Colección El Magreb

ORÍGENES SOCIALES Y CULTURALES DEL NACIONALISMO MARROQUÍ (1830-1912)

Directores de la Colección: Alfonso de la Serna, Bernabé López
y Miguel Hernando de Larramendi
Traducción: Malika Embarek
Diseño de cubierta: Fernando Gómez

Este libro es traducción de *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, François Maspéro, París, 1977

© 1997, Abdallah Laroui
© 1997, Fundación MAPFRE América
© 1997, Editorial MAPFRE, S. A.
Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-356-2
Depósito Legal: M. 4069-1997
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19 - Madrid 28007
Impreso en los Talleres de Gráficas Lormo, S. A.
Isabel Méndez, 15 - 28038 Madrid
Impreso en España - Printed in Spain

ABDALLAH LAROUI

ORÍGENES SOCIALES Y CULTURALES DEL NACIONALISMO MARROQUÍ (1830-1912)

EDITORIAL
MAPFRE

ÍNDICE

NOTA SOBRE LA TRANSCRIPCIÓN 13

AGRADECIMIENTOS 15

INTRODUCCIÓN 17

PRIMERA PARTE

EL SISTEMA MARROQUÍ

I. LAS BASES DE LA SOCIEDAD MARROQUÍ 33

Un pueblo 35
Vestimenta 36
Alimentación y hábitat 39
Aprovechamiento del suelo 40
Idioma 45
¿Un mercado económico marroquí? 47
Los medios de intercambio 48
Los intercambios de productos 59
Las migraciones 62
Un territorio 65
Denominación 65
Límites 68
Conclusión 73

II. UN REY, UN GOBIERNO 77

La *bay'a* 81
La fórmula 81

Las circunstancias 87
El majzén 92
El ejército 92
La burocracia 98
Las órdenes 103
Los jerifes (*charīf-s*) 104
Los ulemas (*'ālim-s*) 110
Los *a'yān* (notables) 116
La *jāṣṣa* 122
El poder sultaní 125
Conclusión 134

III. LOS PODERES LOCALES: UNA CIERTA *SIBA* 141

Las revueltas urbanas 144
La zagüía 147
Perfil de una zagüía 151
Funciones de una zagüía 155
Recursos de una zagüía 162
Definición de zagüía 167
La tribu 171
El hecho tribal 174
Las teorías 185
El nivel tribal de la sociedad 196
Conclusión 205
Conclusión 207

IV. UNA CULTURA, UNA IDEOLOGÍA 211

El sistema educativo 212
Las instituciones 213
La difusión del saber 214
Características del sistema educativo 217
Los otros medios de cultura 221
Las bibliotecas 221
La imprenta 223
La prensa 224
Las influencias exteriores 225
Los extranjeros en Marruecos 226

Los marroquíes en el extranjero 232
La ideología general 241
Los componentes 241
El tradicionalismo 248
Conclusión 250

CONCLUSIÓN DE LA PRIMERA PARTE 253

SEGUNDA PARTE

EL SISTEMA EN CRISIS

V. EN LOS ORÍGENES DE LA XENOFOBIA 263

La política de las potencias europeas 263
El uso de la fuerza 269
El impacto del comercio europeo 273
El sentido de las reformas 279
Conclusión 285

VI. LAS CONTRADICCIONES DEL REFORMISMO OFICIAL 287

Introducción 287
La dialéctica del Estado objeto de las reformas 289
Las consultas de Abd el-Kader 289
La epístola de Tasūlī 292
Conclusión 296
El *nizam* o la creación de un ejército regular 297
El círculo de Muḥammad b. 'Abd. al-Raḥmān 298
La lección de Tetuán 303
El esfuerzo de Ḥasan I 307
Los rudimentos de una nueva burocracia 310
Las misiones en el extranjero 310
Resultados 312
Causas del fracaso 314
La *ma'ūna* o la financiación de un Estado moderno 314
La consulta de julio de 1860 315
El problema del *maks* 318
La actitud de Ḥasan I 319
La división de la *bay'a* 324
Conclusión 329

VII. La matriz del movimiento salafí 331

Introducción 331
La llamada al *ŷihād* 333
El final de la soberanía islámica 336
El rechazo de la *dīmma* 336
La *dīmma* a la inversa 341
El islam, religión privada 346
El aislamiento deseado 346
El recinto penetrado por la fuerza 348
El retiro individual 354
La *Naṣīḥa* o el islam, de nuevo, huérfano 355
Conclusión 361

VIII. La «anarquía» marroquí 365

Las condiciones de la anarquía 367
El emprobrecimiento 368
El final del antiguo majzén 371
La situación en 1902 375
Grandes bandoleros y grandes caídes 376
Causas generales del bandolerismo 376
Aḥmad al-Raisūnī 378
Conclusión 381
Los pretendientes 382
La revuelta de Bū Ḥmāra: cronología 383
Las interferencias extranjeras 387
Propaganda y contrapropaganda 391
La reacción de las masas rurales 394
Conclusión 396
El sentido de la anarquía 397

IX. El movimiento ḥafīẓí 401

Los elementos del movimiento 403
La reivindicación constitucionalista 404
El *ŷihād* 413
La destitución de 'A. Azīz 416
La proclamación de 'A. Ḥafīẓ 421
La *bay'a* de Marraquech 421
La *bay'a* de Fez 424
La unanimidad recuperada 431

El fracaso 431
'A. Ḥafiẓ, doble de 'A. 'Azīz 432
La disolución de la coalición ḥafiẓí 435
La revuelta de 1911 440
El periodo posḥafiẓí 443

CONCLUSIÓN DE LA SEGUNDA PARTE 449

CONCLUSIÓN GENERAL

REPERCUSIONES 455

APÉNDICES

GLOSARIO 475

BIBLIOGRAFÍA 481

ÍNDICE ONOMÁSTICO 499

ÍNDICE TOPONÍMICO 505

NOTA SOBRE LA TRANSCRIPCIÓN

El sistema de transcripción empleado es el de la Escuela de Arabistas Españoles, con alguna modificación. Por ejemplo, se ha simplificado la š adoptando la forma *ch*.

d	د	ḥ	ح	ṯ	ث
ḏ	ذ	j	خ	’	ء
ḍ	ض	ṣ	ص	‘	ع
ẓ	ظ	ch	ش	w	و
g	غ	ṭ	ط	las vocales largas ā, ū, ī	

En el caso de los plurales, se mantiene la palabra árabe en singular seguida de un guión y *s* (*ālim-s*).

AGRADECIMIENTOS

La mayor parte de este estudio se llevó a cabo en la Biblioteca General y en los Archivos Nacionales de Rabat. Durante los años que duró la investigación, encontré en todo momento el apoyo constante de Muḥammad Ibrāhīm al-Kattānī, responsable de la sección, quien generosamente puso a mi disposición sus amplios conocimientos sobre los hombres y los hechos que marcaron la vida política y cultural marroquí durante la última mitad de siglo pasado. La misma cálida acogida me fue dispensada por Muḥammad al-Mannūnī, de la Biblioteca Real, cuyos escritos consulté ampliamente para la elaboración de la segunda parte de este trabajo.

Aunque aquí sólo haya utilizado marginalmente los resultados de las entrevistas que realicé a los líderes del nacionalismo marroquí, por los motivos que explico en la introducción, desearía expresarles mi agradecimiento por haber dedicado parte de su valioso tiempo a responder a mis preguntas. Sólo citaré a los que pertenecen a la primera generación *, los demás irán apareciendo en su momento: Aḥmad Makwār, 'Allāl al-Fāsī, Muḥammad Dāwud, Aḥmad Balāfraŷ, 'Abd al-Qādir b. Ŷallūn, Aḥmad Bannānī.

Por último, me es muy grato aprovechar esta oportunidad para expresar mi reconocimiento a los maestros de la Universidad francesa que hicieron posible este trabajo, pues ellos me enseñaron a adoptar una actitud crítica ante mi entorno social y cultural, pasado y presente. Mi limitaré a citar a dos historiadores, Ernest Labrousse y Charles-André Julien, y a dos islamólogos, Régis Blachère y Henri Laoust.

El lector percibirá fácilmente la influencia de unos y otros.

* N. del T. Por indicación del autor se hace constar que todos ellos han fallecido en el momento de la presente edición en castellano.

INTRODUCCIÓN

Inmediatamente después de la reconquista de la independencia política, se me ocurrió iniciar un estudio sobre el nacionalismo marroquí. En la vida política de entonces —intensa y por momentos dramática— el aspecto social de las actividades de los grupos había ido ganando tanto terreno respecto del político —o incluso del religioso— que el nacionalismo dejó de tener un contenido preciso, tal como se había entendido durante el periodo comprendido entre las dos guerras mundiales. Parecía haber sido relegado a un pasado remoto y, por consiguiente, se podía someter a un análisis crítico. Casi nadie se acordaba ya de algunos dirigentes que habían abandonado el país hacía apenas cuatro o cinco años. El periodo de posguerra (1945-1951) se había vuelto borroso y el anterior a la confrontación aparecía aún más borroso. En sólo algunos meses otros dirigentes nuevos habían ocupado la escena, utilizando unos conceptos que no tenían nada en común con los de los líderes tradicionales. Estos últimos, al volver del exilio, se habían visto obligados a recapitular en cada discurso la larga marcha recorrida (relativamente corta, por otra parte, si se la compara con otras más ilustres). Demografía, urbanización, escolarización, medios de comunicación..., conceptos todos ellos que contribuían a devaluar vertiginosamente lo realizado por el nacionalismo anterior a 1950 cuyas líneas maestras se fueron perfilando a lo largo de la década de 1930-1940. Nada ilustraba con mayor fuerza la profundidad de este corte como el problema de las fronteras. Cuando 'Allāl al-Fāsī, recién llegado de El Cairo, recuerda que el Marruecos liberado en 1956 sólo representa la quinta parte del Marruecos histórico y enumera las provincias aún ocupadas de

Tinduf y Tuat, Saura, Gurara y Tidikelt, Saguia el Hamra y Chenguit —por no hablar de Ceuta, Melilla y las islas Chafarinas—, la mayoría de los jóvenes líderes sólo prestan una atención discreta a aquellos nombres de resonancia exótica. Fue necesaria una auténtica campaña de adoctrinamiento, acompañada de cursos de historia, para que la opinión pública se movilizara y tomase en serio estas reivindicaciones. Un gobierno nacionalista ocupaba la administración heredada del protectorado pero no se percibía voluntad alguna de «nacionalismo», ni lingüístico ni de otro tipo. Con el fortalecimiento de las luchas partidistas se observaba más bien el inicio de un proceso de *galicización* aún más pronunciado que en el periodo anterior. La tradición era puesta en entredicho, la lengua nacional seguía desvalorizada, las fronteras no estaban consolidadas y se estaba olvidando la historia reciente. Con todo ello, el país distaba de reunir las condiciones requeridas para que se diese el típico clima nacionalista: defensa de un territorio, preponderancia de una lengua y de una cultura, resurrección de una tradición. ¿De qué se trataba, pues?

Ante esta situación, surgía la siguiente pregunta: si el nacionalismo, como ideología, fue lo suficientemente poderoso para dominar sobre la idea de cosoberanía y, como movimiento político, para mostrar la inutilidad del ejército del protectorado, ¿cómo pudo desintegrarse como fuerza movilizadora y de unificación? Si lo que predominó efectivamente, bajo la apariencia de nacionalismo, fue otra cosa, ¿qué era pues? En otras palabras, ¿qué fue aquello que se llamó durante veinte años «nacionalismo marroquí»?

Existían en aquel momento algunas definiciones de nacionalismo que se podían utilizar para intentar explicar este fenómeno.

1. Si el nacionalismo marroquí sólo era una variedad del antiguo patriotismo local y xenófobo de los beréberes, que la juventud instruida de las ciudades pudo retomar por su cuenta, se entiende que hubiese perdido su razón de ser, pues el extranjero había abandonado el ejercicio del poder político. A la luz de la experiencia del pasado se podían incluso explicar las luchas intestinas que suelen ocurrir después de una unión de circunstancias.

2. Si en los países musulmanes la cultura política se basa en la idea de la *umma* (la comunidad religiosa), se puede afirmar entonces

que la breve experiencia de un nacionalismo restringido es el resultado de la propia situación colonial, es decir, del ejercicio de la autoridad política en un determinado marco. El lenguaje nacionalista surgido de esta situación, al haber cumplido ya su función, desaparece con ella [1].

3. Si, por añadidura, el auténtico juramento de fidelidad en una sociedad predominantemente tribal —segmentaria, según la terminología de los antropólogos— corresponde cumplirlo a la tribu, al clan o al cantón, se puede afirmar con fundamento que el movimiento nacionalista, al adoptar una ideología democrática circunstancial, no significaba más que una alianza pasajera —en defensa de estos juramentos de fidelidad locales—, amenazada por el proceso de unificación desencadenado por la colonización. Conscientemente o no, la libertad significaba, para la mayoría de las tropas, o al menos para los dirigentes del movimiento, el retorno a estas lealtades primordiales [2].

4. Si definimos el nacionalismo por su carácter burgués, con todas las consecuencias que esto implica respecto de la ideología, la organización y la dirección del movimiento, se entiende el hecho de que la burguesía asentada en el poder al llegar la independencia se desinteresase por él y que las clases populares, que tomaron conciencia de la lucha política por otras vías, no tuvieran razón alguna para retomar la antorcha nacionalista que los principales beneficiarios de la independencia dejaron caer.

5. Si el nacionalismo no significa más que el proceso de politización de un grupo social determinado, en el curso del cual cada vez más individuos participan en la vida política, podemos deducir de esto que el triunfo del nacionalismo es precisamente su fin y su superación [3].

6. Por último, si se sostiene la idea de que el nacionalismo no es más que una noción negativa —una definición formal que abarca varios movimientos ideológicos y sociopolíticos, que no pueden ex-

[1] M. Flory (1957), pp. 76-77.

[2] C. Geertz (1963), a la vez que insiste sobre esta dicotomía entre lealtades primordiales y movimiento nacional, representado más tarde por el Estado poscolonial, emite un juicio positivo sobre éste. La tendencia actual consiste en resaltar su carácter artificial.

[3] D. Ashford (1961) utiliza el concepto de «participación» para describir el periodo 1956-1958 en Marruecos.

presarse positivamente a causa de la situación colonial—, queda desvelado cualquier misterio sobre su brusca ocultación, pues ya que los conflictos se manifiestan abiertamente en el marco del Estado nacional resucitado o creado, esa expresión negativa no tiene razón de ser.

Estas ideas —en boga entonces y desarrolladas en su mayoría por eminentes investigadores [4]— no se podían ni aceptar *a priori* ni rechazar total o parcialmente. Más bien había que ponerlas a prueba, tomando como ejemplo el caso de Marruecos. En general, ello requería recurrir a la sociología y a la psicología social. Esta dirección, pues, fue la que tomé inicialmente. Si retomamos las definiciones que se acaban de enumerar, se observa que las tres primeras desvalorizan la función que cumple la burguesía o la clase media (hecho comprensible sabiendo que cualquier teoría sobre el nacionalismo se sustenta necesariamente en la idea que la Europa occidental tiene de ello), mientras que las tres últimas definiciones la valoran en extremo. Sea cual sea la definición que se adopte, el paso esencial hacia un estudio objetivo consiste, en definitiva, en una apreciación de la burguesía local, tanto si ha sido creada *ex nihilo* como si es una reconversión a partir de una estructura tradicional.

En lo que respecta a la burguesía marroquí: 1. no bastaba con utilizar unos criterios económicos o estatutarios, había que tratar de ver hasta qué punto esta burguesía era burguesa, si se quería zanjar la cuestión de saber si ese nacionalismo era realmente de contenido burgués; 2. había que asegurarse de la *prueba a contrariis* mediante una definición de los grupos no burgueses, esencialmente los obreros organizados y la gente de las tribus situadas en los dos extremos del espectro sociopolítico; 3. había que integrar un análisis temporal, pues a menudo sólo se podía acceder directamente a los grupos no burgueses a través de los jóvenes.

Para evitar el peligro del economismo, lo aconsejable era recurrir a la entrevista o al cuestionario. En seguida quedó patente que, utilizado por un ciudadano del país, este medio no podía funcionar en el ambiente marroquí. El motivo principal es el número extrema-

[4] Teorías analizadas y criticadas por A. Smith (1971).

damente restringido de miembros de la elite política y la enorme distancia que la separa de las masas. Los individuos que se iban a entrevistar eran unos hombres que seguían comprometidos con la acción política, extremadamente conscientes de las implicaciones de sus declaraciones, tanto respecto de sí mismos como de sus familias y de sus compañeros de partido. Sólo aceptarían responder a un cuestionario en el marco de unas opciones ya expresadas. Con independencia de los medios indirectos a los que se recurriese, el tema de discusión se desviaría rápidamente hacia las luchas políticas del presente. Un investigador extranjero tendría más oportunidades aunque la experiencia nos incite a dudar de ello.

Esto fue lo que me condujo a intentar escribir una historia del nacionalismo marroquí. De nuevo, la tentativa se frustró. Ni los archivos franceses ni los del majzén estaban disponibles; sólo se abrían durante ciertos periodos y de modo selectivo. Los partidos políticos no pudieron aparentemente organizar sus propios archivos. Si nos atenemos a los documentos privados que han podido consultar los investigadores —los de Aḥmad Makwār, Muḥammad Dāwud y 'Abd al-Jālik al-Torres [5]— podemos preguntarnos legítimamente si hay algo en ellos que investigar. Ni la formación intelectual de la mayoría de los dirigentes nacionalistas, ni su modo de vida ni de trabajo, les permitía dedicar tiempo a la salvaguardia de documentos cuya utilidad sólo se haría patente más adelante. La caza y captura de recuerdos, escritos o no, no fue mucho más afortunada. Los funcionarios del protectorado parece que vivieron en un gran aislamiento y lo que ellos llamaban la «ciencia del medio marroquí» muy pronto se convirtió en una pantalla que los cegaba ante cualquier novedad intelectual o social [6]. Los pocos testimonios que hemos podido leer hablan de un Marruecos que no tiene nada que ver con el de los nacionalistas. En cuanto a estos últimos, no sólo les falla a menudo la memoria, sino que tienden a confundir lo que ellos pensaron en aquella época con lo que los periodistas o los historiadores escribirían más tarde [7]. Esto se explica porque consideran que aún

[5] J. P. Halstead (1969), pp. 289-290. Los manuscritos de Muḥ. al-Haŷwī son una excepción, por su valor propio y porque no se puede considerar a este autor un nacionalista en un sentido estricto del término.

[6] G. Spillman (1967 y 1968).

[7] Esto se aplica sobre todo a 'Allāl al-Fāsī.

tienen una función política que cumplir. Actualmente es casi imposible escribir una auténtica historia política del nacionalismo marroquí a menos que uno se resigne a ejecutar variaciones sobre un tema que adquirió su forma definitiva antes de 1945.

Ante estas dificultades, nos hemos conformado con un estudio filológico, en el sentido que Croce da a este término, es decir, resaltando los fundamentos ideológicos del nacionalismo en relación con su marco sociohistórico [8].

A estos cambios de perspectiva, sin embargo, se les podía atribuir otras causas. En primer lugar, la evolución interna del Marruecos posterior a 1956. El interés por el nacionalismo marroquí, que nace del hecho político, no podía permanecer insensible a la evolución de éste. Sin entrar en los detalles sobre las causas objetivas y los «errores» de algunos líderes populares, es innegable que existió una «tradicionalización» de la vida política marroquí después de 1960. Este resurgimiento del pasado desde el punto de vista oficial —natural o provocado, ineludible o artificial— volvió a nacionalizar incidentalmente el nacionalismo. Todo aquello que en cierto momento lo había sobrepasado, absorbido, cuestionado, fue perdiendo poco a poco parte de su virulencia, y, a través de una serie de reducciones, reapareció un nacionalismo fiel al anterior a 1956, en cuanto a su dirección, su organización y sus programas. Este resurgimiento del nacionalismo, tal y como se ha mantenido desde el periodo anterior a la guerra, no podía dejar de plantear la cuestión de sus orígenes y de su continuidad.

La propia investigación científica, al sufrir la influencia de esta evolución objetiva, en distintas áreas culturales aunque adoptando formas y ritmos específicos, experimentó también una historización cada vez más evidente. La ciencia política, al recuperar la tradición, incluso hasta en los aspectos más avanzados de la modernización, se vio obligada a emprender la búsqueda de sus orígenes para explicar el cambio en el marco de la continuidad. Y quizá no sea una casualidad que los estudiosos que resaltaron este activismo de la tradición, tales como Clifford Geertz, Harry Benda y Lucien Pye, hayan

[8] Puesto que la estructura social se analiza aquí a través de los textos, hay que explicar la ideología dominante a partir de la estructura de la sociedad y analizar ésta con ayuda de las obras ideológicas; grave dificultad metodológica pero no insalvable. Cf. *infra*, Capítulo IV, Conclusión.

trabajado sobre países de tradición islámica que padecieron una administración colonial indirecta [9]. Mis propias investigaciones, en un marco comparable, me han inducido sin duda a interesarme por estos investigadores más que por otros, y a creer que esta dirección era la apropiada para una renovación de los estudios sobre el nacionalismo. Esta convergencia me pareció alentadora; los politólogos intentan ante todo determinar la influencia de esta evolución —específica de algunos países— sobre la elite, la forma del Estado postindependiente y el grado de modernización. En lo que a mí respecta, estoy tentado de ir más allá, preguntándome si no se trataría de un caso particular que en realidad coincide con la propia tipología de la ideología nacionalista.

Una consecuencia ineludible de esta perspectiva histórica es la obligación de describir simultáneamente varios procesos, que otras disciplinas tienden a disociar minuciosamente. Al mismo tiempo que se buscan los orígenes sociales e ideológicos de aquello en lo que se convertirá el movimiento nacionalista marroquí, se describen los siguientes conceptos:

— Occidentalización (que en el siglo XIX significaba apertura o europeización).
— Génesis de una nueva elite o reconversión de la antigua.
— Modernización [10].
— Politización (laicización, en otro contexto).
— Nacionalización (lento predominio de un juramento de fidelidad único frente a varios de carácter local).

Lejos de constituir una confusión involuntaria, esta indiferenciación nace del método escogido y aplicado al periodo de la historia marroquí objeto de estudio.

No he querido partir de una definición sino tratar más bien de llegar a ella mediante el análisis de la reciente evolución de Marrue-

[9] E. Shils (1964), L. W. Pye (1965), H. Benda (1965) y C. Geertz (1968).

[10] «La modernización se puede describir como la transposición en las sociedades no industriales de ciertas funciones —profesionales, técnicas y administrativas— y de ciertas instituciones que constituyen sus soportes —hospitales, escuelas, universidades y burocracias— sin la fuerza integradora que hallamos en las sociedades industrializadas» (D. Apter, 1967, p. 42).

cos; por ello he aceptado la imprecisión que implica el método elegido.

Cualquier investigación histórica corre el peligro de considerar la continuidad como una explicación suficiente: justificamos un hecho porque siempre existió en ciernes. Pero si esta investigación tiene como objeto un sistema o una estructura, se sigue corriendo el peligro de subestimar el cambio que afecta necesariamente a los términos que componen dicho sistema y estructura. En el caso del nacionalismo marroquí, podemos partir de una hipótesis muy sencilla, verificada casi universalmente, que consiste en sostener que cualquier cultura, sociedad, clase social, etc., expuesta súbitamente a un desafío exterior, reacciona según una de las tres actitudes siguientes: rechazo violento, imitación servil o reforma, es decir, cambio en la continuidad [11]. Esta estructura, válida durante un largo periodo, sufre a la vez la influencia del tiempo: cada una de las tres posibilidades adquiere un contenido diferente según que la presión externa sea económica (durante el siglo XIX), militar (a principios del XX) o administrativa y política (durante el periodo del protectorado). Esta diferencia no elimina la semejanza, puesto que en cada caso el apoyo social y el material ideológico siguen siendo los mismos. Pero la voluntad de destacar a la vez la continuidad y el cambio, la evolución y la permanencia de las estructuras, es la que ha determinado el plan de exposición del presente estudio.

La primera parte, que presenta una panorámica del sistema marroquí tradicional, ajeno todavía a cualquier influencia europea, adquiere necesariamente el aspecto de una tipología ideal, pues, por mucho que nos remontemos al pasado, no encontramos ninguna época que sirva de modelo perfecto del sistema sociopolítico marroquí. El problema se complica además por un fenómeno, destacado por los investigadores: el de la involución de la historia marroquí a partir del siglo XV, precisamente tras la cruzada ibérica. La institución más tradicional parecer ser, en definitiva. consecuencia de una influencia extranjera [12]. Las tremendas dificultades con las que se topa cualquier analista de la tradición [13] ya son bastante conocidas,

[11] A. Smith (1972), pp. 241-243

[12] De ahí la necesidad de diferenciar los dos conceptos de tradición y tradicionalización.

[13] D. Apter (1967), pp. 81-122 (mera descripción de la tradición sin lograr una auténtica definición); J. R. Gusfield Jr. (1967), pp. 351-362.

pero si no rebasamos los límites que impone la documentación disponible, podemos llegar a obtener una panorámica aceptable.

El propósito de la segunda parte es llegar a una síntesis de las reacciones de los diversos elementos del sistema marroquí ante la presión extranjera. Algunos historiadores han descrito los resultados de esta presión desde el punto de vista exterior y a partir de documentos europeos [14]. Todavía no ha sido posible contrastar sus conclusiones mediante un estudio de los documentos marroquíes, aunque algunos ensayos prometedores hayan llegado a resultados significativos [15]. Si nos limitamos, sin embargo, al ámbito cultural, podemos ofrecer ya una imagen bastante precisa de la opinión pública de entonces. Surge, a continuación, el gran problema metodológico de decidir si el conjunto de estas reacciones constituye el germen de un movimiento que adquiriría cada vez más fuerza e influencia, mereciendo el nombre de nacionalismo, o bien representa un fenómeno específico precolonial, condenado a desaparecer con la sociedad que lo vio nacer. Nos encontramos, pues, ante esa cuestión tan discutida en los estudios dedicados al nacionalismo de los países no europeos: ¿protonacionalismo o reacción primera? [16].

Marruecos no fue reducido tempranamente, como Argelia, a una mera expresión geográfica; el Estado y la sociedad se mantuvieron y asistieron, por decirlo de alguna manera, al advenimiento de la colonización durante un periodo de setenta años. Gracias a una documentación relativamente abundante podemos comprender a la vez el sistema tradicional y su lenta evolución ante la presión extranjera, situación casi ideal para analizar el modo en que una sociedad se transforma, positiva o negativamente, bajo la influencia multiforme de otra que le es totalmente ajena. La matriz del nacionalismo marroquí es el resultado simultáneo del sistema social y de la reacción de éste durante el largo periodo que precedió al momento en que el protectorado se hace cargo de la administración del país. De ahí la necesidad de ofrecer una imagen estática de la sociedad y de la cultura marroquíes en la primera parte de este trabajo y, luego, otra dinámica en la segunda.

[14] Cf. la obra fundamental de J.-L. Miège, que se citará a lo largo de este estudio.

[15] G. Ayache, cf. Bibliografía.

[16] A. Smith (1972), p. 212; comparar con J. Coleman (1958), que excluye del estudio del nacionalismo las luchas tribales durante la pacificación británica.

¿Por qué haber escogido 1830 y 1912 para delimitar el marco temporal de nuestra investigación?

La primera fecha, que es la de la caída de Argel, parece ser extrínseca y no se impondría aparentemente por igual en ambas partes. La descripción del sistema político-social abarca de hecho todo el periodo 1757-1912, quizá dedicando una atención particular al reinado del sultán Sulaimān, que, a pesar de su importancia, no ha sido nunca bien entendido. Incluso una lectura rápida de la documentación contemporánea de los acontecimientos —historiográfica, literaria o jurisprudencial— no da lugar a dudas sobre el hecho de que la caída del poder turco en Argelia tuvo un enorme eco en la corte marroquí y en las provincias limítrofes. El sultán se vio obligado, desde el principio, a elegir entre aceptar o no la *bay'a* de Tremecén. Más tarde, el desarrollo de los acontecimientos desembocaría en una crisis política en el interior del majzén que modificó la naturaleza misma del régimen político marroquí. Por supuesto, esto sólo se hizo evidente en 1844 tras la batalla de Isly, pero, como ésta se gesta con la conquista de Argel, es natural considerar este acontecimiento el principio de un nuevo periodo en la historia del Marruecos moderno.

Vendría a propósito, para justificar la elección de 1912, recordar el gesto simbólico del sultán 'A. Ḥafiẓ, rompiendo la sombrilla imperial, antes de partir al exilio, para marcar el final del Marruecos independiente. Sin embargo, quizá resulte extraño que un estudio sobre el nacionalismo, incluso interesándose sólo por sus orígenes, se detenga en el momento mismo en que comienza la ocupación efectiva del país. Quizá hubiese sido más apropiado llegar al menos hasta 1930, año en que se manifiesta por primera vez una opinión específicamente nacionalista. De hecho, al principio pensé llevar a cabo la investigación hasta la publicación del manifiesto de la independencia, en enero de 1944. No fue en modo alguno por pereza por lo que me limité luego a un periodo más corto, puesto que la investigación fue más allá de 1912. El análisis de la documentación reunida fue el que me convenció de que el fracaso del movimiento ḥafiẓí en 1910 sería la verdadera conclusión de mi investigación, puesto que en él se resumen todos los desarrollos anteriores y permite comprender la mayoría de los hechos más significativos que vendrían después.

Nuestro objetivo es saber no tanto qué ha sido el nacionalismo —punto de vista del sociólogo— o qué ha hecho —punto de vista

del historiador social—, sino ¿por qué estos dirigentes, su lenguaje, sus formas de organización y de acción fueron tal y como los conocemos? Por ello, podemos detenernos en 1912, pues sabemos ya cuáles son los grupos que están dispuestos a hablar en nombre de los demás, cómo van a comprender y sentir lo que la situación les lleve a decir, y adónde quieren llegar, más allá de unos programas explícitos y a pesar de éstos.

En los dos periodos, 1912-1927 y 1929-1944, Marruecos cambiará desde el punto de vista material, social e intelectual. Nacerá un nuevo majzén, nuevas ideas vendrán, a la vez, de Oriente y de Occidente; se establecerán nuevas amistades, y, por consiguiente, se conocerán nuevas experiencias que impondrán actitudes y comportamientos sin precedentes. Pero todo esto, que formará la historia del nacionalismo marroquí, se filtrará, matizará e informará a través de los hombres que emplearán todos estos nuevos medios, y a través de la conciencia que los interpretará y los racionalizará. Estas novedades no caerán en la sociedad marroquí como en saco roto; no la marcarán como en una página en blanco; las condensaciones no se harán al azar, las influencias no afectarán por igual a todos los individuos. Existen ya en la sociedad marroquí unas líneas de orientación, unas zonas de filtración que hemos intentado descubrir, precisamente analizando la estructura sociopolítica de Marruecos y su reacción frente a la precolonización.

En la conclusión general, titulada «Repercusiones», nos dedicaremos a argumentar una prueba *a contrariis*. Veremos brevemente cómo reaccionará la sociedad marroquí, con sus componentes diversos, frente a la conquista. Y este enfoque no pretende prever lo que ya se conoce, sino entender si los resultados de nuestro análisis nos permiten o no aclarar, en cierta medida, el periodo inmediatamente posterior; si se pueden sugerir unas relaciones comprensibles entre hechos y acontecimientos que la crónica nos presenta brutos y sin pulir, como un dato más de la naturaleza. Es la única manera conocida por los historiadores de justificar cierta periodización.

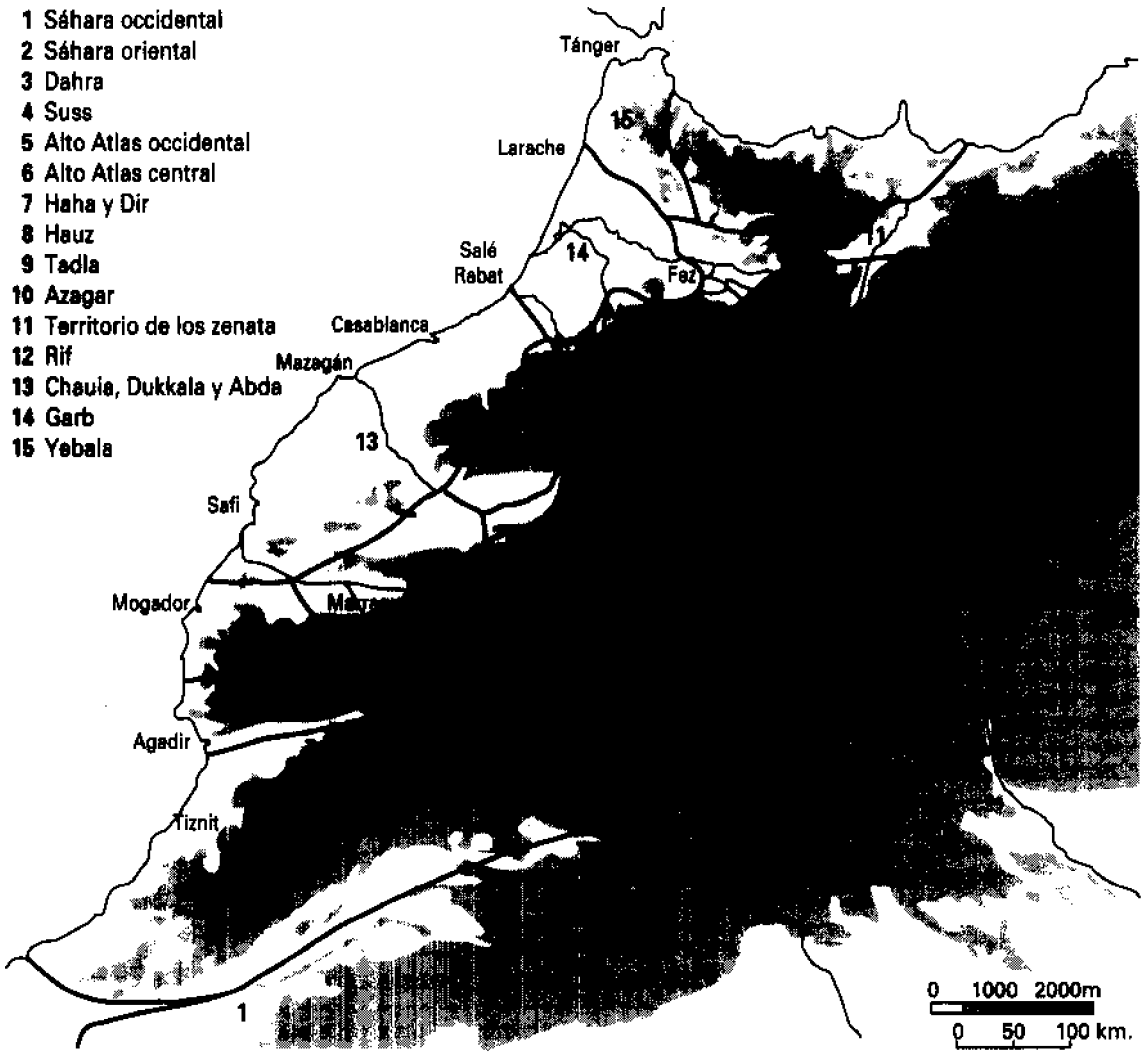
Ninguno de los estudiosos que han escrito sobre el nacionalismo ha simulado una total objetividad [17]: abundan los juicios sobre

[17] «Lo que pienso del futuro del nacionalismo sólo se funda parcialmente en la aplicación de los métodos de investigación que aquí propongo» (K. W. Deutsch, 1953, p. 190).

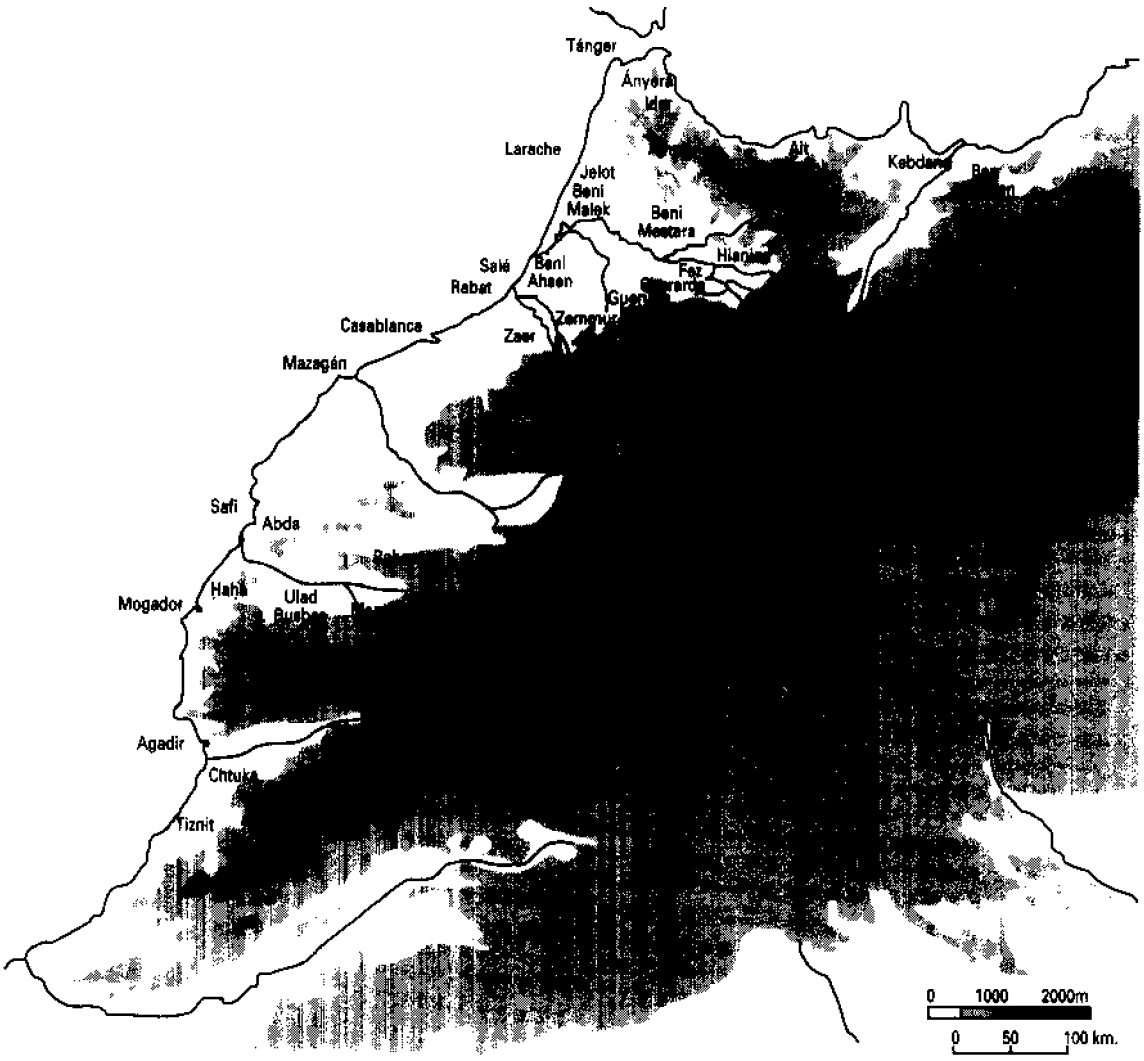
lo que éste ha sido, lo que es y lo que está condenado a ser. Una minoría, fiel al cosmopolitismo del siglo XVIII o al liberalismo escéptico del XIX, considera que fue una desviación moral e intelectual lamentable, que sólo ha tenido efectos nocivos sobre los pueblos que se han dejado prender en sus maleficios [18]. La mayoría, que está más bien a su favor, no justifica sin embargo todas sus manifestaciones. Mediante el uso de términos diversos: positivo, policéntrico, interétnico [19], aísla de él la forma legítima, la que expresa el derecho inalienable de las naciones, reales o potenciales, a ser ellas mismas, única base posible de un internacionalismo efectivo. Esta actitud moderada es la de los liberales occidentales. Se aproxima a la de muchos nacionalistas del tercer mundo, sin confundirse con ella, pues éstos consideran que no tienen por qué justificar ni su fe ni su propia existencia.

Este estudio ha sido realizado con la firme voluntad de permanecer fiel a unos criterios de objetividad; pero, si, a pesar de todo, se dejan ver aquí y allá algunos juicios de valor, el lector debe tener presente que el tema presenta demasiados destellos tornasolados como para que uno pueda mantenerse impasible a lo largo de la investigación.

[18] E. Kedourie (1971).
[19] R. W. Cottam (1964), cap. 16; A. D. Smith (1972), pp. 18-21.



Mapa 1. Regiones históricas de Marruecos en el siglo XIX.



Mapa 2. Principales tribus citadas.

PRIMERA PARTE

EL SISTEMA MARROQUÍ

I

LAS BASES DE LA SOCIEDAD MARROQUÍ

La finalidad del presente capítulo es ver cómo se presentaba Marruecos, en su acepción geográfica, en el siglo XIX. No se trata de plantear la pregunta de si existía una nación marroquí antes del siglo actual como fase previa a cualquier investigación sobre el nacionalismo marroquí. Sabemos que el nacionalismo no necesita de la existencia de eso que se denomina «nación» para nacer y desarrollarse. Basta con que exista la intención de fundar una nación. Sin embargo, cualquier nacionalismo parte de un material primero, sea el que sea, y nosotros lo que queremos, precisamente, es describir brevemente este material.

Hasta la víspera del protectorado, Marruecos fue objeto de una exploración que podríamos denominar —sin riesgo de equivocarnos— sistemática. Detengámonos en las obras consideradas desde siempre fundamentales para el conocimiento del Marruecos precolonial, veamos cómo se suceden y comprenderemos en el acto que, si bien hubo muchos periodistas, turistas, aficionados, deslumbrados por la blancura exótica de Tánger y la proximidad a las puertas de Europa de una región aún misteriosa, también hubo unos hombres preparados para ver, captar y describir correctamente aquello que podría dar lugar a un conocimiento riguroso y, a la vez, sometido al servicio de una política [1].

Se observa, en efecto, una evolución en el conocimiento que tuvieron los extranjeros del Marruecos del siglo XIX. Si hasta 1840,

[1] Ya entonces se asociaba el avance en el conocimiento de Marruecos con la política colonial (B. Meakin, 1905, p. 296).

aproximadamente, los viajeros apenas sobrepasaban el triángulo Tánger-Tetuán-Larache, y en ciertos casos con algunas incursiones hasta Rabat, a partir de esta fecha y hasta 1880 se estudiará con mayor o menor precisión la parte no montañosa y hasta los límites con el Sáhara. A partir de 1880 empieza la exploración de la zona sahariana con algunas misiones en las montañas. A principios del siglo XX los viajeros empezarán a adentrarse en las zonas montañosas. En efecto, la exploración no acaba con el establecimiento del protectorado francés, pues en ciertos casos sólo fue una rápida aproximación; pero el conocimiento de los hombres y de las instituciones había alcanzado un grado tal que la política europea pudo servirse de ello, y con bastante eficacia, por cierto, a partir de 1900 [2].

Nos hallamos en presencia de una visión europea de Marruecos. ¿Podemos contrastarla con una visión —llamémosla marroquí— recurriendo a ese género, bastante conocido en la literatura árabe clásica, de las *riḥla-s*? Desafortunadamente, un cambio ocurrido en el siglo XIX resta a los relatos que han llegado a nosotros gran parte de su interés. Los peregrinos, que tradicionalmente tomaban la vía terrestre para dirigirse a La Meca, fueron disminuyendo a medida que el Sáhara argelino caía bajo el dominio francés. Los que solían escribir las *riḥla-s* partían generalmente de Fez hacia Tánger y allí embarcaban; sólo tenemos, pues, la descripción de un itinerario muy corto y, por lo demás, bien conocido. Quedan, pues, los desplazamientos del sultán, en particular bajo el reinado de Ḥasan I, que ofrecieron la ocasión a varios europeos (un consejero militar, como Jules Erckmann, o un periodista como Walter Harris) [3] de viajar por el país, que no hubieran podido ver de otro modo. Las descripciones de

[2] J.-L. Miège ofrece una bibliografía crítica, rápida pero exhaustiva, de esta literatura. Para este capítulo he utilizado esencialmente los libros siguientes, escogidos entre los mejores y a efectos de crear una secuencia en el espacio y en el tiempo: A. Brooke (1831, itinerario Tánger-Tetuán-Tánger-Larache), J. D. Hay (1839, Tánger-Rabat), H. E. Colville (1877, Tánger-Larache-Fez-Uxda), Ch. E. de Foucauld (1883, Tánger-Tetuán-Fez-Taza-Mequínez-Buyad-Beni Mel-lal-oasis saharianos-Suss-Mogador-Tafilalet-Marruecos oriental), E. de Segonzac (1899-1901, Rif-Atlas Medio-Suss), A. Mouliéras (1900, Tánger-Fez), E. Aubin (1902-1903, Mogador-Marraquech-Alto Atlas, Mazagán-Tánger-Fez-Uezzán-), E. Doutté (1902, Casablanca-Azemmur-Dukkala-Rehamna-Marraquech), A. Brives (1901-1908, Marraquech y su región, Safi y su región, Mogador y su región). Las fechas corresponden a las de los viajes, no a la aparición de los relatos.

[3] J. Erckmann, apéndice, itinerario emprendido por el autor acompañando a Ḥasan I durante el periodo 1877-1883; W. Harris (1895).

estos viajes, hechas en prosa o en verso por historiógrafos o poetas de la corte, no son, sin embargo, de gran ayuda, a causa del formalismo imperante y del desinterés tradicional de los habitantes de las ciudades por las poblaciones rurales [4].

Nos basaremos, pues, por lo general, en la bibliografía europea, que ha sido criticada más de una vez por no ofrecer garantía de objetividad. Pero, en lo que a mí respecta, no buscaré en ella los elementos de una historia social, sino precisamente aquello que resultaba extraño, inesperado para los europeos de la época, y que los llevaba a juzgar negativamente Marruecos y a los marroquíes. Nuestra pregunta, «¿cómo veía un extranjero el Marruecos del siglo XIX?», pueden contribuir a responderla el propio exotismo y los prejuicios religiosos o culturales.

Un pueblo

¿Cómo se vestían, vivían, se alimentaban, se comunicaban entre sí los habitantes de Marruecos? Busquemos esos elementos de etnografía en los libros de los contemporáneos, interesándonos más bien en lo que diferenciaba a los marroquíes de los europeos que en lo que los distinguía de una región a otra, y, sobre todo, de sus vecinos del este.

En primer lugar, ¿de qué color es la piel de los marroquíes para un no marroquí? Todo dependía del lugar desde donde el viajero llegara al país. Si provenía directamente de Europa, que era lo más frecuente a finales del siglo XIX, los encontraba muy morenos, pero si llegaba a Tánger tras haber recorrido lentamente el sur de España y entraba en contacto primero con los rifeños, cosa que era habitual hacia 1840-1850, los encontraba más claros que la mayoría de los andaluces. Posteriormente, cuando el interior del país se hizo más accesible, los habitantes de las ciudades (de Fez, en particular) provocaban al observador [5] el efecto de africanos de rostro pálido. Mas lo que atrajo la atención de los extranjeros, al llegar por primera vez a Marruecos, siempre fue la vestimenta.

[4] El único control auténtico se halla, por supuesto, en los archivos marroquíes del Estado, que apenas ahora están siendo plenamente aprovechados por los estudiosos.

[5] B. Meakin (1901), p. 253.

Vestimenta

Aunque no exista aún una historia bien documentada de la vestimenta marroquí, se piensa, en general, que ha habido continuidad desde los tiempos preislámicos, al menos en lo que respecta a la población rural [6]. Aunque este juicio requiere necesariamente una matización, bien es verdad que a partir del siglo XVIII la vestimenta marroquí, en el ámbito del majzén en todo caso, se estabilizó y ha mantenido la forma que se conoce hasta una época reciente. El paso de los sa'adíes , muy influidos por los turcos, a los 'alauíes del primer periodo, aún muy próximos a las costumbres mediterráneas, y a Muḥammad III y sus sucesores, empeñados en mantener viva la tradición árabe pura, todo ello ha otorgado a la vestimenta un valor simbólico [7].

