideraban a los sefardíes como españoles y que dieron lugar a la Asociación Hispano-Hebrea de Tetuán en 1912.¹² Dicha retórica de una comunidad de sangre contrastó con las tesis antisemitas que dominaban en otros sectores coloniales de la época.

Con el establecimiento del Protectorado, esta retórica se trasladó también a los manuales de formación de oficiales e interventores. Destacaría la idea del marroquí como «hermano menor», una imagen que justificaba la situación colonial de «protección» y que se fundamentaba en las teorías del evolucionismo y la civilización. Así se describían las cualidades ideales del interventor español, que podía comprender el «alma indígena» mejor que otros colonizadores europeos:

[...] ser arabista, honrado, ingenioso, discreto, bien educado y, sobre todo, comprender el alma indígena considerando al moro, no como un ser inferior y sí como un amigo o, más bien, como un hermano menor al que hay que tutelar hasta su mayor edad.¹³

La retórica circulaba entre las altas instancias y los viajeros, los funcionarios o los médicos que se encontraban cara a cara con la población marroquí. La resignificación del pasado fue central en este proceso. El pasado común era repensado para reconstruir un mundo común en el presente. Así, las grandes figuras del pensamiento magrebí eran hijos de al-Ándalus, léase de «la civilización española». Como aseguraba el doctor Julián Bravo, médico en la zona de Guelaya y Quebdana, Ibn Jaldún:

[...] era de cepa española, discípulo de hombres nacidos y educados en España y vivía en una comarca en donde entonces se hacía sentir, hasta lo más íntimo, la influencia de la civilización española. De este modo la más grande creación histórica del islamismo puede con derecho reclamarla nuestra patria.¹⁴

Bravo estaba citando al arabista Julián Ribera, y coincidía con los trabajos de Asín Palacios sobre la búsqueda de conexiones entre el misticismo cristiano (Santa Teresa y San Juan de la Cruz) y los sufíes magrebíes. La mayoría de estos autores se referían al «glorioso islam español» obviando el proceso de expulsión, como si no hubiese ocurrido o como si se tratase de un hecho anecdótico. Esta utilización del pasado no era exclusiva del discurso colonial español.

12 Mohamed Kenbib (1994). *Juifs et musulmans au Maroc. 1859-1948. Contribution à l'histoire des relations inter-communautaires en terre d'Islam*. Rabat: Université Mohammed V, pp. 448-458.

13 Alta Comisaría de España en Marruecos (1935). *Orientaciones a los interventores en la labor de Protectorado en Marruecos*, p. 14.

14 Julián Bravo (1932). *La medicina española y la medicina indígena en Marruecos. Las Kabilas de Quebdana y Ulad Setut*. Orense: Imp. la Industrial, p. 115.

Los ideólogos de la Italia de Mussolini construyeron la idea del nuevo imperio fascista basándose en el antiguo Imperio romano. Y en el caso francés, el estudio de las excavaciones arqueológicas de Cartago pretendía mostrar la cercanía de los bereberes a Europa.¹⁵

Mención aparte merece el uso de argumentos raciales y la selección de aquellas hipótesis que mejor encajaban con los intereses políticos. En España no existía una fuerte tradición en antropología física, y los autores reprodujeron las tesis que procedían de Francia, como las de Topinard, o de Italia, especialmente las de Sergi. La propuesta de este autor de una raza mediterránea común permitía razonar una proximidad racial que, sorprendentemente, podía contradecir la idea de una superioridad racial de los europeos. En esta línea, el capitán interventor Maldonado Vázquez llegó a sostener literalmente que los bereberes poseían unos genes latinos, heredados de la presencia romana en el Magreb, que los emparentaban racialmente con los pueblos blancos del sur de Europa.¹⁶

Todo ello hizo que, tanto en los libros generalistas y descriptivos de las poblaciones de Marruecos, como entre los documentos oficiales, los andalusíes y los sefarditas fuesen identificados como más cercanos a los españoles que otros grupos magrebíes. Así sucedió desde la guerra de Tetuán de 1859, cuando el encuentro de los militares españoles con familias de nombre peninsular generó simpatías y extrañamiento.

No quisiera sugerir aquí una presencia sobredimensionada de esta retórica. En realidad, las guerras hispano-marroquíes entre 1859 y 1927 generaron en España unas imágenes hegemónicas de maurofobia, y la idea de la hermandad se debe leer en contraste con estas otras. Además, la retórica de la hermandad no fue compartida por todo el mundo ni se mantuvo de manera continua, aunque la hallamos tanto en el africanismo liberal del XIX como en el nacional-catolicismo franquista, y su uso final durante el periodo de autarquía, en que la «hermandad» devino «tradicional amistad con el pueblo árabe».¹⁷

Usos de la «hermandad»

La retórica que estoy analizando no tuvo lugar únicamente en los textos, sino que fue expresada también en estilos arquitectónicos, espacios, formas rituales performativas y en algunas estrategias pragmáticas de la política colonial.

El invento de un arte neoárabe se correspondía también con esta política de apropiación del pasado, que ornamentaría numerosos edificios oficiales del Protectorado o espacios públicos como la plaza de España de Tetuán, que imita-

15 Gilles Boëtsch y Jean-Noël Ferrié (1993). «L'impossible objet de la raciologie. Prologue à une anthropologie physique du Nord de l'Afrique», *Cahiers d'Études Africaines*, 129, pp. 5-18.

16 Eduardo Maldonado Vázquez (1952). Roma y los bereberes de Marruecos, en *Selección de conferencias y trabajos realizados por la Academia de Interventores durante el curso 1950-51*. Tetuán: Alta Comisaría de España en Marruecos, p. 29.

17 Irene González González (2007). «La hermandad hispano-árabe en la política cultural del franquismo, 1936-1956», *Anales de Historia Contemporánea*, 23, pp. 183-198.

ba el Generalife de la Alhambra.¹⁸ Además del espacio, el ritual político fue otro elemento central que incorporó la retórica de la hermandad. Los dos momentos álgidos de esta política de propaganda islámica y utilización de los rituales se sitúan cronológicamente alrededor de la implantación del sistema de oficinas de cabila y el control español del territorio (1926-1927), y del estallido de la Guerra Civil Española: restauración de edificios, promoción de determinados ritos, peregrinaciones en la zona española para evitar la influencia francesa o el flete de barcos para La Meca con el fin de ofrecer una buena imagen ante los musulmanes.

Durante el conflicto armado, se prometieron y escenificaron restauraciones de mezquitas y santuarios en las zonas rurales. Esta restauración de edificios religiosos continuó tanto en el campo como en las ciudades, aunque los recursos empleados fueran limitados. Normalmente, el Servicio de Intervenciones era el encargado de elegir, financiar y supervisar este tipo de reconstrucciones, a cargo de los fondos políticos reservados.

Durante la Guerra Civil Española, el mensaje central de la propaganda franquista difundida entre los marroquíes fue claro: la República era un régimen contrario al islam y los musulmanes debían acudir a defender a sus hermanos españoles contra los «sin Dios». Véase el siguiente texto, perteneciente a una pancarta de Larache expuesta durante los actos de apoyo a los golpistas:

El pueblo musulmán de Larache
estrechamente unido a la verdadera España pide a Dios
la victoria para el generalísimo Franco hermano de los musulmanes.¹⁹

La literatura profranquista explotó esta supuesta reacción voluntarista del moro por vínculos de hermandad. Según los rumores y las historias que circulaban entre los reclutados, Franco financiaba personalmente los trabajos de restauración de santuarios y mezquitas, se había convertido al islam, había completado la peregrinación a La Meca y poseía la baraca que le protegía de las balas. Durante la recluta se habían difundido todo tipo de rumores, como la promesa de un bastón de oro a todos los soldados, la reinstauración del islam en Andalucía o el retorno de la Alhambra a los musulmanes, tal y como me comentaron diversos antiguos soldados marroquíes.²⁰ Este tipo de iniciativas se dirigían mayoritariamente a las clases populares. Los notables y la burguesía nacionalista fueron objeto de otra propaganda. La Alta Comisaría hizo concesiones a los nacionalistas y promocionó visitas de autoridades marroquíes a ciudades del antiguo al-Ándalus. En octubre de 1936, el

18 José Antonio González Alcantud (2010). *La invención del estilo hispano-magrebí*. Barcelona: Anthropos. Aunque no existió una política y una teoría arquitectónica clara en este aspecto, hay numerosos ejemplos de un estilo neoárabe en el Protectorado, sobre todo en Tetuán; véase Antonio Bravo Nieto (2000). *Arquitectura y urbanismo español en el norte de Marruecos*. Sevilla: Junta de Andalucía, pp. 157-178. Véase también Alejandro Muchada (coord.) (2011). *Tetuán, desafío moderno (1912-1956). Procesos de transformación urbana en la ciudad colonial*. Cádiz: Junta de Andalucía, pp. 132, 134-137.

19 «Álbum de fotografías del alto comisario Beigbeder. 1937-1939», archivo fotográfico de la Biblioteca General de Tetuán.

20 Entrevistas a ocho soldados y oficiales marroquíes en Melilla, Tetuán y Arcila entre 1998 y 2000.

bajá de Alcazarquivir, que con anterioridad simpatizaba con los franceses, «volvió impresionado» del viaje que la Delegación de Asuntos Indígenas ofreció a un grupo de autoridades, y en el que se les mostró «la recuperación del culto musulmán en la mezquita de Córdoba».²¹ En marzo de 1937, la Alta Comisaría también preparó un viaje del jalifa y una representación de notables a Sevilla, para la inauguración de una mezquita, coincidiendo con el regreso de los peregrinos de La Meca.

Así pues, la hermandad fue representada y teatralizada, y se explotó en rituales colectivos como la fiesta del cordero. Los interventores debían aprovechar este patronazgo para exhibir la estima que los musulmanes tenía por Franco. Por ejemplo, en enero de 1939 el delegado del gran visir, «musulmán de nacimiento y español de corazón»,²² dirigió en Villa Nador la ceremonia delante de las autoridades de la zona. Acto seguido, el coronel Bermejo arengó a los marroquíes, afirmando que «hechos y sacrificios son las mejores ofrendas que deben hacerse a España», aprovechando la metáfora del sacrificio del cordero y poniendo como ejemplo del mismo al entonces coronel Mizian.²³

Por su parte, el nacionalismo marroquí de la zona norte mantuvo una posición ambivalente frente a esta política. Por un lado, se defendía un ideario de reforma y de crítica del colonialismo pero, por otro lado, la retórica de la hermandad también tuvo sus efectos entre los nacionalistas, tal y como me narró el ya fallecido Mehdi Bennuna, hijo del padre fundador del movimiento, Abdeslam Bennuna. Cuando le pregunté sobre las relaciones entre españoles y marroquíes durante el Protectorado, quiso ilustrar su respuesta con el siguiente ejemplo:

[...] entre los marroquíes y los españoles se estableció una relación muy especial, de tú a tú. Los españoles, desde los responsables tanto políticos como militares, hasta los comerciantes, u obreros que también hubo, convivían con los marroquíes. No trataban al moro de inferior, y respetaban los sentimientos religiosos y nacionalistas. Le voy a explicar una anécdota que hará entender esta idea. Había un hombre llamado Sidi Abdellah Bakkali [...]. Un día se le acercó un trabajador suyo y le explicó que habían venido los españoles y que habían derribado dos árboles, que habían destrozado la cebada y habían instalado una torre eléctrica. Sidi Abdellah le gritó al campesino: «¡Cobarde!, ¿y tú has dejado que hicieran tal cosa?» El otro se excusó y dijo que no había podido hacer nada. Entonces Sidi Abdellah se dirigió al campo y derribó la torre, que todavía no estaba bien fijada. El oficial de la zona era el coronel Maldonado, entonces capitán interventor, que acudió y le inquirió a Sidi Abdellah por qué había derribado la torre. Y que en lugar de hacer aquello se tenía que haber dirigido al *majzen* y presentar una queja formal. El marroquí respondió que aquellos españoles habían entrado en su terreno sin permiso. Maldonado le dijo que se tranquilizara. En la época, muchos marroquíes tenían algún tipo de protección, y Maldonado creyó que se

21 *Situation Politique et Économique*, Résidence Générale de la République Française au Maroc, Direction des Affaires Politiques, 1-5 de noviembre de 1936 (1/affpol/901, FM, Archive d'Outre-Mer, Aix-en-Provence, Francia).