En marzo de 1885, el todopoderoso representante de Inglaterra en Tánger, John Drummond Hay, se dirige hacia Marraquech para ver al sultán 'Abd al-Raḥmān. Conocido en todo Marruecos por ejercer una gran influencia sobre el soberano, es bien recibido en todas partes. El gobernador de la Chauia, que sabe que el diplomático es un gran aficionado a los caballos, le propone participar en una carrera hípica. John Drummond Hay acepta y gana la carrera. Por cortesía, o por prurito de reforma, considera necesario explicar su triunfo según las consideraciones siguientes: «Cuando los europeos progresaron en la industria y en el arte de la guerra, se desembarazaron de los trajes largos que entorpecían sus movimientos y adoptaron unas vestimentas que se ajustaban a sus cuerpos, con lo cual adquirieron mayor libertad para usar sus extremidades» [8]. A esta observación se podría asociar la de un secretario de la corte del sultán mencionado, que, yendo en peregrinación a La Meca en 1849, al pasar por Malta ve, por primera vez, a unos musulmanes vestidos a la europea: «En nuestro país consideramos esto una señal de apostasía (*ridda*)» [9]. Su asombro va en aumento al ver en Egipto y en La Meca

[6] Recordemos la teoría de William Marçais que justificaba la división de los beréberes en Buṭr y Baranis por la longitud de sus capas.

[7] Basta con comparar los retratos de dos sultanes 'alauíes, Ismā'īl y Sulaimān, para ver la diferencia entre las políticas de ambos soberanos.

[8] J. D. Hay (1896), p. 173.

[9] *Ibtisām* (Ḥ), p. 78. Cuarenta años más tarde, el historiógrafo Nāṣirī (t. IX, p. 124) también se refiere a la influencia exterior de la civilización europea, y en particular en el vestir.

a unos soldados vestidos con el uniforme europeo. Aunque se encuentren observaciones sobre la vestimenta marroquí en los textos de los viajeros del siglo XIX [10], nadie se interesó por este tema con tanto detalle como Charles de Foucauld, que no deja de indicar cualquier variación en la vestimenta, por pequeña que sea, al pasar de una región a otra.

En el siglo XIX existe una vestimenta oficial marroquí, la que llevan los sultanes, los visires y demás miembros del gobierno central, y todos los que forman parte, por uno u otro motivo, del majzén, en el ejercicio de sus funciones. Se trata del *ksa*, sobre el que solía ir un *salhām* o capa con capucha [11]. La vestimenta de los comerciantes, típica del habitante de las ciudades, es el *ŷabador* (chaleco y zaragüelles bordados) y la chilaba. La vestimenta de los campesinos de las llanuras atlánticas es esencialmente el *ḥaik* (almalafa de lana), en general de color blanco. En las ciudades la diversidad de la vestimenta se asocia con la posición social. En el campo no hallamos ya ninguna uniformidad y en un zoco —dicen— se reconoce por su vestimenta al beduino, al drauí y al beréber [12].

Como dijimos anteriormente, Charles de Foucauld es el que nos da las indicaciones más precisas sobre la vestimenta de la población rural marroquí. Al cruzar el territorio de Zemmur a Tadla, observa que en esta última región el vestido femenino se distingue por los broches que llevan las mujeres prendidos en los hombros. Al agrupar los comentarios de este tipo, que afortunadamente son muy numerosos [13], se observa que Marruecos se dividía en tres partes: una zona donde imperaba el *ḥaik* (almalafa) y el *salhām* (capa con capucha), generalmente de lana blanca, que corresponde a la mayor parte de las llanuras atlánticas, a excepción de la región de Esauira (Mogador), donde se utiliza más bien la lana negra; una zona donde predomina el *jnif*, una capa corta con una marca ovalada de color naranja, tejida en general con piel de cabra, marrón o gris, localizada en la montaña y en las regiones presaharianas del este, y, por último, en

[10] A. Brooke, t. II, pp. 18, 134; H.-E. Colville, p. 237; J. Erckmann, pp. 156-157.

[11] Observemos que el bajá de Timmi en el Gurara, cuando se rindió ante los franceses, llevaba precisamente el *ksa* (*AF*, diciembre de 1902, p. 423).

[12] B. Meakin (1902), pp. 51-71.

[13] Ch.-E. de Foucauld pp. 11, 22-23, 82, 110, 123, 174, 182, 194, 217, 222, 240-241.

la zona donde empieza el desierto se usa el *jent* de algodón de color añil.

Los marroquíes del siglo XIX no se cubren la cabeza de modo uniforme. Generalmente lo que más se utiliza es el turbante, pero los campesinos a menudo van con la cabeza descubierta, que suelen llevar rapada (el pelo largo sólo se usa en el desierto); el *tarbuch*, que se introducirá primero en el ejército, no se usará entre ciertos sectores urbanos hasta finales del siglo. Por el contrario, los marroquíes poseen un calzado que les es propio: la *balga* (babuchas), que se ve por todos lados, tanto en la ciudad como en el campo; según De Foucauld, sólo son reemplazadas por las sandalias en el Sáhara y en algunas regiones montañosas entre la gente muy pobre.

La mayoría de las indicaciones anteriores aún son válidas hoy. Lo que nos interesa no es tanto el grado de uniformidad en el interior del Marruecos geográfico como la diferencia que separa la vestimenta marroquí de la que hallamos en el este y en el sur, fuera de Marruecos. La diferencia entre el norte de Marruecos (*ḥaik*, *balga*, cráneo afeitado) y el sur (*jent*, sandalias, pelo largo) sigue siendo válida hoy y no tiene un significado especial [14]. La situación en el este es más significativa. De Foucauld, viniendo de Argelia, se fija en todo lo que es común a ambos países; cuando alguna vestimenta le recuerda otra utilizada por las poblaciones argelinas, resalta este hecho, como en el caso de las mujeres de los Ajmas, o del *ŷabador* de los comerciantes de las ciudades [15], pero observaciones de este tipo son bastante infrecuentes y no volvemos a encontrar una comparación con Argelia de su pluma sino cuando llega a Missur, es decir, muy cerca de los territorios controlados por los franceses.

También se afirma que los marroquíes se mantienen fieles a su vestimenta cuando emigran. B. Meakin lo observa al cruzar la zona occidental argelina, donde abundan marroquíes que trabajan en la construcción de la vía férrea, y en el campo en la época de la siega; o en Túnez, donde se les ve reunidos en algunos cafés; o en la Tripolitania, donde se los reconoce por las babuchas. Su apego a la ves-

[14] Al-Imâm B. Mā' al-'Aīnīn, p. 38.
[15] Ch.-E. de Foucauld, p. 88.

timenta tradicional es tan grande que, cuando el sultán decide modernizar el uniforme de los soldados, éstos manifiestan un enorme rechazo. Nunca aceptarán, por ejemplo, llevar botas, adoptadas en Argelia desde hacía tiempo [16].

Más allá de las indiscutibles variaciones regionales, hay que destacar que la vestimenta marroquí tradicional distingue instantáneamente a los que la llevan de sus vecinos del este. Si en la época de los turcos ya era cierto, en el siglo XIX lo es más todavía [17].

Alimentación y hábitat

En cuanto a la alimentación y al hábitat, tenemos pocas cosas que decir. No porque nuestros viajeros sean parcos en indicaciones al respecto, sino porque son demasiado fragmentarias, demasiado generales para permitirnos afirmar que los marroquíes estuviesen en este aspecto mucho más individualizados respecto de los demás norteafricanos o respecto de los europeos. Los grandes banquetes ofrecidos por los miembros del majzén a sus huéspedes extranjeros, que se describirán profusamente en la literatura de la época del protectorado, no son aún comunes en el siglo XIX. Sólo hacia 1900 Mouliéras y Chévrillon dan una descripción de ellos [18]. Sin embargo, ya en 1879 a Colville lo invitan a comer unos burgueses de Fez y le procuran unos cubiertos, pero es un caso aislado.

En lo que respecta a la alimentación de las poblaciones del campo, encontramos citadas algunas variedades gastronómicas, sin que esta diversidad demuestre que sean distintas. En Tissint, por ejemplo, De Foucauld se alimenta de *ḥsū* (sopa de sémola), que compara con la *mdachch* argelina. Éste es el término que se utiliza también en las llanuras atlánticas. Nos hallamos obviamente ante el Magreb antropológico, donde las diferencias entre comarcas predominan sobre las que separan a las tres entidades históricamente individualizadas. Un solo aspecto permite hablar de una particularidad marroquí en el siglo XIX: el hecho de que el consumo de cigarrillos sea práctica-

[16] J. Erckmann, p. 266.

[17] Observación de Nāṣirī (t. IX, p. 57) a propósito del uniforme de los soldados de 'Abd el-Kader.

[18] A. Mouliéras (1900), pp. 165 y 348; A. Chévrillon (1908), p. 194 y s.

mente desconocido en 1900. El tabaco en hoja se conoce en Marruecos a partir del siglo XVI a causa de las relaciones con la península Ibérica; ya se conocía bastante el tabaco en el Sáhara y en una ciudad del norte como Tetuán se aspiraba rapé, pero el cigarrillo era totalmente desconocido. Colville sólo encontró que se usaba el cigarrillo en las regiones lindantes con Argelia y De Foucauld había observado que sólo lo consumían los judíos. En 1886 el sultán ordena destruir las existencias de tabaco tras una consulta con los ulemas. En 1900, por el contrario, Mouliéras consigna que el uso del tabaco está ya implantado entre la clase de los comerciantes de Fez [19].

El hábitat de los marroquíes en el siglo XIX, fuera de las ciudades, no cambia respecto de lo que se puede leer aún en nuestros días en cualquier libro de geografía humana [20]. Los viajeros distinguen claramente entre los pueblos (*dchar*), con casas más cuidadas que en las propias ciudades en las zonas lindantes con el Rif y en la del Dir, y los aduares, campamentos de nómadas y trashumantes. Aquí también, la *nuala* (choza) marca un cierto grado de sedentarización, mientras que la *jaima* (tienda) es el símbolo mismo del nomadismo. Por último, los pueblos fortificados de la montaña y de los oasis presaharianos llaman la atención a todos los viajeros. El hábitat generalmente aparece concentrado, salvo entre los Ḥaḥa y los Ait Buzid de Uauizert [21].

Aprovechamiento del suelo

Todos los viajeros del siglo XIX destacan el carácter precario de los vínculos que unen al hombre marroquí con su terruño. No intentemos averiguar la finalidad ideológica de semejantes observaciones y averigüemos el grado de utilización del suelo marroquí, puesto que se estima, con razón o sin ella, que un pueblo campesino que trabaja la tierra con aperos de labranza cada vez más productivos es más apto que otros para engendrar una nación.

[19] J. D. Hay (1896), p. 130; H.-E. Colville, p. 282; Ch.-E. de Foucauld, pp. 34 y 42; A. Mouliéras (1902), p. 136; B. Meakin (1902), p. 108.

[20] J. Le Coz, t. I, pp. 343-345.

[21] H.-E. Colville, pp. 54, 73, 113 y 260; Ch.-E. de Foucauld, pp. 6, 72, 104.

Habría que poner en tela de juicio muchas de las opiniones de los viajeros, pues generalizan a menudo a partir de observaciones que sólo son válidas para una región o un periodo determinado; y esto es tanto más peligroso cuanto que el siglo XIX fue un periodo de crisis general que abarcaba y agravaba las tradicionales crisis periódicas, según el conocido ciclo por septenios o decenios. A los viajeros que cruzan primero la región del Garb les llama la atención el gran abandono que afecta a los dos tercios de las tierras cultivables, según uno de los viajeros; a la mitad, según otro, y al noventa por ciento, según un tercero [22]. Pero precisamente el Garb no es todo Marruecos y sólo se puede comprender dentro de una perspectiva histórica.

Más discutible todavía es la postura de Charles de Foucauld, que da una imagen totalmente opuesta a la precedente. Hay pocos sitios, según él, que merezcan ser cultivados que se hayan dejado improductivos. Las únicas regiones descuidadas son las de Taza, Tadla y Sais [23]. Por el contrario, se nos informa que en la región de Chauen «no hay ninguna zona cultivable que no esté sembrada», que en Fez hay «pocas zonas sin cultivar», que los Zemmur habitan un país rico y cultivado y que el Suss es un país de prósperos cultivos [24].

Cuando no se menciona a los agricultores, se destaca la prosperidad de los ganaderos: en la llanura de Ulmes se observa un gran número de rebaños, la región de Tadla está surcada por numerosos camellos y borregos, la región de Imseggin en el Suss produce «enormes y gruesas vacas como las que se ven en Tánger, en la zona de Zaian y en Europa» [25]. Lo más extraño es que Marruecos emergía entonces de una terrible crisis de cinco años (siete años en el sur) que —según dicen— «había provocado la huida de sus tierras de un tercio de la población» [26]. ¿Se trata, pues, sólo de juicios políticos?

[22] A. Brooke, t. I, p. 298; J. D. Hay (1896), p. 38; H.-E. Colville, p. 305.

[23] Ch.-E. de Foucauld, pp. 37, 39 y 57.

[24] *Ibid.*, pp. 9, 18, 42, 189.

[25] *Ibid.*, pp. 49, 190.

[26] J.-L. Miège, t. III, p. 54. El autor (t. I, p. 110) llama la atención sobre los juicios negativos justificables por la crisis económica, pero los juicios positivos de Charles de Foucauld son los que resultan sorprendentes a tenor de esta misma crisis.

Donde no llega el poder del sultán, los habitantes trabajan, producen y son felices; Francia no debería dejar escapar esa suculenta tajada, parece insinuar el autor. Hallaremos la misma contradicción durante la crisis de 1907-1908. Los viajeros describen un país floreciente donde todo el mundo trabaja, siembra y siega, mientras que los periódicos hablan de un Marruecos al borde de la ruina [27].

Pero, más allá de la prosperidad —limitada o general, real o ficticia—, en lo que sí están de acuerdo todos los viajeros europeos, desde principios del siglo XIX, es en su juicio desfavorable sobre la técnica agrícola de los marroquíes y la percepción general de un gran atraso. Aquí, una vez más, el lector crítico puede recordar que estos viajeros, dado el estado de los medios de transporte, sólo viajaban durante el periodo seco, lo que les permitía ver los trabajos de la siega y raras veces los de preparación de la tierra. Asimismo, como atravesaban sobre todo la parte norte de Marruecos, tierra de cereales de secano, tenían, por consiguiente, pocas posibilidades de suministrar información de interés sobre otros aspectos más elaborados de la vida rural. Es innegable sin embargo que, procedentes de Inglaterra o de Francia, la campiña sólo les podía parecer una *precampiña*, según la fórmula de Jean Le Coz. Al igual que la visión de las mujeres vestidas con el *ḥaik*, la utilización del arado común les recordaba naturalmente la Antigüedad. John Drummond Hay, que por entonces era aún joven y más libre en sus juicios, describe un vehículo con ruedas que se encuentra a orillas del Luccus como «más rudimentario que un antiguo carro egipcio». Cuando llega al sur del cabo Espartel, al borde de un arroyo llamado de los Molinos, escribe que se percibe, en efecto, en ambas orillas, las ruinas de varios molinos y añade: «Ya he visto esto en otras partes del país, lo que demuestra que esta importante máquina ya no es utilizada entre estos bárbaros del siglo XIX» [28]. No exactamente, puesto que se seguirá utilizando en el Garb y en el Bu Fekran, al sur de Mequínez [29]. La noria, vista en la orilla del río Sebú y Uerga, evoca el

[29] A. Brives (mayo de 1907), p. 411.
[28] J. D. Hay (1884), pp. 122 y 39.
[29] J. Le Coz, t. I, pág. 321; B. Meakin (1901), p. 286.

recuerdo de los romanos, al igual que, en el Suss, la *ṭāssa*, recurso utilizado para distribuir el agua de riego entre las familias [30].

Respecto de la alimentación, convendría plantear la siguiente pregunta: además de los cereales tradicionales (trigo, maíz, cebada, alpiste, etc.) y la fruta, ¿cuáles son los demás productos del campo marroquí?

La *muna*, que cumple un papel tan importante en los relatos de los viajeros, consistente en la ofrenda que las poblaciones deben entregar a aquellos considerados huéspedes del sultán cuando atraviesan su territorio, se compone casi exclusivamente de borregos, pollos, huevos y productos importados, tales como azúcar, té y velas; las verduras prácticamente no aparecen en los testimonios de los viajeros. ¿No habría que tener en cuenta, una vez más, el periodo del año durante el cual se suelen hacer los viajes? Meakin da una lista de las verduras cultivadas en torno a los principales puertos marroquíes que contiene casi todas las verduras producidas actualmente pero en una fecha tardía. No podemos descartar, en este sentido, la influencia de la asociación (*mujālaṭa*) entre europeos y marroquíes que tuvo un cierto auge a partir de 1880.

Las herramientas, los productos, los modos de labranza son tradicionales —«pertenecen a la Antigüedad» a los ojos de los europeos de entonces—, aunque los resultados obtenidos pueden ser, en algunos lugares, bastante impresionantes gracias al ingenio, el trabajo y la perseverancia, como demuestran las descripciones admirativas sobre las huertas que rodean Taza y Demnat, entre otras. Sin embargo, no es el aspecto tecnológico el que nos interesa, sino lo que se deduce de ello, desde el punto de vista sociológico. Las listas de productos exportados de los distintos puertos marroquíes denotan una cierta especialización de las regiones (zona de cereales, zona de ganadería, zona de regadío y de arboricultura, zona sahariana), que determina una especialización de los hombres (los del Garb en la ganadería, los del Dra en el regadío, los rifeños en la arboricultura) [31]. En ningún lugar se observa un corte en la tecnología utilizada, y sin embargo esto facilita las migraciones en un Marruecos en con-

[30] En B. Meakin (1901, p. 46) hallamos una foto de una noria, y una descripción de la *ṭāssa* en Mujtār al-Sūsī, *Ŷazūla*, t. I, p. 74; t. II, p. 16.

[31] Esta especialización tradicional continuará en el siglo XX (M. Nahon, p. 127).

tinua crisis económica. Esta uniformidad no se detiene obviamente en las fronteras de la parte del Magreb que nos ocupa, pero individualiza a Marruecos respecto de Europa, por supuesto, y, cada vez más, respecto de la región oranesa en vías de convertirse en el paraíso de los colonos y frecuentada por los rifeños debido a su proximidad geográfica.

Este sentimiento de ser diferente, aunque esto signifique de hecho ser atrasado, se expresa claramente y de distinta manera en las *riḥla-s* (relatos de viajes) que nos han dejado algunos marroquíes enviados en misiones diplomáticas a Francia, Inglaterra y España. Aunque dejemos para más adelante su análisis en detalle, avancemos, sin embargo, que la impresión que dan es precisamente la de una conciencia muy clara de este desfase en el aprovechamiento del suelo de ambos lados del Mediterráneo.

Ibn Idrīs [32], miembro de una embajada enviada a Francia en 1860, que viaja en tren de Marsella a París, observa que «todas sus tierras están cultivadas», aunque luego añada que los franceses no las aprovechan como debieran, pues se imagina lo que sería una *nuzha* tradicional con música, poesía y carreras de caballos en semejante marco [33]. Ṭāhir al-Fāsī [34], secretario de otra embajada enviada el mismo año a Londres, aunque dotado de un espíritu menos vivo que Ibn Idrīs, resalta también la gran cantidad de hermosas huertas que rodean la capital, así como la opulencia de los jardines de la reina, y concluye citando, desengañado, ese *ḥadīṯ* revelador de sus sentimientos íntimos: «el mundo de aquí abajo, en la Tierra, es una prisión para el creyente y un paraíso para el infiel» [35]. La profunda impresión que produce en estos embajadores el nivel de la agricultura europea surge a través de múltiples negaciones retóricas —una descripción fiel no indica admiración— y, con más vigor, a través de la impaciencia que demuestran al testimoniar sobre aquello que les obligan a admirar. Uno de ellos escribe: «Sólo nos fijábamos en esas cosas para complacer a la reina» [36]. Todo ello denota, además de lo que puedan deducir los geógrafos e historiadores, cierta psi-

[32] Elementos biográficos en Ibn Zaidān, t. II, pp. 32-41.
[33] Ibn Idrīs (1909), pág. 8.
[34] Ver M. Lakhdar, pp. 339-341.
[35] Ṭāhir al-Fāsī, p. 13.
[36] *Ibid.*, p. 37.

cología que agudiza el sentido de la pertenencia comunitaria. Aunque se juzgue inferior, propia del atraso, esa relación con la tierra y con el espacio, cuando es uniforme, refuerza el sentimiento de «nosotros» contra «ellos».

Idioma

¿Cuál era la situación lingüística en el Marruecos del siglo XIX? ¿Existía uniformidad en el habla? ¿Existía preponderancia de un grupo de hablas frente a otros? ¿Cuál es el grado de especificidad de ese grupo respecto de los demás emparentados con él?

La lengua oficial del país es, por supuesto, el árabe; pero ¿de qué tipo? Meakin, que escribió un opúsculo sobre el árabe marroquí y que viajó —ya lo mencionamos anteriormente— por otras partes del mundo arabófono, considera que no está más alejado del clásico que el que se habla más al este. Distingue en el norte al menos cuatro hablas, pero la distinción parece apoyarse esencialmente en las diferencias de acento y de entonación. Citando un estudio hecho por el Dr. Talcott Williams en 1898, estima que sólo el 10 por 100 de las palabras utilizadas en el habla popular no se hallan en los diccionarios clásicos y observa, por último, que el árabe hablado en Fez es muy puro [37]. De Foucauld, por el contrario, afirma que el árabe marroquí está más corrompido que el argelino, sin precisar respecto de qué lengua de referencia [38]. Ambos juicios no son tan contradictorios como parece. Uno se refiere a la lengua de las clases urbanas del norte, y el segundo a las regiones rurales meridionales y presaharianas. Si nos basamos en el árabe escrito oficial, que no es el de la clase instruida, como observa B. Meakin, tenemos en efecto la prueba de cierta corrupción de la lengua [39]. Comparada, sin embar-

[37] B. Meakin (1902), pp. 319-320.

[38] Ch.-E. de Foucauld, p. 1.

[39] En la correspondencia oficial del siglo XIX hay que distinguir el estilo de los secretarios de la corte —preparados para esta función por una larga experiencia, que continúan con mayor o menor fortuna la tradición andalusí— del de los mercaderes, que constituyen la nueva burocracia que se describirá en detalle más adelante. Éstos llegan a los puestos de responsabilidad no por su cultura sino por su riqueza y por la experiencia adquirida con los europeos. Aparentemente el título de *ṭālib*, utilizado a menudo en las cartas sultaníes, se reserva a los hombres de esta clase, comparado con los títulos de *'alim* (ulema) o *chaij* (jeque), utilizados al referirse a hombres instruidos.

go, con la situación de los demás países árabes durante todo el periodo moderno y hasta mediados del siglo XIX, el árabe oficial marroquí sigue siendo muy correcto [40]. Precisamente porque los marroquíes eran conscientes de ello es por lo que no ocultaron su asombro cuando la *nahda* sirio-libanesa empieza a dar sus frutos y surge un árabe escrito moderno. El historiógrafo Akansūs encontraba, pues, increíble que un árabe cristiano, Fāris al-Chidyāq, que entonces estaba establecido en Malta, pudiera escribir una oda según todas las reglas de la retórica arcaica [41]. Asimismo, Ibn Idrīs en París no dejaba de sorprenderse de la facilidad de elocución de otro libanés cristiano que dirigía un diario en lengua árabe [42].

El problema en el Marruecos del siglo XIX no es, sin embargo, el del árabe, sino el de las hablas beréberes. ¿En qué medida éstas formaban, como se ha sostenido más tarde, un bloque compacto inaccesible a la lengua oficial del país?

Mouliéras, que se puede considerar el portavoz de los colonos oraneses, que cumplirán un papel importantísimo en la política colonial francesa en Marruecos, opone al beréber argelino, que se arabiza cada vez más, el beréber marroquí, que mantiene su particularidad lingüística [43]. Pero Charles de Foucauld, que no dedica la menor atención a las variedades lingüísticas, a diferencia de las de vestimenta, da una impresión bastante distinta. He aquí una parte de la imagen que nos presenta. Los Zaian hablan el árabe incluso en sus casas; entre los Ait Buzid un buen número de hombres lo habla, a excepción de las mujeres; entre los Ait Zaineb, más allá de Tikirt, una quinta parte de la población lo habla; en Tazenājt, la séptima parte; en Tissint y más allá, los sedentarios hablan el *tamazigh* pero comprenden el árabe; en el Suss, los Huara lo hablan, los demás beréberes lo comprenden, salvo los Ida Uzal; entre los Ḥaḥa, está extendido; por el contrario, pocos lo hablan entre los Ida-U-Zekri, Isuffen, Ibarqaqen e Ilalen [44]. De Foucauld no viaja ni por el interior del Atlas ni por el Rif. De Segonzac, sin embargo, opina que

[40] Ver la opinión del tunecino Muḥammad Bairam, especialista en la materia (t. I, p. 61).
[41] Akansūs, mss., t. I, p. 226, b. Al-Chidyāq (1804-1888).
[42] Ibn Idrīs, p. 77. Se trata de R. al-Daḥdaḥ (cf. *infra*).
[43] A. Mouliéras (1895), p. 21.
[44] Ch.-E. de Foucauld, pp. 48, 72, 92, 110, 134, 145, 196, 227, 241, 314, 339.

«los rifeños emigran y aprenden así el árabe» [45]. En cuanto a las poblaciones del Atlas, a lo largo del siglo XIX se ha exagerado su número al igual que en el resto de Marruecos.

Por otra parte [46]; no existe ninguna razón fundamentada para creer que las leyes que parecen presidir la difusión del árabe en otros lugares no actúan también en estas regiones. El árabe se aprende cuando se entra en relación con el majzén o cuando se emigra. Sólo quedan, pues, ajenos a cualquier influencia las regiones autónomas política y económicamente y lo bastante equilibradas como para garantizar a sus habitantes cierta prosperidad. No se ha detectado ninguna de estas características hasta el momento, si se tiene en cuenta un ámbito que va más allá de la comuna. E incluso si se considera la completa autonomía de éstas, no parece constituir una barrera permanente en lo que respecta al Marruecos geográfico [47].

No se trata de negar, sin embargo, la existencia de un ámbito lingüístico beréber separado del árabe. Según el testimonio de Mujtār al-Sūsī, uno de los mayores obstáculos que impiden al estudiante del Suss llegar a dominar perfectamente el árabe es que tradicionalmente los maestros se sirven del beréber como vehículo de enseñanza durante los tres primeros años [48]; esto sólo se comprende en ausencia de un bilingüismo auténticamente extendido. Contentémonos simplemente con señalar lo que aparece claramente a través de los relatos de los viajeros: no existe en esa época una región autónoma, lingüística, política y económicamente, que podría sentar las bases de una entidad en el interior o en las franjas de lo que es el Marruecos de hoy.

¿UN MERCADO ECONÓMICO MARROQUÍ?

A estas alturas de la investigación, ésta es una cuestión bastante temeraria. Se justifica en la medida en que no se intente responder a

[45] E. de Segonzac (1903), p. 285.

[46] La población de Marruecos se estimó en 25 millones (A. La Martinière, *La Grande Encyclopédie*, 1896, t. XXIII, pp. 261-262; A. Mouliéras, 1895, p. 27).

[47] Existe otro problema: ¿es legítimo deducir la situación del siglo XIX de lo que ha existido antes? En otros términos, ¿existe una desarabización? Algunos indicios permiten pensarlo, pero esto va en contra del evolucionismo de la mayoría de los historiadores del periodo colonial.

[48] Mujtār al-Sūsī, t. XX, p. 279 y s.

ella de una manera precisa sino para obtener una idea general sobre los medios de comunicación que permiten a los habitantes del país desplazarse de un punto a otro. Lo ideal para nosotros sería prescindir del comercio exterior; desafortunadamente es imposible puesto que éste es el que imprime desde hace un siglo su sello a los intercambios en el interior mismo de Marruecos.

Los medios de intercambio

Comunicaciones

Se ha hablado mucho sobre el carácter arcaico y prehistórico del sistema de comunicaciones en vigor en el Marruecos precolonial, pues es lo que más sorprendía a los extranjeros, civiles o militares. Ya se mencionaron anteriormente las impresiones de los viajeros a propósito de la agricultura. El Marruecos del siglo XIX aparentemente no utilizó la rueda, aun habiéndola conocido. A propósito de las baterías montadas, utilizadas por Ḥasan I durante su campaña de 1882 en el Suss, Erckmann escribe que: «los beréberes no habían visto nunca un carruaje». En cuanto al propio sultán, poseía unos veinte carruajes que utilizaba sólo con fines militares [49]. A finales de siglo, en el propio Tánger, capital diplomática del país, Meakin nos informa que sólo había dos o tres vehículos con ruedas [50]. Evidentemente, la desaparición, o al menos la no utilización de la rueda, en un país que la conoció desde mediados del segundo milenio antes de Cristo, y más aún durante la época romana, plantea un arduo problema que sobrepasa el marco del África del Norte [51].

[51] J. Erckmann, pp. 257, 263.

[50] B. Meakin (1901), p. 104.

[51] Ver *EI* (2), art. «'Araba». Esta cuestión ha sido objeto en Oriente Próximo de investigaciones detalladas por parte de R. Bulliet, que explica la desaparición del transporte sobre ruedas en beneficio del transporte a lomos de camello por su menor coste: un 25 por 100 de ahorro. En lo que respecta a África del Norte, hay que recordar que durante el periodo romano el Sáhara estaba cerrado al comercio y que una de las consecuencias de la propagación del islam fue la vinculación económica del Sáhara con el Magreb. ¿En qué medida la preponderancia del comercio sahariano influyó sobre el modo de transporte y generalizó, poco a poco, y hasta los puertos del Mediterráneo, el uso del camello? He aquí un elemento que hay que incorporar al debate.

El caso es, sin embargo, que en el Marruecos del siglo XIX el transporte de mercancías y de viajeros se hacía únicamente a lomos de camello o de mulo y, por ello, dependía de un ritmo natural.

Sin ruedas no había caminos. Eso es lo que nos decían los viajeros de ayer y los geógrafos de hoy. Si el camino, tal y como existía entonces en Francia y en Inglaterra, se define por un trazado y unos materiales elegidos por el hombre, y por una anchura que permite el paso de al menos un vehículo de ruedas, Marruecos no tenía caminos en el siglo XIX [52].

Más allá del aspecto técnico-geográfico, por muy importante que sea, hay que tener en cuenta el aspecto sociológico: el papel desempeñado por los caminos como medio de contacto entre los hombres; en este sentido, una pista en buenas condiciones puede cumplir la misma función. Sin embargo, las pistas marroquíes no parecen haber sido totalmente abandonadas al azar, como se podría creer. Brooke se encuentra cerca de Tetuán con «un gran número de hombres que estaban arreglando el camino para la llegada del emperador». Colville, cincuenta años después, indica que «los caminos están pavimentados con anchas piedras redondas a lo largo de un corto trecho a la salida de las ciudades». De Foucauld observa que los caminos están bien acondicionados en la región de los Ait Buzid y se convertirá en un tópico entre los viajeros posteriores el observar sorprendidos que en las regiones montañosas las pistas están hábilmente trazadas [53]. Además, de manera general, estos caminos o pistas tienen unos itinerarios fijos, y en todo momento se distinguen de aquellas menos frecuentadas y quizá no siempre estables, que sólo satisfacen las necesidades de un distrito determinado [54].

¿Cuál es la situación de los puentes? Los viajeros, una vez más, generalizan para todo el país opiniones que corresponden a una si-

[52] «Sabemos que en el Marruecos tradicional se desconocía la carretera en el sentido de una vía construida y acondicionada, así como prácticamente el uso de la rueda» (J. Le Coz, t. I, p. 354).

[53] A. Brooke, t. I, p. 204; H.-E. Colville, p. 53; Ch.-E. de Foucauld, p. 72.

[54] Los caminos trazados se denominan *ṭrīq al-sulṭān* (camino del sultán), pero no son obligatoriamente los que toma el sultán en sus viajes, son caminos públicos. En cuanto a los demás, a veces llamados *ṭrīq al-ḥammāra* (camino de las bestias de carga) (E. Michaux-Bellaire, «Le Gharb», *AM*, 1913, p. 79), el sultán aconseja siempre a los viajeros extranjeros que nos los tomen. Ver el mapa anexo al libro de J. Erckmann donde aparecen señaladas las pistas frecuentadas y los senderos que lo son menos.

tuación particular, el Garb, por ejemplo, o la costa atlántica. Llegando de Tánger, para acceder a Larache deben cruzar el ancho estuario del Luccus en barcas que cabecean peligrosamente. Los que continúan hacia el interior del país reviven la misma experiencia al llegar a Rabat y Azemmur, antes de poder dirigirse sin obstáculos hacia Marraquech. A finales de siglo, prefieren tomar el barco hasta El Yadida (Mazagán) para evitar todos estos inconvenientes. Observemos que en el interior del país existían algunos puentes: uno de piedra, formado por ocho arcos, a la salida de Fez, hacia Uxda; otro sobre el ued Taza; otro de diez arcos sobre el río Um-er-Rbia, entre Buyad y Tadla, y otro de veinticinco arcos sobre el río Tensift [55]. ¿Cómo se explica que existan estos puentes en el interior del país y no existan en la costa, siendo el tráfico más intenso en las zonas marítimas? ¿Habría que aceptar la explicación dada por Brooke, ya en 1830, recién llegado a Marruecos, después del ataque de la marina austríaca a Larache precisamente: «Tienen miedo de un ataque cristiano»? [56]. O bien habría que generalizar la indicación siguiente del historiógrafo Akansūs: «Existe un puente sobre el Bulauán, cuyas ruinas se pueden ver todavía, que se mantiene desde la época de Ismā'īl hasta los tiempos de Muḥammad III. El sultán Muḥammad IV quiso reconstruirlo; alguien se ofreció a hacerlo pero era un impostor» [57]. En todo caso, para no facilitar la «apertura» del país a los europeos, los sultanes se opusieron hasta el final a la construcción del ferrocarril [58]. Una de las consecuencias de esta oposición, destacada por J.-L. Miège, fue el alza continua del flete interior, paralelo al alza general de los precios durante la segunda mitad del siglo XIX. A partir de 1870, la vía más corta para los comerciantes, los peregrinos y los embajadores era la que conducía lo más rápido posible a un

[55] H.-E. Colville, p. 197; Ch.-E. de Foucauld, pp. 29, 57; B. Meakin (1901), p. 344 y s.; E. Doutté (1905), pp. 114-115; J. D. Hay (1896), p. 106.

[56] A. Brooke, t. II, p. 73.

[57] Akansūs, t. I, p. 260 b. Esto hizo suponer a los historiadores del periodo colonial, sin pruebas fehacientes, que esos puentes fueron construidos por esclavos cristianos.

[58] Ḥasan I, ante la presión de los diplomáticos europeos, dirige una consulta a los ulemas (febrero de 1888), que fue negativa (J.-L. Miège, t. III, p. 138, n. 8). A la propuesta inglesa de 1901, dirigida a 'Abd al-'Azīz, Machrafī (pp. 420-421) responde que «si los ingleses fuesen de buena fe, viendo el estado de barbarie en el que se encuentran los beduinos de Marruecos, deberían haber propuesto abrir escuelas».

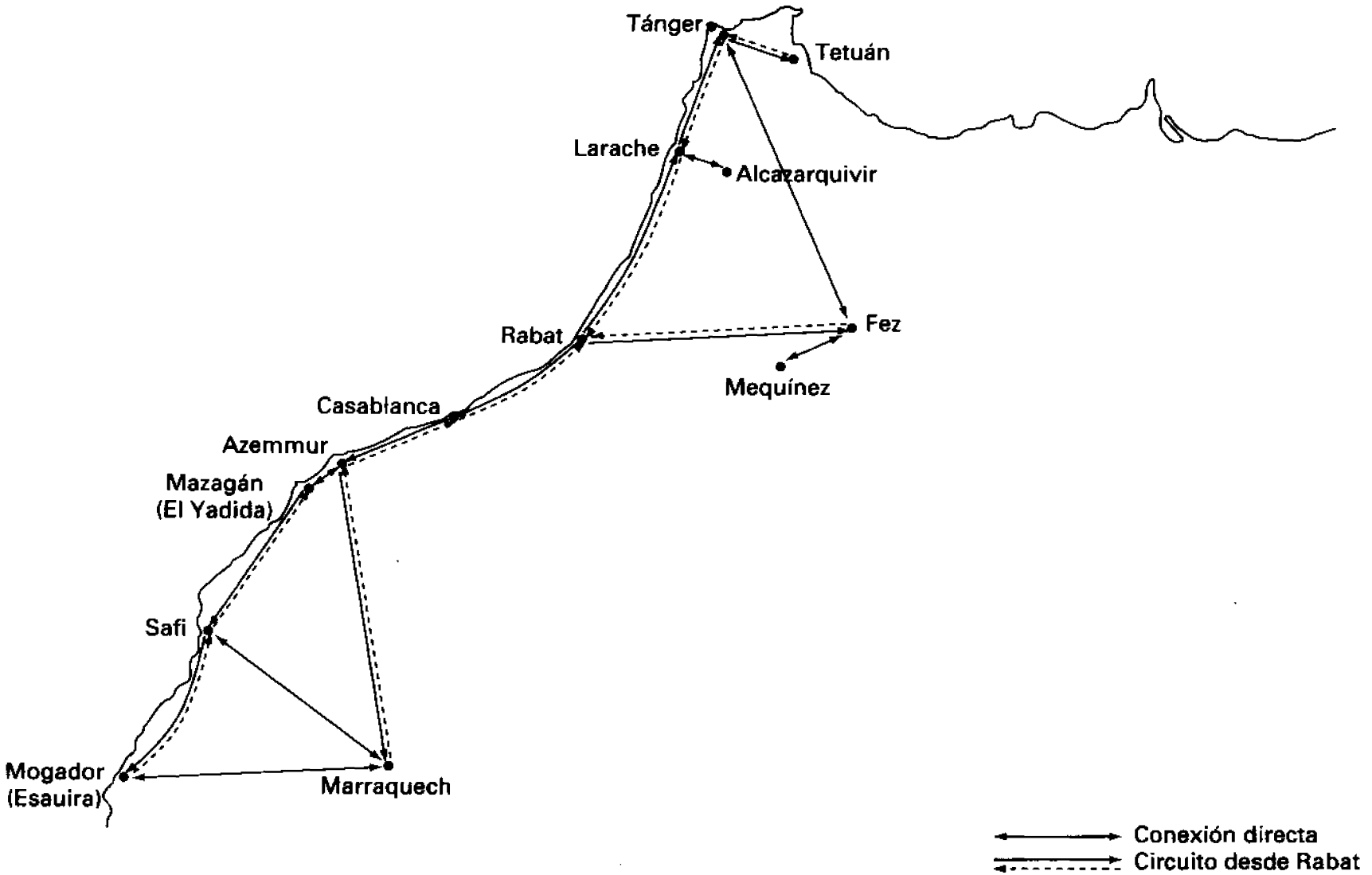
puerto, para recurrir luego al cabotaje. Se desarticularon, pues, los itinerarios norte-sur [59].

El correo sufrió, evidentemente, las consecuencias de esta situación; se mantuvo, de hecho, durante mucho tiempo el viejo sistema del *barīd* [60]. Por motivos políticos y comerciales, los consulados extranjeros habían organizado un servicio privado de correos para el trayecto Mogador-Tánger. Hacia finales de siglo, los diplomáticos ejercieron cada vez más presión sobre el sultán para que organizase un auténtico servicio postal. Finalmente, Ḥasan I adopta rápidamente una iniciativa privada, y, calcando el proyecto del servicio de correos consular ya existente, establece el servicio de correos marroquí a fines de 1892 [61]. El dahir comienza por una especie de exposición de motivos que señala claramente que este servicio se crea como ventaja para los comerciantes, cuya «realización de beneficios depende de la rapidez de las comunicaciones». Se hace un primer intento con el itinerario Marraquech-Mazagán, luego se extiende el servicio a la región del Garb y del Hauz. Este correo jerifiano se crea el mismo año que un servicio francés privado que fue adquirido dos años más tarde por Francia. Ya existía un servicio inglés semanal que unía Tánger con Fez. El correo marroquí viene, pues, a completar, a superponerse a este correo europeo. Bajo la supervisión de un amín en Fez y de un empleado principal de correos, el servicio comunica entre sí las catorce ciudades marroquíes, dos veces por semana, según dos largos itinerarios servidos con gran rapidez, y otros más cortos servidos con más lentitud (ver mapa 3). El objetivo es claramente servir al comercio extranjero, sobre todo. Los ocho puertos abiertos al tráfico europeo durante la segunda mitad del siglo XIX ya están comunicados con las ciudades importantes del interior: Fez, Mequínez y Marraquech. Nos hallamos ante la organización de un Marruecos útil, lejos de las zonas disputadas del este y del sur.

[59] J.-L. Miège, t. III, pp. 255 y 460. El transporte marítimo de mercancías había disminuido en un 20 por 100 entre 1870 y 1877.

[60] *EI* (2), vol. I, pp. 1.077-1.078.

[61] Para el correo europeo, ver J.-L. Miège, t. II, pp. 455-458 (cuadro de los servicios al 1 de julio de 1862); A. Mouliéras (1900), p. 258. Para el correo marroquí, ver Muḥammad Mannūnī (1973), pp. 88-92; E. Michaux-Bellaire (1911 b), pp. 90-96. El texto del dahir en cuestión se encuentra en M. Nehlil, lámina 79.



Mapa 3. El correo en tiempos de Hasan I (1892).

La moneda

El valor, la diversidad y la nomenclatura de las monedas marroquíes siempre han sido muy complicados. Para dar una idea de ello supongamos que Francia contase en libras y escudos, que su comercio exterior tuviese más importancia económica que los intercambios internos, efectuados en dólares cuya cotización sufriría un alza constante pero desigual según las regiones. Se entiende, pues, que diplomáticos, comerciantes y periodistas no dejen de quejarse durante el siglo XIX de esta complejidad. La confusión aumenta aún más cuando los sultanes, mal aconsejados o sencillamente incapaces de entender el mecanismo monetario del sistema capitalista liberal, tratan de oponerse a esta devaluación continua, sin poder controlar el origen de esta evolución, es decir, el comercio exterior. Para los historiadores que trabajan con documentos marroquíes del siglo XIX viene a añadirse una dificultad adicional de interpretación, debida al fenómeno de sustitución de pieza por pieza (el franco francés frente al *riāl ḥasanī*, por ejemplo), cuando se alcanza un cierto tipo de cambio en un sistema de monedas concurrentes [62].

A pesar de esta complejidad, se pueden aclarar ciertas cuestiones. La primera, y quizá la más importante, es que, aunque Marruecos tuviera dos monedas, una de plata y otra de cobre, esta última es la que cumple verdaderamente la función de cambio en las transacciones entre marroquíes. Acuñada en diferentes ciudades del reino, fácil de falsificar, sobre todo en el Suss, rico en mineral y relativamente autónomo del poder sultaní, esta moneda tiene un valor uniforme en todo Marruecos; sirve en todas partes, e incluso más allá del protectorado, como unidad de cuenta [63].

El sistema fraccionario utilizado era a la vez duodecimal y decimal; de esta coexistencia surgirán varias dificultades. El elemento básico es el *miṯqāl*, que cuenta con diez onzas (*uqia*), cada una de éstas dividida en cuatro *mūzūna-s* y éstas, a su vez, en 6 o 24 *fals*. El *miṯqāl* también se llama *dirham* y representa la décima parte del *riāl*;

[62] Varios capítulos de la obra de J.-L. Miège tratan de los problemas monetarios marroquíes en el siglo XIX (t. II, pp. 388-389; t. III, pp. 97-106, 434-437; t. IV, p. 116 y s.).

[63] J. Erckmann, pp. 159-160; Ch.-E. de Foucauld, p. 22, n. 1; Muḥammad Dāwud, t. VI, p. 129; en el Tuat, impugnado por los franceses, el mismo sistema tenía curso en 1902. Ver *RC*, vol. I, 1902, p. 16.

mediante la denominación de *dirham*, el *miṯqāl* se podía relacionar con la moneda de plata e incluso de oro, según la proporción clásica y conocida (un *dirham* de plata equivale a 7/10 del *dinār* de oro), que se había convertido, de hecho, en teórica puesto que la moneda de oro había desaparecido desde hacía tiempo de Marruecos [64]. Este sistema es obviamente sólo nominal; define un sistema de equivalencia que se mantiene independientemente del valor de la unidad base en términos reales. Para los marroquíes del siglo XIX resulta perfectamente claro que expresa una relación de intercambio entre los productos reales de su propia actividad. Sin embargo, no es éste el caso cuando los comerciantes extranjeros, compradores o vendedores, imponen su propia moneda de plata, esencialmente el duro y el real españoles y el escudo francés.

Tabla I
El sistema monetario marroquí
(unidad de cuenta)

1 *riāl* =	10 *miṯqāl-s*					
	1 *miṯqāl*	=	10 *uqia-s*			
	1/2 *miṯqāl*	=	5 *uqia-s*			
			3 *uqia-s*	=	12 *mūzūna-s*	
	1/4 *miṯqāl*	=	2,5 *uqia-s*	=	10 *mūzūna-s*	
	1/5 *miṯqāl*	=	2 *uqia-s*	=	8 *mūzūna-s*	
			1 *uqia*	=	4 *mūzūna-s*	
			1/2 *uqia*	=	2 *mūzūna-s*	
			1/3 *uqia*	=		= 32 *fals*
					1 *mūzūna*	= 24 *fals*
			1/6 *uqia*	=	2/3 *mūzūna*	= 16 *fals*
					1/6 *mūzūna*	= 4 *fals*

Las monedas que existían realmente a finales de siglo aparecen subrayadas. Se observa que las proporciones son a la vez decimales (2, 4 y 5) y duodecimales (3 y 6).

La moneda de cobre no se puede, pues, considerar intrínsecamente según el valor de uso conocido; es preciso vincularla con las

[64] Para la definición teórica y tradicional del *dinār* y del *dirham*, ver *EI* (2), vol. II, pp. 305-307 y 328-329; para el *miṯqāl* ver *EI* (1), vol. III, p. 599.

otras dos monedas. Poco a poco empieza a devaluarse, desmarcándose de la moneda marroquí de plata, que se verá necesariamente arrastrada hacia el lado de la moneda extranjera, pero, al estar peor fabricada (al menos hasta 1881), también pierde un cierto tipo de cambio, que, tras haber sido fijo, tiende al alza a principios del XIX. Esto aclararía un hecho que durante mucho tiempo obstaculizó la interpretación de los documentos marroquíes.

Primero, la moneda de cobre va perdiendo las piezas más pequeñas, pues cada vez se requiere mayor número de ellas para una compra menor, sin que por ello cambie el nombre de la unidad base. De este modo, la pieza que representa 1/6 de una *mūzūna* —la menor entonces— que equivale a un *fals* (con lo cual 24 *fals* equivalen a una *uqia* y 240 a un *miṯqāl*) adquiere veinte años más tarde el valor de 4 *fals* respecto de la moneda extranjera de plata, pues el sistema monetario de cobre había perdido tres cuartas partes de su valor. La *mūzūna* tiene el mismo valor que tenía la *uqia* veinte años antes, respecto del franco francés, por ejemplo, pero corresponde a 96 *fals* en lugar de a 24. En las transacciones corrientes, sin embargo, equivale a la menor moneda fraccionaria existente multiplicada por seis; independientemente de que corresponda a 1 o 4 *fals,* se mantiene el sistema de equivalencia. La misma sustitución ocurre con el *riāl* de plata, pero en este caso equivale a una moneda francesa de 5 francos [65].

Las monedas de cobre que tuvieron efectivamente curso forman un sistema homogéneo y aparentemente estable; por ello, no sólo las demás monedas se expresan en *uqia-s,* sino que, además, en las zonas rurales las monedas de plata se admiten con dificultad, sean las que sean. El sistema de la *uqia* de cobre es el que marca las relaciones comerciales diarias entre los marroquíes. Sólo parece confuso e inestable cuando se expresa en moneda de plata; es lo que hacen, obviamente, los comerciantes extranjeros, con lo cual se observa una inestabilidad a la vez en el tiempo y en el espacio.