22 Diario *España* de Tánger, 18 de enero de 1939.

23 *Ibidem*.

trataba de uno de estos casos. «Usted perdone», dijo el interventor, pensando en que era un protegido, y le preguntó: «¡Haberlo dicho antes...! ¿Qué protección tiene usted? ¿Francesa, española, alemana?». Él respondió que tenía, señaló hacia arriba, la protección de Dios. Maldonado se levantó, se cuadró e hizo el saludo militar. Le comentó: «Ésta es la protección más importante que puede tener. Haré lo que pueda para ayudarle». El *cherif* vendía el terreno, y Maldonado se comprometía a defenderle. Éste obligó a la Compañía Eléctrica a que pagaran la indemnización a Sidi Abdellah. Este incidente se difundió muchísimo por la zona. Esto le dio un gran prestigio a España: «el español respeta la protección divina». Esta historia sucedió hacia 1946-1947. Esto explica mucho de cuál era la relación entre españoles y marroquíes. En la zona francesa, Sidi Abdellah estaría en la cárcel.²⁴

Prohibiciones y barreras

Por debajo de esta hermandad propagandística, las autoridades coloniales no deseaban que la cercanía entre españoles y marroquíes fuera una realidad. La frontera entre colonizadores y colonizados no se debía poner en duda. Por consiguiente, la confraternización tenía unos límites. Mostraré dos documentos ilustrativos de los años 1940, justamente cuando más bombo y platillo se lanzaba sobre la participación de marroquíes en la victoria franquista. Estos dos ejemplos ilustran dos áreas básicas de las relaciones humanas que conformaban las barreras entre grupos: por un lado, el temor de las autoridades a que los españoles ocupasen lugares de trabajo subordinados, como el «elemento indígena»; esto fue un hecho que las autoridades no pudieron evitar y que conformó también una de las imágenes que los marroquíes construirían sobre el español, con la figura del *burqa'a* (el español pobre, literalmente 'el de los parches' [en la ropa]):²⁵

Como causa también de desprestigio sería conveniente eliminar de los oficios serviles que tengan contacto con los protegidos a los súbditos españoles y necesario a los que están al servicio directo (servicio doméstico en casas musulmanas e incluso hebreas, limpiabotas callejeros, etc.). El servicio doméstico es fácil, puesto que es precisa una carta de llamada que puede denegarse, los limpiabotas existe una orden que los prohíbe pero su cumplimiento ha tiempo que comenzó a relajarse y ya hay varios en distintos sitios.²⁶

La segunda dimensión que quiero destacar hace referencia a las fronteras sexuales y a las prohibiciones matrimoniales, que podían diluir la frontera y la propia diferencia entre los grupos. Un hermanamiento práctico de parentesco resultaba inconcebible, y las autoridades hicieron lo posible para evitar dichas relaciones,

24 Entrevista en Rabat, 2 de marzo de 1999.

25 Josep Lluís Mateo Dieste (2004). «De los "remendados" al Hâjj Franco: los españoles en el imaginario colonial marroquí», *Illes i Imperis*, 7, pp. 63-92.

26 Informe para el delegado de Asuntos Indígenas, Delegación de Asuntos Indígenas, Sección Segunda, Tetuán, 11 de octubre de 1945 (Caja 3154, IDD 13, AGA).

sin conseguirlo en muchas ocasiones. Fue sobre todo durante los años 1940 cuando la Delegación de Asuntos Indígenas persiguió estas relaciones, censurando el correo y expulsando a españoles hacia la Península:

Cortar con toda discreción y cautela y sin evidenciar nunca el motivo pero radicalmente las «complacencias» que las mujeres españolas tienen con los musulmanes por esnobismo, ignorancia, vicio o avaricia. Nuestro prestigio de Nación protectora resulta gravemente dañado con estas relaciones; los comentarios de los musulmanes, a este respecto, son dolorosos para nuestra dignidad y la Raza no gana precisamente con estos contactos por la degeneración, perversión sexual y lamentable estado sanitario de los marroquíes. El daño moral y religioso es aún mayor y de más lamentables consecuencias, pues hay que tener en cuenta que nuestras mujeres, en Marruecos —cualquiera que sea su clase, educación o moralidad— son, para el musulmán, españolas y cristianas ante todo y, por tanto, el menosprecio, vejaciones o ultrajes que reciban alcanzan siempre a nuestra Patria y a nuestra religión.²⁷

Otra de las divisiones que me fueron referidas por diversos españoles que vivieron en el Protectorado es la que contraponía a civiles y militares; podemos afirmar incluso que, en algunos momentos del Protectorado, esta división pudo ser más relevante que las supuestas diferencias «étnicas». He considerado dejar aquí testimonio de una anécdota que me aconteció en mayo de 2010 para describir de modo sintético esta división tan fuerte que se vivió entre civiles y militares, en las formas de trato, en el estatus y en las divisiones espaciales urbanas.

Visitaba por primera vez el cementerio cristiano de Tetuán, accesible por una cuesta y sito en Jbel Darsa, por detrás de la medina antigua. Lo que más me sorprendió fue que, tras una calle central, el cementerio se divide en dos partes, separadas por sendas puertas y muros: a la izquierda, un letrero indica el «cementerio civil»; a la derecha, otra placa designa el «cementerio militar». Un anciano marroquí estaba al cuidado del cementerio, limpiando las lápidas y cortando las malas hierbas. Cuando le pregunté quién le remuneraba dicho trabajo, me comentó que «el Ministerio de Defensa español», y yo le inquirí si le pagaba para cuidar de las dos partes. Ante mi asombro, el señor observó que sólo cobraba para mantener la parte militar, «pero yo hago también la parte civil, porque todos son iguales, los muertos». No tiré más del hilo y no investigué la cuestión pero, sea como fuere, esta segregación simbólica y real de los espacios de muerte es el reflejo de una separación que ciertamente existió, como otros testimonios me comentaron; ello permite hablar de cierta complicidad entre civiles, marroquíes y españoles, ante esa hegemonía militar y el poder del uniforme, que por otro lado también sedujo a muchos marroquíes.

27 «Memoria sobre el problema planteado en la zona del Protectorado de España en Marruecos a consecuencia de las relaciones amorosas entre musulmanes y mujeres españolas», Delegación de Asuntos Indígenas, Tetuán, julio de 1946 (Caja 3154, IDD 13, AGA).