Inestabilidad en el tiempo: entre la mitad del siglo y 1868 el *miṯqāl* se reduce a la cuarta parte de su valor y en 1900 a la décima [66], independientemente de cuál sea la moneda de plata de refe-

[65] G. Ayache (1958), p. 302.
[66] Nāṣirī, t. IX, pp. 54 y 208.

rencia. Respecto de la libra, pasa de 1/7 en 1840 a 3 peniques en 1900 [67]; respecto del franco francés, caerá de 2,6 francos a 1 franco en 1873 y a 0,2 francos en 1900 [68]; respecto del *dirham* de plata, pasa de 1,5 en 1845 a 15,5 en 1905 [69].

Inestabilidad en el espacio: la relación entre *riāl* y *uqia* depende del grado de integración en el comercio extranjero de la región que se esté considerando, es decir, de la necesidad de monedas de plata, preferentemente extranjeras, única moneda aceptada en las transacciones de productos importados. En Marraquech el *riāl* siempre valdrá más que en Mogador y en Fez; en 1887 valía 63 *uqia-s*, mientras que en Fez su valor era de 53; a finales de ese mismo año, alcanzaba 100, mientras que en Mogador sólo valía 65 [70], pues había menos monedas de plata en circulación, que, no obstante, eran necesarias para comprar productos importados tales como azúcar, té, tejidos de algodón y velas. Más hacia el sur y el este, donde las transacciones comerciales con el extranjero eran menos frecuentes (en este caso, Argelia, controlada por los franceses), el *riāl* valía tres veces menos. Esto no significa que los precios de los productos de importación fuesen inferiores a los locales. Para el periodo 1882-1883, Charles de Foucauld nos da una panorámica bastante completa de las variaciones geográficas del cambio del *riāl* de plata de entonces, de igual paridad que el escudo francés [71]. Podemos deducir de ello la existencia de un mercado fracturado.

Destacan claramente dos grandes conjuntos: el norte, con Fez como centro de distribución y recogida de productos, y el sur, en torno al puerto de Mogador; mientras que una región menos homogénea comienza más allá del Atlas. Observemos, no obstante, que esta imagen viene determinada por la intensidad del comercio exterior. Se puede, por supuesto, alegar que este factor no altera en absoluto el resultado final [72]. A diferencia de lo que ocurre con el co-

[67] J. D. Hay (1839), pp. 4 y 17; B. Meakin (1902), p. 14.

[68] J.-L. Miège (1955), t. III, pp. 139, 366 y 384; *RC*, vol. I, 1902, p. 16.

[69] Nāṣirī, t. IX, p. 208; Ḥaŷwī, b, p. 79; Ṣaddīqī, pp. 138-139.

[70] J.-L. Miège, t. III, p. 432.

[71] Ch.-E. de Foucauld, p. 22, n. 1.

[72] Corresponde, en esencia, a la cuestión planteada por cierta historiografía de los países semicoloniales del siglo XIX: ¿acaso el comercio exterior determina la evolución de los aspectos de la vida sociopolítica de los países no europeos o sólo es un factor más, aunque no se pueda hacer abstracción de él? Ver las implicaciones metodológicas en M.-C. Bergère (1973).

mercio europeo, no se puede evaluar en cifras el intercambio de artículos producidos en Marruecos e indispensables para los marroquíes (cereales, lana, mantequilla y aceite, frutos secos, pieles y carnes), expresados en *uqia-s*, en sus lugares de producción y en un año normal. Si se pudiese evaluar, se obtendría una imagen más próxima de la vida marroquí que la precedente, que sería, sin duda, más tranquila, más homogénea, con menos altibajos. Puesto que carecemos de cifras, habría que abstenerse de deducir de las informaciones que nos ofrece Charles de Foucauld más de lo que en realidad dicen.

Pesos y medidas [73]

La falta de uniformidad en los pesos y medidas en el Marruecos del siglo XIX ofrece otro motivo adicional de sorpresa y de crítica a los viajeros y publicistas extranjeros. Aunque existe desde los primeros siglos islámicos un control sobre los pesos y medidas por parte del almotacén (*muḥtasib*), se aplica en un marco estrictamente local. El grado de uniformidad regional depende del desarrollo económico de un centro urbano determinado, aunque a veces el malthusianismo de los comerciantes y artesanos contribuya a mantener las costumbres más insólitas. A esto hay que añadir la influencia que ejercen sobre Marruecos dos sistemas diferentes y concurrentes: el inglés y el francés.

A semejanza de la moneda, existe una nomenclatura establecida que, por supuesto, no corresponde a las mismas cantidades expresadas en gramos. Los cereales se miden en *mudd-s* (almud), fanegas y *jarrūba-s* (arrobas), que en el norte de Marruecos sistemáticamente están en una relación 1-4-2, mientras que el *mudd* pesa a principios de siglo 20 kg en Fez, y 50 en Taza [74]. Asimismo, el *raṭl* (arrate o arrelde), respecto de las demás medidas, siempre equivale a la centésima parte del *qanṭar* (quintal), con la diferencia de que pesa 500 gr

[73] J. Erckmann, p. 102; H. de La Martinière (1896), pp. 261-262; R. Le Tourneau (1949), pp. 275-282; en J.-L. Miège, varias indicaciones, no siempre coincidentes. Compárese con Massignon (1906), pp. 104-107.

[74] Ḥaŷwī, b, p. 18: «La *jarrūba* corresponde a 8 *mudd-s* de Fez»; «el *mudd* de Taza es igual a 2,5 *mudd-s* de Fez, es decir, 50 kg», J.-L. Miège (t. III, p. 146) refiere las siguientes cifras para el sur de Marruecos: fanega 50,975 kg; *jarrūba*, 104 kg.

en el norte y 540 en el sur. El valor del *raṭl* varía también en una misma localidad según la densidad de las materias que se pesen. En los artículos de las tiendas de alimentación se utiliza el de 500 gr; para las verduras y la carne, el de 1 kg; para la lana hilada, el de 650 gr; para la lana torcida, el de 820 gr; para la mantequilla en Taza se utiliza un *raṭl* que corresponde a 750 gr. El aceite se vende por *qulla* (alcolla), que equivale a 20 *raṭls* y pesa 16,4 kg en Mequínez y 13,5 en Tánger [75]. La Martinière sugiere que existe una homogeneidad regional, en el norte y en el sur, fenómeno semejante al mencionado anteriormente sobre la cotización de la moneda; de hecho, las cifras que él da son válidas sólo para Tánger y Mogador (mientras que las equivalencias de Miège sólo tienen validez plena aplicadas a Mogador y Casablanca). Acabamos, pues, de ver las diferencias entre los pesos utilizados en tres ciudades que están, en suma, próximas unas de otras —Fez, Mequínez y Taza—, pero que de hecho no pertenecen al mismo circuito comercial y económico.

Tras esta variedad, que sorprendía a los observadores europeos continentales, acostumbrados a la uniformidad posrevolucionaria, se adivina, en efecto, una base común [76]. Si expresásemos las medidas citadas en gramos, litros y metros, podríamos percibir claramente un sistema de proporciones que facilita, una vez adquirida la práctica, la conversión de las unidades de medida locales. Tradicionalmente, de hecho, existía una referencia constante, la de la ciudad santa de Medina. Sin embargo, puesto que no existe un sistema decimal unánimemente adoptado, esta referencia sólo podía ser inconsciente, salvo quizá para ciertos almotacenes. ¿Era esto un obstáculo para las transacciones comerciales? Resulta difícil sostener que el obstáculo era importante, dado el nivel alcanzado por el comercio y, sobre todo, la situación que prevalecía entonces en los países anglosajones. Sí se podría argumentar que esta complejidad actuaba en favor de los comerciantes. En un país en el que las operaciones de cálculo eran casi una especialidad, se concibe que, del mismo modo que los comerciantes ganaban en el cambio sobre el curso fluctuante de la *uqia*, se beneficiasen de esta disparidad de pesos y medidas. Obser-

[75] Cifras para Mequínez, según Ibn Zaidān, y para Taza, según Ḥaŷwī.

[76] R. Le Tourneau ya lo observa (p. 279), aunque no parece que haya que considerar la unidad de base que él indica (la moneda de plata).

vemos, no obstante, que acabó por prevalecer cierta normalización en las medidas de los productos relacionados con el comercio exterior, tanto para la importación como para la exportación. Para los cereales, el *mudd* de Taza es igual a la fanega de Mogador. Para los tejidos de algodón, la *qala* de 0,54 m, equivalente a la yarda, sustituyó a la antigua medida, el codo, de 0,57 m.

Los intercambios de productos

Dejemos a los geógrafos y a los historiadores de la economía la tarea de resolver el difícil problema de la complementariedad de las regiones marroquíes, que disfrutaban aparentemente de cierta autonomía, así como el problema adicional más complejo de la superposición de dos circuitos de intercambios: el de los productos locales y el de los productos de importación, dualidad que no es nueva en el Marruecos del siglo XIX [77]. Veamos, en particular, tres aspectos: los circuitos, la regularidad y el ritmo de los intercambios.

De Foucauld nos proporciona unas indicaciones sencillas y claras sobre la distribución regional del comercio marroquí [78]. Se pueden distinguir tres centros: Mogador (Esauira), que controla el comercio de Chiadma, Ḥaḥa, Chtuka, Ilalen, Sahel y Tinduf, es decir, el Suss y el sudoeste sahariano; Marraquech, con su antepuerto de Mazagán (El Yadida), que controla el Atlas y los oasis de Akka hasta el ued Ziz, a partir del cual empieza a sentirse la influencia de Fez, dominante sobre el comercio del Atlas del Norte y del Atlas Medio [79]. Se trata, ante todo, del comercio de importación y de exportación. Las tres ciudades sirven de centro de redistribución del primero (tejidos de algodón, azúcar, té, cerillas y velas) y de colecta y almacenamiento para el segundo (granos, pieles y lanas, frutos secos, etc.). Esta división, sin embargo, es tradicional y concuerda con la

[77] El problema de los dos circuitos comerciales es más confuso, antes de la época moderna, debido a que Marruecos y al-Andalus formaban parte, a menudo, de un mismo reino. Merece la pena mencionar este punto, aunque aún no se pueda resolver, pues al concentrarse en el comercio exterior se tiende naturalmente a quebrar el mercado local.

[78] Ch.-E. de Foucauld, p. 188 y s.

[79] Observemos el carácter «lateral» de esta división que concuerda con la representación que se hacían entonces los marroquíes de su patria (ver Mapa 4).

idea bastante difundida entre los europeos de un imperio marroquí compuesto por tres reinos más o menos autónomos. Lo significativo no es, pues, esta distribución sino más bien la existencia en torno a estas tres ciudades, u otras de similar importancia, de circuitos más cortos que muestran un cierto escalonamiento en los intercambios. De este modo, la función que cumple Sefrú por su proximidad a Fez, Demnat y Beni Mellal respecto de Marraquech; Buyad de Casablanca; y Tisint de Mogador. En todos estos pequeños centros, el viajero encuentra los mismos productos importados que en los grandes. La imagen de un auténtico circuito se materializa cuando un mismo centro está vinculado con dos ciudades importantes o cuando varios de ellos se desarrollan en torno a una gran ciudad: Demnat, Beni Mellal, Tazenajt, en torno a Marraquech; Sefrú, Uazzán, Alcazarquivir, en torno a Fez [80].

La prosperidad de estos centros depende de la periodicidad del mercado: siete, tres, dos o una vez por semana. Los zocos semanales, distribuidos con cierta uniformidad por el territorio de cada colectividad, son los mercados locales que los geógrafos han estudiado con más detalle [81]. Citemos, según Charles de Foucauld, Ŷama'a Enfida, vinculado con Bzu y Demnat, Suk el-Tleta con Taza, Tleta Zemmur con Mequínez, Had Ait Buzid con Uauizert [82], donde se venden los mismos productos que en otras localidades más importantes: tejidos de algodón, *balga-s* (babuchas), aceite, azúcar, té y cerillas. Si se empiezan a encontrar en ellos otros productos, como café (en Aiún Sidi Melluk) o tabaco, es señal de que en la zona existe un nuevo circuito económico, en este caso Argelia, controlada por los franceses [83].

Tan importantes como los zocos, aunque menos numerosos, son los *mussem-s* (ferias o romerías). En cada región existe un circuito tradicional de ferias, tanto más concurridas cuanto más distantes estén de las ciudades grandes o medias. El caso más típico es el del Suss, que tiene tres grandes *mussem-s*: Mrimina, Tazerualet y Suk al-Mulud en el ued Nun. En la región de Marraquech son famosos los

[80] Ch.-E. de Foucauld, pp. 39, 56, 61, 108-109 y 182.

[81] Para la región del Garb, véase J. Le Coz, t. I, p. 352, según E. Michaux-Bellaire. Para las demás regiones, ver *Villes et Tribus*.

[82] Ch.-E. de Foucauld, pp. 76, 36, 42 y 71 .

[83] *Ibid.*, pp. 253 y 255.

de Lalla Azīza, Si Aḥmad U'Ali y Taucult; y en el Garb, los de Sidi Kassem, Sidi Muḥammad ben Manṣūr y Muley Buselham [84].

Se debería realizar una geografía completa de los *mussem-s*, zocos y aglomeraciones comerciales secundarias del Marruecos del siglo XIX, que nos daría una idea exacta de la movilidad de sus gentes. Lo principal para nosotros en este estadio de la investigación es resaltar esta regularidad de los intercambios. Es obvio que algunos zocos desaparecerán, algunos *mussem-s* decaerán, pero otros se crean y prosperan. El mismo lugar, bien situado, puede servir a la vez de zoco, de feria y de centro permanente de redistribución. Las ferias y los centros de autoridad administrativa del majzén, como las ciudades o *qaria-s* (alquerías), se excluyen mutuamente. Sin embargo, más allá de las diferencias entre las condiciones sociopolíticas que provocan la creación y desarrollo de estos centros, todos los testimonios —marroquíes o extranjeros— coinciden en resaltar esta jerarquía, esta regularidad de los intercambios, que, por lo demás, no son arbitrarios; todos confluyen en la misma dirección, impuesta por la autoridad política y el comercio europeo a la vez.

¿Cuál era el ritmo de los intercambios: diario, semanal o estacional? Para determinar el tiempo necesario para los desplazamientos en Marruecos en el siglo XIX, podemos recurrir a las indicaciones que nos dan los viajeros europeos o los historiógrafos de los sultanes. En uno y otro caso se trata de obtener un orden de magnitud, ya que no es seguro que estos ilustres personajes hayan escogido siempre la vía más rápida. El control más exacto nos lo dan los récords de los recorridos a pie de los *raqqāṣ-s* (correos) contratados por el servicio de Correos marroquí o europeo. Si comparamos los datos de unos y otros, se obtienen cifras parecidas [85].

Si no tenemos en cuenta las condiciones geográficas particulares, como las de las regiones montañosas y desérticas, o las proezas alcanzadas por ciertos correos que se hicieron célebres [86], reduciendo a la mitad el tiempo normal de entonces, la velocidad media al-

[84] *Ibid.*, p. 167; A. Brives, p. 448; J. Le Coz, t. I, p. 352.

[85] Los datos que suministran los viajeros europeos, sobre todo Charles de Foucault, están resumidos en J. Canal (1902), pp. 76-97; B. Meakin (1901), p. 251; A. Mouliéras (1902), p. 437.

[86] Durante la estancia de Euan-Smith en Fez en 1892, un *raqqāṣ* tardó dos días y medio en ir de Fez a Tánger (S. Bonsal, p. 113).

canzaría, en general, 6 km/h, 50-60 km/día [87]. Esto sitúa a los zocos en un radio máximo de 25 a 30 km [88].

Las migraciones

Ya hemos mencionado la crisis monetaria permanente que vivió Marruecos durante la segunda mitad del siglo XIX, relacionada con una crisis financiera, como consecuencia de las guerras perdidas y

Tabla II

Principales itinerarios

Desde Fez	Días	Desde Marraquech	Días	Desde Mogador	Días
Mequínez	1	Beni Mellal	4	Agadir	4,5
Taza	2	Buyad	4	Tisint	14
Larache	3,5	Azemmur	4	Tarudant	7
Rabat	3,5	Mazagán	4		
Uazzán	3,5	Mogador	8		
Tetuán	6	Tikirt	10		
Tánger	6	Tazanajt	10		
Figuig	12				

[87] E. Aubin, pp. 15 y 73; H.-E. Colville, apéndice, II.

[88] Dado que en este estudio sólo abordamos el comercio como símbolo de la comunidad de marroquíes en el siglo XIX, no hemos considerado oportuno ofrecer indicaciones sobre dos temas íntimamente unidos, en la mente de los viajeros y de los comerciantes europeos, con la propia existencia y desarrollo del comercio: la seguridad de los caminos y el crédito monetario. Para los albergues custodiados por soldados en las grandes vías de comunicación (*nzala*) ver H.-E. Colville, p. 73; Ch.-E. de Foucauld, pp. 232-233; A. Brives, pp. 375 y 456. Sobre los *zaṭṭāt* (convoyes privados), los derechos de pasaje, la función de las zagüias (morabitos y cofradías) y de los personajes religiosos como garantes de la seguridad de los comerciantes y viajeros, existen numerosas indicaciones en Ch.-E. de Foucauld, pero influidas por sus prejuicios (pp. 6-8; 42 y 223). Sobre el crédito monetario, *id.*, p. 22; J.-L. Miège, t. IV, p. 30 (tipo de interés regular: 50-60 por 100; el tipo usurario es de 20-30 por 100 mensual); R. Le Tourneau, pp. 288-289. Las tentativas de crear un banco (J.-L. Miège, t. III, p. 118, n. 3) fracasaron hasta la Conferencia de Algeciras y la creación del Banco de Estado de Marruecos bajo control internacional.

las múltiples indemnizaciones que el Tesoro debía pagar. A esto habría que añadir un ritmo de producción agrícola tradicionalmente irregular pero agravado aún más por la obligación repentina de someterse a la demanda creciente de los exportadores europeos. Disponemos de abundante información sobre las crisis de 1850, 1857, 1869, 1878-1881, 1904 y 1911 [89]. Cada década padece tres años de déficit alimentario, pues una mala cosecha repercute obligatoriamente sobre los dos años siguientes.

Las crisis en las que nos vamos a detener son las de 1867 y 1878, que fueron las más violentas y largas, sucediéndose las malas cosechas en un clima de crisis general. Erckmann, que pudo comprobar las consecuencias de la última, que duró cinco años, escribe: «Puede ocurrir que en una provincia reine la abundancia y en otra, la hambruna, con el consiguiente despoblamiento e importante desplazamiento de población» [90].

Dejemos de lado la explicación de Erckmann, centrada en una yuxtaposición de pequeños espacios económicos autónomos —según nos sugiere—, y planteemos la siguiente pregunta: ¿qué ocurre en un país en el que las crisis se suceden cada diez años durante sesenta años, asistiendo al desplazamiento de su población siempre en el mismo sentido? ¿No resulta acaso de ello una transformación completa de la población que, aunque no quiebre las estructuras sociales en sí mismas, sí afecta a los grupos humanos que son los soportes de éstas, dejando huellas durables en los hábitos sociales, en los métodos de trabajo e incluso en el idioma? En otras palabras: la hambruna frecuente, causa de la migración, es al mismo tiempo un elemento de homogeneización.

J.-L. Miège, al describir este fenómeno, lo compara explícitamente con el de la urbanización de mediados del siglo XX [91], comparación quizá demasiado sistemática. Destaquemos, no obstante, que el resultado, desde el punto de vista social, es el mismo en ambos casos: destrucción de los cuadros tradicionales, iniciada cincuenta años atrás, antes del establecimiento del protectorado. Durante la crisis de 1878-1882 se estima que 64.000 hombres habrían emigrado

[89] J.-L. Miège, t. II, pp. 220-224, 388-389; t. III, págs. 97-106, 145-158; t. IV, pp. 375-418 y 441-467; B. Meakin (1905), p. 77; R. Kerr, p. 214; Nāṣirī, t. IX, pp. 61, 119, 164-165.

[90] J. Erckmann, p. 5.

[91] J.-L. Miège, t. III, p. 367.

a Argelia. ¿Cuántos, por tanto, hacia las ciudades del norte? De un 12 a un 15 por 100 de los habitantes de las ciudades fueron auxiliados y en Tánger el comité sanitario, formado por los representantes de las potencias, intenta imponer una cuarentena frente a la gente del interior. Ante la vigorosa protesta del majzén, organizará una colecta destinada a ayudar a que regresen a sus hogares, es decir, hacia el Rif, a pesar de que éste suele enviar en un año normal su excedente de población hacia Fez y, sobre todo, hacia la región de Orán (20.000 trabajadores, según Mouliéras [92]). En los puertos, como los de Mazagán y Safi, ya a finales de siglo se ven aparecer los barrios de *nualas* (chabolas) fuera de las murallas exteriores de la ciudad [93].

Esta emigración hacia las ciudades, aunque más espectacular, no es tan significativa como la que tiene lugar en el campo y la montaña, que está menos documentada. Mujtār al-Sūsī, admirable conocedor de su región natal, extrae las consecuencias de ello y escribe, al hablar de los Huara arabófonos de la región de Tarudant: «Les sucedió lo que a todas las tribus marroquíes. Si buscamos en efecto la genealogía de las fracciones de una tribu, encontramos en verdad pocas que sean originarias de ella; cada una se ha ido reforzando con grupos vecinos pertenecientes de hecho a otra tribu; esto es cierto tanto para los beréberes como para los árabes. ¡Cuántos no serán forasteros en cada tribu!» [93]. Y en pleno Alto Atlas, J. Berque encuentra entre los Seksaua unos elementos de derecho y de organización social que sólo se explican por una migración desde el Antiatlas [95]; otros han explicado la arquitectura de las viviendas del Atlas Medio por su origen sahariano. Estas migraciones no contradicen en efecto la permanencia de las estructuras sociales, quizá sean incluso su mejor explicación, pero, aunque la forma sea estable, la materia social es móvil y maleable. Con independencia de lo que se opine sobre el fraccionamiento administrativo y la fragmentación de los circuitos económicos anteriores al siglo XIX, la sucesión de emigraciones a intervalos regulares durante sesenta años ha provocado la movilidad de la población marroquí. Es cierto que los grandes desplazamientos no son nuevos en esta parte de África; incluso

[92] J. D. Hay (1896), pp. 324-325; J.-L. Miège, t. III, pp. 367, 444; A. Mouliéras (1895), p. 36.
[93] B. Meakin (1901), p. 188 y s.
[94] Mujtār al-Sūsī, *Ŷazūla*, t. IV, pp. 98-99.
[95] J. Berque (1955), p. 393, n. 1.

constituyen la norma, pero esta vez no hay escapatoria, pues al tener lugar en un marco limitado, la mezcla se convierte en un hecho.

¿Cuál era el marco y cuáles son sus límites?

Un territorio

Como ya hemos visto, podemos hablar desde el punto de vista antropológico de un territorio de la *balga* (babucha), del *ksa*, del té, que en el este se detiene en la zona donde empieza la utilización de las sandalias y las botas, de los cigarrillos y del café. ¿Tiene este territorio, al mismo tiempo, una existencia jurídica-política? No estamos planteando con ello el problema de una soberanía marroquí con sus distintos símbolos (una bandera, un himno, unos escudos de armas, etc.), ni el de una ciudadanía marroquí materializada por la concesión de pasaportes y el envío de cónsules y embajadores permanentes reconocidos en el exterior, problemas éstos complicados y controvertidos [96]. Basta que planteemos aquí la sencilla pregunta de si en el siglo XIX, en Marruecos y en el exterior, era costumbre referirse a un territorio con unos límites geográficos precisos.

Denominación

Brooke afirma que los marroquíes se llaman entre sí musulmanes, cosa que hoy sigue siendo cierta pero que no responde a la pregunta anterior. De mayor índole política es la observación de Erckmann: «No parece que los marroquíes sospechen que pertenecen a un imperio de Marruecos; no tienen nombre para designar su nación» [97]. G. Ayache, que, por supuesto, no duda de la existencia de un sentimiento nacional entre los marroquíes del siglo XIX, aunque no siempre se exprese claramente, escribe, sin embargo: «Aunque sí se empleaba a menudo el nombre de "Magreb" para designar geográficamente el país, la palabra "magrebíes" (marroquíes) no se empleaba.

[96] Sobre la bandera marroquí existe un breve estudio de Mannūnī (1947).

[97] A. Brooke, t. II, p. 19; J. Erckmann, p. 11.

Cuando alguien que no fuera el sultán quería nombrarlos decía "los poseedores del Magreb" (*arbāb al-Magrib*)» [98]. Este texto, escrito por uno de los mejores conocedores de los documentos marroquíes del siglo XIX, puede dar lugar a malentendidos. Requiere una aclaración.

La palabra *Magrib*, forma abreviada de al-Magrib al-Aqṣā (Extremo Occidente) se emplea, en efecto, en su acepción geográfica desde la conquista árabe. Se aplicaba, no obstante, a toda la región al oeste de Alejandría, que formaba una unidad incluso desde el punto de vista lingüístico. Pero, al existir otras palabras para designar unas zonas determinadas dentro de este occidente geográfico, tales como *Ṭarabuls* (Trípoli), *Ifriqya*, *al-Andalus*, la palabra *Magrib*, sin ningún determinante, acabó por designar solamente lo que actualmente forman Argelia y Marruecos. En un diccionario geográfico como el de Yāqūt (siglo XIII) el término designa, a veces, las regiones montañosas habitadas por los beréberes, incluso si se hallan en Tripolitania. A partir del siglo XVI, debido a la nueva situación surgida de la división de África del Norte, entre una zona de dependencia turca y otra jerifiana, la palabra sólo se aplica a esta última. Según un error bastante extendido, la división de África del Norte entre Marruecos (*Magrib*), Argelia (*Ŷazā'ir*) y Túnez (*Tūnus*) data de la conquista de Argel por los franceses. Ésta no hizo sino acentuar, como era de prever, una división tripartita que ya existía. Zāyyanī, varias veces ministro y embajador bajo el reinado del sultán Muḥammad III y Sulaimān, diferencia claramente los tres países en sus relatos, como embajador, escritos mucho antes de 1830 [99]. Akansūs, visir del sultán Sulaimān, escribe, a propósito del emir 'Abd el-Kader: «Espera poder conquistar todo el reino de Marruecos». Más tarde, Nāṣirī limita su estudio sólo a la historia de Marruecos (*al-Magrib al-Aqṣā*), y numerosas son las veces en las que habla de «nuestro Marruecos» (*Magribuna*) al narrar los acontecimientos de su tiempo [100]. Por otro lado, un comerciante establecido en Gibraltar, que cumple funcio-

[98] G. Ayache (1968), p. 407, n. 1.

[99] Zayyānī (1967), pp. 373, 379, 460 y 461. Al hablar del embajador otomano, al que acompañaba en el regreso a su país con un regalo del rey alauí, dijo: «Cuando nos íbamos acercando a las islas del Mediterráneo oriental, este embajador empezó a sentirse en su país y se puso a proferir palabras insultantes hacia el Estado de Marruecos y sus habitantes (*daulat al-Magrib wa ahlih*)» (*ibid.*, p. 96).

[100] Akansūs, p. 219 b; Nāṣirī, pp. 101, 133, entre otras.

nes de agente consular, al describir en una carta los acontecimientos de marzo de 1848 en Francia, menciona Marruecos (*Magrib*) y Argelia (*Ŷazā'ir*) [101]. El embajador en España, Kardūdī, compara a los españoles con los marroquíes en estos términos: «Las gentes de nuestro Marruecos (*ahl magribina*) son más despiertas» [102]. Un ulema, Ibn Kīrān, al describir su peregrinación a La Meca afirma: «Comparados con ellos [los beduinos de Arabia], cualquier hombre común entre los más incultos de nuestro Marruecos, árabe o beréber, es un sabio consagrado» [103]. El propio sultán, por último, en sus cartas se llama a sí mismo, «emir de los creyentes de Marruecos» y designa a los habitantes de Argelia con el nombre usual, incluso actualmente, de *al-wāsiṭa*, es decir, los habitantes del Magreb Medio [104].

¿Con qué nombre se designa Marruecos y a los marroquíes entre los no marroquíes? Los árabes de Oriente Medio utilizan a partir del siglo XIX la palabra *Marrākuch*, que proviene de volver a traducir el término según la designación europea (Maroc, Morocco, Marruecos, etc.), pero los norteafricanos sólo utilizan la palabra *Magrib*. El tunecino Bairam, residente en El Cairo, habla del rey del *Magrib*, y en Trípoli, según Budgett Meakin, a Marruecos lo llaman *al Garb al-Ŷawwānī* (el Occidente interior) [105].

Todos los ejemplos anteriores provienen de gente culta. ¿Qué ocurre en los demás casos, descritos por Brooke y Erckmann? La distinción entre *tuansa*, *mgarba* y *wasta* es muy clara, incluso entre los no instruidos. Mouliéras, al que difícilmente se puede desautorizar como informante, propone cambiar la palabra *Marruecos*, que los marroquíes ignoran, por la palabra *Garb*, que es con la que marroquíes y argelinos —cultos o incultos, árabes o beréberes— designan a Marruecos [106]. Contrariamente a lo que se ha sostenido, con razón o sin ella, a propósito de Turquía [107], Marruecos tenía un nombre

[101] Ibn Zaidān, t. V, pp. 154-155, carta de Muḥammad al-Rzīnī, con fecha de 10 de *rabī' II* de 1264/17 de marzo de 1848.

[102] Kardūdī (1963), p. 91.

[103] Ibn Kīrān (1889), p. 80.

[104] Ibn Zaidān, t. III, p. 537; t. V, p. 125 (fotocopia del documento).

[105] M. Bairam, t. I p. 60 y s.; t. IV, p. 10; B. Meakin (1905), p. 329.

[106] J. Canal (1902), p. 2: «Muchos geógrafos creen que los marroquíes no dan ningún nombre a su país. Es un error», y a continuación cita la frase de Mouliéras.

[107] B. Lewis (1969), p. 332. Hay que observar que se le ha dado excesiva importancia a esta cuestión. Que los marroquíes (al igual que los turcos) se llamen entre sí musulmanes no contradice la existencia de un sentimiento de especificidad nacional o étnico.

para sus propios habitantes antes de la era colonial. ¿Tenía también unos límites precisos?

Límites

Dejemos de lado el aspecto diplomático de la cuestión, pues las cancillerías cambiaban de criterio según los intereses del momento, siendo el caso de Inglaterra el más llamativo [108]. Interesémonos, pues, por la idea que se hacían los marroquíes —aunque imprecisa— de los límites del reino jerifiano.

Los problemas de las fronteras orientales se plantearon desde el establecimiento de los turcos. Con independencia de las pretensiones de unos y otros, se instauró un *modus vivendi*, sobre todo desde el fracaso de las últimas tentativas marroquíes, a finales del siglo XVII; a partir de entonces los marroquíes dejaron de reivindicar Tremecén, a pesar de los vínculos entre esta ciudad y Fez. Con la caída de los beys en 1830, la ciudad pasa a formar parte de la soberanía del sultán, debido a que ya no existía un poder legítimo y no como retorno a una situación anterior. Esto es tan cierto como que, a pesar de que lo solicitase la población y aunque el sultán hizo saber que se inclinaba por aceptarla, la mayoría de los ulemas consultados respondieron que no [109]. El motivo no se debe sólo a que, durante muchos años, Uxda, de un lado, y Tremecén, de otro, vivieron bajo dos autoridades distintas, sino a que se había formado en el siglo XIX, gracias a los historiógrafos, una idea del Marruecos histórico, sea cual fuere el grado de control efectivo del que disfrutase el majzén en un momento determinado, y este Marruecos era el de los tiempos de Ismā'īl. Se comparó al sultán 'Abd al-Raḥmān con Ismā'īl y a Ḥasan I con 'Abd al-Raḥmān, precisamente porque tanto el uno como el otro intentaron restaurar un poder efectivo sobre unos territorios que en esa época parecían marginales pero que formaban parte integrante del reino dos siglos antes.

[108] A propósito de Tuat, en 1887, los ingleses solicitan del sultán que no haga concesiones a Francia; en 1900, se lo aconsejan vivamente; en lo que respecta a la frontera meridional, en 1878-1880, la asimilan al ued Suss; en 1898 extienden el territorio sultaní hasta el cabo Bojador (J.-L. Miège, t. III, p. 357; A. J. P. Taylor, 1951, p. 345).

[109] Nāṣirī, t. IX, p. 27.

Cuando se trata de negociar, de argumentar con los ingleses o los franceses, se recurre a los símbolos (*jutba, bay'a*, nombramiento de gobernadores, impuestos); tras todo ello destaca una cierta imagen de Marruecos común al majzén y a la gente del pueblo.

Sin remontarnos a los geógrafos árabes de la Edad Media, escojamos entre los historiógrafos del sultán a Zayyānī, ministro, como dijimos anteriormente, y por añadidura de origen beréber. Para él no existe duda alguna sobre el hecho de que África del Norte se divide en cuatro entidades diferenciadas: Marruecos, Argelia, Túnez y Tripolitania y, al citar las ciudades, ríos y montañas de una región, se detiene en las fronteras políticas de su tiempo (principios del siglo XIX) [110]. Resaltemos, en este sentido, una cuestión de orientación cultural, ya observada por Erckmann, que tiene cierta importancia a la hora de las negociaciones respecto de las fronteras marroquíes. Para los marroquíes instruidos del siglo XIX la costa atlántica forma el límite norte, el techo, en cierto modo, de Marruecos, del cual el Sáhara central es simplemente una continuación hasta la intersección con Túnez y Libia, o incluso con Egipto. Los oasis del Tafilalet, Saura, Tuat, Gurara y Tidikelt se suceden en una misma línea, que los une de modo natural con Fez. Esto explica por qué los negociadores marroquíes del convenio de 1845 con los franceses aceptaron sin dificultad la indeterminación de las fronteras más allá de Figuig, pues ésa era la situación con los turcos, cuyo poder no sobrepasaba esa latitud.

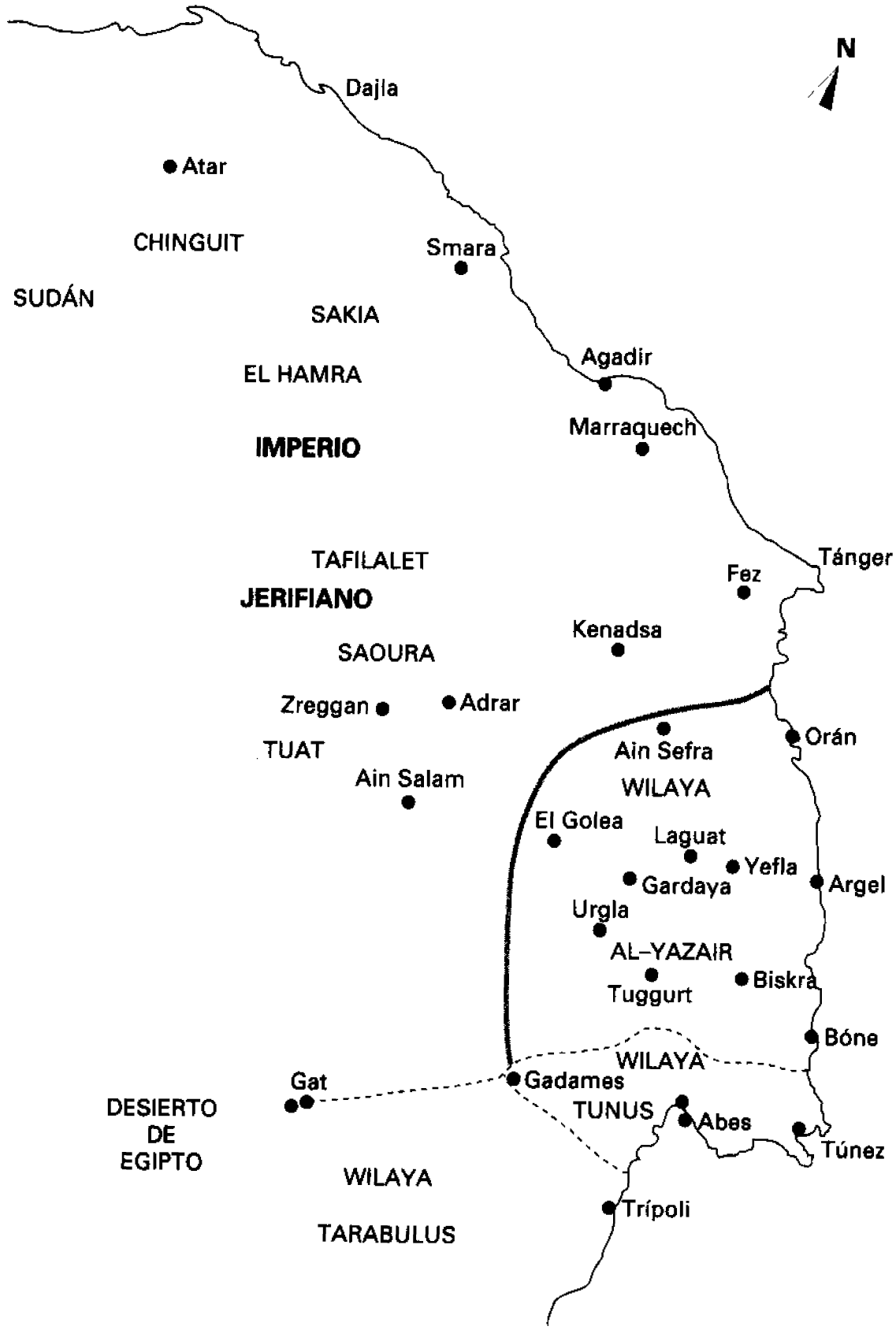
La derrota ante los territorios ganados por los franceses, después de 1845, fue hondamente sentida, tanto por el majzén como por la población local. A principios de 1884 el sultán Ḥasan I envía una misión, encabezada por su hermano Muley 'Arafa, para investigar sobre el terreno la aplicación del convenio de 1845. El secretario de la misión, 'Alī al-Sūsī, ofrece una descripción precisa de la situación: donde el tratado reconoce a Marruecos un valle, los franceses se establecen en su orilla occidental; donde hay una zona elevada, los franceses la ocupan... y arriendan las tierras usurpadas a sus antiguos propietarios. Enumera trece lugares en los que se observan similares atropellos sin que los habitantes puedan decir nada [111]. Frente a esta

[110] Zayyānī (1967), pp. 475 y 476-478.
[111] 'Alī al-Sūsī (1884), p. 144.

situación de hecho, el autor siente la necesidad de justificar la pasividad del majzén. En el estilo habitual de la corte, incrimina al pueblo, dividido y rebelde, pero no por ello deja de destacar que se han perdido las tierras, y nos ofrece indirectamente un testimonio del estado de la opinión sobre el problema de las fronteras. Más tarde, los franceses avanzan hacia Figuig y pretenden llegar al Atlas. El gobierno débil de 'Abd al-'Azīz se ve obligado a ceder, reconociéndoles el derecho de administración conjunta sobre extensos territorios limítrofes. Al analizar esta situación, el historiógrafo oficial de la dinastía, Ibn Zaidān, se ve obligado también a justificar estas concesiones: «El gobierno marroquí se ha desprendido de [el territorio de] los Ulad Ŷarīr, Doui Menia y Kenadsa, en provecho del gobierno de Argel, porque no dejaban de suscitar querellas y disputas con los súbditos argelinos» [112]. En el sudeste, cuando el majzén, tras veinticinco años de resistencia diplomática, cede al final en la cuestión del Tuat, importante nudo de comunicaciones entre el oeste de Argelia y el centro de África, incluso aquellos que eran favorables a los franceses justifican estas concesiones, sin poner en duda la soberanía marroquí sobre la región. Así, Muḥammad al-Machrafī, descendiente de emigrados argelinos, escribe: «¿Cómo es posible que se envíe allí un gobernador sin que lo acompañe una fuerza militar? [...]. Los argumentos de los franceses, basados en la fuerza, son más sólidos porque los franceses, a pesar de su poder, no han dejado de estar alerta, mientras que el Estado jerifiano ha dado muestras incontestables de despreocupación» [113].

En lo que respecta a la frontera meridional, los ingleses habían sostenido durante mucho tiempo que la autoridad del sultán no era efectiva a partir del ued Suss, y que los comerciantes ingleses podían, pues, tratar directamente con las poblaciones sin permiso previo ni pago de impuestos. El majzén siempre rechazó este punto de vista. En lo que respecta a Ifni, el sultán Muḥammad IV escribe en sus directivas a su representante: «los habitantes de estas regiones son nuestros súbditos y forman parte del imperio; ninguno es libre de disponer a su antojo de un palmo de estos territorios ni de cedérselos a otros, aunque todos tuvieran que morir [defendiéndo-

[112] Ibn Zaidān, t. I, p. 399.
[113] Machrafī, pp. 403-404.



Mapa 4. Marruecos visto por los marroquíes en el siglo XIX.

lo]» [114]. En cuanto al cabo Juby, el sultán Ḥasan I escribe: «El embajador inglés sostiene que esta región no formaba parte de nuestro imperio. Hemos rechazado esta pretensión con los mismos argumentos que ya conocéis y hemos protestado contra el hecho de que él [el comerciante inglés Mackenzie] se estableciese allí sin autorización y entrase en contacto, de modo irregular, con las poblaciones» [115].

Es, por supuesto, el lenguaje del majzén, en contacto con los diplomáticos europeos, quienes, en función de sus intereses momentáneos, lo podían sostener, ayudar o incluso animar [116].

¿Qué ocurría con la población y la gente de las tribus? Germain Ayache ha subrayado que son precisamente los habitantes de las regiones fronterizas (Ued Nun, Tuat, Figuig, Ceuta y Melilla) los que alertaban al majzén y pedían una guarnición, a la vez que desdeñaban las ventajas directas e indirectas que podían obtener de una colaboración comercial o política con los europeos [117].

En el estado de debilidad en el que se encontraba el majzén, éste no podía actuar más que a través de jefes locales y esto resultaba tanto más fácil cuanto que estos últimos eran a la vez jefes de zagüías (cofradías), como, por ejemplo, en Ifni, Tinduf y Chenguit. Una de las grandes revueltas del reinado de Ḥasan I fue fomentada por un jerife del Tafilalet a causa de la pasividad del sultán frente a las amenazas extranjeras en las fronteras [118].

A continuación reproducimos un texto escrito la víspera del tratado del protectorado, de la pluma de un hombre que nunca se opuso a las ambiciones francesas, Muḥammad al-Ḥaŷwī, que nos da

[114] Ibn Zaidān, t. I, p. 32 (carta fechada el 11-3-1278/16-9-1861).

[115] *Ibid.*, t. II, pp. 333-335.

[116] Esto es cierto, sobre todo con los ingleses y los alemanes. El majzén hacía a menudo referencia en su argumentación a los mapas europeos.

[117] Los europeos siempre encontraban colaboradores, pero éstos parecen ser objeto de cuarentena. 'Alī al-Sūsī establece una lista de los *ŷāwāsīs* (espías) que había en la frontera argelo-marroquí; y el sultán Muḥammad IV observa en la carta mencionada el aislamiento de Bairuk, colaborador de los ingleses en la región de Ifni. Este hecho innegable lo explica de modo injustificado J.-L. Miège (t. II, p. 159): «No es dudoso que las tribus del sur y del oeste, aisladas de los puertos argelinos, se volviesen hacia el interior marroquí».

[118] Revuelta de al-'Arbi al-'Alauī al-Darqāuī en el Tafilalet. Sobre las demás reacciones populares, ver G. Ayache (1968); Mannūnī (1973), p. 36; J.-L. Miège, t. III, p. 372, n. 5; A. Mouliéras (1902, p. 425), que estaba en Fez en el momento de la conquista del Tuat, sintió fuertemente la hostilidad de la población.

la imagen que los marroquíes instruidos tenían de su país: «Si analizamos el mapa de Marruecos, observamos que hemos perdido en el sur todo el Sáhara, con toda su extensión y ampliamente poblado; por el este, un territorio que comprende el Dahra con Ain ben Mathar, la región de los Angad con los montes de B. Isnassen, Uxda, Saidía, El Aiún, Kasba Ued Za, hasta Muluiya, y el enemigo se dispone a atacar Debdú y el Tafilalet, como lo indica el acuerdo francomarroquí (4 de marzo de 1910); en el nordeste, el Rif con Seluan, Yennada, Borch Kebdana y la isla de Mar Chica, a los que seguirán, sin duda, el territorio de los Ait Uriagel y las tribus vecinas, como muestra el acuerdo hispanomarroquí (19 de noviembre de 1910); en el sudoeste, el territorio de Chenguit y los dependientes de éste. Todos estos territorios representan las dos terceras partes o más de la superficie de Marruecos» [119].

Echemos una ojeada al mapa: se trata, en efecto, del Marruecos de Ismā'īl y de Al-Manṣur Al-Sa'dī. Es lo que la gente del majzén o de las zagüías denominaban en el siglo XIX el país del Magrib, o bien, *nuestro Magrib.*

Conclusión

No pretendíamos establecer aquí una panorámica de la situación económica de Marruecos en el siglo XIX. Nuestro objetivo era más modesto: hacernos una idea de la movilidad de los marroquíes en un marco más o menos fijo, con una diferenciación de hecho y un sentimiento de especificidad no sólo respecto de los europeos sino también de sus vecinos musulmanes viviendo bajo una autoridad musulmana o no musulmana [120].

Esta imagen puede pecar de imprecisa y heterogénea. La unificación, estabilidad y homogeneidad del país distan de haberse logrado, el nivel tecnológico es bajo, no se encuentran ni diversidad de

[119] Ḥaŷwī, b, p. 113; texto fechado en abril de 1911. Obsérvese la orientación geográfica particular, ya subrayada.

[120] Sentimiento que queda expresado en la frase de Nāṣirī (t. IX, p. 209): «El pueblo marroquí tiene menos contacto que los demás [pueblos musulmanes] con los europeos, por ello, los precios en Marruecos son inferiores, el nivel de vida más alto y las costumbres y la forma de vestir distintos de los europeos».

productos ni facilidades de intercambio. Algún día quizá se podrán cuantificar las indicaciones que hemos esbozado, establecer unos índices de productividad y de movilidad, comparar Marruecos con otros países como Egipto o Irán en el siglo XIX, o incluso con la Europa anterior a la revolución industrial. Pero todavía no hemos llegado a ese estadio. Desde el punto de vista meramente cualitativo, la conclusión que se impone es que no existe una relación necesaria entre el nivel de productividad y, por consiguiente, de división del trabajo social, y movilidad de la población. La falta de caminos trazados, la escasez de puentes, la no utilización de la rueda no significan necesariamente compartimentación, absoluta autarquía y continua desconexión. Jacques Berque habla de una «amplia y cálida geografía de la fe con sus doctas peregrinaciones, sus romerías pastorales y sus vías de iniciados» [121] que no es tributaria en absoluto de una determinada tecnología. ¿Quién lo negaría, incluso a propósito del medioevo musulmán?

Verdad es que el sultán sigue llamándose Príncipe de los Creyentes, los marroquíes se dirigen los unos a los otros como musulmanes; aún se lee de la pluma de los doctos que «el amor por la patria forma parte de la fe», especificando que Medina es la patria de todos los creyentes [122], lo que permite a Mouliéras escribir: «El árabe [...], este individuo sin patria terrestre» [123]; pero se trata precisamente de relativizar todas estas indicaciones. Siguen siendo válidas para algunos, quizá para muchos, pero no deben ocultar otros aspectos de la realidad: que el marroquí es, y se siente, diferente por su forma de vestir, de hablar y los límites que reconoce a un territorio que nombra y que dice pertenecerle. Los hechos permiten incluso ir más lejos y sostener que, sin la presión europea en el siglo XIX, habría habido cada vez menos confusión entre patria terrestre y patria espiritual. Un mundo musulmán que había experimentado, desde hacía tiempo, una multiplicidad de poderes políticos no podría mantenerse eternamente ajeno a una noción territorial. Los elementos reunidos en el presente capítulo, que van desde las observacio-

[121] J. Berque (1953), pp. 137-162.

[122] «Medina es la patria de todos los creyentes, puesto que es el lugar de la fe [...]. El que va allí no debe considerarse extranjero puesto que Medina es su verdadera patria» (Ibn Kīrān, 1886, pp. 75-76, cita de al-'Ayyachī, siglo XVII).

[123] A. Mouliéras (1895), p. 24.

nes del periodista etnógrafo a la correspondencia de un diplomático —que hemos delimitado por razones de espacio— muestran la evidencia de que no existía contradicción alguna entre juramento de fidelidad islámico y juramento de fidelidad territorial, que ningún elemento de la historia del islam magrebí se resistía a una lenta diferenciación según unas determinadas líneas etnológicas, económicas y lingüísticas, formando así el marco material de una afirmación nacional.

II

UN REY, UN GOBIERNO

Se sabe que hasta 1956 Marruecos tenía un sultán rodeado de un majzén y no un rey asistido por un gobierno, de la misma manera que los musulmanes adoran a Allah y no a Dios. Se suele señalar la especificidad de los contenidos semánticos por la mera transcripción de las palabras tal y como se utilizan en su lengua original. Sin embargo, a veces ocurre que el hecho de negarse a traducir implica negarse a analizar, pues en lo que respecta a la función, la palabra importa relativamente poco. ¿Qué papel cumplía el hombre con quien negociaban los europeos en el siglo XIX, denominado «sultán», «rey», «emperador» o «emir»? ¿Qué papel cumplía esa administración que los comerciantes y diplomáticos europeos querían reformar, independientemente del nombre que se le diese? [1].

Describir y analizar las instituciones de Marruecos en el siglo XIX es una empresa atrevida, no sólo por la dispersión de la documentación y por su aspecto contradictorio, sino, sobre todo, debido a un fenómeno, habitual en la historia islámica, que adquiere singular relieve cuando aparece en una situación de por sí compleja como la del siglo XIX marroquí: el de la restauración (*iḥyā'*).

Frente a un determinado hecho, institución o proyecto, nunca podemos estar seguros de si se trata efectivamente de una auténtica

[1] La palabra «sultán» ha sufrido un desplazamiento semántico. El sultán era el detentor del poder (*sultan*) por delegación o usurpación, luego se convirtió en sinónimo de rey de reyes o emperador y, luego, en el marco de la diplomacia europea del siglo XIX, en aquel cuya soberanía quedaba limitada por un tratado. Para el término «majzén», que proviene de almacén, lugar donde se guardaba el impuesto en especie y, por extensión, el tesoro, ver *EI* (1), III, 177-182.

innovación, oculta tras una coartada tradicionalista, o del restablecimiento de algo que ha caído en desuso.

El periodo 1750-1912 forma una indiscutible unidad en la historia marroquí. Se divide en dos subperiodos claramente diferenciados: 1750-1830 y 1830-1912 [2]. Dos soberanos delimitan claramente, por su acción, el ámbito donde podía ejercerse la iniciativa marroquí: Muḥammad III (1757-1790) y Sulaimān (1792-1822). Ambos redujeron la autoridad del majzén, haciéndola depender cada vez más del comercio exterior. Permitieron, pues, a Marruecos «permanecer en su ser», pero a la vez introdujeron los gérmenes que acabarían destruyéndolo. Resulta difícil, por consiguiente, distinguir las acciones de cada uno de ellos. En todo caso, puede ser problemático escoger como ejemplo del sistema tradicional el gobierno de Sulaimān. Pero, si aceptamos remontarnos hasta mediados del siglo XVIII, se observa claramente que varios aspectos del majzén, que son soluciones a problemas reales, provienen, de hecho, de un periodo anterior, amparados por ese concepto brillante y dinámico de revivificación. El mayor elogio que un historiógrafo puede dirigir a un soberano es, en efecto, afirmar que «tal institución fue restaurada bajo su reinado tras haber sido olvidada e ignorada», y esto casa perfectamente con la tendencia general a la alternancia que se observa en la historia del islam.

Si efectuáramos un corte, bastante esquemático, de la historia marroquí según la historiografía árabe, tendría la siguiente apariencia (Figura 1):

En todos los niveles de la organización social se observa la acción de los modelos antiguos. Puede que sólo sea una mera justificación ideológica (que tendría ya, de entrada, su importancia), pero ¿cómo cerciorarse de ello? [3]. A la vez que señalamos, sin embargo, esta dificultad, que contribuirá a que cualquier interpretación resulte

[2] Podemos vacilar entre la fecha de 1830 (toma de Argel por los franceses) o 1844 (batalla de Isly), esta última más significativa desde el punto de vista marroquí. En realidad, toda la documentación muestra que la repercusión de la toma de Argel fue considerable en todo el Magreb.

[3] Esto explica el defecto metodológico principal de los análisis de E. Michaux-Bellaire (1909 y 1911), con el que topamos a menudo en la obra de G. Lazarev (1967). Al no tener en cuenta las recurrencias ni las restauraciones, la presentación en bruto de la cronología peca de insuficiente.

problemática, estamos obligados a describir el sistema político-social de Marruecos tal y como se nos presenta en el periodo 1830-1900. En ausencia de unos estudios históricos sistemáticos, remontarnos más lejos no serviría para nada. Por consiguiente, frente a la activación de esta «reestructuración regresiva», cuyo modelo se pierde en un remoto pasado, es difícil precisar la «tradicionalidad» del equilibrio precario que vamos a describir. Para juzgar el grado de tradicionalización habría que fechar el punto de partida, que, por supuesto, es factible, pero no en este momento [4]. ¿Qué ocurre, pues, con el punto de llegada?

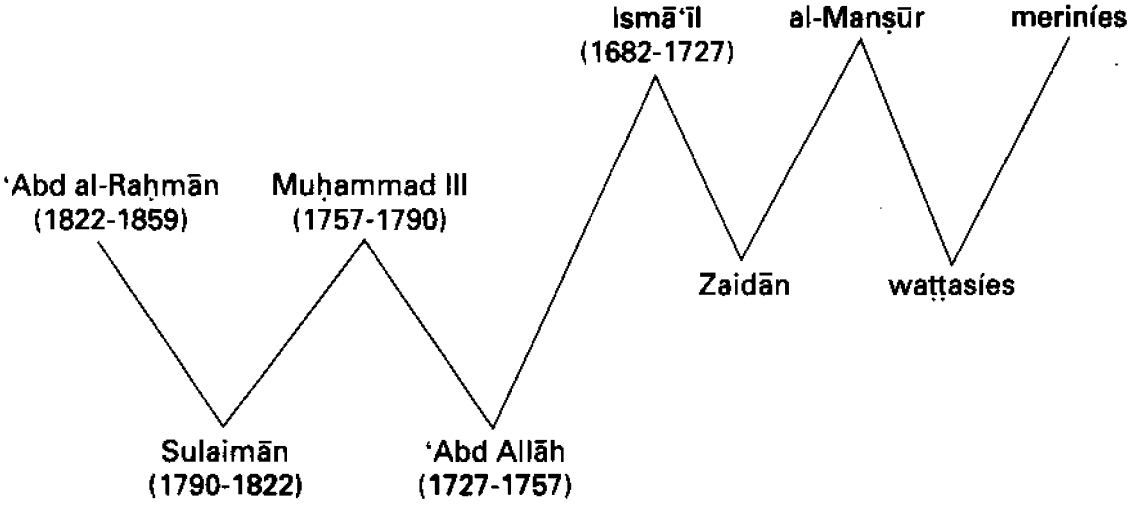


Figura 1. Imagen de la historia de Marruecos.

Si aplicásemos religiosamente la lógica sociológica, tras haber esbozado a grandes rasgos en el capítulo anterior las bases económicas del sistema marroquí, deberíamos proseguir en la misma dirección, es decir, remontarnos de la base a la cima, analizando los fundamentos de la autoridad, desde el punto de vista local, en primer lugar, y regional, urbano y central, por último. Aproximación ésta que ofrecería, a la vez, un análisis descriptivo y una teoría funcional del maj-

[4] Esta observación está dirigida esencialmente a los politólogos que consideran el sistema marroquí del siglo XIX un dato inamovible, surgido de unas necesidades geográficas, antropológicas y económicas (J. Waterbury, 1970).

zén, pero que toparía con grandes dificultades en el caso de Marruecos.

En lo que respecta al estudio filológico, es decir, a la utilización de los textos, debemos subrayar que sólo contamos con el punto de vista de la autoridad central (archivos del majzén, historiografía, *fatwa-s*). Podemos, pues, deducir una estructura, pero desde el punto de vista del poder central. Si se aplicaran las técnicas mejor experimentadas de la crítica ideológica, llegaríamos a esbozar una imagen fiel —¿por qué rechazarla de entrada?—, pero, en todo caso, indirecta [5].

En lo que respecta al análisis sociológico, éste arranca del presente, el de hoy o el de 1900, tal como lo vieron los europeos, un presente ya desarticulado y paralizado en una instantánea inmóvil, interpretado según una lógica predefinida para reconstruir los fundamentos de la autoridad central. Ambos métodos son los utilizados hasta el momento; es posible que en un futuro se puedan contrastar ambos, partiendo de documentos «neutros» (registros fiscales, libros de cuentas de los bienes raíces de la familia sultaní o de los bienes habices de las instituciones religiosas, actas notariales, etc.) [6]. Con ello, llegaríamos a conocer mejor los cimientos locales de la sociedad marroquí; no obstante, incluso en este caso, se seguirá planteando el problema de la dicotomía entre la base y la cúspide. La legitimidad de una reconstrucción de la estructura del majzén a partir de los resultados obtenidos, como si ambos formasen un conjunto lógicamente articulado [7], no siempre se podría demostrar; daríamos por hecho aquello por lo que precisamente se crea el problema.

Desde el principio hemos dado prioridad en este trabajo al análisis filológico (o sea, resaltando los fundamentos ideológicos del nacionalismo en relación con su marco sociohistórico); debemos, pues, empezar por describir la autoridad central y presentar la sociedad marroquí a través de la visión majzení y, a la vez, intentar en la medida de lo posible aislar el coeficiente ideológico que la desvirtúa. Distinguiremos, pues: la presentación normativa, constituida por la

[5] Se puede argüir a este respecto que ningún grupo social se expresa directamente, sin la mediación de uno o varios individuos, pero que, por supuesto, existen distintos niveles de mediación.

[6] Sobre archivos aún sin utilizar, cf. Mannūnī (1972), pp. 93-95.

[7] A. Lahlimi (1967) insiste en la oposición entre dos tipos de sociedad: patriarcal y majzení; propagándose continuamente ésta a costa de aquélla.

ideología del grupo situado en el poder; las condiciones de aplicación, que los historiógrafos describen a menudo detalladamente, y la función que cumplen las instituciones en el Marruecos del siglo XIX. Esto nos conduce a una teoría provisional sobre el significado sociológico del majzén.

LA *BAY'A*

La fórmula

La institución de la autoridad política según la fórmula de la *bay'a* es de origen coránico [8]. Como imagen y modelo expresa la idea de juramento y la de contrato a la vez.

Ibn Zaidān pone de relieve la fidelidad al modelo profético, que singulariza a Marruecos respecto de los demás países musulmanes en la época moderna [9]. Los nacionalistas, por su parte, ofrecen una interpretación a lo Rousseau [10].

Partamos de la siguiente pregunta: ¿si *bay'a* quiere decir contrato, quiénes son los protagonistas y cuál es su objeto?

En el siglo XIX, el sultanato marroquí deriva directamente de la teoría política clásica del islam. Los historiógrafos no definen el poder tal y como lo viven cotidianamente; queda absorbido por la autoridad política-religiosa según la determina el islam. Para ellos, el sultán es a la vez imán y califa. Akansūs expone dos definiciones. La primera no es de un marroquí, pertenece a Sa'd al-Dīn al-Taftazānī (1322-1289) y dice lo siguiente: «El imanato es el ejercicio de la autoridad suprema, en el ámbito religioso y profano, heredada del Profeta; hay que distinguirla, pues, de la propia profecía [que es su fuente] y de las formas particulares que derivan de ella, tales como la autoridad judicial». En esta definición, el califato (en el sentido propio de sucesión) es la forma legal de transmisión del poder, y sólo le corresponde a una autoridad, única e indivisible.

[8] «Los que prestan juramento de fidelidad, prestan juramento de fidelidad a Allah» (El Corán, 48; 10) [Juan Vernet traduce esta aleya así: «Quienes te reconocen, sólo reconocen a Dios». *(N. de la T.)*]

[9] Ibn Zaidān (1961), pp. 8-35.

[10] M. Lahbabi (1958). Comentario de E. Gellner (1969), pp. 25-27.

La segunda definición es de un marroquí, 'Abd al-Qādir al-Fāsī (1598-1680), que distingue dos tipos de autoridad: una visible, política y discontinua, que es el califato; otra invisible e ininterrrumpida, que es el imanato. La segunda, que es la más importante, es, a su vez, la más problemática. Observemos, de paso, que el jurista marroquí es el que da esta definición de tipo chií, mientras que Taftazānī, que es iraní, se mantiene en la posición clásica: la que considera que el imán es el representante del Profeta y no de Dios.

Akansūs, siguiendo la línea de los teóricos de derecho público musulmán, plantea la siguiente pregunta: «¿Es indispensable un imán?». Curiosa pregunta, en efecto, y sintomática, pues la insistencia con que siempre se ha intentado justificar la institución de una autoridad política central [11] se debe quizá a que no se impone por sí misma. La justificación es ante todo religiosa (el imán es indispensable para mantener vivo el culto a Dios) y, de modo muy secundario, social (para garantizar a los individuos paz y seguridad). Los que detentan la autoridad, dicen los alfaquíes, deben investir al imán; los demás deben reconocerlo; no es musulmán el que no ha reconocido la autoridad de un imán legítimo [12].

¿Cuáles son las condiciones de la investidura? El imán debe cumplir seis, de las cuales cuatro se justifican racionalmente y, por consiguiente, son poco discutibles —debe ser púber, de sexo masculino, de condición libre y sano de cuerpo y espíritu—. Una de las otras dos condiciones carece de justificación natural y no es aceptada unánimemente —debe ser *quraichí*— y, la última, que podría ser natural, de hecho no lo es, porque se particulariza el sentido —debe ser *'adel*, no en el sentido de justo y equitativo sino en el sentido jurídico de hombre honorable, de buenas costumbres, apto para ejercer de testigo ante un cadí—. Vemos que, en general, se cumplen casi todas las condiciones [13]; esto hace extremadamente difícil que se pueda deponer legalmente a un soberano, independientemente de

[11] Hasta 1914, después de la instauración del protectorado, los ulemas marroquíes se siguen planteando la pregunta y responden a ella del mismo modo (*RMM*, 1914, pp. 336-381).

[12] Hay que tener esto en cuenta al discutir el sentido de la *siba*, jurídicamente asimilada, como veremos, a la *Ŷāhilīya*.

[13] Ḥasan I, sin embargo, se vio obligado a tener en cuenta el hecho de que su primogénito, Mḥammad, llevaba una vida demasiado disoluta. Tras haberlo designado príncipe heredero, cambió de opinión. A pesar de ello, Mḥammad siguió gozando de popularidad.

las acciones reprobables que cometa. Los motivos para destronar a un sultán ya investido están limitativamente fijados: perjurio, encarcelamiento por el enemigo, locura o minusvalía; los alfaquíes subrayan que la impiedad y la inmoralidad no justifican esta medida. La gente de la autoridad, llamados a designar al imán, deben cumplir tres condiciones: ser honorables, versados en las ciencias religiosas y estar dotados de inteligencia política.

Esta teoría es intemporal: ha sido retomada, siglo tras siglo, por los alfaquíes y los cortesanos, y justifica todas las situaciones concretas. Tal y como la acabamos de resumir, no está tomada de un teólogo de los primeros siglos del islam sino de un historiógrafo marroquí del siglo XIX que vivió bajo el reinado de cuatro sultanes [14]. Teoría sin contenido, pues, pero que puede adquirir, por momentos, una temible fuerza contestataria. De la misma forma que justifica cualquier poder, no puede consolidar ninguno. La autoridad que define es total y frágil a la vez [15].

Cuando se cumplen las condiciones citadas, se proclama al sultán según la modalidad de la *mubāya'a* (intercambio). ¿En qué consiste?

La justificación principal del imanato es la de mantener el culto que se le debe rendir a Dios; por ello, existe un derecho y un deber para ambos protagonistas: el pueblo debe prestar sumisión, con lo que esto lleva de servidumbre (es la palabra utilizada en la *bay'a*) en cuanto a bienes y personas, a cambio del derecho de merecer la gracia de Dios. En lo que respecta al imán, éste es investido con la autoridad a cambio de la paz interior y exterior. Siendo el fin supremo el mantenimiento del culto, cualquier autoridad bajo la cual se consiga este fin es legítima. La mayor causa de ilegitimidad es la *fitna*, es decir, una situación que hace prácticamente imposible la celebración del culto [16]. Según esto, podremos ver cómo los juristas alegarán llanamente que el desorden interior es más grave en este sentido que la guerra exterior. De ello se puede deducir, pues, un contrato sociológico en la línea del pensamiento de Hobbes: autoridad abso-

[14] Akansūs, mss, t. I, pp. 8 b-14. Se basa en el hisoriógrafo al-Ifrānī (d.1669).

[15] Ya se pudo ver con motivo de la deposición del sultán 'Abd al-'Azīz en 1908 (cf. pp. 427-428)

[16] Las autoridades coloniales aprovecharán al principio esta circunstancia, pero irá perdiendo su poder de convicción con el recrudecimiento de la agitación nacionalista.

luta contra garantía de seguridad; situación que ilustra claramente el dicho popular aún vigente hoy: «Donde no hay gobierno (majzén), el mandamás aprovecha el desorden (*siba*) para comerse al pobre» [17].

Este contrato refuerza aparentemente el poder, aunque, de hecho, le ofrece una base curiosamente movediza puesto que, en las condiciones generales del siglo XIX, no resultaba precisamente fácil acabar con el desorden.

La *mubāya'a* es un contrato regular, como un contrato de compraventa o de matrimonio, y se desarrolla de la misma manera. Ante el cadí, los representantes de las comunidades reconocen los términos del contrato y se comprometen a respetarlo; dan su conformidad en presencia de los testigos calificados, que validan las firmas y rubrican, a su vez, el documento [18]. Echarse atrás respecto del compromiso más adelante sin un motivo válido, es decir, fuera de casos excepcionales en los que se permite deponer al califa, supone una ruptura de contrato que no puede quedar impune [19].

¿El contrato es individual o colectivo? ¿Está obligado cada miembro de la comunidad a participar personalmente o bien delega su facultad de elegir de manera permanente a unos representantes naturales? ¿Está obligado a respetarlo sólo en el primer caso o bien debe obedecer en cuanto un imán es elegido por otros? En otras palabras: ¿nos hallamos ante la utopía de una democracia absoluta o bien se trata de una democracia representativa y, en ese caso, cómo se organiza la representación? En realidad, el dilema no se plantea: no existen instituciones representativas y no se prevé la posibilidad de una democracia absoluta. La explicación es muy sencilla. Puesto que la finalidad de un imanato es garantizar las condiciones de celebración del culto y éste se efectúa en todo momento, lo ideal es que no haya nunca un vacío de autoridad. El interregno debe ser lo más corto posible, los conflictos deben reducirse a lo mínimo, puesto

[17] Pascon-Bentahar (1971), pp. 227-230.

[18] El soberano investido está representado a menudo por un familiar, un jefe militar o un alto funcionario, como puede ocurrir con el acta de matrimonio en el que la novia no está presente.

[19] Una situación legalmente complicada se presentaría si los miembros de una comunidad no han prestado el juramento de fidelidad, celebran el culto en su zona y no causan desórdenes a nadie. Para obligarlos a someterse, habría que probar que niegan el principio mismo del imanato, cosa que no es nada fácil. Se comprende, pues, que surjan islotes de autonomía, urbanos o rurales.

que tanto la persona del soberano como la calidad de su gobierno importan poco, siendo lo principal que se cumpla la función prescrita. Si se ha facilitado el cumplimiento de las condiciones de la *bay'a*, es precisamente por este motivo. Puesto que existe un candidato aceptable para los que detentan la autoridad, la población lo debe aceptar también; la voluntad de un pequeño grupo o incluso de un hombre solo se impone lógicamente a los demás, para los que la *bay'a* es sólo confirmativa. Sin embargo, no es un juego vano, puesto que se insiste en que cada comunidad, cada provincia o cada ciudad establezca su *bay'a* y se la envíe al soberano. Cuantas más haya, más difíciles serán las pruebas contra los futuros pretendientes o contra los rebeldes. Y dado que el soberano reinante puede inducir, en vida, la elección de su sucesor mediante un *'ahd* (designación) o, tras su muerte, mediante una *waṣiya* (testamento) [20], la vía queda teóricamente abierta hacia la consolidación del sultanato en una única descendencia.

En el Marruecos del siglo XIX existía, por consiguiente, un procedimiento de legitimación, contrariamente a lo que se ha podido sostener [21]. Considerada de modo absoluto, se podría deducir que la fuerza única es la que determina el ejercicio del poder, puesto que las condiciones de legitimidad son fáciles de cumplir; de hecho, nunca se empieza *ex nihilo*, ya existe un linaje que asume el imanato y, a pesar del oportunismo de los juristas, no resulta fácil declarar ilegítimo un poder ya establecido, salvo en los casos de incapacidad evidente, e incluso entonces es preferible obtener una abdicación según las normas [22]. La multiplicidad de pretendientes, las dificultades de la sucesión no invalidan la idea misma de legitimidad; existen múltiples ejemplos.

El análisis que acabamos de hacer es el que se recupera con ca-

[20] Se ha mantenido o «reavivado» el procedimiento de la *bay'a* para consolidar la institución de una monarquía de tipo hereditario, porque la evolución se encaminaba en ese sentido y porque no se podía instituir sin una garantía tradicional que, a su vez, representase la condición de su legitimidad.

[21] E. Michaux-Bellaire habría sostenido semejante opinión ante el residente T. Steeg a la muerte del sultán Yūsuf en 1927 (cf. G. Spillmann, 1967, pp. 49-50).

[22] Por ejemplo: deposición de Sulaimān (1919) por los habitantes de Fez (Nāṣirī, t. VIII, p. 148).

da *bay'a*. Entre las que se salvaguardaron —y no son escasas [23]—, tomemos la *bay'a* de Rabat al sultán 'Abd-al-Raḥmān (1822), a quien el predecesor, su tío Sulaimān, había designado, prefiriéndolo a sus propios hijos.

Tras una larga introducción que enumera las ventajas del califato —«muralla contra la anarquía interior, la malicia y la astucia del enemigo exterior»— la *bay'a* justifica la institución del imanato «que anima la religión como el alma anima el cuerpo»; recuerda el testamento de Abū Bakr dejado a su sucesor, 'Umar, legalizando así por un precedente glorioso el acto de Sulaimān. Luego viene el elogio de éste que «fue para nosotros un padre y nosotros para él, unos hijos [...], que tuvo un sentido muy elevado de sus responsabilidades frente a la custodia que Dios le ha confiado, y que ha escogido entre sus parientes cercanos al que era más apto para gobernar, el más ponderado, el más valiente, el más piadoso, el más virtuoso, en una palabra, el que destaca sobre todos los demás y cumple con las condiciones requeridas según el juicio unánime de las gentes de bien y cuya elección está ya sancionada por las señales divinas favorables». Luego sigue la fórmula ritual: «Nosotros, los habitantes de Rabat, la elite [*jāṣṣa*] y la gente común [*'āmma*], jerifes, alfaquíes, ulemas, *ṭālibs*, jefes militares, artilleros, marinos, artesanos de los oficios, habiendo sido informados de la decisión de Fez, capital del país, nos apresuramos a unirnos a la comunidad [...]. Prestamos juramento ante Dios y sus ángeles, comprometiéndonos a acatar y a ejecutar las órdenes del imán en el marco de lo que es lícito y según nuestras posibilidades [...], por el acuerdo [*ṣafqa*] concluido [entre el príncipe y nosotros], nosotros le obedeceremos como Dios nos lo ha ordenado, y él respetará nuestros derechos y los de todos sus súbditos, tal como Dios lo ha prescrito». Por último los habitantes de Rabat auguran bienes para el nuevo reinado, convencidos de que la vida de todos estará garantizada, que viajeros y comerciantes podrán desplazarse

[23] Hasta el reinado de 'A. Ḥafiẓ (1908-1912), las *bay'a-s* se conservaban en el mausoleo de Muley Idrīs de Fez. Los historiógrafos seleccionaron las que presentaban para ellos un interés literario, no siempre evidente para los lectores de hoy. *Bay'a* de Rabat a 'Abd al-Raḥmān (Ibn Zaidān, t. V, pp. 9-15); de Marraquech y de Mogador a Muḥammad IV (*ibid.*, t. III, pp. 371-375, 375-376); de Tetuán a Ḥasan I (M. Dāwud, t. VI, pp. 162-163); de Fez a 'Abd al-'Azīz (Ibn Zaidān, t. I, p. 374, fotocopia), de Fez a 'A. Ḥafiẓ; de Rabat a Yūsuf (*ibid.*, 1961, pp. 373-380, apéndice).

sin miedo, que el territorio (marroquí) estará salvaguardado. Siguen a continuación las firmas de veintiún notables y la autentificación por dos testigos jurados.

Los documentos de las *bay'a-s* establecidas en las capitales (Fez, Marraquech, Rabat) son extensos y están cuidadosamente redactados, los de las pequeñas ciudades son breves y muy sencillos. A veces incluso se reedita tres veces y cada copia la firman los habitantes de la ciudad, los contingentes militares estacionados en la zona y las tribus de los alrededores, como ocurre en Marraquech con la proclamación de Muḥammad IV [24]. En todas ellas se reproduce la misma fórmula, recalcando en particular dos ideas: la conformidad con la *bay'at al-riḍwān* (la del Profeta, citada en el Corán) y la celeridad por formar parte del consenso comunitario, que en sí es un acto digno de alabanza.

Las circunstancias

Veamos a continuación cómo fueron proclamados cuatro soberanos del siglo XIX: 'Abd al-Raḥmān (1822), Muḥammad IV (1859), Ḥasan I (1873) y 'Abd al-'Azīz (1894). ¿Quién los escoge realmente, puesto que las *bay'a-s* confirman de hecho una elección previa y mantienen una fórmula que a su vez se considera de buen augurio?

Sulaimān muere en Marraquech el 14 de *rabi' al-awwal* de 1238 (29 de noviembre de 1822). Akansūs, su visir, revela la existencia de una carta (*i'tirāf*) en la que el difunto sultán reconoce que 'Abd al-Raḥmān, su sobrino, es más digno de sucederle y la comunica al cadí de la ciudad, en presencia de otro cadí y de un alfaquí, que responderán: «No tenemos derecho a la palabra, el ejército está actualmente en el Garb y no está presente "la gente de la autoridad"» [25]. Éstos, que se hallaban en Fez, proclaman sucesor a 'Abd al-Raḥmān al día siguiente. La *bay'a* de Mequínez tardará más de un mes en establecerse a causa de una disputa entre el cadí local y el contingente de los bujāríes, pero justo después las ciudades proclaman al nuevo sultán, una tras otra, sin ninguna dificultad.

[24] Akansūs, t. II, pp. 63-64.
[25] *Ibid.*, p. 203.

'Abd al-Raḥmān no deja testamento y se ignora el motivo. Tanto la familia real como el ejército estaban divididos respecto de la sucesión (algunos comandantes fueron encarcelados al anunciarse la muerte del soberano). Muḥammad, que había compartido el poder con su padre y, según una tradición islámica bastante arraigada, había establecido a su alrededor un majzén en miniatura, fue proclamado sultán en Mequínez, en su ausencia, al día siguiente de la muerte de su padre, y luego en Fez. Al recibir las dos *bay'a-s*, las envía a Marraquech. Se reúnen en la mezquita los jefes del ejército encabezados por el bajá, los notables de la ciudad dirigidos por el gobernador y el cadí, los notables de la comarca con sus caídes, los hijos de 'Abd al-Raḥmān, los jerifes, los ulemas, etc. Se procede a leer la *bay'a* de Mequínez; como nadie dice nada, se redacta en el acto la de Marraquech en tres versiones. Entre tanto, el Tafilalet, provincia lejana, había proclamado a un hijo de Sulaimān, que se presenta en Marraquech para ser legitimado. Al ver el desarrollo de los acontecimientos, se refugia en la zagüía de al-'Ayyāchī, en el Atlas Medio, a la espera de negociar su sumisión.

Reproducimos a continuación la opinión de Akansūs sobre este asunto: «A este príncipe no se le puede reprochar nada, puesto que pretendía recuperar la herencia de su padre, pero debería haberse sometido en el acto, al ver que Dios había elegido a Muḥammad IV [...], pues el acuerdo unánime equivale a un testamento legalmente establecido» [26].

Ḥasan I, hijo de Muḥammad IV, cumplió al lado de su padre exactamente la misma función que éste con el suyo. Al morir súbitamente Muḥammad IV, tampoco deja testamento. «El chambelán, el ministro de la Guerra y su adjunto, y el visir convocaron a los jerifes y a los caídes más importantes. El gobernador de Rehamna propone a la Asamblea investir a Ḥasan; al observar que la opinión está dividida, añade que lo apoyará por la fuerza de las armas. 'Abbās, hermano del difunto, y el adjunto del ministro de la Guerra se pronuncian en el mismo sentido. No se aceptan, pues, más impugnaciones y la *bay'a* queda establecida. 'Abbās escribe el documento de su puño y letra ante los ulemas, que actúan de testigos y autentifican su firma.» Al recibir esta *bay'a*, Ḥasan I responde a su tío seis días más

[26] *Ibid.*, pp. 67 y 70.

tarde. «Somos una única entidad. [...] El que Dios encumbra recubre con su protección a todos los demás» [27]. Se van sucediendo, pues, las *bay'a-s* del ejército, de las ciudades y de las tribus. El hijo de Sulaimān, que ya había tentado su suerte en el reinado precedente, vuelve a intentarlo en esta ocasión sin mayor éxito. Como para subrayar que el contrato no siempre es una mera formalidad, en Fez la corporación de los curtidores acepta la investidura pero impone una condición: abolir los derechos sobre los mercados (*maks*). Algunos ulemas y notables prometen obtener la aceptación del sultán sin que sea necesario que el documento oficial haga mención de ello. Una situación similar se había presentado con la investidura de Sulaimān, que había abolido los *maks* inmediatamente después; pero en esta ocasión el sultán se niega y los curtidores, al considerarse desvinculados de su juramento, se sublevan. La fuerza pública interviene para reducir la ciudad de Fez.

¿Qué podemos concluir de estas peripecias? En realidad, nada determinante. No podemos afirmar ni que la *bay'a* sea un auténtico contrato, puesto que los curtidores debieron renunciar a su exigencia, ni que sea una fórmula huera, puesto que algunos la toman al pie de la letra, sin que parezca desorbitada, y obtienen a veces satisfacción, aunque sus reivindicaciones no queden recogidas en el texto de la investidura formal [28].

'Abd al-'Azīz, el menor de los hijos de Ḥasan I, es designado indirectamente [29] heredero al final del reinado de su padre, en lugar de su hermano mayor, Mḥammad, que no era particularmente piadoso. Al morir Ḥasan I en una expedición, en el mismo campamento se entabla una lucha entre el chambelán, Aḥmad b. Mūsā, favorable a 'Abd al-'Azīz, aún adolescente, y los dos hermanos Ŷām'ī, respectivamente visir y ministro de la Guerra, partidarios, según se decía, de Mḥammad. El chambelán interviene para que se proclame a su candidato. «Todos los notables debieron prestar juramento de obediencia, ninguno fue eximido de ello.» Aḥmad b. Mūsā, que quería rodearse de los suyos, los bujāríes establecidos en Mequínez, decide que la solemne proclamación tenga lugar en esta ciudad; los

[27] Ibn Zaidān, t. II, pp. 123-127.

[28] Ḥasan I acabó por abolir los *maks* en 1886.

[29] Mediante gestos simbólicos, como enviarlo a una expedición, concederle el privilegio de ir escoltado bajo una sombrilla, designarle un visir...

hermanos Ŷām'ī, por su parte, prefieren volver lo antes posible a Fez, donde residen sus partidarios. El primero vencerá gracias a su prodigalidad y a las promesas hechas a unos y otros, luego encarcelará a sus enemigos, acusándoles de querer romper el juramento de obediencia y dividir a la comunidad. Se recurrirá a los juristas: unos preconizan la pena de muerte, la mayoría se limita al encarcelamiento a perpetuidad. Se optará por esta última decisión [30].

Según estos ejemplos, vemos que al sultán lo elige efectivamente la minoría que representa al Palacio en el sentido más amplio, es decir, la familia sultaní, los allegados y la servidumbre de confianza [31]. Esta minoría, sin embargo, tampoco disfruta de una libertad ilimitada. La elección se circunscribe a menudo a dos hermanos, e incluso en este caso las preferencias marcadas por el sultán difunto, los resultados obtenidos en las misiones confiadas a uno u otro y, por último, la opinión de los notables influyentes determinan en suma la orientación de la elección. Esta elección, que quizá sólo se limite al acto de proclamar al candidato que los acontecimientos imponen [32], la expresa y materializa una parte del ejército, y luego la sanciona la elite; por último, la validan los que son considerados los representantes naturales de la población. Disponemos, pues, de cuatro células de poder concéntricas:

El clan que escoge al sultán se sirve del dinero para ganarse al ejército y a la *jāṣṣa* (el ejército que ayuda a la conversión de éste). A continuación el ejército y la *jāṣṣa*, mediante la fuerza y la persuasión, obtienen el asentimiento de los representantes de la población y éstos el de la población. El Palacio, la *jāṣṣa* y una parte de los representantes urbanos (grandes comerciantes y los jefes de las corporaciones) forman la elite del poder (*Ahl al-ḥal wa l'aqd*), cuyos miembros, sin embargo, no tienen todos el mismo peso en las decisiones. Ninguno de estos grupos es, por supuesto, monolítico.

[30] Machrafi, pp. 330-335.

[31] La servidumbre de confianza, que solían ser esclavos domésticos libertados, podía casi entrar a formar parte de la familia sultaní. Es el caso de los descendientes de Ibn Mubārak (p. 95).

[32] El caso de 'Abd al-'Azīz ilustra, en un sentido, la reducción al absurdo. Impuesto por la fuerza y la intriga, no fue jamás aceptado y, al final, fue depuesto.

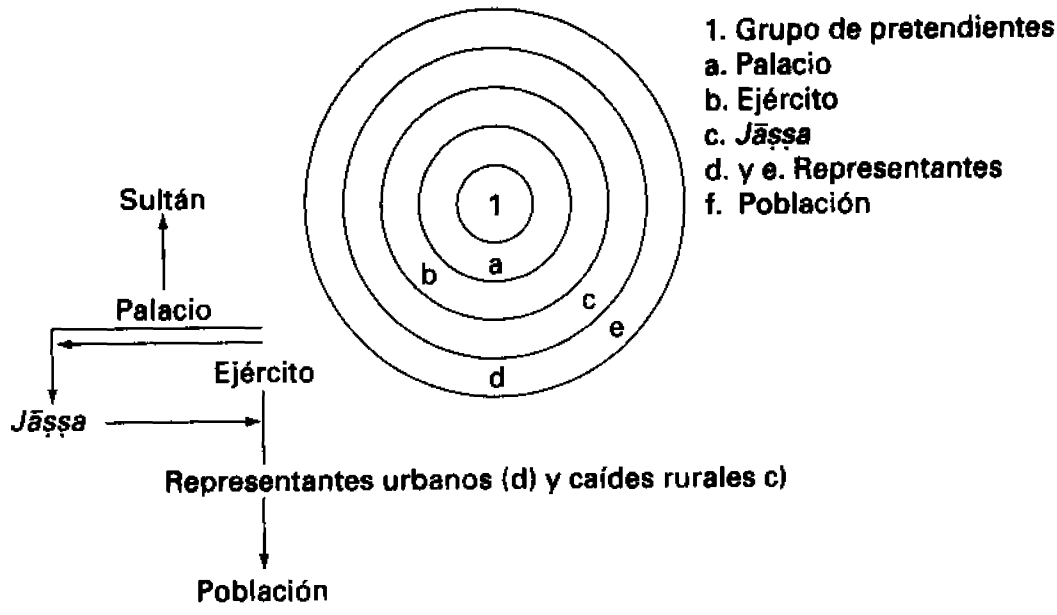


Figura 2. Esquema de la *bay'a*.

La *bay'a* es, pues, un procedimiento de legitimación que tiene valor no por su contenido como contrato sino únicamente por su recreación de un modelo dado, el que ha instituido el poder islámico original. El hecho de superponerse al original es el que le confiere su positividad. Siempre se dice, de hecho, que se espera que este parecido con la investidura profética (*bay'at al-riḍwān*) sea un buen augurio para el nuevo reino [33].

Este procedimiento, que santifica el poder, no le presta en sí ninguna fuerza. Además, no existe una pirámide de delegaciones de autoridad o de fidelidad; se trata de un reconocimiento mutuo y directo entre el detentor de la autoridad suprema y cada grupo, dentro de cada categoría. El sultán está vinculado con cada grupo particular de la *jāṣṣa* y del ejército, y con cada ciudad y tribu. Esto no significa que cada cual pueda romper a su antojo el contrato, sino únicamente que lo que reciben está en proporción a su juramento de fidelidad; por consiguiente, se establecen posiciones desiguales

[33] Pero existe un rechazo general a reconocer históricamente que pocas veces se confirmó este augurio. Maqqārī es el único que dice: «Los musulmanes pocas veces han estado inspirados en la elección de sus imanes». Los demás juristas consideran esta palabra odiosa, *chanī'a* (Akansūs, p. 13 a).

entre los grupos y los individuos respecto del soberano, siendo cada *bay'a* de carácter singular, aunque no autónoma.

Podemos deducir, pues, que nadie puede repudiar esta autoridad, que a cada cual sólo le queda reconocerla, como verdad, puesto que existe y se halla en perpetua consolidación. El sultán empieza por coleccionar las *bay'as*, y más adelante se pasará el tiempo manteniéndolas en vigor, como si su carácter excesivamente formal les impidiera radicalmente adquirir un contenido pleno. Por otro lado, no todas están simultáneamente vacías de contenido; siempre hay unos grupos que ejecutan el contrato, mantienen sus promesas, porque su poder se integra en la propia *bay'a*, autoridad frágil en extremo y a la vez resistente [34], no sólo porque es doble —sagrada y profana— sino, sobre todo, porque, a pesar de las apariencias, en ningún momento es la de un solo hombre.

Antes de describir los grupos que conceden la investidura, veamos quiénes tienen la iniciativa y quiénes forman el majzén en sentido estricto.

El majzén

Los dos elementos esenciales del majzén son el ejército y la burocracia.

El ejército [35]

Jean Erckmann distingue el *guish* (en árabe clásico *ŷaīch*) propiamente dicho, que pocas veces supera los 9.000 soldados; los *nuaib* (*nawā'ib*, singular, *nā'iba*) [36], jinetes suministrados por las tribus, equipados y pagados por ellas, que luchan a menudo mejor que el *guish*,

[34] Los que sostienen que la autoridad del sultán marroquí estaba a punto de desvanecerse la víspera del protectorado se equivocan. Los observadores de entonces sabían que podía durar mucho tiempo a no ser que se produjera una intervención exterior.

[35] Ver el artículo «Djich» en *EI* (1), t. II, pp. 1.079-1.080, retomado en la 2.ª edición, que resume J. Erckmann, capítulo 5.

[36] *Nā'iba* significa la cuota de una contribución extraordinaria de fusiles o de caballos y, por extensión, de soldados que cada tribu debe entregar.

los *'askar*, infantería formada por 7.000 soldados, organizada después de que la derrota de Isly (1844) frente al ejército francés obligase al sultán a emprender profundas reformas. Esta distinción es sólo de orden militar; el aspecto político-social es, sin embargo, mucho más significativo. Examinemos en primer lugar el *guish*, el frente armado del majzén.

Un secretario de 'Abd al-Raḥmān nos ofrece una descripción detallada del ejército en una época clave, la de los inicios de la reforma militar [37]. Nos indica al principio de su descripción que la mayoría del *guish* está formada de *'abīd-s* (esclavos negros). Se sobreentiende que se refiere a los casos en que el ejército está en una expedición, pues el número de los *'abīd-s* no era ciertamente mayoritario. Cinco grupos formaban el ejército marroquí [38]: los *buajar* (del árabe clásico *bawājir*, singular, *bujārī*), los *cheraga* (*charāqa*; singular, *charqī*), los *ulad ŷām'ī*, los *cherarda* (*charārda*; singular, *charrādī*), y los *udāya* (singular, *udiyī*). Los bujāríes son los *'abīd-s* que acabamos de mencionar que estaban acantonados en Mequínez. Los contingentes reclutados entre los *cheraga* y los *ulad ŷām'ī* estaban acantonados en Fez así como los *udāya*, y constituían el *guish* de Fez. Estos últimos, tras la revuelta contra el sultán 'Abd al-Raḥmān en 1832/1246 fueron deportados a Larache, Rabat y Nfis, hasta 1844, cuando el ataque francés obligó al soberano a reincorporarlos al ejército.

Los *cherarda* se establecieron originalmente alrededor de Marraquech y formaban la mayoría del *guish* del Suss acantonado en la Alcazaba de Marraquech; tras las revueltas contra Sulaimān y 'Abd al-Raḥmān fueron trasladados al Garb, a las afueras de Sidi Kassem. Desde el punto de vista que nos ocupa, este *guish* tradicional se divide esencialmente en dos grupos: los bujāríes que datan del reino de Ismā'īl (1682-1727) y el *guish* propiamente dicho, reorganizado por Muḥammad III y reclutado entre las tribus sujetas al servicio

[37] *Ibtisām* (Ḥ), p. 421.

[38] En lo que respecta a organización, grado militar, etc., ver Ibn Zaidān (1962), pp. 189-216. El autor ocupó durante mucho tiempo la función de director adjunto de la escuela militar Dar al-Baida de Mequínez, lo que le llevará a modernizar la presentación del ejército marroquí anterior al protectorado; no por ello dejan de ser desdeñables los matices que introduce. Por ejemplo: *msajrīn*, soldados destacados en una expedición; *guish*, soldados establecidos en una guarnición.

militar [39] a cambio del usufructo de las tierras comunales y de la exención de impuestos [40].

Éstas son, pues, las dos experiencias principales intentadas en el Marruecos de la época moderna para resolver el problema militar: la solución turca, de tipo jenízaro, y la solución jalduniana, basada en la utilización de la *'aṣabīya* tribal. A principios del siglo XIX una feroz competitividad oponía a los dos grupos y esta oposición es la que explica en gran parte las desavenencias entre Sulaimān y 'Abd al-Raḥmān. La reforma de Muḥammad III desfavoreció a los bujāríes, considerados responsables de los desórdenes que ocurrieron tras la muerte de Ismā'īl (1727-1757); pero en el siglo XIX el *guish* va perdiendo, poco a poco, parte de su capacidad ofensiva. Vencido reiteradas veces por los combatientes de las tribus, ha perdido prestigio y debido a esta profunda merma de confianza entre el soberano y el *guish,* los *udāya,* empobrecidos y despreciados, se rebelan en 1831, pierden la partida y los expulsan del ejército. 'Abd al-Raḥmān reorganiza entonces a los bujāríes, que, sin armas y sin cabalgaduras la mayoría de ellos y habiendo olvidado prácticamente los rudimentos del oficio [41], recuperan su importancia. En realidad, ambos grupos ya no tienen ningún valor desde el punto de vista militar y, según las observaciones de Erckmann, ocupan el tercer lugar, muy por detrás de la nueva infantería reclutada en las ciudades y en el campo, e incluso de los contingentes ocasionales suministrados por las tribus. De hecho, desde siempre, la función militar del *guish* fue secundaria comparada con su función administrativa y política.

A partir de 1832, los bujāríes recuperan vigor y hasta el final del sultanato independiente mantendrán su influencia política. Erckmann puntualiza, en efecto, que: «casi todos los puestos importantes de la corte los monopolizan ellos» [42]. Acompañan al sultán a todas partes, bien en las expediciones o cuando se establece en alguna de

[39] En realidad todos deben cumplir el servicio militar, como lo precisan las *bay'a-s,* pero no se impone a todos los individuos más que en caso de ataque exterior o revuelta grave e injustificada. Se trata, pues, de un servicio militar permanente que depende de las necesidades y de la situación del Tesoro.

[40] Sobre el problema un tanto complicado de las tribus *guish,* ver J. Le Coz (1965).

[41] Nāṣirī, t. IX, pp. 9-10.

[42] J. Erckmann (1885), p. 245.

las tres capitales, e influyen en todas sus decisiones. Entre ellos se escoge a los caudillos militares, a los gobernadores de las grandes provincias y de las ciudades importantes, al chambelán, etc. Ellos son los *waṣīf-s*. Basta con mencionar a los descendencientes de Aḥmad b. Mubārak, que fue un esclavo regalado a Sulaimān por su padre, Muḥammad III: educado por su amo, fue libertado y se convirtió en chambelán-visir cuando Sulaimān sube al poder. Su hijo, Mūsā b. Aḥmad, fue el chambelán de Muḥammad IV y otro de sus hijos, 'Abdallah, a su vez chambelán, gobernador de Fez y Zerhún, fue ministro de la Guerra bajo Ḥasan I. Mūsā, cuya influencia fue preponderante, fue enterrado en el cementerio de la familia real en Marraquech. Su hijo Aḥmad, que fue primero chambelán del jalifa del sultán en Fez, sucedió a su padre y llegó incluso a permitirse criticar abiertamente las decisiones de Ḥasan I. A la muerte de éste, él fue prácticamente el auténtico sultán y repartió entre sus hermanos todos los puestos del gobierno [43]. Éste es el caso más conocido pero no el único.

Todos los puestos de confianza los ocupan los *waṣīf-s*. Citemos algunos nombres: Farayī, célebre esclavo de 'Abd al-Raḥmān, comandante de la guarnición de Fez y hombre de confianza del soberano; Bū Ŷam'a b. Salīm, caíd de Fez; Ŷilālī b. Ḥammū, sucesivamente intendente del palacio bajo 'Abd al-Raḥmān y Muḥammad IV, gobernador de Marraquech, de nuevo, y gobernador de Tánger hasta su muerte; su hijo Ḥammū fue nombrado gobernador de Mequínez; Ibrāhīm al-Garrāwī, comandante de la guarnición de Marraquech y gobernador del Dir, que tuvo un papel decisivo en la investidura de Muḥammad IV; Aḥmad b. Mālik, que lo sustituyó, fue responsable de las desavenencias de Ḥasan I con al-Gundāfī, etc. Las relaciones entre estos servidores y sus amos han quedado simbolizadas en las fórmulas conminatorias («¡Cuidado con lo que haces!») con que acaban ciertas cartas que el sultán les dirige [44].

[43] Sobre Aḥmad b. Mubārak, ver Akansūs, t. II, pp. 147-148 e Ibn Zaidān, t. I, pp. 367-399; sobre Mūsā, *ibid.*, t. IV, pp. 378-381; sobre Aḥmad, llamado Ba Aḥmad, y sus hermanos, *ibid.*, t. I, p. 372 y s.

[44] Sobre Farayī, ver Ibn Zaidān, t. V, p. 85; sobre Garrāwī, ver Akansūs, t. II, p. 64.

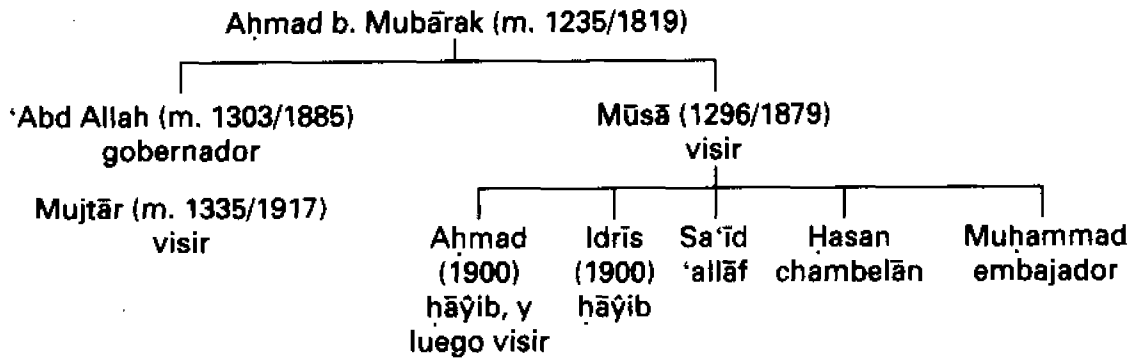


Figura 3. La familia de Aḥmad b. Mubārak.