Intersecciones

Las imágenes del pasado colonial y la memoria de las relaciones hispano-marroquíes en el Protectorado no están exentas de los problemas de cualquier remembranza, tanto por parte de los marroquíes como de los españoles.²⁸ Sabemos del efecto que ejerce el presente sobre el pasado a la hora de reconstruir dicha memoria, y que la historia oral está muy marcada tanto por las vivencias personales como por el contexto político. Esta memoria se teje con amnesias o reconstrucciones que seleccionan partes que encajan en una retórica históricamente situada. Y el Protectorado se constituyó con imposiciones, con un largo periodo de conflicto (1911-1927), con incertidumbres, expulsiones y abandonos, como la salida de muchos civiles españoles a partir de 1956, traumática para muchos, con expropiaciones, y la pérdida de un pasado. Es entre estos acontecimientos que se construye la memoria de lo cotidiano, paralela o escondida bajo el «gran hecho histórico». Estas advertencias me parecen imprescindibles antes de proceder a una revisión de la coexistencia.

Para realizar una clasificación social de las percepciones de dicha coexistencia, debemos tener en cuenta que la retórica de la hermandad no tuvo las mismas consecuencias entre la población de funcionarios y militares que estaban de paso por el Protectorado, en comparación con todos aquellos que habían nacido allí o que pasaron una gran parte de sus vidas en el mismo o con la minoría que ya tenía un largo arraigo, como los Barceló.²⁹

Del mismo modo, la población marroquí no vivió igualmente la relación con los *nasara* ('cristianos') en el mismo sentido dependiendo de si se trataba de autoridades, subordinados, comerciantes, musulmanes o judíos, o de si tenían contacto más o menos directo con los españoles. La élite marroquí, por ejemplo, se hallaba fragmentada en posiciones que iban de la colaboración a la resistencia o la participación en las instituciones coloniales, al tiempo que muchos de ellos participaban de la crítica al colonialismo. Si la retórica africanista jugaba con el pasado andalusí, algunos literatos y pensadores marroquíes también harían lo propio en sus textos, como en el caso de los viajeros que estuvieron en España. Para estos autores, *Isbaniya* ('España') era definida como un país decadente respecto a un pasado glorioso.³⁰ En este sentido, la literatura sobre al-Ándalus era una forma de inversión del orden colonial y de negación de la realidad política contemporánea por medio de una idealización del pasado.³¹ También el nacionalismo incipiente de la zona norte retomó el argumento de invocar al-Ándalus como el paraíso perdido, teniendo en cuenta además que la burguesía tetuaní y muchos de los miembros del movimiento nacionalista se consideraban descendientes de los andalusíes expulsados.

28 Sobre los problemas de análisis de esta memoria, véase Helena de Felipe (2008). Oralidad y memoria para el estudio del norte de Marruecos, en *Oumama Aouady Fatima Benlabbah (coords.) (2008). Españoles en Marruecos. 1900-2007. Historia y memoria popular de una convivencia*. Rabat: Instituto de Estudios Hispano-Lusos, pp. 103-123.

29 José Luis Gómez Barceló (2008). Familias tetuaníes de origen español en el siglo XX, en *Oumama Aouady Fatima Benlabbah (coords.). Españoles en Marruecos. 1900-2007. Historia y memoria popular de una convivencia*. Op. Cit., pp. 71-101.

30 Nieves Paradela Alonso (1993). *El otro laberinto español. Viajeros árabes a España entre el s. XVII y 1936*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, pp. 22-23.

31 Véanse Pedro Martínez Montávez (1992). *Al-Ándalus, España en la literatura árabe contemporánea. La casa del pasado*. Madrid: Mapfre, pp. 39-51; y Yaseen Noorani (1999). «The Lost Garden of al-Ándalus: Islamic Spain and the Poetic Inversion of Colonialism», *International Journal of Middle East Studies*, 31, pp. 237-254.

Veamos cómo se tejieron las relaciones hispano-marroquíes en la estructura social urbana del Protectorado. Si tomamos el caso de Tetuán o Larache, podemos observar que la estructura social intra- e intercomunitaria quedó bien plasmada en el espacio urbano. Por un lado, observamos la medina antigua, con las grandes élites y clases populares marroquíes; el ensanche, con altos funcionarios y empleados medios; y las nuevas clases obreras, que son instaladas en barrios periféricos, desde los barrios de latas a los barrios de casas baratas promocionados por las autoridades coloniales.³²

En muchos puntos del Protectorado, especialmente en los nuevos barrios de ciudades como Tetuán, Larache o Nador, se produjo un fenómeno digno de destacar, derivado de la emigración de españoles de clase baja a partir de los años 1920.³³ Ello dio lugar a una coexistencia cotidiana, entendida aquí como una interacción de clases bajas, tanto españolas como marroquíes. Este fenómeno no ha sido todavía debidamente estudiado, a pesar de la existencia de múltiples autobiografías y análisis diversos. Desde un interesante enfoque multidisciplinar, el equipo de Alejandro Muchada ha mostrado estos procesos en el barrio de Málaga de Tetuán y en Larache, donde, desde el recuerdo presente, antiguos habitantes de dicho barrio refieren que «españoles y marroquíes vivíamos como hermanos».³⁴ Estos testimonios, como los que recabé hace unos años, rememoran una trama de relaciones cotidianas: vecindad, espacios compartidos, invitaciones mutuas con motivo de fiestas, intercambio de servicios...³⁵ La pregunta es si se trataba de una convivencia «entre culturas» o entre personas de una clase social compartida. Y si la armoniosa convivencia que presentan estos testigos no escondía barreras sociales difíciles de franquear. En otros tantos casos, la llegada a Marruecos no implicaba otra cosa que la segregación de las comunidades por los mecanismos habituales de la reproducción grupal: espacio, matrimonio, alimentación... Así, Margarita Ortiz narra que su abuelo llega a Marruecos, a Casablanca, por hambre. Y sobre su abuela, refiere la siguiente frase, reflejo de unos hechos que no se corresponden con los casos expuestos en el barrio de Málaga o con otras idealizaciones de la convivencia, construidas desde el presente:

Bueno, mis abuelos vinieron aquí. Hablando de convivencia, de vivencia y de integración, cero, ninguna. Mi abuela vivía en un mundo completamente idéntico al que dejé en La Línea: su patio, sus flores, sus macetas y hablando en español.

32 Alejandro Muchada (dir.) (2011). *Tetuán, desafío moderno (1912-1956)*. Op. Cit., pp. 202, 204.

33 En Tetuán se pasa de 8.000 españoles en 1921 a 16.000 en 1936. Durante la Guerra Civil, las autoridades españolas frenan el flujo para evitar la llegada excesiva de masa obrera española: «debido a las medidas tomadas por las autoridades [...], se impidió en gran parte el que se desplazaran a la zona, y sobre todo a Tetuán, gran número de familias, sobre todo obreras, que en masa, hubieran pasado el Estrecho buscando en Marruecos una vida más fácil que la de España, pero que hubiera creado un grave problema en la postguerra [...]», Emilio Gutiérrez Trujillo [interventor local de Tetuán] (1943). *Evolución y desarrollo de la población de Tetuán*, 5 de febrero de 1943. Madrid: Biblioteca Nacional, p. 11.

34 Véase una ilustradora entrevista en *Tetuán, desafío moderno 1912-1956*, <http://desafiomoderno.wordpress.com/2009-2/auditivos> [consultado el 20 de octubre de 2012].

35 Josep Lluís Mateo Dieste (2003). *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos*. Op. Cit.

Una hermandad en tensión. Ideología colonial, barreras e intersecciones hispano-marroquíes en el Protectorado

Ella no sabía ni cómo comían los franceses ni los marroquíes; seguía con sus platos, su cocina, y a sus hijos tuvo que poner en la escuela francesa.³⁶

Ya nacida en Marruecos, Margarita expresa otra experiencia, la del nacimiento y crecimiento en una sociedad plural, con multiplicidad de pertenencias, su francofonía, su formación en la escuela francesa, su vida entre musulmanes, judíos y cristianos, y el hecho de tener que expresar sus sentimientos en castellano... Este magnífico testimonio nos muestra que quizás tenemos dificultades de análisis por la existencia de prenociones y el uso de herramientas conformadas por criterios de clasificación, como el de «comunidades» o «culturas», que, aplicadas de un modo homogéneo, resultan inapropiadas. De hecho, unos pocos admiten una doble identidad y se presentan como *nuss muslim*, *nuss nasrani* ('medio musulmán', 'medio cristiano').

Espacios mixtos, relaciones mixtas

Los barrios de Tetuán o Larache de «casas baratas» y otros proyectos urbanísticos no siempre dieron lugar a una separación entre europeos y marroquíes, tal y como pretendían los nuevos ensanches, concebidos en muchos casos como un cordón sanitario frente a los «indígenas».³⁷ La vecindad entre españoles de clase baja y las clases populares marroquíes fue un hecho en muchos de estos barrios. La preocupación de las autoridades coloniales ante esta proximidad no era sólo de tipo «racialista» o basada en desalentar las relaciones matrimoniales, sino que también escondía razones políticas, por el temor de la difusión de ideas socialistas y sindicalistas entre las clases urbanas musulmanas del Protectorado.³⁸

Uno de los marcadores principales de las fronteras entre grupos sociales es el matrimonio y el sexo. En el caso que nos ocupa, los sistemas normativos de las tres religiones en interacción establecían prohibiciones de matrimonio vinculadas al tipo de transmisión religiosa: el islam impide el matrimonio de musulmanas con no musulmanes, puesto que es el hombre quien transmite la pertenencia religiosa; el cristianismo contempla el matrimonio entre personas de diferentes religiones como una excepción, bajo la fórmula del *disparitas cultus*; el judaísmo prefiere que los judíos esposen a judías, puesto que son éstas quienes transmiten la religión. A pesar de estas limitaciones formales, el Protectorado fue el escenario de «relaciones mixtas», con un amplio elenco de formas, que iban desde la simple amistad, el noviazgo, el matrimonio legal o la cohabitación, hasta la práctica de la prostitución. Y hubo un predominio de relaciones de hombres marroquíes con mujeres españolas, aunque existen también casos de mujeres musulmanas con españoles o con

36 Oumama Aouad y Fatima Benlabbah (coords.) (2008). *Españoles en Marruecos. Españoles en Marruecos. 1900-2007. Historia y memoria popular de una convivencia*. Op. Cit., p. 226.

37 En Tetuán, esta línea de separación no era tan gruesa como en la zona francesa, con el caso de Rabat. Véase Janet Abu-Lughod (1988). *Rabat. Urban Apartheid in Morocco*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

38 El movimiento sindical en el Protectorado está todavía por estudiar. Aunque su influencia fuese limitada entre los trabajadores marroquíes, se introdujo a partir de 1931 a través de la Confederación Nacional del Trabajo (CNT). Mimoun Aziza (1994). *Le Rif sous le Protectorat Espagnol (1912-1956). Marginalisation et changements sociaux: naissance du salariat*. París: Université de Paris VIII-Vincennes, p. 379.

marroquíes hebreos.³⁹ Estas prácticas fueron más importantes de lo que pudiera parecer, o de lo que refieren los testimonios desde el presente. Los espacios de dichos encuentros, apartados del ojo público, fueron básicamente lugares de ocio como cabarés, bares, salones de baile o casas de prostitución. Al tratar este sujeto, la «hermandad» parece diluirse y los tabúes de la frontera social emergen. Así lo vivían de hecho los que rompieron la barrera: sufrieron persecución, acoso o críticas. Algunos testigos me refieren que vivieron la situación con relativa normalidad, mientras que otros guardan recuerdos amargos. O simplemente vivían en una especie de clandestinidad; vivían juntos y paseaban separados por la calle o se sentaban separados en el cine. Estas relaciones estaban mal vistas en los años 1930, pero fueron especialmente perseguidas en los cuarenta, sobre todo a raíz de la Guerra Civil Española y del creciente número de matrimonios de marroquíes con españolas, que en muchas ocasiones estaban acompañados de bautizos y conversiones.

Intercambios y aculturaciones

A pesar de las barreras existentes, los intercambios idiomáticos, simbólicos y materiales fluyeron entre los grupos. Pero este flujo estaba claramente marcado por las relaciones de poder, de manera que el mayor número de difusiones provenía del grupo dominante, esto es, el colonizador. Así, las relaciones del día a día entre miembros de las comunidades tenían lugar en castellano. Este proceso sociolingüístico es un reflejo de las jerarquías de poder de la situación colonial. La aculturación en términos lingüísticos recayó mayormente en los marroquíes; en sentido contrario, el conocimiento del árabe fue mínimo, incluso por parte de los funcionarios. Tampoco disponemos de datos estadísticos sobre esta cuestión, y aquí me baso en las historias orales. Hay excepciones de españoles que consiguieron aprender el árabe dialectal (*daríja*) y que lo utilizaban en su interacción cotidiana; pero la hipótesis de trabajo es que la gran mayoría se limitó a usar algunas palabras sueltas en el día a día, referentes a saludos, nombres de comidas y objetos cotidianos.