El contingente del *guish* acantonado en Fez (*al-ŷaich al-fāsī*) también cumple una función política importante, aunque distinta. Los *'abīd-s* basan su influencia en las intrigas y en el hecho de haber tenido siempre acceso al palacio, los *cherarga* y los *ulad ŷām'ī* más bien en su ascendiente sobre las tribus con ocasión de las expediciones. Si aquéllos son unos *waṣīf-s*, éstos son parientes del soberano, sus tíos (*ajwāl*) [45], vínculo familiar —a veces cierto pero con bastante frecuencia ficticio— que marca la adhesión de este ejército a la persona misma del sultán. Los descendientes más célebres entre los servidores del *guich* son, por supuesto, los de Ŷām'ī. Mujtār b. 'Abd al-Mālik es secretario general durante el reinado de 'Abd al-Raḥmān; su hijo, al-'Arbī, se convirtió en visir durante un breve periodo; destituido, cederá libremente al Tesoro sultaní parte de su fortuna, evitando así un expolio total; luego cumplirá un papel diplomático en la derrota del pretendiente 'Abd al-Raḥmān b. Sulaimān a principios del reinado de Muḥammad IV. El nuevo sultán lo tendrá en cuenta y sus hijos continuarán ejerciendo gran influencia. Muḥammad b. al-'Arbī sustituye a Mūsā b. Aḥmad como visir en 1878 y, aunque caiga gravemente enfermo, seguirá llevando el título de visir hasta su muerte, fecha en la que será sustituido por su hermano al-Ma'ṭī. Su hermano menor, Muḥammad, se convertirá en ministro de la Guerra, lo que provocará la abierta crítica de Aḥmad b. Mūsā. Los destinos de ambas familias permanentemente se cruzan, en efecto, pero ya se percibe que la posición de los *ŷām'ī* es claramente la más frágil.

[45] Ver una carta de Ḥasan I en Nāṣirī, t. IX, p. 134.

La situación quedará saldada, a la muerte de Ḥasan I, con un ajuste de cuentas, en el curso del cual «los esclavos de la casa», más aptos para la intriga y para comprar las conciencias, ganarán con ventaja. Los historiógrafos oponen a menudo la modestia de estos últimos al orgullo de sus adversarios; de hecho se trata de una diferencia de posiciones: los esclavos sólo extraen su fuerza del Palacio, mientras que los otros poseen un apoyo fuera de la corte, lo que los convierte, a la vez, en peligrosos y vulnerables.

Hay, por supuesto, otras ramificaciones menos distinguidas de los *ŷām'ī*, que suelen obtener las comandancias de ciudades menos importantes y forman parte de las expediciones de castigo. Citemos, entre ellos, a 'Alī b. 'Isā al-Rāchidī, nombrado por Ḥasan I sucesivamente gobernador en Tarudant, Fez y Larache —él también será una de las víctimas de las intrigas de Aḥmad b. Mūsā—; a Bū Chtā b. al-Bagdādī, gobernador de Fez; a su hijo Muḥammad al-Charqī, enviado en una misión diplomática a París en 1865, y a su hijo 'Abd al-Karīm, gobernador de Fez Ŷedid. Cuando el poder político se desplace a Marraquech, en el reinado de Abd al-'Azīz, también será un miembro del *guish* de Marraquech, al-Mahdī al-Manabhī, el que cumpla un papel esencial dirigiendo el ejército y el gabinete del sultán.

Política de palacio, de un lado, dominada por los *'abīd-s al-bujārī* y política de las tribus, de otro, dominada por los hombres del *guish*; la primera simbolizada por el puesto de *ḥāyib* y la segunda por el de visir o el de *'allāf*. Esta rama del majzén, en sus dos componentes, no se considera aristocracia urbana (*jāṣṣa*) y esto no es sorprendente. En la medida en que el elemento urbano es minoritario, es normal que la «política», es decir, la acción de la autoridad central, esté en manos de bajás, caídes y *'āmil-s* [46], que son los que están en contacto permanente con la mayoría de la población marroquí. No debemos, sin embargo, deducir de ello que estos funcionarios no eran instruidos; recibían, de hecho, la misma formación que los ulemas, aunque

[46] *Basha* (bajá) es en el siglo XIX un título militar que designa al comandante en jefe del ejército destacado como guarnición en Marraquech y ocasionalmente en Fez. El *'āmil* es un gobernador cuya función es esencialmente fiscal, y dirige una ciudad, una comandancia regional o, en un nivel menor, una importante unidad tribal. Un *'āmil* puede ser un caíd, es decir, un caudillo militar, pero también puede ser un civil, antiguo secretario o *ṭālib*. El caíd, ante todo jefe de la milicia, también cumple una función administrativa, sobre todo penal, en una ciudad o en el campo. En una tribu, puede ser a la vez *'āmil* o no. La situación es, pues, diferente de lo que fue en el protectorado.

en un nivel menor. Algunos, como Mujtār al-Ŷām'ī, fueron incluso hombres de letras y alfaquíes.

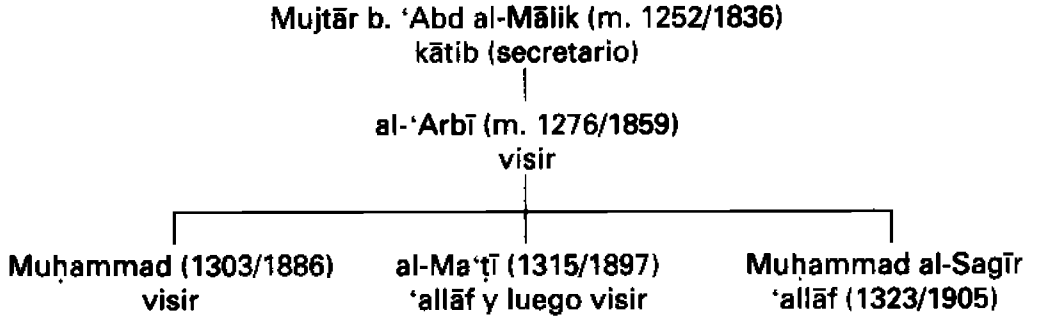


Figura 4. La familia de los Ŷām'ī.

La otra rama del majzén, junto con el ejército, no representará a los ulemas ni a los jerifes, pues aquéllos sólo llegan al poder si tienen cierta experiencia con las tribus y, por consiguiente, ya forman parte de los que acabamos de mencionar [47], mientras que éstos están representados por la familia reinante. El elemento urbano, pues, se encarna en la naciente burocracia.

La burocracia

El *guish* no cambiará en esencia en el siglo XIX; simboliza el antiguo régimen, mientras que el elemento burocrático, sin haber experimentado un auténtico cambio, va a evolucionar. Debemos, sin embargo, resaltar en este estadio del análisis el aspecto de continuidad con el pasado.

El cuerpo de secretarios de la corte (*kuttāb al-dawāwīn*) no es obviamente nuevo. Uno de los aspectos del tradicionalismo marroquí es haber mantenido hasta el final del sultanato, e incluso después, un estilo oficial heredado de al-Andalus [48]. Los dos visires más

[47] Éste es el caso de Muḥammad al-Ṣanhāŷī (m. 1892), que sucedió en 1885 a Muḥammad al-Ŷām'ī como visir, y de 'Alī al-Masfīwī (m. 1898).

[48] A veces el estilo raya en la caricatura; mencionemos, por ejemplo, el preciosismo con que se describen algunos problemas del Marruecos del siglo XIX; ver Akansūs, t. II, p. 144 y s.

célebres del siglo XIX, Muḥammad b. Idrīs y Ṭayyīb b. al-Yamanī Bū 'Achrīn [49] son —e insisten en aparentarlo meticulosamente— fieles a los modos y maneras de los grandes visires andalusíes. La formación de unos y otros —la del *adab*— es tradicional y especializada, bastante diferente de la del *fiqh*, pues, como dice Akansūs, que retoma una definición que se remonta al siglo III de la hégira, «el secretario de la cancillería debe estar al corriente de todo lo que forma parte de la costumbre, fuera del ámbito de la ley religiosa, de todo lo que es innovación en el orden de lo político [...]. Debe juzgar en función de los precedentes que la administración aplica habitualmente sin tener en cuenta el punto de vista normativo del cadí» [50].

Existe desde siempre una vía particular de formación, basada en el conocimiento de la poesía, de la retórica y de los anales históricos, para los candidatos al puesto de *kātib*, primer escalafón de una carrera que puede desembocar en la ilustre función de visir, diferente de la vía que conduce a los altos puestos de la magistratura del *chār'* cadí o *mufti*. Todos los secretarios marroquíes del siglo XIX reciben su educación en Fez y la gran mayoría proviene de familias emigradas de al-Andalus; la autoridad sólo les viene de la que les delegue el soberano, a discreción. Esta burocracia, en el propio sentido del término, la de los *benīqa-s*, se desarrolla indiscutiblemente en el siglo XIX debido a las relaciones crecientes de Marruecos con Europa. Akansūs relata que, al ser proclamado sultán 'Abd al-Raḥmān, éste recibe cartas de las potencias extranjeras; llama a Ibn Idrīs y le pregunta cómo se respondía a ellas en tiempos de Sulaimān [51]. Esta situación acabará por generar en 1885 un embrión de Ministerio de Asuntos Exteriores. Al igual que ocurría con el ejército, la enseñanza, etc., el iniciador de la reforma de la burocracia es Muḥammad IV, cuya obra fue continuada por Ḥasan I. Bajo el reinado de éste los secretarios estaban distribuidos en seis divanes, compuesto cada uno de 20 a 60 *kātib-s*. Las tareas administrativas estaban cada vez más normalizadas, y a fines del siglo asistimos a la

[49] Ḥaŷwī dice claramente: «No había auténticos ministros que disfrutasen de una autonomía real. Eran meros secretarios del sultán y éste era el que tomaba las decisiones solo [...]. La palabra "visir" la utilizaban los más instruidos de origen andalusí» (comentario sobre *al-Ibtisām*, pp. 391-393).

[50] Akansūs, t. II, p. 183.

[51] *Ibid.*, t. I, p. 207.

creación de una verdadera burocracia, pesada, formalista y minuciosa. Ibn Zaidān nos describe el programa semanal y diario de Ḥasan I; observamos el tiempo que llevaban estas tareas, tanto más tediosas cuanto que la mayoría de las decisiones relativas a la administración interior, como las relaciones con los cónsules extranjeros, eran casos únicos [52]. Esta burocracia del majzén, de origen urbano, que los franceses de entonces llamaban *maure* (moruna), representada perfectamente a finales de siglo por un Garrīt y un Ibn Sulaimān (Ben Sliman) de Fez, un Bargāch de Rabat, un Jaṭīb de Tetuán, no era, a pesar de todo, más que un instrumento, tanto más pasivo cuanto que carecía de autonomía [53]. Era insólito que alguno de estos hombres accediese a puestos de responsabilidad: caíd de un puerto, por ejemplo, o gobernador de una provincia.

Más influyente, por ser más rica y autónoma, es la clase de los comerciantes, representada en el seno del majzén por los amines que formaban un embrión de lo que sería una inspección de hacienda. Se habló a propósito de ellos de la ascensión de una burguesía de los negocios, comparable a otras ascensiones bastante conocidas [54]. No abordaremos aquí la cuestion de saber si se ha exagerado la importancia de este grupo, hasta el extremo de hacer de él un estamento social, cuando en realidad sólo poseemos hasta el momento una lista de nombres, por lo demás bastante limitada; el único aspecto que los distinguiría de los grupos similares del pasado —la continuidad en la acumulación de riquezas— estaría por demostrar. No por ello deja de ser cierto que los amines, que eran los que mejor representaban el elemento urbano, incluso limitados en número, ejercieron su influencia en el majzén hasta dominarlo en el reinado de 'Abd al-'Azīz, antes de que se lo arrebatase el protectorado durante un tiempo. Suministraban al país los mejores administradores, según la opinión unánime de extranjeros y marroquíes [55]. Introdujeron cierta «racionalización» en la administración fiscal, la intenden-

[52] Sibā'ī, a, p. 151; Ibn Zaidān (1961), t. I, p. 46 y s. Como siempre, el autor extiende, sin aportar pruebas, la situación que existía en tiempos de Ḥasan al resto de la historia anterior.

[53] Había también familias que se remontaban esencialmente al periodo de 'Abd-al-Raḥmān (ver M. Garrīṭ, 1945).

[54] J.-L. Miège, t. IV, pp. 397-408.

[55] «The only satisfactory officials in Morocco are drawn from the ranks of retired men of business, men whose palm no longer itch» (B. Meakin, 1899, p. 255). Igual juicio encontramos en la carta del sultán Sulaimān a los habitantes de Fez (Nāṣirī, t. VIII, p. 141).

cia de los palacios sultaníes, la explotación de los *'azīb-s* (dominios de tierras), la organización de las aduanas, los derechos de portes y mercados, el correo jerifiano, etc. Los libros de cuentas que inundan los archivos de la época de Muḥammad IV y Ḥasan I son prueba de ello. Los amines también son los que confieren al majzén un marchamo de administración económica; la política comercial y monetaria, fiscal e incluso catastral, lleva su impronta. Incluso acaparan el ejército, en su componente más moderno, es decir, la artillería, aunque en este ámbito hubieron de tener en cuenta la competencia de los bujāríes. Esta evolución tuvo lugar lentamente y en el marco de la tradición; la propia palabra *amīn* es tradicional, puesto que designaba a los prebostes de los comerciantes y a los jefes de las corporaciones artesanales; originalmente, los amines de la casa sultaní pertenecían a esta categoría.

La evolución se inicia bajo el reinado de Sulaimān con la rápida ascensión de los comerciantes que se dedicaban a la importación y exportación; el majzén los ayudaba, permitiéndoles beneficiarse de monopolios, de anticipos de capital, de prórrogas de letras, etc. [56]. Una vez que el comercio entre Marruecos y Europa se inscribió en un marco legal, mediante el acuerdo de 1856, fue cuando se organizó el cuerpo de los amines en un sentido restringido, es decir, el de los funcionarios de aduanas, contratados al principio esencialmente en Tetuán y Rabat. Se reforzó aún más después de la guerra hispanomarroquí (1859-1860). España nombró en efecto unos inspectores en los puertos para controlar sus entradas, de las cuales un 60 por 100 debían servir para pagar la indemnización de guerra, y parte del 40 por 100 restante estaba destinado a reembolsar un préstamo emitido por los bancos ingleses. El sultán se vio obligado a restablecer unos impuestos indirectos sobre las operaciones de los mercados y a la entrada de las ciudades, que fueron arrendados a los comerciantes ricos. Todo esto exigía unas cuentas rigurosas que sólo podían llevar los negociantes que ya estaban al corriente de los métodos comerciales europeos. El sultán los necesitaba para tratar con los inspectores españoles y para adelantar el dinero cuando el pago de una letra se retrasaba. Por otra parte, los comerciantes, enriquecidos con el comercio de importación y exportación, se desvivían por

[56] El caso típico es el de Ṭālib b. Ŷallūn (Akansūs, t. I, p. 227).

servir al majzén bien por prestigio o para garantizar su fortuna adquirida, en previsión de posibles expolios.

En 1886 Ḥasan I reglamenta el sistema fiscal al nombrar a Muḥammad b. Muḥammad al-Tāzī, de Rabat para el control general de los ingresos y gastos, del impuesto sobre bienes raíces (*jarāch*), de la aduana (*marasi*) y de las tasas sobre las operaciones comerciales y las materias primas (*mustafādāt* o *mukūs*) [57]. Éste contrató a unos nuevos amines entre los notarios y los representantes de los comerciantes de las ciudades importantes y de los puertos. A finales de siglo, a medida que se complican los problemas financieros y monetarios, los amines se hacen indispensables. Desde el punto de vista social son considerados, sin embargo, unos advenedizos por el antiguo majzén, que los necesita a causa de su familiaridad con el mundo de los europeos, adquirida bien en el transcurso de los viajes o por asociarse con comerciantes extranjeros establecidos en Marruecos. Su cultura tradicional es muy limitada, sin llegar a ser inexistente; no merecen el título de alfaquíes (*faqīh*) salvo en algunos casos excepcionales; se les llama, pues, *ṭālib-s*, palabra cada vez más utilizada a finales de siglo y cuyo sentido tiende a ampliarse. Los secretarios de los amines se llaman también *ṭālib-s*, así como los que conocen las lenguas extranjeras. Se tiene la impresión de que la palabra empieza a designar al que posee una cultura diferente, a la vez del *fiqh* habitual y del *adab* de los secretarios de las cancillerías [58].

Objetivamente, la función de racionalización y de reforma que cumplieron los amines es indiscutible [59], aunque se puede explicar de distintas maneras. Podemos, en efecto, considerar normal el fenómeno, puesto que la clase de los comerciantes es la que ha «civilizado» siempre la vida social —ya lo había señalado Ibn Jaldūn en el siglo XIV— como ocurre con el ejemplo anterior de los comerciantes en contacto con los diplomáticos extranjeros [60]. Sea lo que fuere, nunca disfrutaron de una auténtica influencia política; seguían sien-

[57] Nāṣīri, t. IX, p. 165, Ibn Zaidān, t. V, pp. 363-370, sobre la familia de los Tāzī.

[58] A Mḥammad al-Jaṭīb y Mḥammad Bargāch, representantes del sultán en Tánger, se les llama *ṭālib* sólo porque saben apenas escribir sus nombres. Mḥammad al-Gabbās, que estudió en Inglaterra, tambien es un *ṭālib*; los agrimensores del ejército también lo son.

[59] Los extranjeros los consideran, sin embargo, los cabecillas de la reacción (A. Chevrillon, 1905, p. 194).

[60] El papel de John Drummond Hay fue efectivamente muy importante, al persuadir a Muḥammad IV de que se ocupara especialmente del cuerpo de los amines.

dos subalternos, más indispensables que otros, quizá, pero sin llegar a tener influencia más que ganando para sí a los que verdaderamente tenían voz y voto en las grandes decisiones: los miembros de la familia sultaní y los jefes del ejército. No obstante y de modo completamente natural, en continuidad con lo que había existido antes, empezarán a dominar el gobierno a principios del siglo XX, al convertirse en portavoces de una nueva fuerza: la de las potencias europeas.

No se trata de negar influencia a los comerciantes sino de saber quién, en esta constelación de grupos que forma el majzén, decide realmente la elección del soberano, continúa orientando las decisiones y participa, a la sombra del sultán, en la autoridad política. Los *kātib-s* y los amines, representantes —tradicionales o recientes— del elemento urbano, están claramente en desventaja respecto de los hombres vinculados con el *guish* y, más aún, respecto de los *abīd-s* que constituyen el núcleo que permite al majzén perpetuarse, dinamizando al cuerpo social marroquí en el sentido que considera más legal y natural.

Las órdenes

Debe quedar claro que el islam no tiene ni una aristocracia institucionalizada ni una Iglesia constituida [61], pero, si dejamos de lado los textos teóricos del Corán y del *ḥadīt*, nos hallamos en presencia de una jerarquía de grupos, rígida y constantemente presente. De modo unánime se afirma la distinción fundamental entre *jāṣṣa* y *'āmma*: gente de derecho de excepción [62] y gente de derecho común.

Si la pertenencia al majzén, en un sentido restringido, la consagra el sultán mediante el gesto simbólico de regalar al interesado una tienda de campaña cuando él se dispone a partir a una expedición, el símbolo de pertenencia a la *jāṣṣa* lo constituye el ser recibido por la tarde con ocasión de las tres fiestas religiosas [63]. Más clara-

[61] «While aristocracy is in the person of the sultan, no one better born than another» (H.-E. Colville, p. 238). A G. Sternberg (1908) lo que le sorprende es el aspecto aristocrático de la vida marroquí.

[62] Los edictos de *Tawqīr wa iḥtirām* son auténticas cartas de nobleza.

[63] Ibn Zaidān (1961), t. I, pp. 218-228, 131-164.

mente todavía, las *bay'a-s* enumeran, por orden de importancia, los grupos que validan la elección hecha por «la gente de la autoridad». ¿Qué leemos, en efecto, en la de Rabat, ya mencionada? La enumeración siguiente: jerifes, alfaquíes, ulemas, *ṭālib-s*, jefes militares, artilleros, marinos, artesanos de los oficios. Cada ciudad presenta alguna particularidad, como, en este caso, la presencia de artilleros y marinos por tratarse de un puerto, pero tras estas particularidades hallamos la misma separación entre los que se nombran expresamente y aquellos cuya aceptación se presupone. La *jāṣṣa*, en un sentido amplio, está formada por todos los que detentan un poder exclusivo, natural o adquirido: baraca, saber religioso [64], saber profano o don de gentes; en cuanto a la riqueza, se deduce desigualmente de cada uno de estos dones.

Los jerifes (charīf-s)

Independientemente del lugar que hayan ocupado los jerifes en los siglos pasados, sin duda secundario desde el punto de vista sociológico, en el siglo XIX cumplían una función absolutamente dominante. Fenómeno tanto urbano como rural, árabe como beréber, era el móvil social por excelencia. Los no jerifes estaban convencidos de la acción de los jerifes para provocar la lluvia, curar las enfermedades , etc., y los jerifes creían en las acciones de los demás jerifes. Los que no lo eran querían serlo y los que lo eran querían serlo aún más. El prestigio de los jerifes desvelaba una realidad extranatural y definía una posición social. Los europeos vieron en ello abusivamente una aristocracia religiosa [65], pero dos aspectos aproximaban, en efecto, el estatuto del jerife al del aristócrata europeo: el nacimiento y la improductividad, pues ambos vivían a costa de la comunidad.

¿Quién es jerife? Una parte considerable de la historiografía marroquí está dedicada a la búsqueda de diferentes ramas de los jerifes, y la educación de un *kātib* exigía el conocimiento perfecto de

[64] El saber religioso lo detentan los alfaquíes, ulemas y *'ārif-s*, con un escalonamiento que va desde los conocimientos exotéricos a los esotéricos. Si el *'ārif* no tiene nada de alfaquí, tendrá algo de baraca, aunque no sea jerife.

[65] J. Erckmann, p. 156.

esta parte de la genealogía [66]. El propio Estado, al tratar de reducir el número de jerifes que aspiraban a un estatuto excepcional, intentó investigar en ello al menos en tres ocasiones: bajo el reinado de Ismā'īl, Muḥammad III y Sulaimān. Los 'alauíes, poco numerosos, llegados a Marruecos en una fecha relativamente reciente, no planteaban graves problemas; el caso era distinto en lo que respecta a los idrīsíes, llegados al país en el siglo II de la hégira, que se vieron obligados a ocultarse durante el dominio de las dinastías beréberes para escapar a las persecuciones. Cuando pudieron aparecer a la luz, con el renacimiento del jerifismo, bajo los waṭṭāssíes, no resultaba fácil distinguir el verdadero del falso, y de hecho nunca se consiguió. Ismā'īl se vio obligado a aceptar como prueba el testimonio público: eran jerifes aquellos que la mayoría de los habitantes de una región consideraban como tales. Pero he aquí que, durante el reinado de Muḥammad III, surge una polémica entre los propios interesados. Cierta familia, a causa de su influencia y de su número, monopolizaba los ingresos del santuario de Muley Idrīs, en Fez, siendo su árbol genealógico menos fiable que el de otras familias menos numerosas que no percibían nada. El sultán, al no poder zanjar esta cuestión a fondo, decide ofrecer obsequios a los que reclamaban su parte del «cepillo» (*rabī'a*). El asunto reaparece con Sulaimān, que decidió también complacer a todo el mundo; a las dieciséis familias que se repartían los ingresos del santuario de Muley Idrīs añadió las cuarenta familias a las que Muḥammad III concedía una ayuda económica; y a treinta familias que no pudieron procurarse un certificado según las reglas promulgadas por Ismā'īl decidió darles la quinta parte de la pensión que recibían las demás. De este modo, los jerifes de Fez se clasificaron en tres categorías, siendo las menos controvertidas los que habían llegado del extranjero en fecha reciente como los Qādirī, los 'Irāqī, Siquīllī y, entre los idrīsíes, los descendientes de 'Abd al-Salām b. Machīch, es decir, los 'Alamī y los Wazzānī. Con este resurgir del interés del Estado se reinstauró el *naqīb* de los jerifes, cuya función consistía en investigar las genealogías, combatir las

[66] Zayyānī, mss. pp. 191-195. Sobre esta literatura genealógica ver E. Lévi-Provençal (1922).

uniones desacertadas, desenmascarar las falsas pretensiones y descubrir a los jerifes desconocidos [67].

Jerife se es de nacimiento; ello justifica este estatuto especial, este efluvio benéfico, se hereda del Profeta a través de su hija Fátima. Surge, pues, críticamente la cuestión de la pureza de sangre. Pero ¿cómo cerciorarse de ello? ¿Cómo combatir las insinuaciones, la duda, más o menos burlona? ¿Dónde está la prueba irrebatible? Sólo la hallamos, por supuesto, en el testimonio del Profeta, que aparece en sueños y certifica la autenticidad de la filiación [68]; o, mejor aún, la prueba es el propio milagro atestiguado que convierte cualquier relación ilícita con un no jerife en estéril para siempre [69].

El grupo de jerifes más compacto se halla evidentemente en Fez, donde observamos que las familias a la vez son rivales y solidarias entre sí. El autor de *Salwat al-Anfās*, un Kattānī, al querer mostrar la preeminencia de su familia, cita la palabra siguiente de uno de sus parientes: «Nosotros, los Kattānī, somos entre los Idrīsi como los 'Amrāni entre los 'Alauí [es decir los que tienen más baraca]: cada uno de nosotros lleva consigo una parte [de *idām*, o sea, de salsa, condimento] y no necesitamos para nada que un 'Irāqī o un Ṣiqīllī nos dé un poco; el que no lleva un cuarto de kilo de ella tiene, al menos, mitad de cuarto». El autor añade, sin embargo, a continuación que un Ṣiqīllī se ha encumbrado en la jerarquía mística a la posición de «polo» (*qutb*) y que el juicio precedente es, por consiguiente, anterior a este hecho [70]. Se percibe claramente, pues, la competitividad entre las distintas familias y a la vez la existencia de un código de conducta que permite salvaguardar la solidaridad necesaria frente a los profanos.

La baraca está repartida desigualmente entre las familias de los jerifes y también se materializa desigualmente: puede que sólo sea potencial durante varias generaciones, y revelarse súbitamente. A pesar de ello, hay que demostrar que sigue presente, «adormecida» en

[67] Ibn Zaidān (1961), t. II, pp. 72-118. El autor cumple esta función respecto de los jerifes 'alauíes de Mequínez y de Zerhún. Al *naqīb* se le recomienda, sin embargo, que no lleve demasiado lejos las investigaciones.

[68] M. J. al-Kattānī, t. II, pp. 169-170, sobre la preeminencia de los Kattānī.

[69] *Ibid.*, t. III, p. 41. El autor está visiblemente obsesionado por la cuestión.

[70] *Ibid.*, t. II, p. 256. Nota de Ṭayyib al-Kattānī, ver también *ibid.*, t. I, pp. 343-347; una larga polémica sobre la sandalia del Profeta que los Ṣiqīllī pretendían tener en su poder.

cierto modo, y que es el origen de esa lista interminable de *manāqib* donde se enumeran las hazañas de cada generación de jerifes. No hay nada que muestre mejor la solidaridad entre familias que esa literatura donde un miembro de una familia compone un libro sobre otra.

Igualmente importante es la lucha común contra los falsos jerifes —y no es que falten— pues, si falsificar una genealogía de jerifes lleva directamente a la condena al infierno, «aquel que abjura de su parentesco con el Profeta, cuando éste está demostrado, se convertirá en un renegado» [71]. Esto da lugar, pues, a cualquier pretensión bienintencionada. ¡Si ya en tiempos de Ismā'īl y de Muḥammad III esta cuestión era difícil de zanjar, cómo no iba a serlo en el siglo XIX! La lucha se hizo más aguda entre los jerifes reconocidos desde hacía tiempo y los nuevos candidatos al mismo estatuto.

No hay nada más significativo a este respecto que la desventura ocurrida a un gran ulema de Fez, Muḥammad b. al-Madanī Gannūn (m. 1885). Un autor del siglo XX, 'A. Ḥafiẓ al-Fāsī, cuenta detalladamente este proceso de falsa genealogía prometiéndonos un libro completo sobre este tema «para mantener pura de cualquier compromiso a la descendencia del Profeta que tiene derechos sobre la nación y de la que dependen ciertas reglas legales» [72].

¿Cuáles son específicamente esos derechos? Son los que se deducen de la fe general en el poder de intercesión de los jerifes, expresado por unas capacidades sobrenaturales; no están codificados, por supuesto. Pero existen otros que sí lo están. «La amistad de los jerifes [es un término comprensivo] es un deber religoso», opina Qarafī [73]. Ya hemos mencionado el privilegio judicial: el *naqīb* es el que hace las veces de cadí árbitro. Más importante es el privilegio financiero y fiscal. A principios del Estado musulmán, el profeta retiraba a título personal una parte del azaque (*zakāt*), impuesto pagado por todo musulmán. Los jerifes, en su calidad de herederos, debían continuar distribuyéndose esta parte. Como esto ya no sucede desde

[71] Akansūs, t. II, p. 48. Escrito del visir Ibn Idrīs que cita a este respecto la autoridad de Muḥ. b. 'Abd al-Salām al-Qādirī.

[72] Al-Fāsī (1931), t. I, p. 50; t. II, pp. 169-172. Esta desventura tuvo consecuencias políticas que se remontan hasta nuestros días.

[73] Qawā'id, n.º 15. Citado por Sibā'ī (pp. 95-107) en su polémica contra Akansūs a propósito de Ulad Bousba'.

hace tiempo, tienen derecho a una compensación: donaciones públicas o privadas y, sobre todo, exención de impuestos [74]. Los historiógrafos son unánimes en cuanto a destacar que el número de jerifes aumentó en Marruecos a partir del momento en que Ismā'īl instituyó una política de concordia que se manifestó esencialmente por exenciones fiscales. Muḥammad III nombra a unos *chaij-s* particulares que recibían el azaque y el diezmo de los jerifes y luego se los restituía en forma de limosnas y donaciones. A ellos no se les aplicaban las demás contribuciones, tales como la *hadiya,* presente ofrecido al sultán tres veces al año con motivo de las fiestas religiosas: *muna, sujra* y *'amāla* (salarios pagados a los agentes de la autoridad por los servicios prestados) [75].

Estos privilegios fiscales existieron hasta el final del sultanato, aunque la institución de los impuestos indirectos (*maks*) a partir de Muḥammad IV disminuyó su impacto sobre el nivel de vida, tanto más cuanto que los edictos de exención se compraban la mayoría de las veces [76]. Para entender cómo este fenómeno representaba un importante lucro para el Tesoro hay que recordar que los jerifes no eran una minoría. Estaban entre la elite urbana, en los pequeños centros rurales, en torno a los morabitos, en pleno campo, y también podían ser auténticos príncipes feudatarios, como los Wazzānī, o abarcar a toda una tribu, como los Ulad Busba'.

Paralelamente a estas exenciones, los jerifes recibían donaciones, sobre todo por parte del sultán. Los jerifes 'alauíes, establecidos en Mequínez, Fez y el Tafilalet, estaban a cargo del soberano, quien, con motivo de la pascua del *Maulīd,* les regalaba una prenda de vestir a cada uno y una determinada cantidad de cereales, aceite y mantequilla. Los idrīsíes vivían sobre todo de los ingresos de los «cepillos» de los distintos morabitos. Tres días después de entrar en una ciudad y tres días antes de abandonarla, el sultán visitaba los grandes santuarios y en cada uno de ellos hacia donaciones a los herederos del santo. Ya mencionamos la *rabī'a* del santuario de Muley Idrīs, uno de los más importantes en cuanto a ingresos, seguida por la de Muley 'Abd al-Salām b. Machīch; a veces los ingresos estaban

[74] Mahdī al-Wazzānī, t. II, p. 92.

[75] Ibn Zaidān (1961), t. II, p. 104.

[76] E. Michaux-Bellaire (1980 a), pp. 242-256. Ver las numerosas exenciones concedidas por el sultán 'Abd-al-Ḥafīẓ.

estaban reservados a una única familia, como los del mausoleo de Sidi Darrās en Bāb Ftūḥ, que percibían los Kattānī [77].

¿Cuál es la función de los jerifes?

No se puede contestar a esta pregunta desde una perspectiva puramente utilitaria. Su función está relacionada con todo el sistema ideológico del sultanato. No intentaremos aquí ofrecer una teoría sociológica, pero es evidente que debe comprenderse por su referencia con dos nociones: la del ejemplo profético (*sunna*) y la de intercesión (*chafā'a*). En efecto, si el sistema político-social se basa en la *sunna,* es normal que los que heredan físicamente del Profeta tengan prioridad sobre los demás. Si éste intercede ante Dios para el bien de la comunidad, si en la vida cotidiana cada uno intercede por el otro, resulta natural que los jerifes intercedan por todos, ante los vivos y los muertos. Los poderes que se les reconocen no proceden nunca de ellos, proceden siempre del propio Dios. Los jerifes sólo son un instrumento (*wasīla*), pero para esta misma justificación no hay límites a lo que se puede pedir y a lo que pueden prometer.

Primero, el interesado va a ver a un jerife para que interceda ante Muley Idrīs, que es su antepasado; éste intercederá ante el Profeta y este último ante Dios, para recuperar un objeto o un puesto perdido, curar una enfermedad o tener un niño en lugar de una niña. Soldados, criados, funcionarios que han cometido faltas, recurren a los jerifes para ser perdonados, y el propio sultán, cuando quiere solucionar amistosamente la revuelta de una ciudad o de una tribu, los utiliza como intermediarios [78].

Hay que distinguir, sin embargo, entre la función social y la función política. El majzén, de hecho, confiere gran importancia a esta diferencia. La función social que cumple el jerife está generalizada, tanto en las ciudades, bajo la autoridad directa del sultán, como en las zonas rurales, bastante alejadas del poder central. El majzén incluso la fomenta y la apoya, pues espera sacarle partido más adelan-

[77] Ibn Zaidān (1961), t. II, pp. 544-545. El autor da unas cifras de gastos para los jerifes distribuidas en tres categorías bajo el reinado de Ḥasan I y de 'Abd al-'Azīz.

[78] Es el gran problema de la *ziāra* (culto de los santos), discutido desde siempre por los alfaquíes (Kattānī, t. I, pp. 15-64). La intercesión de los *walī-s* (santos) se compara con la de los poderosos aquí en la tierra (p. 27); una justifica a la otra (Ibn Ibrāhīm, 1936, t. I, p. 185). La *hadiya* (ofrenda al santo) se considera el precio de unos servicios prestados con efectividad.

te. Por el contrario, la función política sólo se halla allí donde, por razones históricas bastante precisas, el jerife acapara una autoridad local preexistente. Está, pues, vinculada obligatoriamente con el fenómeno de la zagüía. Éste es el caso de los Wazzānī desde el siglo XVII, de los 'Amrānī en el Atlas Medio [79], de los Kattānī y el proceso por herejía conducido contra ellos a fines del siglo XIX. En ausencia de una base local, que plantea, de hecho, problemas delicados a los historiadores, como veremos más adelante, los jerifes no poseen autoridad política más que la que les delega el único que la concentra enteramente en su persona, es decir, el sultán 'alauí.

Los ulemas ('ālim-s)

Los investigadores anglosajones han destacado el papel de los ulemas en los países islámicos, y han difundido ampliamente la idea de que forman incluso una clase aparte, pues en los países que les han servido de modelo, Turquía e Irán esencialmente, este papel está codificado [80].

Los investigadores franceses no han seguido esta vía, quizá porque su materia de investigación se efectuaba en países sunníes y mālikíes de África del Norte, donde este papel es mucho menos aparente. Es, no obstante, real; no se pone en duda que los que poseen el conocimiento de la ley religiosa (*char'*) ejercen un magisterio de hecho. La palabra *'ālim* (ulema) tiene en Marruecos un sentido preciso y quizá sería mejor hablar de grupo de alfaquíes en general en lugar de ulemas, pero, para no introducir distinciones secundarias, emplearemos indistintamente ambos términos.

La formación de los alfaquíes se mantiene en Marruecos fiel a las mismas reglas desde los primeros siglos del islam, pues es indispensable para la vida colectiva. En el siglo XIX el contenido de la «ciencia» enseñada en las escuelas y en la mezquita de la Qarauiyīn se reduce hasta abarcar sólo el *fiqh* y las ciencias auxiliares. Ya mencionamos anteriormente que la vida social se podía articular en tor-

[79] El papel que cumplen los 'Amrānī (en la zona de Ifrán, por ejemplo) fue muy importante entre los beréberes del Atlas Medio. Ver testimonios de ello en E. de Segonzac (1910).

[80] Ver varios estudios a este respecto en N. Keddie (ed.), 1972.

no a la baraca, ámbito de la fe pura, pero también en torno al *fiqh*, norma de las relaciones sociales. Éste, comparado con la fuerza pura que simboliza el *guish*, representa el lado religioso de la autoridad sultaní; pero comparado con la baraca representa el lado profano, puesto que define una técnica, un procedimiento, una lógica formal independiente del juicio subjetivo. Majzén, *char'*, baraca son las tres caras de una misma realidad social, pero el *char'* es la única que ha podido alcanzar un grado de institucionalización apreciable; institucionalización asentada en una relativa autonomía. Mientras que la burocracia y los jerifes dependen cotidianamente de los donativos y de la generosidad del sultán, los expertos del *char'*, ya sea como funcionarios ya sea como educadores, tienen una fuente estable y permanente de ingresos, los bienes habices de las fundaciones religiosas. Éstos los puede, por supuesto, utilizar el sultán con fines personales, pero los medios de defensa contra este abuso de autoridad no son nada desdeñables, como queda patente en algunos ejemplos históricos. Los alfaquíes se dividen en dos grupos: los de la judicatura y el culto, y los que cumplen una función educativa.

La jerarquía de los cadíes es bastante conocida: cadíes de los pequeños centros rurales, los de las ciudades secundarias, los de las ciudades importantes y, por último, el de Fez, que cumple un papel de cadí supremo. Cada uno de ellos está rodeado, según su importancia, de ayudantes, adules (escribanos) (*'adl;* plural, *'udūl*), de alguaciles, etc. Junto a los cadíes se encuentran los *muftis*, consultores teóricamente benévolos que cumplen una función de recurso [81] y que establecen con los primeros una persistente relación de enemistad. Una decena de cargos importantes en la judicatura marroquí (tres en Fez, dos en Marraquech, dos en Rabat-Salé y uno, sucesivamente, en Tánger, Mequínez, Mogador y Tetuán) quedan a discreción del sultán.

Si observamos las listas de cadíes importantes del siglo XIX, destaca el carácter político de los nombramientos; la elección del sultán está limitada, sin embargo, por los servicios prestados a los jerifes [82]. En la judicatura el procedimiento de selección era la cooptación,

[81] M. Bairam, t. I, p. 60 y, sobre todo, Hāŷwī (1928).

[82] La lista más significativa de cadíes del siglo XIX la da M. Ṣaddīqī para la ciudad de Mogador.

tanto más explicable cuanto que este cuerpo es el único que disfruta de una auténtica delegación de poder. El cadí de Marraquech supervisa la elección de los candidatos a la función judicial para la parte sur del país, el de Fez para la parte norte y teóricamente para todo Marruecos. La cooptación está aún más definida en lo que respecta a los cargos de imán y de *jaṭīb* en las mezquitas y santuarios de las grandes ciudades. La opinión de los ulemas de Fez es la que determina los nombramientos e instituye una herencia en los cargos, facilitada por la preparación de los hijos a la sucesión de los padres [83]. A pesar de lo que afirman al-Ḥaŷwī y 'Allāl al-Fāsī [84], esta judicatura no podía eludir las leyes generales que se desprendían de la venalidad de los puestos, y no sólo en las zonas rurales; dependía, pues, del poder sultaní. No obstante, es cierto que, comparados con otros grupos, los alfaquíes, podían desmarcarse del majzén sin tener que recurrir a la fuerza, aunque no estaban organizados. Por este motivo tenían cierta influencia política, aunque su acción fuese siempre indirecta. Eran, en efecto, el único grupo frente al cual el sultán justificaba sus acciones y éste es el sentido que hay que dar a esas largas misivas enviadas con motivo de las expediciones lejanas, que se leían en las mezquitas y que se hacen cada vez más frecuentes a medida que los sultanes se ven obligados, bajo la presión de las circunstancias, a tomar unas decisiones inhabituales [85].

La segunda función esencial de los alfaquíes es la docencia. Los grandes maestros de la Qarawiyīn, que son los únicos que merecen la denominación de ulemas, son tanto más influyentes cuanto que se niegan a aceptar el cargo de cadí y se mantienen a distancia del poder, según un modelo clásico en la historia del islam. Estos profesores están en régimen de internado, puesto que la enseñanza es gratuita. Los sultanes reformadores intentaron reglamentar estas funcio-

[83] El caso más claro es el de la familia B. Sūda: Tāudī (m. 1795) (Kattānī, t. I, pp. 112-115), su hijo Aḥmad. (m. 1819) (*ibid.*, pp. 115-171), los dos nietos de éste: Mahdī (m. 1877) (Ibn Zaidān, t. IV, pp. 358-365) y Aḥmad (m. 1903) (Ibn Ibrāhīm, t. II, pp. 269-271).

[84] Ḥaŷwī (1921), t. III, p. 147 y s. El autor afirma que los cadíes de las ciudades eran todos honrados antes de que se instaurase el protectorado. Al-Fāsī (1952, p. 170) señala una fecha para el primer caso en que un cadí fue nombrado a cambio de unas monedas.

[85] Si no, no comprenderíamos el tono de ciertas cartas-comunicados que son pura propaganda.

nes, que se estabilizarían depués del reinado de Sulaimān hasta la reforma introducida por el protectorado [86].

Los ulemas que residían en Fez se clasificaban en docentes y no docentes; cada grupo se repartía en cuatro clases. A continuación figuran las cifras que da Ibn Zaidān para el comienzo del reinado de 'Abd al-Raḥmān y el final del de 'Abd al-'Azīz:

Tabla III

Los ulemas bajo el reinado de Sulaimān y 'Abd al-'Azīz

	Hacia 1830	Hacia 1906
1.ª clase	48	22
2.ª clase	42	22
3.ª clase	335	28
4.ª clase	?	29
		+165 no docentes

Cada año se les regalaba una prenda de vestir, un toro, una carga (*wasq*) de trigo y sesenta litros de aceite. Si estos donativos se retrasaban, no dejaban de reclamar lo que les correspondía mediante una carta firmada colectivamente. En 1906 (fecha en la que el Tesoro está bastante menguado), percibían, según la clase a la que pertenecieran, 1.200, 800, 400 o 200 kg de trigo, teniendo los no docentes derecho a la mitad de estas cantidades. En las demás ciudades (Mequínez, Rabat-Salé, Marraquech), a los ulemas se les pagaba la mayor parte en dinero a través de la administración de los bienes habices y debían esperar la estancia del sultán en sus ciudades para recibir también vestimenta y donativos en especie.

La distribución anterior es similar a la de un grupo de funcionarios; el ascenso de una clase a otra se hacía por cooptación. Sin embargo, en la estructura general del Marruecos de la época también tenía un significado social. El cadí de Fez era teóricamente la jerarquía superior de la pirámide clerical, pero sólo disfrutaba verdaderamente de esta autoridad si los ulemas se la reconocían previamente

[86] Ibn Zaidān (1961), t. II, pp. 163-188; Ḥaŷwī (1931), t. IV, pp. 30-36; mss. h.

antes de su nombramiento; de lo contrario, no podía imponerse a pesar del apoyo del sultán. Por el contrario, el *chaij al-ŷamā'a*, o sea aquel que por su edad y sus conocimientos se había impuesto como maestro de toda una generación, bien directamente bien por medio de la *iŷāza* [87], cumplía una función de jefe de la corporación. Influía en la elección de los cadíes, de los *jaṭīb-s*, facilitaba las promociones, los inicios de carrera, etc.

¿Cuál era el magisterio ejercido por los ulemas? Dejemos de lado su función judicial, que está ampliamente definida y es conocida por todos [88], y veamos si tenían por su condición de ulemas un derecho de fiscalización sobre los asuntos públicos. De hecho, este derecho existía tanto respecto del majzén como de los detentores de la baraca, sus eternos competidores. En el primer caso, recordemos el caso célebre de Muḥammad b. al-Madānī Gannūn, el mismo que había intentado obtener un certificado atestiguando su genealogía de jerife, seguramente para reforzar y perpetuar su prestigio de autoridad adquirido a través de la docencia. Era un ulema reconocido, maestro de su generación, y un alfaquí estricto, respetuoso de la letra de la ley. Se oponía por supuesto a aquellos que añadían, a su calidad de doctores de la ley, otros atributos, místicos sobre todo. Uno de los motivos y símbolos de esta oposición se encarna en la polémica, numerosas veces retomada, a propósito del *sama'* (utilización de instrumentos de música con fines culturales). Montó una campaña contra los que se dedicaban a ello en las reuniones de las cofradías, como los Darqāwī. La polémica no hubiese tenido consecuencias graves de no ser el sultán de entonces, Muḥammad IV, un gran amante de la música, versado en matemáticas y en armonía [89]. La crítica tomaba, pues, un cariz de sedición. El gobernador de Fez convocó al ulema y le pidió que pusiese término a una campaña que podía provocar desórdenes. Al argumento clásico, una respuesta no menos clásica: cada cual debe hacer su deber, tú meterme en la cár-

[87] Licencia que da un ulema a otro, habitualmente más joven, para enseñar una obra, escudándose en su autoridad, aunque sólo lo haya visto poco tiempo o, a veces, sin tan siquiera conocerlo.

[88] Existía un distinción muy clara entre la jurisdicción del cadí y la del gobernador, *'āmil* (Ibn Zaidān, 1961, t. I, p. 31). Sobre la organización de los cadíes, *ibid.*, pp. 9-57.

[89] Cuentan que Muḥammad IV murió ahogado en la Menara de Marraquech mientras paseaba en barca, oyendo música.

cel y yo seguir diciendo la verdad. ¿Se serenó después de aquello, como insinúan sus detractores? ¿Se enfrentó al poder, como sostienen sus discípulos y descendientes? [90]. No se sabe, pero el caso es que representó en toda su pureza el magisterio de los ulemas, que el poder puede delimitar pero nunca quebrar definitivamente.

En cuanto al segundo aspecto de la autoridad de los clérigos, citemos el ejemplo que nos brinda el proceso de Muḥammad b. 'Abd al-Kabīr al-Kattānī. Nacido en una familia que se contaba entre aquellas cuya genealogía de jerifes era la menos discutible pero que se había mantenido durante mucho tiempo en la sombra, decidió resucitar el prestigio de su linaje, animado por el renacimiento idrīsí de finales del siglo XIX. Se asiste, pues, al nacimiento de una nueva zagüía que se presentó, obviamente, como una reconstitución de otra más antigua. Con la ayuda de los parientes versados en las ciencias jurídicas, en particular Ŷa'far b. Idrīs al-Kattānī (m. 1905), los fundadores se otorgaron a sí mismos una constitución (*wīrd*), una genealogía espiritual, etc. Uno está tentado de pensar que este renacimiento no debió de ser del gusto de los jefes de las zagüías ya constituidas. Éstos pusieron en duda la ortodoxia de la nueva congregación; recurso fácil, pues ésta estaba abierta a las influencias exteriores, bastante ajenas al movimiento de las cofradías marroquíes, que tenían sus particularidades desde hacía tiempo [91]. Interviene, pues, el majzén. Como ocurrió con el proceso sobre los falsos jerifes, fue instruido conjuntamente por el *naqīb*, en lo que se refiere a genealogía y por el cadí, en lo que atañe al aspecto legal. Este proceso por herejía fue juzgado por éste y los ulemas intervinieron en cuanto al aspecto teológico. Concluyó con la condena de ciertas propuestas «ambiguas» del acusado, condena que el majzén se apresuró en ejecutar, exigiendo que se retractase públicamente y que el padre del acusado presentase una garantía de la buena conducta del hijo [92]. Las intrigas de clanes intervinieron también en este asunto mostrando el majzén un celo que justificaría el desarrollo posterior de la propaganda idrīsí; limitémonos a subrayar este derecho de fiscalización que el alfaquí literalista tiene sobre el hombre de la za-

[90] 'Abd Allah Gannūn (1961), t. I, pp. 297-299; Ḥafiẓ al-Fāsī (1931), t. I, p. 174.