En sentido contrario, la aculturación afectó no sólo en términos lingüísticos a las diferentes clases marroquíes, sino que un número importante de hijos de funcionarios y notables se formaron en las escuelas españolas, o incluso se desplazaron a España para cursar estudios secundarios y universitarios. Estos procesos afectaron también a los sectores nacionalistas marroquíes, que en su seno debatían sobre la modernización y la reforma. Dicha circulación de ideas, prácticas y objetos se vio plasmada en el consumo de nuevos espectáculos, como el cine, el teatro o el fútbol, y en las formas del vestir (trajes), aunque dichas transformaciones no tuvieron el mismo impacto entre hombres y mujeres.

Una pista interesante que se debería explorar es la de los intercambios simbólicos y religiosos. La política oficial española se basó en mostrar un respeto riguroso del islam, siempre que no se atentara contra el *statu quo* o se cruzara las

39 Josep Lluís Mateo Dieste (2003). «“Pourquoi tu ne m'écris plus?” Les rapports mixtes et les frontières sociales dans le Protectorat espagnol au Maroc», *Hawwa. Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 1 (2), pp. 241-268; y Fernando Rodríguez Mediano (1999). «Delegación de Asuntos Indígenas, S2N2. Gestión racial en el Protectorado Español en Marruecos», *Awraq*, XX, pp. 173-206.

fronteras sociales, como en el caso de las conversiones. Pero además de estos casos, debemos tener en cuenta otros préstamos y difusiones, como en el ámbito de la medicina popular. Si por el lado marroquí es bien conocida la combinación que se produjo entre los sistemas médicos locales y la biomedicina colonial, menos lo son las eventuales prácticas terapéuticas de españoles que acudían a santuarios, alfaquíes y otros especialistas tradicionales. También desde las limitaciones metodológicas, voy a citar aquí un caso que puede dar pistas sobre esta historia oculta, que probablemente tenía más conexiones entre mujeres (cuestiones de brujería vinculadas a la magia amorosa o a la fertilidad; uso de amuletos contra el mal de ojo, como la mano de Fátima, que me mostraron algunas mujeres españolas casadas con marroquíes).

El caso que expongo no deja de ser marginal, pero describe un fenómeno que quizás haya quedado ocultado por la memoria. Se trata de los ritos practicados por un militar español en un pequeño santuario de la montaña del Gurugú (cabila de Mazzuja, junto a Melilla). Es una historia oral transmitida por una familia rifeña residente en Nador, que anteriormente vivía en la zona del incidente.⁴⁰ La anécdota ridiculiza al español, ya que éste no comprende las maniobras que los rifeños tramaban en su contra. El militar, identificado como «capitán Marina», se dirigió a las gentes de Ahardu, un pequeño poblado, junto al cual los españoles habían alzado un cuartel. Al parecer, el militar en cuestión había perdido a su hijo en «la guerra» y, desesperado por no poder encontrarlo, acudió a los rifeños para que organizaran una *ziyara* ('visita') al santo y sacrificaran un animal en su tumba con el fin de suplicar su mediación. El capitán pagó un cordero y se celebró la romería a la tumba. Una vez allí, los rifeños realizaron el sacrificio, pero en vez de seguir las instrucciones del militar, los allí presentes rezaron una plegaria en bereber, implorando al santo que su hijo no volviera a aparecer nunca más. Tras el ritual, el español pagó, ignorante de lo acontecido, otro cordero para que fuera sacrificado, en señal de agradecimiento. A partir de aquel momento, el militar recibió el sobrenombre de «capitán morabo». Es muy probable que, en caso de haberse hecho un informe, la versión española de la burla sufrida por el español percibiese el acto como una manifestación de la hermandad hispano-marroquí, en la que el militar se identificaba con las costumbres de «sus protegidos». Esta historia, que es claramente un relato de resistencia simbólica rifeña, viene a dar la vuelta a los usos políticos del islam por parte de la Administración española.

En este sentido, merece la pena citar aquí la preocupación del obispo de Tánger en 1921, frente a la política de restauraciones y representaciones proislámicas y la excesiva participación de los soldados españoles en las festividades de los santuarios musulmanes:

Sin cesar se dedican los mismos soldados españoles a construir y restaurar edificios para los santones moros, y ni un solo santuario para los cristianos han edificado. Influidos los Gobiernos españoles por una política de atracción, a mi

40 El relato ha llegado a través de diferentes miembros de la familia que lo habían escuchado del abuelo, quien había vivido los acontecimientos. Pero, en este caso, la cuestión central no es verificar la realidad de los hechos, sino discernir el sentido que la figura del español ha adquirido en el imaginario de estas tres generaciones. Nador, mayo de 1999.

juicio equivocada, no sólo abandonan por completo sus edificios religiosos a sus naturales, sino que permiten que los soldados cristianos españoles tomen parte en los festejos y regocijos en honor de los santones moros, y que les ofrecen regalos y presentes, cual si fuesen musulmanes, o como si les fuese indiferente hacer de musulmanes, siendo cristianos.⁴¹

Una historia de vida

Presentaré un caso final que me permite ilustrar varios de los argumentos esgrimidos en mi exposición, vinculando una biografía con aspectos colectivos del periodo en cuestión. A la salida de la presentación de un libro sobre el Atlético de Tetuán, creado en 1922, conocí a un antiguo futbolista marroquí que había jugado en dicho equipo en plena época del Protectorado y que me narró su historia de vida. Esta vida ilustra una de las caras de la proximidad social y espacial de españoles y marroquíes en el contexto colonial, con todas sus aristas.

De pequeño vivió en la zona del paseo de las Palmeras, el paseo creado por el cónsul-interventor Isidro de las Cagigas, que ha sido rehabilitado recientemente mostrando los antiguos elementos de inspiración hispano-andalusí. En su barrio convivían españoles y marroquíes: «Eran familias de origen medio-bajo que tenían muchos vínculos y que se llevaban muy bien entre ellas».⁴² Al igual que otros miles de marroquíes, su padre estaba al servicio de las tropas coloniales. Era soldado de la Mehala Jalifiana, un cuerpo marroquí controlado por mandos españoles, y murió en plena Guerra Civil.