[91] Esencialmente la de los Naqchabandī y, a través de ellos, el movimiento panislámico prootomano.

[92] Haŷwī?, mss. d, p. 125, pp. 104-106; Ḥafiẓ al-Fāsī (1931), t. I, pp. 44-49.

güía cuando este último va demasiado lejos y sobre todo cuando no tiene una base local que lo sitúe fuera del alcance del poder sultaní. Pero incluso en este caso la autoridad adquirida nunca queda legitimada.

Destaquemos una vez más, para concluir, la necesidad que siente el majzén de justificar sus acciones frente al grupo clerical. Cuando el ejército se dirige a combatir a las colectividades locales, el sultán se preocupará por mostrar, en múltiples misivas enviadas a todas las ciudades importantes, que sólo se recurre a la fuerza cuando se han agotado todos los medios pacíficos; que se inserta en el marco de la lucha contra el *muḥārib* (asaltante de los caminos) que siembra el desorden e impide a la gente dar gracias a Dios con serenidad; se amparará, pues, en las cláusulas de la *bay'a*. Podemos dudar legítimamente de la sinceridad de los que escribían estas misivas y de los que desde lo alto de los púlpitos las leían y las comentaban, pero el hecho mismo de escribirlas ya es significativo. Pone de relieve el derecho de fiscalización reconocido a los ulemas, que puede ser desviado en beneficio de las ambiciones de un sultán o de un visir, como ya hemos visto con motivo de la condena de los hermanos Ŷām'ī, pero que no puede ser negado.

La autoridad de los ulemas es, pues, real e importante, es diferente de la de los jerifes. Éstos dependen de la generosidad sultaní, pero disfrutan de una autoridad ajena al majzén, que puede, incluso en unas condiciones favorables como el apoyo de la zagüía local, desvincularse y transformarse en un poder político rival. En lo que respecta a los ulemas, éstos son relativamente autónomos pero su autoridad sigue dependiendo del majzén. Ejercen un poder indispensable pero no es suficiente en sí, mientras que el de los jerifes, que no es indispensable, puesto que Marruecos ha podido durante muchos siglos prescindir de ellos, puede no obstante autoabastecerse, como veremos al estudiar los poderes locales.

Los a'yān *(notables)*

Se trata esencialmente de comerciantes y de jefes de corporaciones artesanales, como corresponde a la estructura islámica clásica. Al representar el espíritu urbano, mucho más que los jerifes e igual que

los ulemas, se presentan ante unos y otros como interlocutores privilegiados. Aunque su esquema sea clásico y la organización artesanal no experimente un desarrollo nuevo, sino una crisis como consecuencia de la competencia de los productos europeos y la complejidad monetaria, el desarrollo de los comerciantes —como estamento— es un hecho que marca el siglo XIX marroquí.

Sorprende, en efecto, observar el vigor de esta clase social en un entorno que *a priori* no parece serle favorable. ¿Habrá que responsabilizar de esta aparente contradicción a una cierta distorsión de la historia marroquí que hace que la decadencia general de los siglos XIV y XV nos induzca a pensar que los intercambios exteriores eran prácticamente inexistentes?

Nuestra ignorancia es quizá la única responsable de estas generalizaciones abusivas, investigaciones posteriores mostrarán probablemente que se trata más bien de un cambio de orientación, por el cual un comercio atlántico y europeo toma el relevo del comercio mediterráneo y sahariano, manteniéndose a la vez en manos de los mismos grupos que utilizan idénticos métodos. Sea lo que fuere, no se observa ya ninguna ruptura a partir de la reorganización del comercio marroquí operada por Muḥammad III y de la creación de Mogador, hasta el establecimiento del protectorado e incluso después. Será, por supuesto, el comercio de importación y de exportación el de más prestigio y fortuna. Todos los acontecimientos del siglo XIX serán beneficiosos para la clase de los grandes comerciantes: la intrusión europea, la crisis financiera, la caída de la producción, las hambrunas, la devaluación monetaria, la reorganización administrativa, las reformas militares y fiscales, etc. Autónomos respecto del majzén, mucho más que los propios ulemas, los comerciantes acaparan, sin embargo, de modo generalizado la burocracia en vías de renovación.

Ya hemos visto la función esencial que cumplían en el establecimiento del cuerpo de los amines y de otros cargos, tan tradicionales como lucrativos —los de *muḥtasib* y *nāẓir* de los bienes habices les corresponden casi por derecho—; rivalizan a finales de siglo incluso con los bujāríes en la administración de los puertos con importante población europea [93].

[93] Numerosas anotaciones en Saddīqī.

Incluso se tuvo conciencia de este cambio cualitativo en el momento en que ocurría. He aquí lo que escribe un historiógrafo de Ḥasan I: «Tras la revuelta de 1873, el sultán les prodigó [a los comerciantes de Fez] numerosos beneficios y la mayoría de ellos se hicieron ricos. Los cargos de amines en los puertos, funcionarios encargados de los impuestos indirectos, les eran atribuidos de padres a hijos. En privado reconocen que lo que obtuvieron de Muḥammad IV sobrepasa en gran medida lo que sus padres habían obtenido de sus predecesores y que, con el actual soberano, es aún más. E incluso, aunque no lo reconozcan, esto se vería a simple vista» [94]. He aquí también la opinión de un tunecino contemporáneo: «Los marroquíes triunfan brillantemente en el comercio; el de los puertos costeros está en sus manos y envían agentes a los países más lejanos. No hay ninguna ciudad importante en los tres continentes en la que no se hayan establecido comerciantes marroquíes ricos y emprendedores; gracias a sus dones consiguen encararse con los europeos» [95]. Podemos añadir a esto la opinión de Nāṣirī, que, como conclusión a su crónica del reinado de Muḥammad IV, da gracias a éste por el enriquecimiento considerable de la clase de los comerciantes [96].

La lengua popular destaca también esta clara conciencia de que el grupo que se aprovechaba, a la vez, del majzén y de las relaciones con Europa era el de los comerciantes. En efecto, la palabra *tāŷir* (plural, *tuŷŷār*) no significaba sólo «comerciante» sino «comerciante rico» que operaba en el extranjero, y con frecuencia se hablaba de *tuŷŷār al-sulṭān*. Entre éstos estaban los judíos [97], que no abordaremos en este estudio, cuyas operaciones se podían comparar absolutamente con las de sus homólogos musulmanes. La carrera de un *tāŷir* del sultán comienza con el comercio exterior tradicional (Tremecén, Tombuctú, Egipto). Si triunfa, la actividad se convierte en negocio familiar e instalará a sus representantes (hermanos o hijos) en estas ciudades. Con motivo de la peregrinación a La Meca, de la que no pueden prescindir, el *tāŷir* entra en contacto con los miem-

[94] Sibā'ī, a, p. 85.

[95] M. Bairam, t. I, pp. 62-63. El autor se refiere manifiestamente a la situación contraria que existía en Egipto y en Túnez. Ver también el Anuario de *Mu'ayyad* (1906) citado por Mannūnī (1957), p. 67.

[96] Nāṣirī, t. IX, p. 124.

[97] J.-L. Miège, t. IV, p. 143.

majzén y más adelante con el sultán. Éste le confía la dirección del convoy de peregrinos y la custodia de sus hijos o demás miembros de la familia sultaní. Cuando se gana su confianza, tras algunas misiones cumplidas con éxito, el sultán le da dinero, que hará fructificar: exportación de granos o de ganado a través de Gibraltar, importación de tejidos de lujo, etc. Se aprovecha de los monopolios del Estado, de los créditos públicos en forma de prórrogas de letras y se enriquece mediante una tasa de beneficios fijada por el sultán (20 por 100 en general). Si verdaderamente triunfa, se convierte en una especie de tesorero mayor que presta al Tesoro y arrienda los impuestos indirectos, sacando provecho para sí. La legitimidad de estas prácticas no se discute, puesto que todo se desarrolla bajo la protección del propio majzén.

Así operaban Ma'tī Murino de Rabat, Ḥammū b. Ḥayyūn, 'Ala' al-Chāmī y sobre todo Ṭālib b. Ŷallūn de Fez, bajo el reinado de Sulaimān [98]. El papel político de Ṭālib b. Ŷallūn fue decisivo en la revuelta de Fez (1819-1820) y en la entronización de Ibrāhīm b. Yazīd, cuando la revuelta de los Udaya contra 'Abd al-Raḥmān (1832) y las aventuras descabelladas de 'Abd el-Kader [99]. La importancia de estos *tāŷîr-s* aumenta aún más bajo el reinado de 'Abd al-Raḥmān, que fue durante mucho tiempo gobernador en Mogador y había estrechado los vínculos de amistad con los comerciantes de esta ciudad. En efecto, se asoció con Muḥammad al-Rzīnī, originario de Tetuán, Muh. ibn 'Azzūz, de Fez, 'Abd al-Karīm al-Gassāl, de Tánger, Sa'īd Gassūs, que se había establecido en Gibraltar, y Muḥammad al-Bārūdī, originario de Tremecén [100].

Cuando Muḥammad IV restablece los *maks*, serán los grandes comerciantes los que arrienden estos derechos. El más célebre de ellos es Muḥammad ibn Madanī Bannīs, contra el que se sublevaron los curtidores de Fez en 1873, que actuó como un auténtico ministro de Hacienda. También podemos citar a Muḥammad al-Dukkālī y a Muḥammad b. al-'Arbī al-Qabbāŷ, de Rabat, y a Aḥmad b. Chaqrūn,

[98] *Ibtisām* (Ḥ), p. 360; Akansūs, t. I, p. 226; t. II, p. 157, Ṣaddīqī, p. 111, J. D. Hay (1896), p. 100.

[99] Para los testimonios sobre su fortuna y el papel que cumplió, ver A. Brooke, t. I, pp. 151 y 315; Akansūs, mss. pp. 226-227, 218; Nāṣirī, t. IX, pp. 37-44.

[100] Akansūs, t. I, p. 228, M. Dawud, t. VI, pp. 44-45.

de Marraquech [101]. Estos hombres ingresaron luego en la administración porque querían, como diría el sultán Sulaimān, que su fortuna diera frutos mediante el prestigio adquirido [102]. Éste fue el caso de 'Abd al-Jāliq Frāŷ en Rabat, 'Abd-al-Karīm al-Rzīnī y 'Abd al-Raḥmān Brīcha en Mogador. La irregularidad del cambio de moneda en el interior de Marruecos les permitía especular; si aumentaba el *riāl* europeo respecto del *miṯqāl* marroquí, automáticamente aumentaba el valor de sus bienes [103]; durante las crisis de subsistencia (1868, 1878-1882) compraron a bajo precio inmuebles y fincas rústicas [104]. El movimiento continuó bajo Ḥasan I y 'Abd al-'Azīz.

Una de las familias que mejor simbolizaban a los *tāŷir-s* es la de los Tāzī; Muḥammad al-Tāzī, de Rabat, rico, honesto, gran señor, brazo derecho del sultán, comerció en el extranjero durante veinte años; cuando hizo fortuna, regresó a Marruecos y se le confió la dirección general del Tesoro sultaní; al morir en 1890 le sustituyó su hermano 'Abd-al-Salām [105].

Peregrinos y embajadores nos hablan en sus *riḥla-s* de esta red que unía a Marruecos con centros tales como Manchester, Liverpool, Marsella, Hamburgo, Gibraltar, Melilla, Argel, Livorno, Túnez, Alejandría, El Cairo, Beirut, Dakar y Tombuctú. Los comerciantes que vivían en estas ciudades representaban los intereses de sus familias y los del majzén, y cumplían funciones de cónsules más o menos reconocidos [106].

¿Podemos hablar legítimamente, como se ha hecho, de una clase burguesa marroquí? Ya planteamos el problema al mencionar a los amines. Verdad es que asistimos, desde el reinado de Sulaimān hasta el de 'Abd al-'Azīz, a una concentración cada vez más clara de riqueza y de autoridad. Concentración que da lugar a una unidad de pensamiento y de conducta. De estas familias surgirán los principales protegidos musulmanes de las potencias europeas, quienes aceptarán con alivio el protectorado, que en cierto sentido habían previsto.

[101] Nāṣirī, t. IX, p. 121.
[102] Akansūs, t. I, pp. 184-187.
[103] Nāṣirī, t. IX, p. 164.
[104] Ṣaddīqī, pp. 103-104.
[105] Ibn Zaidān, t. V, pp. 363-370.
[106] Al-Gassāl, p. 37-43; Mannūnī (1973), p. 46; A. Mouliéras (1900), p. 143.

Pero ¿cuántos eran? Y ¿qué influencia tenían? ¿Fueron estables sus riquezas? Comparado con las burguesías modernas, el grupo que tenemos en el Marruecos del siglo XIX es sólo un esbozo de burguesía, un conglomerado de individualidades similar al que hallamos en las ciudades italianas de los siglos XIV-XV. No obstante, llama bastante la atención si se compara con lo que existía anteriormente en Marruecos y en los países musulmanes vecinos. Podemos afirmar, por otro lado, que su influencia sobre la sociedad no depende de su número sino de su novedad, de su particularidad, aunque esta influencia se ejerza entonces a un ritmo más lento y con unas condiciones muy contradictorias. Nadie duda de que estos ricos comerciantes fuesen excepcionales y de que la reacción popular no les fuese favorable; esto es lo que explica que terminen por estar en contra del sultán, al que habían servido y que tanto les había servido a ellos. No consiguieron integrarse realmente en el aparato del Estado; lo mejoraron un poco, pero en su conjunto trabajaron en un marco tradicional y se mantuvieron apartados hasta el final del verdadero círculo del poder. La derrota de 'Abd al-'Azīz fue también la de ellos, puesto que lo habían dominado.

A pesar de todo esto, también es cierto que los *tāŷir-s* representan el elemento nuevo entre los notables urbanos [107], cuya importancia aumentaría con el tiempo, aunque permaneciesen un poco al margen, respecto del majzén tradicional.

La situación de estos ricos comerciantes dista mucho, de un lado, de la de los pequeños comerciantes de las ciudades y, de otro, de los artesanos sobre los que se imponían desde todos los puntos de vista.

Se han demostrado, en otros lugares distintos de Marruecos, los poderosos vínculos que unen a las corporaciones artesanales, las cofradías místicas y las sociedades más o menos secretas, que aparecen en los periodos de crisis y acentúan la tendencia de la población hacia la autonomía urbana [108]. Esto también se aplica para Marruecos en las ciudades de Fez, Tetuán y Marraquech. Estas sociedades llevan el nombre de *rumāt*, y se mencionan a propósito de

[107] Son los primeros en aprender idiomas (a excepción del español, que desde hacía tiempo se hablaba en algunos puertos del norte) y en introducir costumbres nuevas, como el uso del tenedor. Nāṣirī, t. XI, p. 121; H.-E. Colville, p. 152.

[108] *EI* (2) vol. II, pp. 983-987, art. «Futuwwa».

Fez de 1820, 1832 y 1873. Zayyānī nos dice, en efecto: «Él [Sulaimān] creía que los dueños de Fez eran los comerciantes y la gente de fortuna; de hecho, estaba equivocado. Los hombres que ejercen una auténtica influencia no tienen ninguna educación, sólo aparecen en periodos de disturbios; se les llama los *rumāt*». Akansūs, que asistió después a otras revueltas urbanas, confirma esta observación [109]. Cuando Marraquech se subleva contra su gobernador, bajo Muḥammad IV, como consecuencia de una disputa entre un policía y un zapatero, los historiógrafos precisan que «los muchachos se mostraron, frente a las fuerzas del orden, con un ánimo y una valentía extraordinarios», alentados —eso sugerían— por unos jefes ocultos [110].

La jāṣṣa

¿Cómo podemos definir, al término de este breve análisis, la noción de *jāṣṣa* con la que topamos a cada instante en nuestra investigación sobre el Marruecos del siglo XIX, aunque nunca sea una situación legalmente determinada? Se trata de un situación de hecho más que de una categoría jurídica.

Teóricamente la *jāṣṣa* se aplica a aquellos que, de un modo u otro, de hecho o de derecho, pero siempre a título personal, se distinguen de los demás. Aparte del majzén, la integran los jerifes, los ulemas, los ricos comerciantes y los jefes de las corporaciones. Los jerifes, como ya hemos dicho, son tanto urbanos como rurales; los ulemas pueden también ser de origen rural, aunque en ese caso muy pocas veces llegan en la primera generación a la cúspide de la jerarquía, pero, en última instancia, la *jāṣṣa* tiene un componente predominantemente urbano e incluso, más específicamente, el término se aplica en la práctica a la ciudad por excelencia, es decir, a Fez. Existen algunos núcleos en Tetuán y Rabat-Salé, pero entre la elite de Fez es donde la noción de *jāṣṣa* halla su auténtico contenido.

No sorprende, pues, que la obra historiográfica más significativa de finales del siglo XIX sea la de un jerife, ulema de Fez, Muḥ. b.

[109] Akansūs, mss., p. 191 b.

[110] Sibā'ī, p. 56 a. La misma situación se repite en Rabat y Azemmur durante unas revueltas similares.

Ŷa'far al-Kattānī [111]. La obra titulada *Salwat al-Anfās* se presenta como una guía de los santuarios, grandes y pequeños, de la ciudad, basada en el modelo de la literatura topográfica y hagiográfica clásica de los países islámicos. Su interés profundo reside en el desfase respecto de la evolución social del país; nos ofrece una visión restrictiva de la *jāṣṣa*, consecuencia a la vez de una cristalización de la elite no majzení y de la consolidación de la conciencia cívica de una ciudad que se convierte objetivamente en la capital del país; aunque el majzén, en un sentido estricto, continúe residiendo alternativamente en las tres ciudades imperiales y prefiera manifiestamente Marraquech, más sumisa y alejada de las presiones extranjeras. Este tradicionalismo del autor de la *Salwat*, normal y previsible, nos permite captar indirectamente lo que significa verdaderamente pertenecer a la *jāṣṣa* (la elite) en el Marruecos de entonces.

Kattānī parece seguir un plan puramente topográfico: ofrecer, en suma, una guía para los peregrinos —los turistas de la época—, pero no es difícil observar que adopta una estratificación social tradicional que se enmarca, por lo demás, en la toponimia. Nadie queda sin mencionar entre los que poseen un apellido [112], pero cada cual es ubicado en el lugar que le corresponde, según una escala determinada por la filiación carnal o por la herencia espiritual simbolizada por un mausoleo común. Se suceden las distintas ramas de los jerifes según la intachabilidad de su genealogía, el número de *karāmāt* (indicios de haber sido elegidos) con que cuenta su linaje; luego vienen los ulemas místicos en función de las *karāmāt* y del éxito de las cofradías que han fundado; a continuación, los ulemas puros y, por último, los *walī-s* y *maŷḏūb-s* (místicos más o menos incultos).

Esta estratificación evidente no puede dejar de generar fricciones, críticas, luchas; sin embargo, todo ello queda en segundo plano respecto de una actitud general que define precisamente a la *jāṣṣa*. Los que no respetan el código de las buenas maneras son unos *safīh-s* (gente sin espíritu), sea cual sea su cultura y su buena fe [113]. Debido al tradicionalismo general de la sociedad, al carácter familiar

[111] Ver su biografía en E. Lévi-Provençal (1922), pp. 379-386; y al-Fāsī (1931), t. I, pp. 77-82.

[112] Son los que Germaine Tillion considera de la nobleza según Ibn Rushd (Averroes), por oposición a los de la nobleza según Ibn Jaldūn.

[113] Es lo que se suele reprochar al historiógrafo Zayyānī e incluso al gran Ibn Ḥazm.

de la educación, a la permanencia de los papeles sociales, destacan en esta unanimidad de pensamiento y de actitud unos perfiles específicos prácticamente hereditarios. En efecto, podemos distinguir entre los jerifes los que enseñan una mística purificada con la que soñaron los miembros de la propia *jāṣṣa*; los que enseñan un misticismo simplificado y popular, y los que gozan de una autoridad política. Entre los no jerifes se distinguen los que aúnan misticismo y *fiqh*, con un importante número de partidarios en las ciudades, y los jurisconsultos, servidores del Estado, que monopolizan la judicatura en las capitales gracias a su inteligencia procesal... En la genealogía de estas familias, hallamos, por supuesto, algunas individualidades que destacan del perfil familiar [114]. Los que no pueden alegar ser jerifes se desquitan habitualmente exagerando sus tendencias místicas y su amor por la familia del Profeta. Los jerifes, por su parte, se creen en la obligación de considerarse discípulos de los grandes ulemas que no son jerifes. En su conjunto, estas distinciones siguen siendo válidas.

Esta diferenciación psicológica de linajes familiares se refleja en la división del cuerpo social, a pesar de las interrelaciones y la comunidad de ideología; incluso se acentúan cuando el sistema marroquí se tambalea. A finales de siglo, la *jāṣṣa* experimenta una gran miseria, subsiste gracias a una mendicidad enmascarada. Su función es la de sostener la fe, en todas sus formas, porque la fe la sostiene a ella.

¿Qué ocurre con el elemento nuevo, el de los comerciantes y, en particular, los amines? No se puede decir que sean unos advenedizos, aunque no forman familias continuas. Destaca el hecho de que en los documentos prácticamente no se citan los nombres de los más ricos comerciantes de la época [115]. A mediados del reinado de Ḥasan I, en el momento en que escribe Kattānī, las fortunas de esos comerciantes son aún inestables y parecen, en definitiva, una continuación de las del pasado; de ahí su carácter marginal entre la *jāṣṣa* tradicional. Más adelante, la situación se estabilizará; después del protectorado se integrarán en ella, sin que se elimine jamás la diferencia original.

[114] M. Y. al-Kattānī, t. III, p. 36; t. I, p. 272.
[115] Ver el *Fihris* de la *Salwa*.

Por último, las relaciones de la *jāṣṣa* con el majzén son ambiguas; no se sitúan ni dentro ni fuera de él. Lo acapara, lo sostiene, lo legitima y de él extrae sus posibilidades de desarrollo, pero aunque ello no le confiere autoridad lo necesita para mantenerse. Jerifes y *walī-s* pueden sustituir al majzén en un marco local, pero ya no pertenecen verdaderamente a la *jāṣṣa*. La experiencia ha demostrado, de hecho varias veces, que sólo preparan el terreno para que luego lo ocupe el majzén. Los ulemas y a los *tāŷir-s*, por su lado, sólo pueden actuar en el marco majzení. La vinculación con el sultán, con una familia sultaní en particular, no es indispensable; se trata de salvar al majzén como institución, que sería sólo la otra cara de la actividad de los grupos que constituyen la *jāṣṣa*.

El poder sultaní

Ahora ya podemos ver claramente cuál es el poder del sultán, pues la *bay'a* sólo nos ofrecía una forma normativa y corroborante. El majzén es el grupo que elige y ejecuta; las órdenes sociales, esencialmente urbanas, forman el grupo que legitima, aplica y extiende la autoridad del sultán. ¿Cuál es esa autoridad y, en particular, cuál es la función del sultán, pues la primera se agota en la segunda?

El sultán, de hecho, es el jefe directo de cada uno de los grupos que hemos diferenciado, la función de la que deriva la autoridad de cada uno de ellos se refleja y prolonga en una derivación del poder sultaní. La distinción entre las distintas facetas es innegable, aunque el orden de importancia varíe. Incluso en un periodo relativamente homogéneo como el que estudiamos aquí, no siempre coincidirá con el que exponemos a continuación.

A. El sultán es un jerife (*charīf*), como indica el nombre del imperio jerifiano [116]. Organiza, supervisa, vigila a los demás jerifes; los testimonios a este respecto son numerosos. La vida en el interior y en torno al Palacio en Mequínez, Fez y en el Tafilalet, cuna de

[116] Por referencia a Muley 'Alī al-Charīf, fundador de la dinastía. La palabra ya fue utilizada por los historiógrafos de los sa'adíes.

la dinastía —tal y como nos la describe minuciosamente Ibn Zaidān [117]—, se asemejaría al de una inmensa zagüía, aunque menos disciplinada y menos ordenada, precisamente por sus dimensiones. El sultán recibe las *hadiya* (obsequios) de la gente común (*'āmma*) tres veces al año, al igual que los jefes de las zagüías; las expediciones regulares son en cierto modo comparables a las visitas a los santos (*ziāra*), no siempre pacíficas, por supuesto. Y al igual que el jefe de cualquier zagüía recibe ofrendas, pero ayuda, como contrapartida, a los estudiantes pobres y a los viajeros; el sultán alimenta y viste a un gran número de jerifes —parientes próximos o lejanos—, como indica la carta de Ḥasan I a su tío, citada anteriormente. En tanto que jerife, el sultán posee la bendición divina. Sulaimān, vencido por los beréberes del Atlas Medio, es recibido, sin embargo, con las atenciones debidas a un descendiente del Profeta. 'Abd al-Raḥmān tenía manifiestamente la baraca a los ojos de los Zemmur, pues, habiendo sido vencidos por él a principios de su reinado, continuaron huyendo ante sus ejércitos en todas las circunstancias [118]. Ḥasan I, al referir sus visitas a Uxda (1877) y por el Tafilalet (1893) no deja nunca de referirse a ello; habla de su antepasado Muley 'Alī al-Charīf como de un *qutb* (polo en la jerarquía mística), término habitualmente reservado a 'Abd al-Salām b. Machīch. La población implora su clemencia o su perdón por los medios consuetudinarios de la *ḏabīḥa* (sacrificio de un animal) y del *'ār*, y el perseguido halla refugio bajo el cañón, ante la tienda del soberano, al igual que en un santuario [119]. Además, como todo jefe de zagüía, el sultán debe ser generoso. De ahí esa apreciación, sorprendente entre los historiógrafos, de la ventaja de la imprevisión en el proceso de sucesión; demasiada preparación, organización e, incluso, seriedad, mostraría que la baraca esta «adormecida». Es la opinión de los contemporáneos sobre Muḥammad IV: poco querido, objeto de sospechas, tachado de avaricia, y sin embargo fue el único sultán verdaderamente reformador del siglo XIX [120]. Este primer aspecto de la autoridad sultaní está simbolizado por el almuerzo que ofrece el Palacio cada viernes a los pa-

[117] Ibn Zaidān (1961), t. I, pp. 67-130.

[118] Nāṣirī, t. IX, p. 136, Akansūs, t. I, p. 240.

[119] Nāṣirī, t. IX, p. 143; Machrafī, pp. 326-329.

[120] Akansūs, t. II, pp. 122-130. El autor da unos extraños consejos de generosidad, siendo el gran problema de entonces cómo abastecer al Tesoro.

rientes jerifes cercanos, y a los demás el día de la fiesta del Maulīd [121].

B. El sultán es un imán cuya función consiste en mantener la supremacía del *chari'*. En su calidad de cadí supremo, debe estar siempre accesible a los súbditos justiciables para los asuntos delicados. En este sentido, Ḥasan I dedicará los domingos y martes de cada semana a las *chikāya-s* [122]. De manera más general, el sultán debe cumplir con una política religiosa estricta, es decir, contribuir a que a la ley coránica suplante la costumbre y el «derecho natural», pesadilla de los alfaquíes [123]. 'Abd-al-Raḥmān escribe, en una circular dirigida a los gobernadores: «¡Si no hay religión, que deje de existir el mundo! [...]. Nunca ha llegado a nuestros oídos que un gobernador encarcele a un hombre por no asistir a la oración, siendo ésta la causa más legítima para castigar a alguien [...]. Que cada pueblo, cada aduar, contrate a un *ṭālib* permanente para aconsejar a la población en los asuntos religiosos y enseñar a los niños y a los adultos analfabetos los rudimentos del culto» [124]. Este mismo sultán nombra a un gobernador —no muy entusiasmado, por cierto, en aceptar el puesto— y le indica lo siguiente, quizá para convencerlo: «Si recibes [de mí] unas órdenes contrarias al *char'*, no las apliques» [125]. Muḥammad IV responde a su representante en Tánger, que le propone recurrir a un *fiṣāl* (acuerdo amistoso), por un litigio inmobiliario con ciudadanos de las potencias europeas: «estos asuntos sólo se pueden resolver según los términos del *char'*, como prevén los tratados, y poco importa que el proceso sea largo» [126]. Si hay algo que simbolice este aspecto es la costumbre del sultán, ya sea con ocasión de una expedición o en su residencia habitual, de proceder a una lectura común del *Saḥīḥ* (colección de dichos del profeta) durante los me-

[121] Ibn Zaidān (1961), t. I, pp. 46 y s., 172-176.

[122] *Ibid.*, p. 271, sobre la creación de un visirato encargado de las reclamaciones. Ver la lista de asuntos que juzga Ḥasan I el día 10 de *ṣafar* de 1311 (23 de agosto de 1893), pp. 50-55.

[123] M. Y. al Kattānī, t. III, p. 78. Escrito de Muḥ. b. Sa'd, que abandonó Tremecén, al ver, en tiempos de los turcos, «que se trataban las reglas del *char'* de la misma manera que la legislación racional».

[124] Ibn Zaidān, t. V, p. 102 y s. *Ibtisām* (Ḥ), p. 432 (carta de 'Abd al-Rahmān solicitando a Ibn Idrīs que redactase un manual de derecho coránico para distribuirlo entre los gobernadores).

[125] Ibn Ibrāhīm, t. II, p. 225.

[126] Ibn Zaidān, t. I, p. 117.

ses de raŷab, cha'bān y *ramaḍān*; en presencia del consejo de los ulemas, el cadí de Mequínez manda leer, y a veces interpreta, los *habices*; costumbre que no se interrumpió nunca, desde Muḥammad III hasta Yūsuf, y tenía como objetivo mantener vivo el ideal de la ciudad islámica [127]. El sultán se presenta, pues, como jefe del cuerpo clerical.

C. También es jefe del ejército. No abordaremos aquí la organización del campamento militar sultaní (*maḥalla*) ni de lo que se denomina «política tribal» del majzén, que trataremos más adelante. Recordemos simplemente que el sultán aparece la mayoría del tiempo encabezando un ejército que lucha en el país. ¿Acaso estos múltiples desplazamientos (*ḥarakāt*) se llevan a cabo sólo para recaudar impuestos? ¿Es posible imaginar un sultán en el Marruecos del siglo XIX que no combatiese al frente de su ejército?

Los comunicados anunciando las victorias — y efectivamente se trata de victorias— y los métodos empleados no permiten diferenciar entre una guerra contra el extranjero y una mera operación de instauración del orden público en el interior. Al recorrer la historiografía marroquí, se tiene la impresión de que el ejército, al no poder combatir fuera, debe seguir haciéndolo dentro, y con iguales métodos, de que el majzén no concibe un Marruecos que le sea unánimemente sometido.

¿Podemos llegar a sostener que una desobediencia parcial y momentánea contribuye al mantenimiento de un sistema? ¿Que si no hubiese una zona de *ŷāhilīya* a la que someter habría que crearla? La política que se aplicó entonces en todo caso lo sugiere. Sulaimān bloquea a los Ait Amalu en sus montañas, impidiéndoles que desplacen sus rebaños a las llanuras durante el invierno hasta que paguen el azaque. 'Abd al-Raḥmān sitia a los Zemmur y los obliga a refugiarse en las montañas, donde «perecieron mujeres y niños y las bestias murieron de hambre y de sed» [128]. El ejército sultaní se alía con un grupo contra otro, como un ejército privado. Sulaimān con los Ait Idrassen contra los Ait Amalu; con Qāsim al-Raḥmānī contra los Chbanat; 'Abd al-Raḥmān del lado de los Isdeq contra los Ait Atta [129]. A los vencidos se les obliga a pagar una indemnización:

[127] *Ibid.*, t. I, p. 117.
[128] Akansūs, t. I, p. 164; Nāṣirī, t. IX, pp. 65-66.
[129] Akansūs, t. I, pp. 168 y 201, 227-228; Nāṣirī, t. IX, p. 67.

en 1878 los b. Mtir pagan 150.000 escudos; tres tribus de los Giata 30.000; los Busba', 60.000; los b. Saden 20.000; en 1896 los Rehamna, 400.000 en un plazo de quince días [130]. En muchos casos deben entregar también rehenes [131]. Todo esto se detalla en unas cartas-comunicados escritas en prosa rimada, que se leían los viernes desde los púlpitos de las mezquitas, pues, según el visir Ibn Idrīs, «combatir a esa gente es defender la religión». Y Akansūs absuelve a Muḥammad IV, que firmó rápidamente la paz con los españoles en 1860 para ir a castigar a los Rehamna en estos términos: «Combatir a los que están en la puerta es más urgente que ir a guerrear lejos» [132]. Símbolo de este aspecto militar: cada lunes el sultán asiste al ejercicio de tiro de la artillería y los miércoles preside la revista militar.

D. El sultán es también, aunque en último lugar, un administrador. Este aspecto de gestor de la sociedad civil sólo adquiere cierto relieve al final del periodo que estamos analizando [133]. Observamos en efecto un cambio, lento pero perceptible, en el contenido de las misivas reales; cada vez se parecen más a una circular o a un edicto [134]. Existía desde hacía tiempo una administración urbana estructurada en torno a un caíd-gobernador, un cadí, un *muḥtasib*, un *nāẓir* y unos amines; se fue imponiendo por el mero desarrollo de las funciones tradicionales en el ámbito de la moneda (*sikka*) y de la justicia; las órdenes del sultán, aunque siempre se refieren a casos específicos, adquirirán el cariz de auténticos reglamentos ante la influencia indiscutible de la presencia extranjera, pues son los cónsules y los comerciantes europeos los que plantean las exigencias y los amines, en contacto con ellos, los que aconsejan y ejecutan las reformas.

[130] Machrafī, p. 256; Nāṣirī, t. IX, pp. 143 y 148; Ibn Zaidān (1961), t. I, pp. 252 y 258.

[131] Nāṣirī, t. IX, p. 148 (Busba'); Machrafī, p. 328 (Ait Hadiddu).

[132] Akansūs, mss., p. 263 b.

[133] Ibn Zaidān, que quiere dar la impresión de que los sultanes marroquíes siempre han sido gestores, no consigue ilustrar esto más que con algunos ejemplos de orden privado, que se refieren a la familia o al ejército, y que tienen más que ver con la caridad tradicional; también menciona la mejora de la administración penitenciaria, impuesta de hecho por los representantes de las potencias.

[134] Los historiógrafos empiezan a utilizar las palabras *ḍābiṭ* (edicto reglamentario) y *manchūr* (circular).

Es interesante resaltar esta evolución, real, a pesar de los errores del sultán y de la inexperiencia de la burocracia. Sigue siendo no obstante marginal; sólo afecta a una pequeña porción de la sociedad marroquí, la que está en contacto con los europeos. La legislación aduanera forma parte, en realidad, de los acuerdos comerciales firmados con las potencias a partir de 1856 [135]. Los edictos sobre el curso de la moneda y sobre los precios, impuestos por el desarrollo del comercio exterior, aunque repercutieron considerablemente en la vida cotidiana, denotan, como era de esperar, un desconocimiento total de las leyes económicas, a pesar de los consejos de los comerciantes [136]. Lo mismo ocurre con la reglamentación de las transacciones inmobiliarias. Los caídes habían contraído importantes deudas con algunos europeos o con sus protegidos; éstos se aprovecharon para apoderarse en torno a las ciudades de los bienes raíces y propiedades, vulnerando los tratados, sobre todo después de las hambrunas de 1878-1882. El sultán intentó acabar con estas prácticas pero sólo podía anteponer los procedimientos del *char'*, que eran muy estrictos. Muḥammad IV escribe a su representante en Marraquech en 1871: «Lo importante es separar claramente los bienes personales de los caídes endeudados [los de Dukkala y Abda] de los de sus familias y de los de las tribus. Para cada una de ellas hay que designar un consejero [*wakīl*]», y añade luego: «No omitas ningún argumento para defender sus derechos» [137]. Luego se irán sucediendo cartas circulares (1873, 1883, 1884, 1889 y 1895) para recordar los procedimientos que acompañan cualquier reconocimiento de deuda e impedir que, tras las ventas a europeos, se escondan deudas ficticias. El sultán retira —primero a los gobernadores y a los *chaij-s*, y luego a los adules y a los cadíes de las zonas rurales, y posteriormente a casi todos los notarios— el derecho de efectuar los reconocimientos de deuda, porque se dejaban corromper fácilmente; sólo los cadíes de las grandes ciudades y ciertos adules elegidos por ellos fueron habilitados para hacerlo [138].

[135] J.-L. Miège (1969), pp. 255-266 (legislación aduanera de 1817 a 1903).

[136] Nāṣirī, t. IX, p. 64 (edicto de 1852), Dāwud, t. IV, p. 24 (edicto de 1862); Nāṣirī, t. IX, p. 120 (edicto de 1869) y p. 164 (edicto de 1877). Estos edictos se reproducían en varios ejemplares y se enviaban a los caídes de los puertos, esencialmente.

[137] Ibn Zaidān (1961), t. I, pp. 364-366.

[138] Ṣaddīqī, pp. 103-104 y 123-133; Ibn Zaidān (1961), t. II, pp. 48-51 y 129-131.

El mismo procedimiento se seguirá en 1895 para reglamentar las comisiones comerciales. El cadí debía designar a ciertos adules como únicos habilitados para dar una autorización a los comisionistas tras consultar con el representante de los comerciantes. Si el comerciante europeo se abstiene de cumplir con este procedimiento, al actuar por su cuenta y riesgo, no puede recurrir al majzén [139]. Se percibe, pues, que esta situación nueva exigía una legislación autónoma en materia inmobiliaria y comercial, para defender el patrimonio de los marroquíes y los derechos del majzén. Se abría, pues, la vía al desarrollo de un derecho positivo, paralelo al *char'*, pero el sultán se veía obligado a actuar a través de los cadíes, en aplicación de los procedimientos tradicionales del *fiqh*. En este sentido podemos afirmar que la evolución, a pesar de ser real, seguía siendo, en suma, marginal. Era inevitable. Esta vía podría haberse desarrollado y codificado, pero no hay que olvidar que en el siglo XIX el majzén dista mucho de ser un centro de gestión, de racionalización de la vida civil como el Estado moderno europeo [140]. Se se esbozaba, sin embargo, en Marruecos una incipiente evolución, con el impacto de la influencia creciente de los comerciantes [141].

E. El sultán, por último, es un amo (*mūlāy, mawlā*) que aconseja a sus servidores (*jādim*, plural, *juddām*), a los que exige fidelidad y completa sumisión, siendo los que mejor reúnen estas condiciones los esclavos negros (*waṣīf-s*). Los *jādim-s*, independientemente de su nivel, no están pagados por el Tesoro público, en concepto de un servicio cumplido, sino por los interesados en que se cumplan estos servicios [142]. Visires, secretarios, soldados reciben, en efecto, gratificaciones más o menos regulares, pero son en retribución de su fide-

[139] *Ibid.*, pp. 51-52.

[140] Ṣaddīqī, pp. 135-136. Con motivo de un conflicto surgido en Mogador, entre el *muḥtasib* y el gobernador, el sultán escribe a aquél: «Tu función es atender a los comerciantes; en cuanto a la responsabilidad general del orden, le corresponde al gobernador». Pero la respuesta del *muḥtasib*, apoyado por el cadí y los amines, criticando las injusticias del gobernador, expresa una idea distinta sobre la administración de una ciudad.

[141] Esto se sitúa en el marco de una discreta polémica entre Ibn Zaidān —apologista— y Ḥaŷwī —crítico del Estado marroquí—. El primero pretende probar que siempre hubo un orden civil (*niẓām*), el segundo que éste sólo existió en las ciudades gracias al *char'*.

[142] Ibn Zaidān (1961), t. II, pp. 50 y 66. Los bienes habices constituyen también una compensación por los servicios prestados a los interesados... muertos.

lidad. Lo que atesoran retorna, en la mayoría de los casos, al Tesoro; algunos, de hecho, lo hacen por propia voluntad y nombran al sultán tutor de sus hijos. Ḥasan I concede una carta de privilegio a un caíd del *guish* «pues él, sus hijos y sus hermanos son servidores leales, habiéndose distinguido su familia por su adhesión y fidelidad a la dinastía» [143].

Nos referiremos brevemente, para terminar, al concepto de *chūrā*, consulta en la que se ha querido ver el fundamento de una democracia consultiva, limitada según algunos; general, según la mayoría [144]. El carácter limitado de esta *chūrā* no ofrece dudas: los consultados deben cumplir unas condiciones precisas. Los jurisconsultos e historiógrafos topan, de hecho, con grandes dificultades para justificarla racionalmente. El Profeta consultaba a sus compañeros en asuntos políticos, militares, etc.; es decir, en todo aquello que no era del ámbito estricto de la predicación religiosa. Éste es un hecho reconocido unánimemente. Puesto que se trata siempre de imitar al Profeta, si él consultaba a los demás, cuando no tenía manifiestamente necesidad de ello, los sultanes, emires y demás agentes de la autoridad lo tienen que hacer forzosamente. Así es como se presenta el argumento habitualmente. Pero si el sultán, jerife, manifiesta las pruebas tangibles de su inspiración, de una bendición divina (*tawfīq*) sólo requiere consejos para atraerse más bendiciones, al imitar al Profeta en este punto también. La consulta se vuelve, pues, una pura ceremonia en la que los consultados deben cumplir un papel, respondiendo: «Nuestra elección es la vuestra, Majestad» y se sobreentiende: puesto que está inspirada por Dios. Por este motivo la iniciativa se deja siempre al soberano [145].

A finales del siglo XIX, a medida que aumentaba la presión europea, Ḥasan I recurre a una consulta general (*'āmma*) que ordena leer en las mezquitas y en la que afirma «qué él es sólo un individuo como los demás». Incluso en este caso, en el que el sultán pretende descargarse de parte de sus responsabilidades, los jurisconsultos se cuidan bien de precisar el punto de vista normativo que limita la

[143] Sibā'ī, p. 75 (sobre la caída en desgracia de Ibn al-Madanī Bannīs) y 149 b (la del visir Ṣanhāŷī); Machrafī, pp. 333-334 (la de Ma'ṭi al-Ŷām'ī) y 412 (muerte de Aḥmad b. Mūsā). Carta de *tawqīr* dirigida a Muḥ. b. Idrīs al-Yirārī citada por Nāṣirī, t. IX, p. 149.

[144] Idea popularizada por los reformistas del siglo XIX que se convirtió casi en un artículo de fe.

[145] Akansūs, t. II, p. 113, para la teoría de la *chūrā*. Nāṣirī, t. IX, p. 51.

consulta a «aquellos» que conocen la ley religiosa (*'ilm*), que son piadosos (*dīn*) y que tienen experiencia en el ámbito sobre el que versa la consulta (*baṣar*); los comerciantes, por ejemplo, si se trata de problemas comerciales, como fue el caso en 1886 [146]. La consulta es, pues, ocasional y específica, restringida a casos específicos y a grupos particulares que forman precisamente la *jāṣṣa*.

El alfaquí una vez más se sitúa en segundo plano respecto de la evolución real que nunca encuentra quien la exprese. Nos encontramos, de nuevo, ante la yuxtaposición de grupos sociales y multiplicidad de autoridades que se reflejan individualmente en cada faceta del poder sultaní.

Los cinco aspectos que hemos distinguido —que podemos designar por las palabras siguientes: *charaf*, *char'*, majzén (en el sentido restringido de fuerza armada), *niẓām* y *walā'*— nunca se confunden, ni en la teoría ni en la práctica. Prueba de ello es la distinción constante entre lo *char'ī* y majzení [147]. Los ulemas, guardianes de la ortodoxia malikí, no reconocen plenamente en el poder sultaní más que los aspectos *B* y *C* que se mencionan explícitamente en la *bay'a* [148] y rechazan el *A* (*charaf*) cuando llega hasta el extremo de adquirir un matiz chií, de hecho no siempre está presente, puesto que no se daba, según la opinión popular y de los entendidos, en tiempos de Muḥammad IV y de 'Abd al-'Azīz.

Los ulemas rechazarían también el punto *E*, si se mostrase con el rostro descubierto. Por el contrario, los jerifes y los hombres de las zagüías reconocen antes que nada el primer aspecto (*A*), reflejo de su propio poder; y, sin renegar abiertamente del *char'* (*B*), aceptan sin dificultad que éste se infrinja, favoreciendo la regla aceptada por todos: la fuerza de la costumbre regirá hasta que las circunstancias permitan cambiarla sin desórdenes graves. Por lo demás, ningún al-

[146] *Ibid.*, p. 192.

[147] Al-Kattānī, t. III, pág. 5, reseña de Ḥamdūn b. al-Ḥayŷ. Nombrado caíd del Garb por Sulaimān, «recaudó las contibuciones legales [*char'iyya*] y descuidó las obligaciones [*magārim*] del majzén». Acabó, por cierto, renunciando a su cargo.

[148] Esto explica los juicios favorables sobre Sulaimān. Sus múltiples fracasos no cuentan; lo que cuenta es que aplicó una política religiosa, aduló a los ulemas y a la *jāṣṣa* en general (Nāṣirī, t. VIII, pp. 169-173). Ibn Zaidān, t. V, p. 107: «La función de la autoridad gubernamental es evidentemente la de salvaguardar la ley religiosa; los primeros musulmanes sólo llaman autoridad legítima [*mulk*] a la que defiende la religión, las demás se consideran usurpación».

faquí, de hecho, llegaría a negar totalmente la existencia de una «gracia divina actuante».

Soldados y *kātib-s* no ven más que el quinto aspecto (*E*), puesto que saben por experiencia que su fortuna y su vida dependen de ello y que la teoría de la autoridad islámica legítima les sirve de poco en momentos de peligro. Por último, comerciantes, amines y *muḥtasib-s*, aunque se aprovechaban del poder discrecional del sultán y de la «subjetividad» de sus decisiones, se mueven en el marco del cuarto aspecto, a veces con la ayuda del cadí o del caíd, otras con ambos a la vez. A medida que pasa el tiempo, aumentan sus fortunas y aspirarán al *niẓām*, es decir, al desarrollo de la autoridad reglamentaria, directamente a través del Estado y no delegada al cadí. En cuanto a las masas rurales o urbanas, reducidas por la fuerza, que pagan indemnizaciones y entregan rehenes, sólo ven en el poder sultaní, por supuesto, a la *maḥalla* militar que lo simboliza.

De este modo, cada grupo aísla uno de los aspectos que, yuxtapuestos, forman la autoridad del sultán, lo valoriza y ordena los demás respecto de él [149].

Conclusión

Ha quedado claro que la palabra *majzén*, tan común en el Marruecos del siglo XIX, tiene varios significados. Identifiquemos al menos dos de ellos. En un sentido restringido, se trata de la burocracia del ejército y del conjunto de los que reciben un salario del Tesoro sultaní [150], y no de los bienes habices, como los miembros de la administración urbana. Es esencialmente el cuerpo que mantiene el orden en las ciudades y, en parte, en el campo. Sorprende observar que tanto los alfaquíes como los extranjeros coinciden en verlo de

[149] Podemos percibir los gérmenes de las luchas ideológicas (*char'* contra zagüía; morabitismo contra wahhābismo, costumbre contra majzén); primero en el marco de las antiguas polémicas, y luego como expresión de nuevas oposiciones entre los grupos. La dialéctica social, lejos de surgir *ex nihilo*, nace de la diferenciación del propio sistema tradicional.

[150] John Drummond Hay hizo lo imposible ante Muḥammad IV para generalizar el sistema, con el fin de luchar contra la corrupción, pero no lo consiguió (cf. J. D. Hay, 1896, pp. 238-239). J. Erckmann (p. 223) estima los gastos totales del Tesoro en 6-7 millones de francos al año.

ese modo [151]. También a este sentido se refieren las palabras de *mjaznīya* (los agentes del orden), *familias majzén* (elite gubernamental), *majzení* (relativo a la función pública; tipo de comportamiento).

El concepto tiene también una acepción amplia que se aplica a la totalidad de los grupos entre los que se seleccionan los miembros del majzén restringido: *jāṣṣa*, tribus *guish*, jerifes y morabitos dispersos por el campo, en suma, los que reciben las *ṣila-s* (ofrendas) y los que poseen, o pueden poseer, una carta de privilegio (*tawqīr wa iḥtirām*); o sea, los que se reconocen a sí mismos en el majzén porque éste los «reconoce» entre la gente común. Sibā'ī, a este respecto, señala que «El deber hacia el emir se puede comparar con el deber hacia Dios. La gente común les debe obediencia total; la elite debe rezar e invocar la bendición divina para su éxito, y la elite de la elite, ministros y consejeros, deben dedicarle todas sus fuerzas» [152].