Este testimonio narra su episodio vital como una historia de superación. En su remembranza, detalla y selecciona los hechos que ilustran un ascenso social no exento de dificultades. En su historia de éxito se va entretejiendo la constatación de un pasado menos ideal del que aparece en un principio. Un origen modesto, un estatus modesto, sumado a un color de piel con múltiples interpretaciones. Su piel oscura era en la época la revelación de un origen servil (en el Ejército, el servicio doméstico o en situación de esclavitud). Sin embargo, el fenotipo en sí no era la causa determinante de la posición social, puesto que entre las clases burguesas tetuaníes abundaban los casos de hijos de los señores y las domésticas negro-africanas que adoptaban el estatus de sus padres.⁴³

A pesar de la convivencia estrecha en la vida de barrio, las barreras espaciales eran perfectamente conocidas. El ensanche español, el centro neurálgico de la Administración y la comunidad españolas, fue durante mucho tiempo un coto para los grupos definidos en la época como subordinados. El bajá de la ciudad, Achaach, fue durante los años 1940 muy estricto con estas cuestiones y prohibía el acceso de mujeres musulmanas al teatro o dificultaba su presencia en la zona europea.

41 Carta firmada en Tánger, a 22 de febrero de 1921 (Caja 237, IDD 3001-3002, AGA).

42 Tetuán, conversación de 18 de mayo de 2012.

43 Sobre esta cuestión en el mundo árabe, véase Josep Lluís Mateo Dieste (2012). «Are There 'Mestizos' in the Arab World? A Comparative Survey of Classification Categories and Kinship Systems», *Middle Eastern Studies*, 48 (1), pp. 125-138.

Antes de entrar en el mundo del fútbol y adquirir una fama como deportista, nos recuerda, su acceso al ensanche estaba claramente limitado: «Cuando me acercaba a la plaza Primo allí había un policía que me impedía la entrada. Sólo pasaban los marroquíes de clase alta o con aspecto venerable».

La «plaza Primo» es toda una metáfora de los procesos sociopolíticos aquí analizados. El nombre de la plaza es ahora Muley el Mehdi, pero todavía continúa siendo conocida con el nombre de la época colonial.

Su nuevo estatus como protagonista de un nuevo espectáculo colectivo le facilitó un ascenso social que para él tenía una particular significación: acceder sin problemas al centro. Y a partir de ese momento se le abrió un nuevo mundo, a pocos metros de donde vivía: «¡Allí es donde se consumía el mejor pescado! Yo pensaba que sólo había sardinas y otros peces que comía en casa, pero desconocía que hubiese tantas especies, que sí comían allí los españoles [...]».

En este relato de remembranzas, va apareciendo de manera intermitente la camaradería que mantenía con los españoles. Pero, señala con insistencia, dicha camaradería tenía lugar sólo con los civiles.⁴⁴ «Con los militares la cosa era distinta.» Momentos antes de esta conversación, dos ancianos de las familias notables tetuaníes me habían acompañado en un paseo por el centro de la medina y, precisamente, habían sacado a colación dicho tema. En su particular recuerdo del Protectorado, añoraban la disciplina de la época, su orden. Este orden impedía, según ellos, que hubiese mendigos por la calle o vendedores callejeros. Su visión es, pues, justamente la de aquellos «venerables» que nos refería el antiguo futbolista. Pero incluso entre aquellos defensores de la marcialidad, entre el bullicio de la medina tetuaní, los dos ancianos reconocían y lamentaban que en aquellos años la ciudad se hubiese convertido en una especie de cuartel: «Cuando subían y bajaban la bandera [española] en la plaza del Feddan [antigua plaza de España], la gente debía pararse en medio de la calle hasta que no terminase todo».

Tras la carrera futbolística en Tetuán, probó fortuna en equipos españoles. Y en uno de sus periplos por la Península, la hija de un magnate local le pidió en matrimonio, incluso bajo la insistencia del cura del pueblo, «que me pedía que hiciera la catequesis para casarnos, pero yo fui sincero y dije que no, que no podía hacer eso». El caso no es ni mucho menos único, y refleja un terreno de prácticas matrimoniales poco reconocido y que creció sobre todo durante la Guerra Civil Española.

44 La segregación entre civiles y militares ha sido reconocida por muchos otros testimonios. Véase Helena de Felipe y Fernando Rodríguez Mediano (2002). La memoria de los antiguos residentes españoles en el Protectorado, en Helena de Felipe y Fernando Rodríguez Mediano (eds.). *El Protectorado español en Marruecos: gestión colonial e identidades*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 230.

Fue ésta, sin duda, una práctica que sellaba la supuesta hermandad anunciada por la propaganda; pero, en realidad, era desaconsejada y más bien perseguida por las propias autoridades, que veían en todo ello un peligro para el orden colonial, esto es, para las fronteras sociales entre los grupos.⁴⁵

Ofrezco, ya para terminar, el testimonio complementario de un español nacido en Tetuán en 1923, que trabajó para la Delegación de Asuntos Indígenas, gracias a sus conocimientos de árabe dialectal. Quizás sus palabras reflejan el otro lado de esa vecindad vivida y sincera, más que de una «hermandad inventada»:

[...] el Atlético de Tetuán nos unía mucho, pero las clases sociales allí estaban completamente difuminadas, no era como en España. Lo que dominaba allí no era tan tanto por cantidad, dominaba porque el militar era soberbio, se creía el salvador de... En el centro estaba el casino militar. Y allí no más entraban que militares, ni civiles, ni nada, y tratos con civiles, en absoluto... Había dos clases de españoles, para empezar, los españoles que habíamos nacido allí, que habíamos aprendido su lengua, su religión [...]. Aprendimos al mismo tiempo una cosa, y es a respetarles. Porque tanto los militares como los funcionarios civiles que venían de España, y venían en un plan de superioridad, como diciendo «venimos a civilizar a un montón de salvajes», y no era así la cosa, sino que simplemente era una cultura distinta, con una religión distinta, pero no tan distinta porque es casi copia exacta entre el Antiguo Testamento y Jesucristo.⁴⁶

Conclusiones

La idea de la hermandad sugiere vínculos de parentesco. En algunos momentos del Protectorado, los autores africanistas la presentaron como un parentesco de «sangre», y también se manejaron categorías de tipo racial para apoyar esta retórica. En antropología se denomina *parentesco ficticio* a formas no biológicas como la adopción o el hermanamiento; y, en este sentido, la política colonial apeló a un parentesco ficticio. Pero aquí el uso de la metáfora de una hermandad presenta un problema similar a los modelos analíticos que contraponen «civilizaciones», como el de Huntington, basándose en la supuesta existencia de conjuntos homogéneos e impermeables y sin heterogeneidad interna. Hablar de *hermandad* es una forma indirecta de hablar de diferencias entre dos bloques que tampoco existen como tales.