El concepto de majzén, en un sentido restringido, se distingue claramente de majzén en un sentido amplio, respecto del conjunto de la población [153]. El majzén se caracteriza esencialmente por estar islamizado y ser árabe o arabizado. Se impone al resto del país que se resiste a él, de manera más o menos expresada, apoyándose en las fuerzas locales: zagüías y otras congregaciones religiosas. La oposición es, sin embargo, relativa, pues las instituciones locales se integran en el majzén (en su sentido amplio). Los que no forman parte del majzén se oponen, pues, a éste con sus mismas armas y se preparan —voluntariamente o no— para acceder también a una participación. Esto es lo que suele ocurrir [154]. Sin embargo, aunque la oposición sea relativa, la diferencia es real; ya dijimos que era, en un sentido, intrínseca al sistema.

Las numerosas teorías sociológicas sobre el majzén no siempre han distinguido los diferentes aspectos de la autoridad sultaní ni los múltiples sentidos del término en sí; en todo caso, siempre pecaron por exceso de simplificación.

Los que dan preferencia al sentido restringido llegan a la conclusión de los orientalistas, que afirman la ecuación *majzén = Estado*

[151] Ibn Zaidān (1961), t. I, pp. 218-228. B. Meakin (1899), pp. 176-216.

[152] Sibā'ī, p. 142.

[153] El majzén en un sentido amplio no abarca el Blad al-Majzen, del que hablaremos más adelante.

[154] Esto es cierto sobre todo para los Sanhāŷa del Atlas Medio (cf. pp. 182-184 y 200).

en las ciudades, recalcando la antinomia *char'*/costumbre; o bien comparten la de los antropólogos, para los que el majzén es una zagüía más [155]. La primera tesis concuerda perfectamente con la opinión de los alfaquíes y, al inscribirse en la problemática del Estado islámico en general, no explica las particularidades marroquíes, que son las que nos interesan en primer lugar. La segunda se sustenta esencialmente en ciertos testimonios relativos a las expediciones (*ḥarakāt*) sultaníes y concuerda con el punto de vista de los hagiógrafos. Tiene ciertamente el mérito de subrayar la fragilidad del poder del sultán, pues, si el majzén es una zagüía, puede desaparecer sin grandes pérdidas, puesto que un gran número de zagüías cumplen la misma función en un contexto local. Pero el punto débil de esta teoría reside en que no sólo tiene en cuenta los testimonios antropológicos —y no precisamente los que ofrece la historiografía—, desatendiendo el factor adicional a la función de zagüía, pues el majzén hereda elementos de las organizaciones que existieron en Marruecos antes del florecimiento del movimiento morabítico. Otra de las deficiencias de esta teoría, aún más grave, es que constituye un círculo vicioso, pues según esto podemos igualmente afirmar que cualquier zagüía es un majzén en miniatura; habría que llevar el análisis hasta el final de sus consecuencias y ofrecer un modelo convincente de la autoridad, a la vez local y supralocal. Sin embargo, como veremos más adelante, esto nunca se llevó a cabo.

Los que se interesan por el majzén en su sentido amplio, lo definen como una tribu situada en el poder (tesis de Ibn Jaldūn); bien como un ejército acampado en un país hostil (tesis de la etnografía colonial, versión mejorada de la precedente), o como un feudo [156]. No es éste el lugar adecuado para retomar la cuestión del jaldunismo y de su función —fasta o nefasta— en el análisis del sistema político magrebí. Recordemos meramente que lo importante, para Ibn Jaldūn, no es la noción de tribu sino el espíritu de solidaridad.

Explicar el majzén como una tribu situada en el poder y no decir nada es lo mismo. Basta con sustituir la palabra árabe (*qabīl*, *qabīla*) por la palabra «grupo», que es lo que significa en primer lugar, para ver el carácter tautológico de la definición. Esto es tanto más

[155] La primera tesis queda abundantemente ilustrada en las obras clásicas de E. Lévy-Provençal y L. Massignon. La segunda fue presentada por C. Geertz (1968).

[156] Recordemos el papel fundamental que cumplió E. Michaux-Bellaire en el desarrollo de estas tres tesis a la vez.

cierto cuanto que la tribu, como veremos más adelante, es en sí un concepto bastante resbaladizo. Cuando E. Michaux-Bellaire y, tras él, Henri Terrasse, ven en el majzén esencialmente la *maḥalla* (campamento militar) —instalada en territorio hostil al que someterá, reduciéndolo a la pobreza para poder dominarlo bien—, están describiendo, sin duda alguna, un aspecto real [157].

Sin embargo, llegar hasta el extremo de sugerir que el majzén nunca tuvo legitimidad no se puede sostener, pues no poseemos ningún ejemplo donde se le haya combatido hasta el final como lo hubiera sido una autoridad absolutamente extranjera [158]. De hecho, tal y como se presenta, esta tesis se aplica a cualquier estado constituido, salvo que la pobreza general y la falta de instituciones estables —el caso de Marruecos— dejen al descubierto el poder del Estado en toda su desnudez.

¿Nos hallamos entonces en presencia de un feudo? Ésta también es una proposición demasiado abstracta. Si lo que se quiere expresar es que todo el sistema se basa en el trabajo no remunerado de campesinos y pastores, esto es cierto, puesto que el ejército y la administración, los jerifes y los ulemas estaban pagados por el sultán, que percibía *zakāt*, *'uchūr*, *nāïba*, indemnizaciones y gravámenes de las poblaciones rurales, pues las ciudades, con su artesanía, comercio, aduana y *maks*, vivían también indirectamente de las producciones del campo, y las devaluaciones monetarias que enriquecían a los comerciantes extranjeros y marroquíes, y a veces al majzén, provocaban la miseria de los campesinos. En este sentido, el siglo XIX fue un periodo de extraordinaria pauperización del campo, aunque no exista en ello nada específicamente marroquí, como ya sabemos. Además, si por «feudo» entendemos el tipo de institución que conocieron Europa y Japón, la afirmación es ciertamente falsa. Las ciudades estaban directamente administradas por el soberano; no había, ni en teoría ni de hecho, ninguna delegación general de

[157] Todos los historiógrafos recuerdan la reiterada frase: «El hambre es el arma [secreta] del sultán». Al hablar de la hambruna de 1824, el autor de *Ibtisām* dice: «Fue un gran beneficio pues las tribus, desde el Suss a Uxda, se habían vuelto irreverentes. Tras siete años de desórdenes, Dios encarriló así a la gente por la vía de la obediencia» (p. 322).

[158] Los grandes fracasos del majzén entre los Zaian (1818), los Giata (1876) y los Gundafa (1875), únicos argumentos utilizados hasta la saciedad por los partidarios de esta teoría, se deben —los historiógrafos lo precisan— a errores del sultán que se deja dominar por el espíritu de venganza o rompe súbitamente un acuerdo tácito...

los derechos de regalías, ninguna pirámide de poderes y vasallajes, ningún estatuto general de señorío. A finales de siglo sí nos encontramos con algunas descripciones que sugieren un paisaje feudal, pero no han sido todavía suficientemente estudiadas; incluso de ser ciertas, serían todavía marginales.

Nos hallamos ante una estructura particular que comparte aspectos similares con otros países musulmanes como Irán o Turquía, sin permitirnos, no obstante, asimilarlos totalmente. Tampoco se puede aceptar comparándola con el marco más amplio del modelo feudal o del despotismo oriental, puesto que el espíritu que preside nuestra investigación es la búsqueda de las especificidades. Estas tesis son a la vez verdaderas y falsas en la medida en que aíslan un aspecto comprobado, al sobreestimar su papel; esto no quiere decir que haya que limitarse irremediablemente a una yuxtaposición de detalles, pues, al no estar aún acabado el análisis descriptivo, se comete el grave error de reducir el sistema social a uno de sus términos, que a la vez es insuficientemente conocido.

Puesto que nuestro interés se concentra en los fundamentos sociales del nacionalismo marroquí, podemos concluir con las posibilidades de evolución que ya se disciernen en el siglo XIX.

El sultanato es un punto de vinculación; las continuas expediciones del sultán, que atestiguan en un sentido cierta debilidad, testimonian a la vez contra el argumento de una total autonomía de las comunidades locales. Desde el Rif hasta el ued Nun, de Uxda al Tafilalet, los sultanes recorrieron todo el dominio marroquí. Ḥasan I dice en una carta-comunicado: «Sólo hemos desatendido en el imperio una parte mínima e insignificante y de la que sólo se obtiene, al alcanzarla, cansancio y malestar» [159]. No existe ningún grupo urbano o rural que no haya reconocido, de grado o por fuerza, un aspecto de la autoridad sultaní. En efecto, el Estado, en tanto que orden, racionalidad, forma, no está aislado en el seno del majzén. Lo sagrado, lo religioso, lo civil, lo militar se superponen una vez más, por no decir que se mezclan confusamente. No existen ni simplificación ni formalización de las relaciones sociales que permitan la movilidad de los individuos. Un individuo sólo se convierte en ulema, incluso en jerife —con más facilidad en soldado— amin o *kātib* a través de

[159] Machrafi, p. 326 (a propósito de la expedición al Tafilalet en 1893).

las generaciones y el ascenso de un grupo. Si existe movilidad, ésta es colectiva, no individual.

Los grupos que hemos descrito, determinados por su nacimiento, presunción de poder sobrenatural, cultura, experiencia, etc., no forman una jerarquía; cada uno de ellos sólo reconoce a los demás en la persona del sultán, que, para todos, es el punto de sujeción del sistema.

Símbolo y personificación de la autoridad, el sultanato es a la vez sólido y frágil, abstracto y, a la vez, indispensable. Es indudable que este punto de unidad existe, puesto que incluso aquellos que se declaran momentáneamente en contra siguen siendo prisioneros de su lógica.

¿Se puede legítimamente hablar de un «Estado», de una «sociedad», términos que han adquirido en la historia moderna un sentido preciso? Es, por supuesto, discutible, pero hablar de un sistema constituido implica destacar que todo está dispuesto para que surjan de él —como ocurrió, de hecho— un Estado y una sociedad en sentido propio; implica esencialmente rechazar la idea de una «miríada de tribus autónomas».

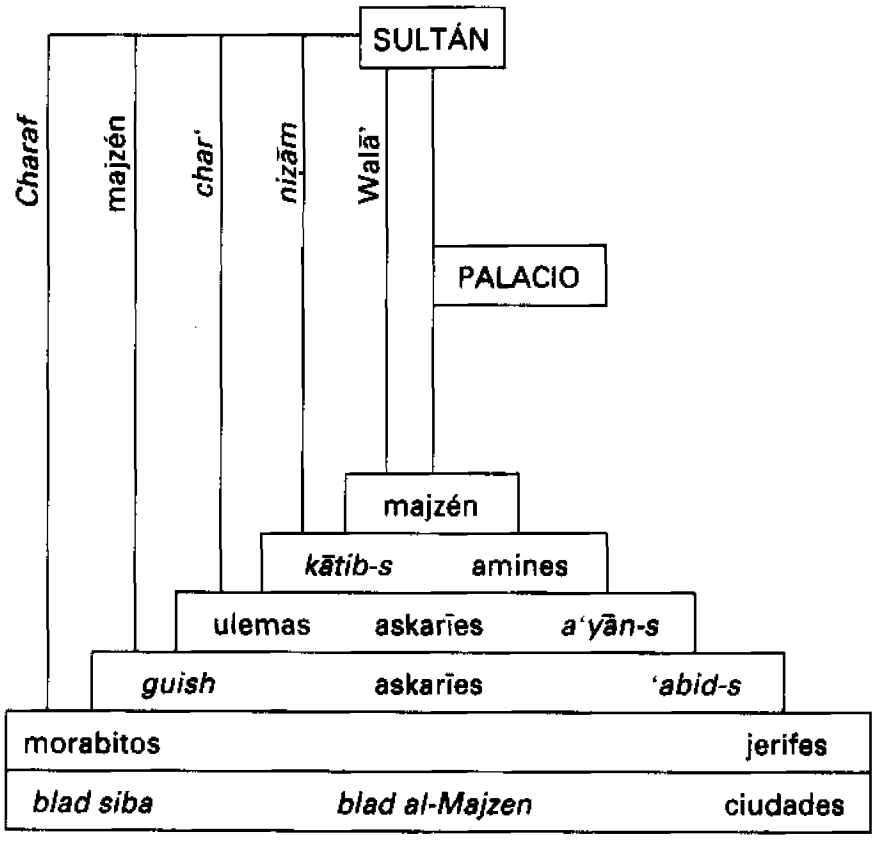


Figura 5. Autoridad del sultán y estructura social.

III

LOS PODERES LOCALES: UNA CIERTA *SIBA* [1]

¿Qué se opone al majzén? ¿Qué pone en peligro la exclusividad que detenta de la legitimidad política? La dificultad de estas preguntas estriba en aislar el nivel político, una vez que se han determinado los organismos de oposición, y mantenerse en él. Estos organismos tienen, en efecto, otras bases y otras funciones distintas de la acción política —aunque, en ciertos periodos, ésta parece dominar—. Hay que distinguir, pues, la base socioeconómica permanente y el aspecto político discontinuo.

Resulta indispensable analizar las bases sociológicas, pues nos permitirán cincunscribir las causas del vigor y la perennidad de las fuerzas que impugnan el majzén y se oponen a él. Por añadidura, contamos con una extensa documentación, aunque de interés desigual.

No hay que perder de vista que el objetivo de nuestra exposición es explicar las bases del nacionalismo marroquí, respondiendo a las siguientes preguntas básicas: ¿cómo se forma la elite política? ¿Cuál es el grado de homogeneidad y de vínculo orgánico en el interior del territorio marroquí? El majzén, en un sentido amplio, tal y

[1] Se impone una aclaración de orden semántico. Observemos, de entrada, que el término *siba* no aparece en la obra de Ibn Jaldūn, mientras que la palabra *majzen* sí. De hecho, se trata de una palabra culta, que nos ofrece el punto de vista de los secretarios del sultán. Todos los significados que enumera el *Lisān* expresan la idea de alejarse del rebaño (se dice de una camella), de estar sin pastor. En el *ḥadīṯ* la palabra está íntimamente ligada a la de *ŷāhilīya*. Su utilización por el majzén no nos informa sobre la realidad política y sociológica. Respecto de la psicología social, la palabra *siba* significa «desorden», incluso fuera del Magreb y hasta nuestros días. Un periódico del Líbano dice: «*Kullu chay' sā'ib, faltān*» (*Nahar*, 28 de marzo de 1974).

como acabamos de analizar, reaccionará ante los desafíos de las autoridades locales, que a veces transigen ante el poder central, aunque la mayoría de las veces se oponen a él.

La historiografía nos permite aislar tres fuerzas locales que se expresan en:

— Las revueltas urbanas, escasas ciertamente, pero bastante significativas.

— Las sublevaciones de los jefes de los «principados morabíticos», como los Uazzānī en el norte y los B. Hachim de Tazerualet en el sur.

— Las revueltas rurales, que son las más frecuentes y contra las que se despliegan las *ḥarka-s* del sultán.

Un análisis político nos permitiría trazar el perfil de una revuelta: ¿cómo nace, se desarrolla y acaba? ¿Cuáles son sus causas, sus objetivos y sus resultados? ¿Cuál es la tipología de los jefes sublevados? ¿Quién dirigía Fez contra Sulaimān y Ḥasan I? ¿Quién era al-Mahdī al-Charrādī, al-Ŷīlālī al-Ruggī, Bū 'Azza al-Habrī? ¿Quién era Ibrāhīm b. Ismūr de los B. Isdeq, Muḥammad b. Bachīr de los B. Isnassen, Muḥammad al-Gundāfi? [2]. ¿Por qué al-Ŷīlālī fue degollado en el santuario de Muley Idrīs de Zarhūn y al-Charrādī nombrado caíd de una fracción de los Cherarda del Garb?

Un análisis sociológico permitiría responder a estas preguntas, pues definiría la fuerza del grupo (la *'aṣabīya*, según la terminología jalduní) que sostiene estas revueltas, permite que persistan o, por el contrario, al no apoyarlas, las condena a una caída rápida.

Los desórdenes de Fez suelen durar mucho tiempo, los de Marraquech o Rabat se terminan casi instantáneamente. En Fez el grueso de las tropas lo suministran unos artesanos disciplinados y organizados por los jefes de las corporaciones. Las revueltas de al-Ruggī y de al-Habrī no suelen durar más de un mes, las de al-Isnāsnī y al-Gundāfī nunca son sofocadas de hecho. En el primer caso se trata de muchedumbres desorganizadas que estallan a la llamada de algún iluminado, hasta entonces desconocido; mientras que en el segundo caso se trata de comunidades organizadas que, siguiendo a sus jefes tradicionales, desafían al ejército sultaní. La lucha de los Chtuka

[2] Sobre estos personajes, ver *infra*.

contra los caídes sultaníes, 'Abd Allah U Bīhī y, más tarde, Sa'īd al-Gallūlī es típicamente la de los *atbā'* (adeptos de una cofradía) [3]. Hay que destacar, pues, desde el punto de vista sociológico, que las revueltas que son peligrosas para el sultán son las que cuentan con el apoyo de la corporación (*ḥinṭa*), la cofradía (zagüía) o la tribu (*qābila*).

Si extremamos nuestro análisis, descubrimos dos tipos de autoridad solamente. En efecto, la corporación urbana está más o menos asociada a una cofradía, y ésta es la que le infunde su fuerza de resistencia; en el campo puede faltar la *'aṣabīya* tribal (como en el caso de al-Ruggī) o la solidaridad de la cofradía (caso de al-Gundāfī) o pueden coexistir ambas fuerzas (al-Charrādī y al-Zaruāli) [4].

Las revueltas mahdíes, falsos profetas, magos y taumaturgos que podrían haber promovido en otras circunstancias aventuras en el marco de las cofradías, en un siglo XIX saturado de zagüías, fracasan estrepitosamente. Las revueltas de los grandes caídes, por otro lado, extraen su fuerza de la ambición colectiva de la tribu. Dos fuentes esenciales de autoridad: la baraca (presunción de poderes sobrenaturales) que personifican los *agurrām-s*, los morabitos, los *chaij-s*, y la *'aṣabīya* (solidaridad tribal), los caídes, *amgār-s* y *chaij-s* [5]. El *agurrām* se opone al *amgār* en las regiones berberófonas y el *sayyid* al caíd en las arabófonas. Zagüía y tribu se oponen en tanto que conceptos operativos, con muchas posibilidades de interferencia en la práctica, de igual modo que la revuelta puede oscilar desde la desaprobación silenciosa hasta la agresión armada, pasando por el desafío provocador y la guerra defensiva.

Respecto de la zagüía y de la tribu, podemos identificar un nivel político y analizarlo independientemente de los demás, pues es el único que entra en nuestro ámbito de investigación. Pero muchos elementos explicativos pasarían entonces desapercibidos. De ahí la necesidad de profundizar algo más en el análisis. La discusión de las teorías antropológicas sólo se aborda aquí en la medida en que ofrecen un análisis político de las relaciones entre majzén y fuerzas locales. Nos aproximaremos, pues, a la teoría antropológica de la *siba*,

[3] Mujtār al-Sūsī, *Yazūla*, t. II, p. 125.

[4] Distingo estas etnias para tipificar las revueltas y sus jefes.

[5] Observemos que el término *chaij* es común a ambas jerarquías. Mujtār al-Sūsī distingue claramente entre morabito (por ejemplo, el jefe de los Idā u Tānān), el *ra'īs* (jefe de Tazerualet) y el *chaij* (jefe de la cofradía Ilguiya).

pues emite un juicio sobre el grado de conciencia de pertenencia a una identidad comunitaria entre los habitantes de Marruecos.

Las revueltas urbanas

Hemos descrito la aristocracia urbana que forma parte del majzén en un sentido restringido y amplio a la vez; ofreciendo algunas indicaciones que muestran que las ciudades las administra el majzén, y ellas, por su parte, quieren ser administradas por él. En efecto, con frecuencia puede ocurrir que cadí y *muḥtasib* se opongan al caíd y que esto desencadene desórdenes momentáneos [6], pero los documentos marroquíes y los testimonios europeos demuestran que las ciudades ofrecían, la mayor parte de las veces, un aspecto tranquilo y de buena gestión [7]. Esto es tanto más cierto cuanto que la ciudad se considera generalmente como el símbolo del majzén. Así aparece Mequínez para los Gueruán, Salé para los b. Amir, Chauen para los Ajmas, Marraquech para los Rehamna, Mogador para los Chiadma, Taza para los Giata, Uazzán para los B. Mastara, etc. [8].

Por este motivo no son frecuentes las revueltas urbanas; cuando ocurren, es tan inhabitual que los historiadores la mayoría de las veces no saben interpretarlas. Los historiógrafos marroquíes han descrito brevemente las revueltas de Fez contra Sulaimān, después contra 'Abd al-Raḥmān y sobre todo la de 1873 contra Ḥasan I, la revuelta de Rabat de 1844, la de Azemmour y la de Marraquech contra los gobernadores de Muḥammad IV. La revuelta de Fez de 1873, que fue la más larga, sirvió a ciertos historiadores europeos para sostener la tesis de una sublevación burguesa contra el despotismo real. Parecería un error de perspectiva, al asimilarlo apresura-

[6] Ibn Zaidān, t. V, p. 9 (Mequínez); Ṣaddīqī, pp. 135-136 (Mogador); Sibā'ī pp. 56 y 62 (Marraquech).

[7] J. Erckmann, p. 135; R. Kerr, pp. 74-75.

[8] La oposición ciudad/campo tiene motivos económicos profundos. No hay nada que lo muestre mejor que el control que ejercían los cadíes urbanos sobre los cadíes rurales (cf. Ibn Zaidān, 1962, p. 199). La ciudad es a la vez mercado de venta y de aprovisionamiento, donde cohabitan el comerciante, que a los ojos del campesino sólo pretende sacar provecho, el propietario, el usurero y, sobre todo, el gobernador recaudador de impuestos. Por ello, no existen reparos en atacarla para recuperar lo perdido en ella (cf. Nāṣirī, t. IX, pp. 110 y 119: ataque a Salé y a Marraquech por parte de los campesinos).

damente con la revolución de las comunas que sufrió Europa. Ya citamos anteriormente un pasaje de Zayyānī al mencionar a los *rumāt* [9], que desmiente esta tesis.

Fez se subleva contra Sulaimān en 1818 estando éste en Mequínez y acaba proclamando a su rival. Conviene, no obstante, distinguir entre un complot político, en el que estaban implicados los grandes comerciantes de la ciudad, y una revuelta que vendría a sumarse después, de naturaleza totalmente distinta. La mayoría de los comerciantes se mantuvo alejada de los acontecimientos, y esto es lo que el sultán en su famosa carta reprocha a los habitantes de Fez. Se trata sin duda de uno de los documentos más extraños escritos por un soberano reinante. Increpa al gobernador, al que trata de «perro, al que merodean otros perros para arrebatarle uno de los huesos que mordisquea, acaparándolo avariciosamente para él solo»; y a los grandes comerciantes, a los que reprocha su pereza y su vida disoluta. «En cuanto a la impiedad insolente de los que han fomentado la revuelta, hace ya tiempo que hemos decidido ponerle un término, pero no lo hemos conseguido porque vuestros señores prefieren descansar en sus jardines y sus mansiones» [10]. La revuelta fue en efecto obra de la *'āmma*, del pueblo llano, dirigido por sus jefes tradicionales que pasan desapercibidos la mayoría del tiempo, mientras que la burguesía majzení y comerciante participó en el complot político y luego se retiró del juego al iniciarse los desórdenes.

Esto queda aún más patente en 1873. En esta ocasión se trata del gremio de los curtidores. Ḥasan I quiere aplicar el principio de la responsabilidad colectiva, pidiendo a los notables que devuelvan lo que ha sido objeto de pillaje: «El ignorante no cesa en sus atropellos porque está ejecutando una orden», afirma. Los interesados replican: «El pillaje [...] tuvo lugar en un día de gran tumulto [...], la ciudad estaba llena de gente llegada de muchos lugares, todos ellos agresivos como leones y tigres. [...] Al haber perdido el juicio, sólo hubiera podido detenerlos un poderoso ejército [...]; estaban ciegos, exaltados, sordos, insensibles a la propia presencia de los que los ex-

[9] *Supra*, pp. 121-122. Tesis presentada en J. Brignon *et al.*, *Histoire du Maroc*, Hatier, París, 1968.

[10] Akansūs, t. I, pp. 184-187 (carta de Sulaimān); Nāṣirī, t. VIII, p. 139 (crónica de los acontecimientos).

hortaban a la calma» [11]. La carta expresa así la voluntad de los notables de subrayar su inocencia y, de hecho, su falta de influencia real. ¿Se trata acaso de una farsa? Quizá. Pero ¿por qué suponer, como el sultán, que podrían haber detenido a la muchedumbre? Pues, después de todo, ¿de qué se quejaban los rebeldes? De los *maks*, de los tributos sobre las materias primas y las transacciones, introducidos por las reformas sultaníes y considerados irregulares e injustos. Creer que todos los padecían es ignorar que precisamente los ricos comerciantes los arrendaban y se aprovechaban ampliamente de ello. No se trata ciertamente de revueltas burguesas contra la monarquía despótica sino esencialmente del descontento de pequeños artesanos y comerciantes bien organizados en sus corporaciones, que recurren, en caso de crisis, a la solidaridad de las cofradías. Sus líderes, que no merecen el honor de ser citados por los historiógrafos, parecen cumplir un papel en dichas cofradías. La oposición de las corporaciones al sultán va a mantenerse muy viva a lo largo del siglo XIX. Lo observamos, a pesar de las reticencias de la historiografía oficial, en ciertas justificaciones de Muḥammad IV y Ḥasan I, que no habrían tenido razón de ser si no hubiese existido una oposición oculta en las mezquitas y zagüías. Estallará por fin durante la revuelta contra 'Abd al-'Azīz en 1907 por una adhesión masiva a la nueva cofradía de los Kattānī [12]. Sin embargo, la corporación forma parte del orden urbano. Agobiados por los impuestos, empobrecidos por la devaluación monetaria, afectados por la competencia de los productos europeos, los artesanos están, sin embargo, en una situación de explotadores respecto de los campesinos de la zona circundante. La corporación, potencialmente revolucionaria y contestataria, como se verá a lo largo del siglo XX, cederá el paso a los protagonistas de la revuelta rural: las zagüías y las tribus.

[11] Nāṣirī, t. IX, p. 131; la carta está fechada el 15 de *ramaḍān* de 1290 (6 de noviembre de 1873).

[12] Esto se percibe en los desórdenes que tuvieron lugar en las mezquitas durante la consulta general de 1886 que provocaron la posición de Nāṣirī en contra del pueblo llano, ya mencionada. Para la revuelta contra 'Abd al-'Azīz en las ciudades, ver testimonios en Saddīqī.

La zagüía

El fenómeno social que historiadores y antropólogos han terminado por designar con el nombre genérico de «zagüía» se presenta bajo formas extremadamente variadas. No sorprende, pues, que los primeros estudios que se le han dedicado hayan sido parciales y no hayan conseguido captar su sentido completo.

La zagüía aparece primero como un lugar de reunión, particularmente visible en las ciudades: la zagüía nāṣirīya, la zagüía wazzānīya, la zagüía tiŷānīya, etc., son ante todo unos locales donde los adeptos de una cofradía se reúnen a determinadas horas para recitar letanías en común. En las ciudades con una burguesía dominante, como Tetuán, Tánger, Fez o Rabat-Salé, adquiere indiscutiblemente el aspecto de un club religioso o incluso de un club mundano [13].

En estas mismas ciudades, a pesar de la gran variedad de vestimentas que las caracterizan, la atención del forastero se suele detener en unos hombres que llevan la *muraqqa'a* (prenda remendada) como se podía ver en nuestros días en cualquier ciudad, en los años sesenta, como atuendo de los *hippies*. Se trata generalmente de los *darqāwī-s*, que se reconocen, además de por su vestimenta remendada, por un rosario de grandes cuentas que llevan colgado del cuello, un bastón y un enorme turbante verde. También suelen ser —aunque en menor número— verdaderos vagabundos, de una suciedad repulsiva, que deambulan casi desnudos, con los ojos desorbitados.

En ciertas épocas del año se forman grandes procesiones en las que se asiste a unas danzas extáticas y a ejercicios dignos de acróbatas profesionales; se trata de los *mussem-s* (romerías) de los *haddāwa, 'isāwa, ḥamadcha, ŷilāla* [14], etc. Cualquier observador europeo de la época no podía evitar asimilarlos a ciertas órdenes religiosas del Occidente medieval: mendicantes, flagelantes, etc. De éstos como de aquéllos, hoy día, podría ocuparse el psicoanálisis [15].

Tanto las cofradías burguesas como las cofradías populares parten de una tradición mística escrita, la que desarrolla la historiografía árabe, que engloba a todas las zagüías dentro del ámbito teológico-

[13] Éste es el caso, sobre todo, de la zagüía fāsīya, en Fez, de la zagüía ḥarraqīya, en Tetuán, de la zagüía tiŷānīya en todas las grandes ciudades.

[14] R. Brunel (1955).

[15] Ver V. Crapanzano, en N. Keddie (ed.), 1972.

religioso de la antigua polémica entre saber esotérico de los alfaquíes y saber esotérico de los *'ārif-s*. La polémica continúa hasta nuestros días, pero sólo contra las formas populares aberrantes, pues en el siglo XIX la elección de una *ṭarīqa* (vía mística) se había convertido en una necesidad social [16]. Los orientalistas se adhieren, obviamente, al punto de vista del islam urbano y no ven en la zagüía más que una cofradía.

Sin embargo, en el siglo XIX los observadores extranjeros no vieron la zagüía únicamente desde este punto de vista. Los franceses se encuentran con ella en Argelia como fuerza combatiente, con ellos o contra ellos, y en Marruecos en la persona de 'Abd al-Salām al-Wazzānī, dueño absoluto de su ciudad, propietario de inmensos dominios de tierras cultivadas por hombres cuya posición era muy próxima a la de los siervos, que gozaba manifiestamente de gran influencia en toda la zona del Rif, en las cercanías de la ciudad de Tánger, donde residía la mayor parte del tiempo. Cuando pasó a ser un protegido de los franceses, confió a la legación de Francia todos los títulos (aquellos famosos dahires de *tawqīr*) que detentaba. Éstos se estudian como cartas medievales y es normal que nazca de ellos la idea que la zagüía es ante todo un principado religioso [17].

Cuando De Foucauld llega a Marruecos, está manifiestamente bajo la influencia de esta teoría. No sólo se aprovecha de las amistades de los Wazzānī, sino que busca influencias comparables; de él parte la tesis de las cinco grandes zagüías: Uezzán, Buyad, Tamgrut, Mdagra y Tazerualet [18]. El interés político de esta tesis es evidente, pues al asimilar estas zagüías a los principados eclesiásticos de Europa, se intenta encontrar en los documentos la expresión de una auténtica delegación de soberanía (*taslīm, tafwīḍ*) de la que se servirán más adelante para edificar la propia teoría del protectorado.

Sin embargo, aparte de las grandes zagüías, existe en el campo marroquí una multitud de lugares de culto, a veces sepulcros de un gran santo, a veces residencia de un morabito vivo. Se trata entonces de la auténtica zagüía local. ¿Cuáles son los vínculos entre el santua-

[16] Esta integración se hacía desde antiguo, como lo muestra la parte dedicada al misticismo en Muḥammad Mayyāra, *al-Durr al-Ṯamīn*.

[17] E. Michaux-Bellaire jugó un papel importante en la difusión de esta teoría por su búsqueda de documentos y la interpretación que dio de ellos. Ver sus estudios de 1909 y 1911.

[18] Ch.-E. de Foucauld, p. 293.

rio, vacío o aun habitado, y el grupo? Morabito, *walī, ṣāliḥ,* baraca, santo o taumaturgo, muerto o vivo, real o mítico, ¿qué papel desempeña en la sociedad, sobre todo en las regiones berberófonas? Etnólogos y antropólogos, al intentar responder a esta pregunta, alegan la teoría del *agurram,* del santo beréber. Al operar en un marco local extremadamente reducido, llegan a las tesis bastante conocidas de la baraca, el *'ār,* el sacrificio, etc. [19].

La baraca se ve, pues, aislada de sus raíces islámicas, o más exactamente son las formas islámicas las que se ven ocupadas por una realidad antropológica considerada fundamental. El santo beréber sería, según esta teoría, el heredero de una función antigua y, a través de esta herencia, un freno a una auténtica islamización. La zagüía beréber, lugar de residencia del santo, es el símbolo de la doble realidad del grupo autónomo y dependiente; concentra en ella todo lo sagrado, cumple una función en el ámbito de la ayuda mutua, la educación y el ocio; representa la estructura del grupo en el que opera y el lugar que éste ocupa topográficamente en los intersticios de los diferentes subgrupos [20].

He aquí, pues, cuatro visiones: zagüía-seminario, zagüía-cofradía, zagüía-principado y zagüía beréber; cada una da prioridad a un aspecto del fenómeno. Surgen, sin embargo, algunas dificultades: E. Michaux-Bellaire convierte a la zagüía nāṣirīya, que es una cofradía, en una inmensa zagüía ṣanhāŷīya, principal órgano de una reconquista beréber; tesis que no es del gusto de un berberófilo como G. Spillmann, partidario de la pequeña zagüía local cuyo prototipo es la de Ahansal [21] o, en última instancia, la de Tazerualet [22]. Otra dificultad consiste en distinguir la zagüía beréber de la zagüía-seminario en las zonas rurales. Los partidarios de la tesis antropológica niegan la importancia de la acción cultural y subrayan la incultura de muchos morabitos beréberes. Además, los antropólogos parecen sostener que la zagüía, en tanto que institución beréber fundamental, re-

[19] Conclusiones de E. Westermarck (1926) retomadas por la antropología anglosajona actual. Todos estos aspectos son discutidos por la ortodoxia musulmana (M. Ŷ. al-Kattānī, t. I, pp. 42, 55 y 58).

[20] E. Gellener (1969), p. 232, n.1, pp. 135, 246. M. Morsy, p. 41. *Contra* J. Berque (1955), p. 273.

[21] E. Michaux-Bellaire (1909); G. Spillmann (1951).

[22] J. Berque (1955), p. 313. El autor distingue el carácter individual de la cofradía de la santidad comunitaria.

gidora de la baraca, elemento necesario para el equilibrio entre grupos y subgrupos, nace prácticamente de la propia realidad social; esto explicaría la extrema vitalidad del fenómeno. A partir de esta realidad siempre presente nace la cofradía, que en las ciudades adquiere el aspecto de un club pero que, originalmente, no es más que una zagüía local; la cofradía puede, a su vez, transformarse en principado. Según esto, es decir, desde el punto de vista antropológico, esta tesis no puede ser rechazada ni aceptada por el historiador ni por el politólogo, pues no responde a sus preguntas. Sólo podemos subrayar que no toma en cuenta ni la aportación exterior, oriental, que deja sus huellas en los acontecimientos históricos y en la mitología de las cofradías, ni los múltiples casos en donde la zagüía no aparece, a pesar de su carácter supuestamente necesario, porque no existe incitación exterior [23].

El hecho de encontrarnos con el fenómeno de la zagüía en cada etapa del desarrollo de la sociedad marroquí ha inducido a algunos a creer que la sociología marroquí se limita de hecho a la de las cofradías. Michaux-Bellaire escribe que las zagüías son «como una inmensa red viviente cuyas mallas nuevas reemplazan a las que desaparecen, que desde hace siglos constituye el vínculo a menudo oculto que une entre sí a las diferentes partes del islam, a pesar de su fraccionamiento aparente» [24]. Se podría decir que este aspecto ha deslumbrado a los investigadores que han fracasado en sus tentativas de dar una definición comprensiva, que la mayoría de ellos ni siquiera ha intentado, contentándose con la tesis de la zagüía beréber [25].

Percibimos, pues, que, si queremos aproximarnos a las nociones de morabito, *agurram*, baraca, jeque, *ṭarīqa* y cofradía como particularizaciones de otra noción más general de zagüía —animados por la lengua árabe—, el gran problema será para nosotros suministrar una tipología adecuada. Antes de conseguirlo, sin embargo, una cuestión preliminar es la de saber cuál es realmente el centro de incitación:

[23] Según la tesis de M. Morsy, tendríamos una zagüía de los B. Ahsen (tribu en movimiento) que no existió jamás.

[24] E. Michaux-Bellaire (1919), p. 157.

[25] Ésta es la definición, poco esclarecedora, de G. Spillmann (Drague), *op. cit.*, p. 279: «La cofradía es una asociación jerarquizada de musulmanes que, para merecer mejor la gracia divina, siguen las prácticas particulares dictadas por un santo, un iluminado o un taumaturgo».

¿es acaso el substrato preislámico el que se desarrolla integrando en él todos los elementos foráneos, o bien se trata de un caso de propagación institucional que capta ciertas fuerzas latentes? La cuestión no es importante para la descripción en sí de la zagüía sino para su interpretación con vistas a entender las relaciones entre zagüías y majzén, que es el objetivo de nuestro análisis.

Perfil de una zagüía

Algunos autores como E. Michaux-Bellaire, G. Spillmann y H. Terrasse amplían el sentido del morabitismo hasta confundir la historia de la expansión islámica en Marruecos con la de las zagüías propiamente dichas [26]. No ganamos nada con esta asimilación abusiva. Si partimos del movimiento morabítico, que es el que mejor conocemos, es decir, del *ŷazūlismo* (siglo XV), se pueden distinguir tres niveles:

— El nivel morabítico en un sentido propio, es decir, el surgimiento de un gran número de zagüías-monasterios, centros de propaganda para la guerra defensiva (*ŷihād*). El ŷazūlismo no es un movimiento estructurado; aunque personificado por un hombre (al-Ŷazūlī), cuya obra fue continuada por los discípulos diseminados por el país, no forma una cofradía.

— El segundo nivel es el de la zagüía-monasterio, situada en un punto estratégico, centro de propaganda y de reunión, que forma agentes proselitistas, acoge, alimenta y organiza a los combatientes de la fe.

— El tercer nivel es el de la cofradía, fundada por un hombre que goza de gran prestigio a causa de su ciencia, de su rectitud, de su santidad, al que se vinculan poco a poco unas zagüías-monasterios que existen ya o que se crean.

Este tercer nivel, que da lugar a los «principados morabíticos», se encuentra de hecho entre los dos primeros: entre el movimiento del despertar religioso-patriótico —que es una realidad permanente desde el siglo XV, es decir, desde el ataque ibérico contra las costas

[26] Se suele tratar la doctrina de los idrīsíes, almorávides y almohades como unas zagüías; de hecho se las reduce a uno de sus aspectos.

marroquíes— y la multitud de zagüías-monasterios diseminadas por todo el territorio —centros de cultura, de intercambio, de vida civil— que se desarrollan o decaen según las circunstancias pero que reaparecen prácticamente en los mismos centros [27]. Este nivel, el más fluctuante, es el de las zagüías-cofradías, cuyas variaciones recuerdan las de las dinastías estatales [28].

Respecto de las zagüías-órdenes, que son unos movimientos históricamente fechados de expansión ideológica, de propagación cultural, debidos a la actividad de un hombre, se observa que todas están vinculadas con periodos de debilitamiento del poder central. La de Tazerualet, que adquirió por motivos geográficos el aspecto de un auténtico principado autónomo, fundado en torno a Ilig por Aḥmad U Mūsā, discípulo de al-Tabbā', a su vez discípulo de al-Ŷazūlī, data de la época agitada que sucedió a la caída de la dinastía waṭṭāsí [29]. Las tres grandes zagüías: la nāṣirīya, fundada en el Tafilalet por Mḥammad b. Nāṣir (m. 1674); la charqāwīya, fundada en la región del Tadla por Mḥammad al-Charqī (m. 1601); la wazzānīya, fundada en el norte por 'Abd Allah b. Ibrāhīm (m. 1679), datan del final de la dinastía sa'adí y sólo se mantendrán tras haber concluido el *modus vivendi* con la nueva dinastía 'alauí [30]; la zagüía darqāwīya, fundada por al-'Arbi al-Darqāwī (m. 1823), se desarrolló en una época de debilitamiento político tras la muerte de Muḥammad III y en perjuicio de las cofradías ya existentes. La misma situación se presenta a la muerte de Ḥasan I; asistimos al nacimiento de la zagüía kattānīya con una base entre los B. Mtir y la zagüía Bū 'Azzāwīya (con una ligera obediencia a la cofradía de los darqāwa), en la Chauia y, por último, la de Mā' al-'Ainīn en el Sáhara occidental [31]. En todos estos casos, la situación es siempre la misma. No surgen de la nada; encontramos un vínculo con una zagüía-monasterio, de la

[27] Esta observación parece acercarnos a la tesis antropológica. Es cierto que hay lugares que parecen estar predestinados a ser centros de reunión, pero las zagüías que surgen allí, remontándonos en el pasado, suelen provenir de un movimiento morabítico anterior.

[28] Por ello cuentan con sus historiógrafos al igual que las dinastías.

[29] De la misma época datan otras zagüías saharianas: la karzāzīya (fundador m. ¿1608?); la mujtārīya (fundador m. 1554).

[30] De la misma época data la zagüía ziānīya en el Kenadsa (fundador m. 1733).

[31] Dos tentativas malogradas —la zagüía de Dilā y la de Ahansal— datan también del periodo de decadencia entre las dos dinastías sa'adí y 'alauí. Las causas del fracaso no parecen deberse al hecho de que sean de esencia beréber. Dilā sobrepasó el ámbito local y sucumbió en una lucha que no fue desigual. La segunda se mantuvo en un marco local.

que deriva su influencia moral y cultural: la zagüía de Ibn Gāzī respecto de los Nāṣirī, la de Sarsār respecto de los Wazzānī. Los inicios de una zagüía-orden no suelen ser fáciles ni apacibles; la creación de un centro nuevo se justifica por la hostilidad de las zagüías existentes. «Que vaya a otro lugar a fructificar una tierra desierta», estas palabras se ponen en boca de los adversarios de Mḥammad al-Charqī. Igual suerte corre el antepasado de la casa de los Wazzānī. El fundador de todas estas grandes zagüías es un hombre de ardiente fe, dedicado a la meditación, a la mística; en la segunda generación lo que domina es el aspecto de organización, de consolidación; en la tercera ya no ocurre nada, y a los historiógrafos les cuesta llenar las páginas cuando no quieren hablar de las luchas de sucesión, pues el carácter económico-político de la zagüía domina a partir de entonces sobre el religioso y acaba por hacer inevitable la intervención del poder majzení.

Entre los Nāṣirī, algunos hijos del primer *chaij* empezaron ya a separarse para probar su suerte ('Alī se establece en Auluz, Mḥammad, el menor, en la zagüía al-Baraca). A finales del siglo XIX se reseñan ciento veinte zagüías vinculadas con Tangrut. Entre los Charqāwī, los diez herederos del fundador se diseminan por los alrededores de Buyad; entre los Wazzānī, los dos hermanos Ṭibī y Tuhāmī (tercer y cuarto *chaij*) se ocupan, sobre todo entre 1707 y 1768, de fundar unas zagüías en el norte y el este del país; Tuhāmī envía a dieciocho de sus hijos al Tuat [32].

A finales del siglo XIX asistimos al nacimiento de dos zagüías según este mismo esquema: una predominantemente urbana en el norte, la otra, rural y berberófona en el sur. Los Kattānī ya lo hemos visto, no tenían con anterioridad a esta fecha ninguna *wilāya* reconocida. Con el apoyo de los Fāsī, que habían tenido a principios del siglo XVII una cofradía muy importante pero que más tarde fue decayendo, Muḥammad b. 'Abd al- Wāḥid al-Kattānī, un iletrado, funda una orden ayudado por Ŷa'far b. Idrīs al-Kattānī, que era un ulema. Su hijo 'A. Kabīr continúa dirigiendo la cofradía hasta que le sucede su propio hijo Muḥammad, pues manifestaba grandes inclinaciones místicas. El joven dirigente, gracias a su dinamismo carismático, empieza a conquistar adeptos entre los artesanos de Fez y luego en las

[32] M. Bodin (1918), p. 283; *AF* (1913), n.º 71; L. Berradi, pp. 13-14.

zonas vecinas, dando a su actividad un cariz claramente político. En el sur tenemos la experiencia de 'Alī b. Aḥmad al-Ilgī, que se vinculará a un maestro darqāwī, introductor de la nueva cofradía en el feudo de los Nāṣirī; a la muerte de éste y mientras la comunidad está dividida por una lucha de sucesión, oye en 1883 la voz del Profeta que le ordena en beréber: «Funda tu propia zagüía», cosa que hará al año siguiente tras regresar a su ciudad natal. Recorrerá los zocos e irá de ciudad en ciudad a visitar a los grandes caídes, como al-Mtūggī, para conseguir adeptos. La zagüía al-ilgīya, que se desarrolla poco a poco, permanecerá como cofradía durante setenta años, y luego se irá apagando hasta desaparecer [33].

Lo que más llama la atención es el carácter proselitista, misionero y propagandista, ya sea de la zagüía local (regional) como la de los charqāwī, cuya influencia no va más allá del Tadla, o sea auténticamente nacional como la de los Nāṣirī y Wazzānī, o centralizada como estas dos últimas, o realmente descentralizada como la de los Darqāwī. Las zagüías-monasterios cambian de afiliación, pasan de un movimiento a otro, de los Baqqālī a los Wazzānī, por ejemplo, y de los Nāṣirī a los Darqāwī. Algunas se afilian incluso a varias, como hizo Mā al-'Ainīn [34]. Podemos considerar, sin duda, que la cofradía es más o menos artificial y efímera mientras que la base, la zagüía-monasterio, sigue siendo intangible en su localización, estructura y función.

A pesar de todo, la zagüía-monasterio ha sido a su vez creada; es el resultado de la zagüía-movimiento de islamización, de purificación. El factor esencial es centrífugo; se trata de un flujo a partir de un centro que predica el retorno a la norma.

El sultán Ismā'īl quiso obligar a las zagüías a que tuviesen su centro en Fez para controlarlas mejor. No parece que consiguiese su objetivo; los centros de verdadera influencia siguieron siendo los puntos de partida de cada cofradía: Ilig, Tamgrut, Buyad, Uezzan, Amyot. Sin embargo, estos centros diseminados tienden a la uniformización. Aunque puedan cumplir una cierta función en la defensa de los intereses regionales contra el majzén central, sobrepasan su limitado horizonte por su actividad cultural cotidiana. La necesidad

[33] Haŷwī, mss. d, pp. 346-347, para los inicios de la zagüía kattānīya; Mujtār al-Sūssī (1958), pp. 8-21. El autor es el hijo del *chaij* al-Ilgī.

[34] Los Tiŷānī son los únicos que exigían la exclusividad (Mā al-'Ainīn, 1889).

que siente cualquier zagüía-monasterio de vincularse con un movimiento de cofradías más amplio es, en definitiva, más significativa que sus acomodamientos con la costumbre local. Aunque esté anclada en su base, se oponga al majzén en sus intereses más inmediatos, la zagüía, por su mera existencia, mina la autonomía local y tiende siempre a sobrepasarla.

Funciones de una zagüía

Recordemos que la zagüía es ante todo un lugar, que debe distinguirse de la persona que habita en él, vivo o ya fallecido, aunque en una aproximación directa resulte difícil saber quién bendice a quién: si el lugar o el hombre. Esto explica el fenómeno generalizado de que cada comunidad (ciudad, pueblo, clan o tribu) se identifique con su santo patrón: Fez, con Muley Idrīs, el Suss con Aḥmad U Mūsā y los Seksaua, con su «santa nacional», Lalla 'Azīza [35]. Sin embargo, la opinión pública y la de los doctos coinciden en preferir al santo vivo que al muerto [36], pues el habitante de un lugar sagrado cumple unas funciones precisas por las cuales es retribuido.