Tal y como se puede deducir de los diferentes testimonios aportados, hubo varios Protectorados, en el espacio, en las prácticas y en las mentalidades. En cualquier caso, la retórica de la hermandad no puede esconder el ya existente tejido de interrelaciones cotidianas y personales, ni tampoco las relaciones de desigualdad propias del colonialismo. La memoria de los antiguos residentes refleja también esta paradoja: la hermandad era claramente una representación, en

45 «Hay un telegrama de S.E. el Generalísimo en el que prohíbe a los curas y hermanas de la Caridad estos manejos [proselitismo religioso], y hay algunos Hospitales de España en el que figuran en las salas colocando copia de este telegrama en letras grandes [...]», Tetuán: Delegación de Asuntos Indígenas, 16 de mayo de 1938 (Caja M 1711, AGA).

46 Barcelona, 13 de septiembre de 1999.

contraste con la existencia de varios mundos paralelos (españoles civiles, españoles militares, marroquíes musulmanes y judíos, con su diversidad interna). Quien cruzaba la línea entre estos mundos estaba contraviniendo el orden social. En el juego de equilibrios intercomunitarios, hay que destacar que en la memoria queda la percepción de una mayor «hermandad» entre españoles y judíos, con relación a los musulmanes.⁴⁷

Cabe recordar, por tanto, que pese a las barreras interpuestas, las estrategias económicas construían relaciones de interdependencia y dominación, y no tanto espontáneos servilismos marroquíes, atribuibles a una proximidad instrumentalizada. La memoria española seleccionó un Marruecos congelado en el tiempo, idealizado, españolizado; de ahí la decepción que supone para muchos el regreso a un «Marruecos marroquí». En ese contexto, la hermandad era una representación donde lo marroquí era o bien excluido o bien domesticado, adoptado de manera paternal o exotizado, en una negación de las relaciones de poder. Desde entonces, la retórica circula por la prensa, los encuentros políticos rituales y los zocos turísticos magrebíes, como la cara de la moneda, contrapuesta a la cruz, la imagen del indócil y traidor vecino del sur. Y entre tanto, sin embargo, podemos constatar la existencia de vínculos y lazos, definidos por una común humanidad...

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Josep Lluís Mateo Dieste es investigador posdoctoral y profesor del Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). Licenciado en Sociología (UAB) y máster en Antropología Aplicada (UAB), se doctoró en Historia en el Instituto Universitario Europeo (Italia). Es miembro del grupo de investigación «Antropología e Historia de la Construcción de Identidades Sociales y Políticas». Está especializado en las relaciones hispano-marroquíes contemporáneas y el Protectorado español en Marruecos; y en la antropología del Magreb (salud, parentesco y relaciones intercomunitarias). Entre sus publicaciones destacan: *Health and Ritual in Morocco. Conceptions of the Body and Healing Practices*, Leiden: Brill, 2013; *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*, Barcelona: Edicions Bellaterra, 2003; y «Are There 'Mestizos' in the Arab World? A Comparative Survey of Classification Categories and Kinship Systems», *Middle Eastern Studies*, 2012, 48 (1), pp. 125-138.

RESUMEN

El Protectorado español de Marruecos fue legitimado por administradores coloniales y africanistas como el fruto de una relación de proximidad histórica e incluso biológica entre españoles y marroquíes. Esta retórica remarcaba una supuesta hermandad que, en realidad, justificaba la tutorización paternalista del marroquí. El artículo presenta las claves de dicha retórica y contrasta su dimensión ideológica con el terreno práctico de las relaciones sociales y cotidianas entre españoles y marroquíes, con

47 Helena de Felipe y Fernando Rodríguez Mediano (2002). La memoria de los antiguos residentes españoles en el Protectorado. *Op. Cit.*, p. 228.

sus barreras y entrecruces. Estas relaciones estuvieron conformadas por múltiples mecanismos de separación: en el espacio y en las formas de relación social, dadas las respectivas prohibiciones sexuales y matrimoniales. A pesar de estas barreras, los datos presentados, a partir de fuentes coloniales y entrevistas, indican que existieron relaciones de proximidad, especialmente entre las clases bajas. Dichas relaciones contrastan con otro tipo de diferencias que dividían a la sociedad colonial española, como la frontera social entre civiles y militares.

PALABRAS CLAVE

Política colonial, Marruecos, fronteras sociales, relaciones mixtas, aculturación.

ABSTRACT

The Spanish Protectorate of Morocco was legitimised by colonial administrators and specialists in African affairs, and was the result of the historical, and even biological, relationship of proximity between Spaniards and Moroccans. This rhetoric also highlighted an apparent brotherhood that actually justified the paternal tutoring of Morocco. This article puts forward the key points of this rhetoric and contrasts its ideological aspects with the practical field of social and day-to-day relationships between Spanish and Moroccan people—the barriers and cross-overs. These relationships comprised numerous separation mechanisms: in terms of space and in the types of social relationships due to the respective sexual and marital prohibitions. Despite these barriers, the data presented from colonial sources and interviews points to the existence of proximity relationships, particularly among the lower classes, and contrasts with other kinds of differences that divided the colonial Spanish society, such as the social frontier between civilians and members of the army.

KEYWORDS

Colonial policy, Morocco, social frontiers, mixed relationships, acculturation.

الملخص

شرعت الإدارة الإستعمارية و الأفريقية إخضاع المغرب للحماية الإسبانية باعتبار ذلك نتيجة طبيعية لعلاقة تاريخية وثيقة، بل بيولوجية بين المغاربة و الإسبان. لكن هذا الخطاب، الذي كان يشدد على علاقات أخوية مزعومة، كان في الواقع يبرر ممارسة الوصاية الأبوية على المغاربة. و يفصل المقال عناصر هذا الخطاب، و يقابل بعده الإيديولوجي مع واقع العلاقات الإجتماعية اليومية بين الإسبان و المغاربة بحواجزها و تقاطعاتها، بحيث أنها كانت خاضعة لأليات فصل عديدة في المكان أو في أشكال العلاقات الإجتماعية بلانظر للمنع المتبادل للعلاقات الجنسية و الزوجية بين الطرفين. لكن و رغم هذه الحواجز فإن البيانات المتوفرة من المصادر إستعمارية و من المقابلات تبين وجود علاقات وثيقة خصوصا ما بين الطبقات الدنيا، و في مقابل ذلك هناك نوع آخر من التباينات التي تقسم المجتمع الإستعماري الإسباني نفسه ما بين مدني و عسكري.

الكلمات المفتاحية

السياسة الإستعمارية، المغرب، الحدود الإجتماعية، العلاقات المختلطة، الثقافة.