1. Primeramente es un curandero, un taumaturgo. Nos hallamos plenamente en presencia de la cuestión de la baraca, noción que deslumbra y desafía cualquier definición global. No es nuestra intención tratar el amplio volumen de literatura dedicada a esta noción, tan extendida que incluso la palabra se ha introducido en las lenguas europeas [37]. He aquí una definición entre otras: «La baraca puede significar la fuerza milagrosa, casi física, el *burhan,* la "prueba" que se le atribuye [al santo] y de la que se beneficiará el que la implora. Es algo impersonal, como el maná de los primitivos que subyace bajo el mundo sensible. Pero también es la gracia» [38]. Se per-

[35] J. Berque (1955), pp. 283-287. El autor distingue dos tipos de santos-patronos: el que une a una comunidad local (Aḥmad U Mūsā) y el que une a unos individuos a través de todo el país (Nāṣirī).

[36] M. Ŷ. al-Kattānī, t. I, p. 40.

[37] El diccionario *Robert* precisa la fecha y el lugar de este uso (1920, Marruecos). [*Diccionario de la Real Academia Española:* baraca (Del ár. *baraka;* bendición, don carismático). En Marruecos, don divino atribuido a los jerifes o morabitos. *(N. de la T.)*]

[38] E. Dermenghem (1954), p. 24.

cibe aquí la duda entre el sentido culto y el popular, entre el concepto filológico de los orientalistas y el de los antropólogos. Hay que reconocer que la movilidad de esta noción, a la vez subjetiva y objetiva, de una palabra que es al mismo tiempo un sustantivo y un adjetivo, se debe a la extraordinaria flexibilidad del radical semítico; se comprende, pues, la voluntad de los antropólogos de prescindir de la filología y, por tanto, de las influencias exteriores [39]. La terminología árabe, derivada de la mística oriental, racionaliza visiblemente aquello que recupera quizá no de muy buen grado, pero esto no autoriza a los antropólogos a desvincular totalmente lo «sagrado en estado naciente» de su expresión desarrollada [40].

Incluso aceptando la idea de lo sagrado en estado bruto, presente de modo generalizado, nos hallamos ante un fenómeno innegable de captación, mediante el cual lo sagrado en sus diversos niveles, administrado en último lugar por el *agurrām* o el *sayyid*, se canaliza en una organización particular, la de la zagüía, que presenta la característica de ser exógena y obra de un verdadero o falso jerife, un verdadero o falso *ṭālib*. La noción descriptiva de «valor sagrado naciente» pierde cualquier valor operativo en cuanto que expresa lo sagrado, pues sólo lo hace dentro de la zagüía y a través de ésta [41].

Sea cual sea la relación entre forma y contenido, todo jefe de zagüía es un taumaturgo; cualidad atribuida tanto a los jerifes como a los *walī-s* (elegidos de Dios). Todo jerife no es obligatoriamente un taumaturgo, pero sí lo es el santo, incluso si no es jerife. Lo ideal, por supuesto, es ser ambos a la vez; de ahí la obsesión generalizada por ser jerifes [42] a partir del siglo XVI.

2. La zagüía es un centro de enseñanza; su jefe es un ulema, que como mínimo tiene una instrucción de *ṭālib*. En los pocos casos en que no lo sea, se vincula a un hombre cualificado para que ocupe

[39] E. Gellner (1968), pp. 74-78, que se basa en E. Westermarck.

[40] J. Berque llama varias veces la atención sobre la artificialidad de ciertas investigaciones etnológicas que rechazan como racionalización islámica todo aquello que no se encuadra en su definición de lo sagrado primitivo.

[41] Esto nos remite al análisis filológico; la baraca aparece esencialmente como una categoría lógica. Esto queda claro en la polémica salafí: es aquello sin lo cual la Revelación no se mantiene (ver *infra*).

[42] El hijo de 'Abd al-Qādir al-Fāsī era taumaturgo sin ser jerife (M. Ŷ. al-Kattānī, t. I, p. 316).

esta función; esto ocurre incluso en las zonas rurales beréberes. Este aspecto de la actividad de las zagüías será el que desencadene su orientación progresiva hacia el *fiqh*, innegable en todo el país e independiente de la influencia efectiva del majzén. Recordemos el hecho que todos los historiógrafos mencionan: en la anarquía política del siglo XVII, la ciencia religiosa se libra del naufragio porque halla refugio en las tres zagüías, la de 'Abd al-Qādir al-Fāsī, la de Mḥammad b. Nāṣir y la de Dilā. Las dos primeras continuaron en la misma vía, la tercera fue destruida, pero en la zagüía de Ahansal, que ocupó el lugar de ésta en la misma región y estuvo relacionada con los Nāṣirī, hallamos hasta el periodo del protectorado un cadí que continúa esta obra de introducción del *fiqh* [43]. El derecho consuetudinario se verá ocupado por todos los flancos por el *fiqh*, que impondrá sus categorías cuando se generalice la escritura y éste se empiece a reglamentar. Algunas zagüías experimentan periodos de decadencia, de repliegue hacia sí, pero la tendencia a regirse por el *fiqh* permanecerá ininterrumpidamente [44].

3. La zagüía es un lugar de reunión; el aspecto puramente social aparece, pues, en todo su esplendor. En el campo sirve de parada en la ruta del comerciante o del simple viajero; es el lugar donde se desarrollan las romerías (*mussem-s*) [45]. En la ciudad cumple las funciones de club y de café (la comparación no es nuestra; un jefe de zagüía así la describió) [46].

Nadie ha visto esta función social tan claramente como el suizo E. Montet: «Marruecos [...] entrará en la civilización por la vía democrática de la asociación y de la cooperación. Es el rasgo que más llama la atención en el marroquí» [47]. Cooperación cuyo símbolo fue, para él, la zagüía.

4. La zagüía arbitra los conflictos que enfrentan a los grupos tribales de la zona; se trata de una función judicial de gran impor-

[43] E. Gellner insiste en el hecho de que era inculto (según algunos dudosos testimonios), pero su propia trayectoria vuelve a cuestionar la teoría antropológica. De Foucauld había subrayado que existían cadíes por todo el territorio *siba*.

[44] En el siglo XIX, había cincuenta estudiantes en Uezzán y ochenta en Buyad.

[45] Punto de vista ortodoxo sobre estas romerías: M. Ŷ. al-Kattānī, t. I, pp. 62-64; Ibn al-Muwaqqit, pp. 142-177.

[46] A. Skīraŷ (1971), pp. 258-262.

[47] E. Montet, pp. 32, 35.

cia. Subrayemos, no obstante, para evitar falsas interpretaciones, que esta función no está vinculada con el carácter sagrado de la zagüía sino con su independencia teórica de cualquier grupo particular. Por el mismo motivo, para los litigios se puede recurrir, en ciertas circunstancias, a un alfaquí, a un *ṭālib* e incluso a un caíd de una comunidad alejada. Si el jefe de una zagüía es a la vez un santo, independiente, equitativo y poderoso, se le prefiere a cualquier otro, pero nunca tiene la exclusividad de esta función. Las zagüías más ricas, las de Nāṣirī, Charqāwī o Wazzānī, son también las más influyentes; se puede deducir que gozan de una auténtica autoridad judicial. El arbritraje se hace en la mayoría de los casos según la equidad, sin muchos miramientos hacia el formalismo del *fiqh*, sin que por ello se niegue éste, pues el *fiṣāl* forma parte de los medios de contemporizar con la costumbre. Con la bendición del cadí o de un supuesto cadí, se salvan, pues, las apariencias [48].

5. La zagüía es una muralla contra la autoridad central cuando ésta se muestra demasiado invasora e injusta, función aceptada por el propio sultán. Cuántas veces, en el transcurso de expediciones punitivas, el sultán —cuentan los historiógrafos— decide perdonar a la gente de una tribu o a los habitantes de una ciudad a través de sus jerifes o morabitos. Muḥammad IV pasa por el Tadla en 1864. «De no ser por el morabito Ibn Dāwud, habría destruido todo a su paso», nos cuenta Akansūs. Éste es un ejemplo entre mil. Muy a menudo la zagüía es un *ḥurm* (santuario inviolable) donde se refugian los perseguidos por la autoridad. El más famoso es el de Muley 'Abd Salām ben Machīch, cuya inviolabilidad fue sancionada mediante dahir en 1578 y renovada desde entonces; la zagüía de los Fāsī en Fez, de Uezzán, de Buyad, de al-'Ayyāchi en el ued Ziz, entre otras, cumplieron un papel importante, como *ḥurm-s*, en la historia marroquí [49].

[48] J. Berque (1955), pp. 268-269; M. Bodin (1918), p. 289 (carta de Mhammad b. Nāṣir a dos tribus); Mujtār al-Sūsī (1961), p. 39 (dos fracciones de los Chtuka están en guerra, el jeque se interpone sin éxito; pide, pues, que los que estén a favor de la guerra lo expresen en voz alta y los que estén por la paz que hagan lo mismo. Todo el mundo grita, los caballos se asustan y huyen. No habrá guerra: es una señal de la baraca).

[49] M. Ȳ. al-Kattānī, t. I, pp. 312-316; reseña de 'Abd al-Qādir al-Fāsī: «En su zagüía se refugia la gente perseguida por impago de impuestos y contribuciones al majzén»; Akansūs, mss. p. 67 (el pertendiente 'A. Raḥman b. Sulaimān se refugia en la zagüía al-'Ayyāchī); M. Dāwud, t. II, p. 38 (*ḥurm* de 'Abd Salām ben Machīch).

6. La zagüía es un elemento en el juego político del majzén. Este aspecto merece un desarrollo más extenso que los demás. Por el mero cumplimiento de su función mediadora, el jefe de la zagüía se inmiscuye, o se deja arrastrar, en las luchas entre pretendientes. El de la zagüía wazzānīya y el de la darqāwīya apoyan en 1819-1820 a Ibrāhīm b. Yazīd contra su tío Sulaimān, al igual que la zagüía wazzānīya y la charqāwīya habían mediado en 1789 entre Muḥammad III y su hijo Yazīd. Cuando el sultán no quiere llevar demasiado lejos un asunto de desenlace incierto, él mismo recurre a la mediación: es el papel tradicional de los 'Amrānī de la zagüía de Ifrán ante los B. Mtir y Ait Segruchen; el sultán 'Abd al-Raḥmān pide al jefe de la zagüía wazzānīya en 1853 que intervenga ante los Zemmur; el de la zagüía charqāwīya reconcilia a Muḥa U Ḥammu de los Zaian con Ḥasan I. De ahí la costumbre de tener en la *maḥalla* a los dos jefes de los Wazzānī y de los Nāṣirī [50]. Esta función de arbitraje parece, pues, institucionalizarse, sobre todo cuando se percibe la auténtica influencia de la que goza 'Abd al-Salām al-Wazzānī hasta 1859 y recordamos que el padre de éste obtuvo del sultán 'Abd al-Raḥmān la facultad de administrar por delegación la provincia del Tuat [51]. El carácter ostentoso de esta autoridad delegada era a menudo mal interpretado. Se habló de Wazzānī como de un virrey; De Foucauld refiere que un morabito local —Sidi 'Abdallah U Mhind del Tafilalet— era más venerado que el propio sultán [52]. ¿Qué hay de cierto en ello?

Hay que destacar que no todas las zagüías están en la misma situación. Las que se hallan en los itinerarios desérticos —Saura, Tuat, Kenadsa, Chenguit— están casi fuera del alcance y presentan de todas maneras un interés económico limitado (cuestión reconocida por Ḥasan I, como ya hemos visto). El sultán no se desinteresa totalmente de ellas pero prefiere descargar en las zagüías algunos problemas de la región, incluso cuando no se halla en una situación de debilidad política ni militar. La zagüía de Ilīg (Tazerualet) está en

[50] Nāṣirī, t. VII, p. 141; 'Abd al-Ḥafīẓ al-Fāsī (1931), p. 139 (el autor subraya que los franceses han asimilado abusivamente el papel de los Wazzānī ante el sultán marroquí con el del jefe de la cofradía de los Mawlawī ante el sultán turco), L. Arnaud, p. 61; Ibn Zaidān (1961), p. 244.

[51] L. Berradi, p. 91.

[52] Ch.-E. de Foucauld, p. 114; G. Drague, p. 172.

una situación intermedia; alejada también, pero, por motivos políticos y luego diplomáticos, Ismā'īl la destruye como fuerza autónoma y Ḥasan I la devuelve a su estatuto común. En cuanto a las tres importantes zagüías de Uezzán, Buyad y Tamgrut, que están a la vez próximas y situadas en unas regiones estratégicas y económicamente prósperas, podemos decir que, en su conjunto, a pesar de las numerosas crisis que marcaron sus relaciones con la autoridad central, fueron asimiladas por el majzén. Si no fueron destruidas tras su esplendor, como lo fueron las zagüías de Dilā y de al-Charrādī, fue porque aceptaron desde el principio servir de órganos del majzén. Los historiógrafos subrayan que Mḥammad ben Nāsīr (m. 1674) no participaba en ninguna guerra patriótica (santa), porque temía que se le atribuyesen ambiciones políticas [53]. Al-'Arbī al-Wazzānī (m. 1859) pasaba la mayor parte del tiempo en la corte ante Sulaimān y 'Abd al-Raḥmān. Los Charqāwī no tuvieron nunca ambiciones políticas. No siempre las relaciones entre los jefes de estas tres zagüías y los sultanes son excelentes, pero en cada crisis el punto de vista del sultán es el que domina. Mḥammad ben Nāṣir no citaba el nombre del soberano reinante en la *juṭba* (sermón del viernes) argumentando que eso no se hacía en tiempos del Profeta y justificaba su actitud por prurito de ortodoxia y no por negarse a rendir pleitesía; sus sucesores fueron más obedientes pues no partían a la peregrinación a La Meca sin la autorización del sultán [54]. En 1784 Muḥammad III actúa con rigor contra al-'Arbī al-Charqāwī (m. 1817) y lo destierra a Marraquech sin que ello plantease grandes dificultades. El caso de al-Wazzānī sólo difiere de los otros dos porque a la desavenencia entre 'Abd al-Salām y Ḥasan I se vino a añadir una crisis entre Marruecos y Francia [55].

El carácter de dependencia de las zagüías se distingue no sólo por el hecho de que los privilegios que se les conceden deben renovarse, como norma, al principio de cada reinado sino también por la necesidad que tiene cada nuevo jefe —aunque la elección de los miembros de la zagüía sea unánime— de que el sultán valide esta elección [56]. El jefe de la zagüía interviene en las luchas entre los pre-

[53] Nāṣirī (1891), t. II, p. 79.

[54] *Ibid.*, pp. 161, 165.

[55] Ver los detalles sobre esta crisis en L. Berradi, p. 142 y J.-L. Miège, t. IV, pp. 47-66.

[56] Se trata de una *bay'a* menor (*waṣiya, mubāya'a*, validación). P. Durand (1931), p. 72; M. Bodin (1918), p. 277; G. Drague, pp. 191-193.

tendientes al sultanato, pero el sultán interviene, a su vez, con motivo de la sucesión de las zagüías, y esto se hace cada vez más frecuente a medida que avanza el siglo XIX.

La autoridad de las zagüías está inducida: otros hechos lo demuestran. Su prestigio disminuye a medida que nos alejamos del fundador, como si piedad y autoridad estuviesen en relación inversa a la riqueza. Vemos, por ejemplo, a los Ait Atta, que atacan incesantemente las propiedades de los Nāṣirī, y a los B. Mastara, que hacen lo propio con las de los Wazzānī; el sultán es el que debe organizar las expediciones para castigar a los culpables [57]. Llegamos a la siguiente conclusión, inesperada para los partidarios de la teoría antropológica, que consiste en que la función del arbitraje entre las tribus no ocurre más que por delegación sultaní; si ésta falla, el jefe de la zagüía pierde su prestigio y necesita, a su vez, que lo protejan.

Nada ilustra mejor esto que el asunto de 'Abd al-Salam al-Wazzānī. Antes de 1860 parecía tener el estatuto de vicesultán en las provincias del norte y en el Tuat; habiendo mostrado un extremismo que condujo a la desafortunada guerra de 1859-1860 contra España, pierde su influencia en la corte. Se iniciará un periodo de decadencia, en particular con respecto a los ingresos de las *ziāra-s*. Como si no pudiese vivir sin el apoyo de una autoridad política, intenta recuperar en el ámbito argelino lo que pierde en Marruecos, y lo consigue porque los intereses de Francia coinciden con los suyos. De instrumento administrativo del sultán se convierte en instrumento de la política francesa en las mismas condiciones y por las mismas razones. Él, que protegía a la gente contra el poder del majzén, he aquí que se convierte en protegido de una potencia extranjera, cristiana por añadidura. El sultán se aprovecha para desacreditarlo: los ulemas lo tachan de traidor, su familia de Fez reniega de él y, por último, el majzén lo trata de apóstata, lo que implica que su condena a muerte es legítima. Esta situación lo obliga a prolongar su estancia en Argelia y acabará sus días minado por el alcohol y amenazado por la demencia [58]. La moraleja de esta aventura viene dada

[57] Machrafī, p. 434; M. Bodin (1918), p. 74. Más tarde los franceses relevarán al sultán en la defensa de las zagüías (cf. M. Drague, p. 216).

[58] Nāṣirī, t. IX, pp. 83 y s. La crítica implícita del autor lleva la marca de la campaña montada por Ḥasan I contra su adversario (L. Berradi, pp. 142, 179-180, 235). Contamos también con el testimonio abrumador de su mujer inglesa, Emily Keene.

por la siguiente afirmación del majzén: «Ellos [los Wazzānī] han estado siempre al servicio de los soberanos de Marruecos para actuar de mediadores entre las tribus y reconciliarlas si el sultán lo solicita» [59]. ¿Se trata acaso de una simple pretensión por parte del majzén? No parece serlo, puesto que todas las zagüías acabaron por desempeñar ante el protectorado francés el mismo papel que ante el sultán, como si no pudiesen ser verdaderamente autónomas. Cuando una zagüía se sale del marco local y trasciende sus funciones para convertirse en un poder político, automáticamente queda vinculada a la autoridad constituida mediante tantos lazos que sólo disfruta de cierta autoridad por delegación. Puede, en efecto, recuperar cierto grado de autonomía si está alejada y si el poder central se debilita (caso de Ilīg), pero esto ocurre cada vez menos y con mayor dificultad en el siglo XIX. A pesar de las apariencias y de lo que escribieron algunos viajeros poco atentos o interesados, la zagüía sólo es una fuerza política como engranaje de la administración del majzén.

Recursos de una zagüía

Estos recursos pueden presentarse como retribuciones por los servicios que acabamos de citar; *hadiya-s* (regalos), *ziāra-s* (ofrendas) constituyen la recompensa por curaciones, recuperaciones de bienes perdidos, nacimientos, arbitrajes entre individuos o grupos, redacción de acuerdos y de contratos, bendición de cosechas, etc., equivalentes a los honorarios de un médico, policía, juez o notario. Son los recursos normales de una zagüía, grande o pequeña; dependen de los resultados obtenidos y de la santidad del jefe, más que de una autoridad delegada del exterior. Única base de una autonomía real (en todo caso en el campo), estos recursos son manifiestamente insuficientes y colocan en un mismo plano a los *chaij-s* de las zagüías que a los imanes de las mezquitas. Desde el punto de vista de la ortodoxia, en efecto, estos regalos se justifican en todo lugar de culto por la costumbre y el deseo de los propios interesados [60].

[59] L. Berradi, p. 194.

[60] «El hecho de que una ofrenda al santo ayuda a que se cumpla un deseo ha sido probado en varias ocasiones» (M. Ŷ. al-Kattānī, t. I, pp. 60-61). El autor añade, sin embargo, que,

La enseñanza está naturalmente recompensada mediante una contribución voluntaria o estipulada. Teóricamente, la aplicación del azaque (limosna legal) no está sometida a la autorización del sultán y, en general, un tercio de ésta se entrega a la escuela coránica y, por consiguiente, a la zagüía [61]. Pero, en realidad, desde hacía tiempo el azaque y el diezmo (transformación del *jarāŷ*, legalmente discutible) se pagan al soberano, que puede, luego, desprenderse de ellos en beneficio de otra persona. A través de esto se introduce pues, de modo general, el control del majzén sobre las zagüías. Lo mismo ocurre con los bienes habices (de las fundaciones religiosas); cada cual es libre de convertir sus propiedades en bienes de manos muertas en beneficio de una zagüía, pero la utilización de los bienes está reglamentada (mantenimiento de los lugares, salario de los alfaquíes, alimentación gratuita a los estudiantes y viajeros). ¿Quién controlará la utilización de los ingresos y, sobre todo, quién mantendrá la distinción entre los bienes de las fundaciones y los de los miembros de la zagüía, sino el *nāẓir* (administrador) de los bienes habices, sobre todo si existen abusos manifiestos y se trata de bienes importantes? Pronto los ingresos de los habices serán más importantes que los donativos y ofrendas [62].

Con el tiempo la zagüía se enriquece; adquiere bienes raíces (donativos, compras, cultivo de tierras de manos muertas —*mawāt*—) de los que se ocuparán los discípulos y adeptos. Si la zagüía está situada en una vía por donde transita mucha gente, el jefe invertirá dinero en empresas comerciales, como es el caso de Ilīg y Tamgrut. Con el enriquecimiento surgen los litigios con las tribus y los caídes vecinos, y la necesidad de gestión; de ahí que se recurra al *muqaddam* (almocadén), más versado en negocios que en mística o en *fiqh*. Los miembros que siguen fieles a la inspiración original se desvincularán e irán a fundar una zagüía en otro lugar [63].

si por el camino hacia el morabito uno se encuentra con un mendigo, se le debe dar la ofrenda, aunque la gente no lo haga habitualmente.

[61] Mujtār al-Sūsī, *Ŷazūla*, t. IV, pp. 20-21.

[62] J. Berque (1955), p. 276, sobre el *charṭ* entre la comunidad y la zagüía. Una zagüía se denomina *ḥurra* (liberada) cuando el sultán renuncia en beneficio de ésta al azaque y al *'uchūr* (dahir de 1728/1140 de 'Abd Allah ben Ismā'īl en beneficio de Tamgrut).

[63] Nāṣirī (1891), t. II, p. 218 (altercados del tercer *chaij* de Tamgrut con uno de los gerentes indelicados). Mujtār al-Sūsī (1961) (constitución de dominios por el *chaij* al-Ilgī).

Sin embargo, la retribución más importante es la que recompensa una acción política que conduce a la victoria de un pretendiente, la sumisión de una tribu o la paz recuperada en una región agitada. Es lo que se denomina *iqṭā'*, por referencia a una antigua institución islámica, o *tanfīda*, palabra utilizada por el majzén, sobre todo en el siglo XIX. De ello resulta la constitución de grandes haciendas denominadas *'azīb-s* [64]. La tesis más corriente a este respecto se debe a E. Michaux-Bellaire, que tomó como modelo las propiedades de los Wazzānī en el Garb. Los dahires sobre el *iqṭā'* se remontan a 1578, es decir, a la victoria de los sa'adíes sobre los invasores portugueses, gracias a la ayuda decisiva del movimiento ŷazūlí; fueron renovados por los tres reyes 'alauíes cuya autoridad fue contestada como 'Abd Allah ben Ismā'īl (1727-1757) y Sulaimān (1792-1822); se interpretaron como auténticas concesiones de soberanía. Y sin embargo no sólo se generalizó una situación que se limitaba al Garb, sino que además se sistematizó algo que era circunstancial e impreciso.

Dejemos de lado la inviolabilidad del santuario (*ḥurm*) que puede ser fuente de ingresos pero que habitualmente no lo es. El punto de partida de estos *iqṭā'-s* es la concesión de impuestos (azaque y *'uchūr*) que se entregan a la zagüía en lugar de al caíd; podemos decir que es la única concesión auténtica puesto que, en realidad, se trata de una vuelta a la norma, y, por tanto, tradicional en los países islámicos.

Condicionada por un servicio prestado (enseñanza, arbitraje, lucha contra el extranjero) puede recuperarse, pues, la autoridad. La concesión de bienes raíces propiamente dichos nunca se adquiere totalmente, puesto que el estatuto de estas propiedades está generalmente sujeto a discusión; se trata de hecho de usufructo. Aunque el sultán acepte luego el hecho consumado, las tribus, por su parte, instaladas de antiguo o recientemente en la vecindad, no lo aceptan por lo general y, aprovechándose de su oposición cada vez más violenta, a medida que la zagüía se enriquece, el sultán suele siempre recuperar sus prerrogativas.

Lo que confiere, sin embargo, al *'azīb* su verdadero carácter sigue siendo el privilegio judicial, fiscal y administrativo (*al-tawqīr wa l-iḥtirām*). Para evitar las vejaciones del caíd, las múltiples contribu-

[64] E. Michaux-Bellaire (1911), J. Berque (1937), G. Lazarev (1968).

ciones o el servicio militar (*ba'ṯ*) la gente se pone bajo la protección del *sayyid*-morabito; el usufructo de las tierras va acompañado de una mano de obra voluntariamente sometida que además paga impuestos y contribuciones a la zagüía [65].

Se percibe claramente que todo esto depende del majzén directamente, puesto que concede, e indirectamente crea, las condiciones que incitan a la gente a preferir la autoridad de la zagüía que consideran más llevadera. De ahí surge la situación precaria de todas las posesiones de las grandes zagüías. Los *'azīb-s* de los Wazzānī no pudieron desarrollarse más que en el Garb y con el apoyo efectivo del majzén y, luego, de Francia [66]. Los Charqāwī no encontraron un terreno más propicio que en el Tadla; las comunidades locales, los caídes y los *chaij-s* se resistieron y el majzén retoma las riendas a finales del siglo XIX. De ahí la política ulterior de los *sayyid-s* de Buyad, que fue la que los salvó [67]. Los Nāṣirī se debilitaron también a causa del empobrecimiento de la región, de las usurpaciones de los Ait Atta, que, a su vez, se convirtieron en protectores y acreedores de la zagüía. Esta última cuenta cada vez más con los ingresos de los bienes habices de las zagüías locales que están afiliadas a ella. De ahí las reticencias de éstas, las crisis y pérdidas de prestigio, etc. [68]. Cuando el majzén afirmaba: «por esto [el arbitraje de las tribus] es por lo que ellos [los Wazzānī] estaban exonerados de impuestos y dispensados de las obligaciones a las que estaban sujetos los demás» [69], decía una verdad válida para todas las zagüías.

Los recursos más importantes de las zagüías, los que les permitían cumplir una función política, dependían de la voluntad del sultán. Cuanto más ricas, más prestigio tienen y más dependen de la autoridad central. Una zagüía totalmente autónoma sólo viviría de ofrendas y cumpliría en una zona rural meramente la función de

[65] Ver en Bachīr al-Fāsī, pp. 81-82, un dahir de Ismā'īl concediendo todos los privilegios que acaban de ser citados a los Darqāwī.

[66] L. Berradi, pp. 91-98, 101-111. Síntesis y discusión de las conclusiones de E. Michaux-Bellaire en J. Berque, ya citado, y J. Le Coz, t. I, p. 300. Éste distingue entre *'azīb-s* propiamente dichos y *'azīb-s*-habices.

[67] P. Durand, p. 72; lista de los bienes raíces de los Charqāwī en D. F. Eickelman (1973).

[68] Bodin (1919), pp. 278-279 (protesta de las zagüías locales contra la concesión a la zagüía madre de los ingresos de los bienes habices de los Nāṣirī de todo Marruecos).

[69] Memorándum de Muḥammad Torres (abril 1884) citado en L. Berradi, p. 194. E. Michaux-Bellaire (1919, p. 158) subraya que el majzén oponía unas zagüías contra otras (Wazzānī contra Baqqālī y 'Alamī), pero esto sólo es posible porque realmente dependían de él.

mezquita; su jefe sólo sería un imán de la oración [70]. Hay bastante diferencia entre esta situación y la descripción casi feudal de las grandes zagüías, que tanto insistieron en describir a principios del siglo XIX.

A partir de las funciones y los recursos de las zagüías, podemos proponer una tipología: zagüía-centro social, en las zonas rurales, donde la gente acude a refugiarse, a que los sanen, a resolver querellas, a intercambiar sus productos o a distraerse: a la vez posada, dispensario, tribuna, zoco, escuela y romería; podemos fácilmente adivinar qué es lo que la sustituirá más adelante [71]. Zagüía-club urbano, adonde se acude, entre el trabajo en la tienda y el regreso al hogar, al final de la jornada, a descansar e intercambiar con los «hermanos» consejos y noticias. Zagüía-ermita, zagüía-monasterio, prototipo —histórica y lógicamente— de todas las demás, que puede mantenerse en su pureza clásica o fundirse en los tipos precedentes. Zagüía-principado, que puede expandirse hasta abarcar una provincia entera donde el *sayyid* cumple todas las funciones y goza de una autoridad total. Zagüía-orden, cofradía, que puede reducirse a una familia, a un clan o bien abarcar, como servidores, adeptos y obreros, a una buena parte de la población de una región [72]. Vasto abanico, desde el punto de vista de la topografía, que va desde una simple *qubba* (cúpula) blanca que destaca en el paisaje a una ciudad de tamaño medio de unos diez mil habitantes como Uezzán o Buyad y, desde el punto de vista político, desde una administración de lo sagrado en su expresión más elemental hasta un poder político simbolizado por un ejército privado y por el privilegio de llevar una sombrilla [73]. Si optamos por integrar todos estos fenómenos en la noción de zagüía, ¿qué definición podremos dar?

[70] El caso de Ilīg puede servir de prueba *a contrariis* puesto que la nueva cofradía no tuvo tiempo de recibir bienes habices ni donaciones de tierras. Vivía de las aportaciones voluntarias de la población y de los ingresos privados del *chaij* mediante la compra y el cultivo de las tierras desérticas. Todo queda indiviso bajo la custodia de la comunidad. A falta de recursos suficientes, ésta se desintegra rápidamente (cf. Mujtār al-Sūsī, 1961).

[71] G. Drague, ver conclusión. La creación de un centro administrativo francés significa siempre decadencia de una zagüía, opina este autor.

[72] La tercera parte de la población del Garb y de la zona del Pre-Rif formaría parte de los adeptos de la zagüía de Wazzānī.

[73] Esto se aplica sobre todo a 'Abd al-Salām al-Wazzānī, que pudo hacerlo gracias al apoyo de la administración francesa en Argelia.

Definición de zagüía

En la bibliografía existente no se encuentra ni una tipología ni una definición sociológica de la zagüía. Quizá habría que rechazar ese criterio que consiste en integrar aspectos muy diversos en una misma noción y estudiar cada uno de ellos como fenómeno independiente.

Las zagüías recuerdan a la vez a las órdenes religiosas de la Edad Media cristiana (órdenes docentes, caritativas o mendicantes), a las órdenes militares y políticas de la caballería, los señoríos eclesiásticos, los partidos políticos-religiosos, etc. Si se asocia con estos estamentos es porque la indiferenciación, que es la marca fundamental de las sociedades premodernas, actúa aquí de lleno. Hay que distinguir, al menos al principio del análisis, todo aquello que resulte confuso y movedizo; sobre todo si nos interesamos por el aspecto político de la actividad de las zagüías. Corremos el riesgo, sin embargo, de olvidar más adelante que esta imprecisión es precisamente parte de la realidad, quizá el aspecto más significativo de la sociedad que estamos estudiando. Se trataría, pues, de establecer distinciones en una primera fase para reagrupar más adelante los aspectos de esa realidad, que siempre es única.

Es obvio que las zagüías cohabitan con otras formas de agrupaciones: una tribu (como es el caso de los Regraga o de los Kenadsa), una familia aristocrática urbana (como los Fāsī), una corporación (caso de los Rumāt), un grupo coyuntural marginal (caso de los Hamādcha) o una organización con fines políticos (caso de los Dilā). Pero existe el riesgo, pocas veces esquivado, de generalizar a partir de un caso y considerar que ese elemento, al que se incorpora lo propio de una zagüía, constituye la base objetiva de todo el fenómeno. A partir de esta premisa se pueden concluir esas teorías, bastante conocidas, de la zagüía como expresión del nacionalismo beréber, movimiento de unión de la raza ṣanhāŷī, medio de control de la ciudad sobre el campo, e instrumento de la política majzení [74].

El punto esencial que hay que destacar es que la zagüía es multifuncional. Al desarrollarse, tiende imperceptiblemente a especiali-

[74] M. Morsy-Patchet, p. 41; E. Michaux-Bellaire (1909), p. 158; R. Montagne (1931), p. 407.

zarse, como, por ejemplo, la zagüía wazzānīya, auténtico señorío terrateniente o la darqāwīya, movimiento de renacimiento místico. Pero, incluso así, mantiene su ubicuidad. Intentar generalizar, a partir de un caso particular, sería ilusorio.

Una vez dicho esto, ya podemos aislar el nivel político que nos interesa en particular. Ahí es, en efecto, donde vemos destacarse las contradicciones entre majzén y zagüías. La zagüía-centro administrativo y social no está mal vista por el majzén; a ésta es a la que ofrece regalos y concesiones [75]. Aunque evolucione de modo natural hacia un sistema de dominios de tierras comunales y de principados, el sultán sigue delegando en ella, con cautela, una parte de su autoridad. Echemos una ojeada al mapa; observamos que las zagüías-principados están en zonas tapón que separan el llano de los territorios montañosos y desérticos [76]. En este caso, la zagüía forma parte de una cierta jerarquía: el *sayyid* representa teóricamente en el ámbito regional lo que el sultán representa en el ámbito central; cumple la misma función en un proceso de unificación vertical y simbólico. La cofradía que, por su parte, irradia poder a partir de un centro, acaba en una unificación horizontal y el majzén puede integrarla fácilmente en su sistema. Ya hemos subrayado la utilización por el sultán Sulaimān de los Darqāwī en Argelia [77]. El majzén puede, pues, ganarse para sí a la zagüía en todos los casos, ya sea local, regional o en el marco de las cofradías, al convertirla en el órgano de administración de lo social. ¿Por qué, entonces, existe oposición entre ambos?

En definitiva, la zagüía, tanto en su expresión más sencilla como en la más amplia, aparece esencialmente como una forma de sociabilidad. La forma ha sido escamoteada debido al exceso de contenido sociológico. Esta forma es la misma de la célula profética, que se mantiene a través del tiempo y del espacio, desde el nacimiento de una zagüía hasta su desarrollo más amplio. Al ver su evolución, vida cotidiana u organización, sorprende de inmediato la concordancia de todo esto con lo que ocurre, a su vez, en el majzén, el nivel cen-

[75] En este sentido, la zagüía compite en la ciudad con la mezquita, que originalmente debía desempeñar esta función social. De ahí la oposición, siempre latente, de los alfaquíes (antigua querella del *masŷid al-ḍirār*).

[76] E. Gellner (1969) utiliza una excelente fórmula: *spiritual lords of the marches*, pero no extrae ninguna conclusión.

[77] *EI* (2), vol. II, p. 165.

tral. Esta constatación constituye el origen de la oposición, siempre latente.

No se podrá analizar, pues, al margen del problema del «individualismo musulmán» [78]. El islam normativo sólo se dirige al individuo; al negar cualquier forma de agrupación, lanza un anatema contra el *ta'aṣṣub*, que significa esencialmente la asociación partidista (*takattul*); individualismo exacerbado que corre el riesgo de transformarse rápidamente en anarquía. En realidad, existen agrupaciones primarias naturales pero el Estado islámico tiende a destruirlas. Para hacer contrapeso al riesgo de anarquía, sin reavivar las agrupaciones primarias, el islam sólo presenta un modelo: el de la predicación profética (uno de los sentidos de la *umma*). Esta forma se impone por sí misma a cualquier voluntad de asociación: eso es la zagüía.

El contenido podrá diversificarse al infinito, pero la forma sigue siendo la misma. Con la salvedad, y éste es el punto esencial, de que el Estado islámico tiene en común con ella la misma forma. No es sorprendente, pues, que el majzén parezca ser en cierto modo una zagüía, al igual que ésta parece un majzén en miniatura. Pero lo que los antropólogos no han subrayado bastante es que esta oposición es relativa, pues procede de la identidad original, no de una diferencia radical. El majzén no puede prescindir de la zagüía local, como centro social, pero ésta tiene tendencia a ir más allá; de ahí el exceso, el refuerzo, el desafío al majzén y la derrota, desaparición y renacimiento. El majzén no puede negar una forma que ha sido su propio origen, directa o indirectamente, pero quiere imponerle unas funciones precisas. Sin embargo, estas mismas funciones confieren a la zagüía el carácter de un Estado naciente, puesto que al ofrecer enseñanza, ayuda, arbitraje, orden y seguridad, convierte al majzén, lejano en cierto sentido, en algo superfluo. De otro lado, la zagüía puede recorrer todas las etapas y acabar transformándose en dinastía, como demuestran los casos afortunados de los sa'adíes o desafortunados como los dilāíes, pero entonces deja de ser una zagüía propiamente dicha.

[78] La fórmula puede sorprender a los que confunden el mal con el remedio. Hombres como al-Ḥaŷwī, interesados por la organización y el orden, son sensibles a este aspecto individualista subrayado en otros lugares por todos los salafíes.

Lo que se afirma a propósito del majzén puede afirmarse también de la tribu. La zagüía puede reducirse a un ámbito tribal [79]; el morabito se convierte entonces en un *amgār,* pero esta situación es temporal. Aunque la autoridad del morabito adquiera una forma tribal, no por ello deja de ser islámica y su tendencia profunda es la de vincular lo local con lo universal. Por ello no se encuentra esta correspondencia zagüía/tribu en estado puro más que como residuo de una tentativa frustrada.

La zagüía como forma de sociabilidad puede adoptar, reforzar o rechazar otras formas: la familia y la corporación en el medio urbano; el clan en el medio rural; el majzén en un nivel global. Sigue sin embargo siendo aislable, pues es teóricamente una forma de organización total. Aunque el majzén sobrepase a la zagüía, y ésta al clan, cada elemento puede, en ciertas condiciones, reducir a su estructura a los otros dos.

Es fácil imaginar una sociedad donde predominara el majzén. Estaríamos en presencia de un Estado moderno, o una sociedad constituida por una confederación de zagüías, como estuvo a punto de suceder en el siglo XVII. En el XIX la situación está a medio camino entre una oposición latente —a veces abierta— y un paralelismo estructural, coexistencia de iguales formas de articulación en niveles diferentes.

Podemos observar, pues, los motivos por los cuales el majzén, cuando quiera acabar con este equilibrio inestable, combatirá a las zagüías, ya tengan éstas la modalidad de cofradía (los Tiŷānī) o de principado (los Wazzānī), sin obtener, no obstante, un resultado definitivo. Y lo que es más importante todavía, cuando nazca en el siglo XX otra forma de asociación, el partido político, entrará inmediatamente en conflicto con la zagüía. Combatida por todas partes, ésta refluye hacia su base, es decir, el clan (es la época en que parecen verificarse las teorías antropológicas) pero no halla ya su función, pues le ha sido sustraída por la administración moderna. De ahí su fragilidad permanente en el siglo XX.

[79] Es el caso extremo representado por la zagüía de Ahansal, que utilizan como ejemplo los estudios de E. Gellner y M. Morsy. Para aquél la zagüía es estructuralmente necesaria debido a la segmentaridad social; cumple la función de árbitro entre los grupos; para M. Morsy está vinculada con la migración de los Ait Atta; su función es expresar la conciencia de grupo. El modelo en un caso es la zagüía madre; en el otro, una zagüía dependiente que se desvincula de ésta. Observamos aquí, una vez más, una generalización abusiva.

La zagüía preparó el terreno al partido. Por su proceso de unificación vertical —representando un majzén en miniatura en el ámbito local— desintegró la autonomía local, si es que ésta existió realmente [80]. A esto hay que añadir un proceso de unificación horizontal, como cuando los Nāṣirī controlaban ciento veinte zagüías diseminadas por todo Marruecos o cuando los habitantes del Suss, adheridos a la cofradía darqāwīya, iban en grupos por la zona del Pre-Rif a asistir al *mussem* (romería) de Bubrih [81].

En el siglo XIX se destacó el carácter de oposición de las zagüías simbolizado por los Wazzānī, que hicieron perder a Marruecos el Tuat y debilitaron el poder sultaní. Pero, en nuestra búsqueda de las bases sociales del nacionalismo marroquí, no debemos dejar que nos ciegue este aspecto antiestático ni el aspecto regionalista, que existía cada vez menos, olvidando esa sutil vinculación de todas las poblaciones marroquíes en algunos puntos del territorio a través de una forma de organización, una jerarquía y una tradición común.

La tribu

Ni que decir tiene que la sociedad marroquí para los hombres del siglo XIX no se presentaba como nosotros intentamos exponerla aquí. Viajeros y etnólogos no la comprendían a través de nociones sino mediante imágenes familiares. Si la vida en las ciudades y la administración del majzén les recordaba la Edad Media europea, en cuanto se hallaban fuera de los recintos urbanos, lo que les sugería eran los pueblos celtas y germanos anteriores a la conquista romana. De ahí el tópico de Marruecos como «mosaico de tribus». Sin embargo, tras la palabra, válida o no, hay que encontrar la realidad. Ahora bien, lo que llama la atención en este Marruecos del siglo XIX es la variedad de situaciones y las diversidades regionales, que son las únicas que dan cuenta de los acontecimientos que tuvieron una repercusión general. Anarquía marroquí, esencialmente en el Garb y en la zona de Uxda, tribus majzén localizadas sobre todo en el Hauz, el Dir y el Tafilalet; resistencia contra el sultán y los franceses

[80] Resulta inevitable destacar la enorme importancia de la vinculación de todas las zagüías con el chadilismo y con 'Abd al-Salām b. Machīch. (cf E. Lévi-Provençal, 1922).

[81] Mujtār al-Sūsī (1961), p. 15.

esencialmente en el Atlas Medio y el Azagar, autonomía rifeña desde 1860 hasta la guerra de 'Abdelkrim, ascenso hacia el norte de los hombres azules del Sáhara occidental.

Éstos son, pues, los hechos de alcance general vinculados con unas fechas, con unos hombres importantes en la historia de Marruecos, que se mantienen sin explicación si no se los integra en su entorno local, es decir, si no se aceptan las especificidades regionales más allá de la noción general y, por ende quizá engañosa, de «sistema tribal».

Nos encontramos primero con las divisiones administrativas del majzén; la tribu mantiene entonces su sentido etimológico de grupo, comunidad que en las zonas rurales equivale a las «órdenes» y barrios urbanos [82]. Tenemos también las denominaciones de las provincias históricas, cuyo sentido geográfico no se pone en duda, precisamente porque el sentido etimológico es oscuro: Rig, Garb, Hauz, Tafilalet, Suss y Dahra [83]. Tenemos, por último, las divisiones etnográficas que constituyeron quizá los cimientos de las demás pero que en el siglo XIX expresaban la realidad aparente: arabófonos/berebófonos, tribus majzén, *guich*, *nā'iba*/tribus *siba*, nómadas/sedentarios.

El trabajo de investigación regional empezó a finales del siglo XIX por las necesidades de la política francesa, continuó durante el protectorado y nunca se ha terminado de hecho. Según el trabajo realizado, quince regiones emergen con unos rasgos etnográficamente distintos: Sáhara occidental y Mauritania, Sáhara oriental y Tafilalet, Antiatlas; Alto Atlas occidental, Dir y Haha, los Sanhāŷa del Azagar, Tadla, Chauia-Dukkala, Garb; Yebala, Rif, los Zenetas del corredor de Taza, Dahra. Estos estudios han disuelto esas oposiciones esquemáticas que acabamos de citar.

Dos ideas en boga a principios del siglo XX se resintieron de esto en particular: la de una historia tribal concebida como una serie

[82] Según la fórmula afortunada de G. Tillion, se trata aquí de la tribu-comuna por oposición a la tribu-nación. Es necesario establecer la distinción en los escritos árabes entre el aspecto administrativo del tribalismo y la genealogía, que es una filosofía de la historia, heredada de una antigua tradición semítica santificada por el Corán. De lo contrario, deberíamos tomarnos en serio unas fórmulas tales como la siguiente: «*Umam al-Magrib wa qabā'ilih*» (las naciones y las tribus de Marruecos), usuales en la historiografía árabe (cf. Machrafi, p. 332).

[83] Observamos que las grandes zagüías se hallan en las fronteras de estas regiones históricas-políticas.

de desplazamientos de grupos identificados por sus nombres; se cogían las listas de ciertas tribus que los estudiosos habían establecido en distintas épocas —Baidaq (siglo XII), Ibn Jaldūn (XIV), 'Abd al-Raḥmān al-Fāsī (XVI), Zayyānī (XVII), De Foucauld (XIX)—, se inscribían los nombres de los grupos en el mapa y así se medían los desplazamientos. Estas listas sólo reproducen el punto de vista del majzén. En ellas hallamos unas designaciones étnicas mezcladas con nombres geográficos: Immur y Cherarda tienen un sentido étnico puesto que designan a unos grupos trasplantados a unas fechas históricamente precisas, pero Seksaua no lo tiene manifiestamente; los Ait Atta del ued el-Abid son una rama de los Ait Atta del Sáhara llegados tardíamente a la región. La palabra aquí corresponde en efecto al contenido pero qué decir de los Hauzia, Chtuka y Zenata de la costa atlántica [84]. B. Ahsen designa en efecto a un «grupo en marcha», pero ¿qué significan esos nombres extraños como Jlot (mezclados) y Tliq (libres) establecidos en el Garb? El nombre poco a poco se va alejando de la realidad; no se pueden, pues, utilizar inocentemente esas listas nominativas que nos ofrecen los historiógrafos.

La segunda idea en boga a principios de siglo, y cada vez más criticada, es la de un substrato beréber, que se mantiene en algunos valles remotos, a partir del cual se puede determinar las capas de influencias externas (majzén, lengua árabe, costumbres nómadas, etc.). Ahora bien, esta estructura arcaica no se halla en ningún sitio.

La sociedad marroquí, pues, no fue edificada por segmentación ni desplazamiento en un espacio vacío, ni por sedimentación a partir de una realidad primera que aún se percibe. Por ello no se puede generalizar a partir de un caso. Las situaciones particulares dependen todas de un acontecimiento, como consecuencia directa de un hecho exterior, o como reacción a una influencia posible y temida. De ahí los dos fenómenos constantemente destacados por las monografías: la involución y reinterpretación que implica en cada instante el hecho local en un sistema más o menos homogéneo [85].

[84] Se podría pensar que se trata de grupos establecidos en unas tierras recuperadas tras la evacuación de las plazas portuguesas en el siglo XVI (Azemmur y Anfa). Incluso así, los nombres sólo tienen para el majzén y para los propios interesados un sentido administrativo, pues ¿con qué grupo del Hauz, de los Chtuka (Hachtuka-Antiatlas) vincularlos?

[85] Las monografías parten de las conclusiones de J. Berque (1955) que retoma metódicamente las afirmaciones de Mujtār al-Sūsī (*Ŷazūla*, t. IV, pp. 98-99) al describir el caso de los Huara del Suss.

Hablar de tribus supone necesariamente referirse a un hecho que nunca ha cesado de evolucionar y que ha sido explicado mediante teorías cambiantes. Hay que tener en cuenta estos dos aspectos.

El hecho tribal

¿Cómo se presenta el hecho tribal en la documentación de que disponemos? El majzén no niega la existencia de las tribus, lo afirma e incluso lo exhibe. Se ha sobreestimado muy a menudo la oposición tribu/majzén, como si éste quisiera hacer desaparecer a aquella [86]. Hemos indicado cómo se vengaba de los rebeldes pero eso es sólo un aspecto de la cuestión; el otro, igual de importante, es que nunca llegaba hasta el final de su empresa y esto lo atestiguan tanto los historiógrafos marroquíes como los observadores extranjeros [87].

La revuelta rural

El sultán efectúa expediciones periódicamente; que pueden ser de inspección (*tafaqqud*) o de castigo (*zaŷr*). En el siglo XIX las revueltas aumentan en número y se aproximan peligrosamente al centro mismo de la autoridad. Sulaimān, considerado sin embargo un soberano débil y rechazado por muchos, podía no obstante ir al Tafilalet a castigar a los Ait Atta. Ḥasan I, más prestigioso, un siglo más tarde se desplazará a esa región, impulsado por motivos sobre todo diplomáticos; los historiadores consideran el simple hecho de haber llegado allí un gran éxito. El asedio de Fez en 1911, que sella el destino del Marruecos independiente tiene, pues, un valor de símbolo. Estas revueltas —ya lo hemos dicho— se explican por el empobrecimiento general, que, a su vez, resulta de la presión económica extranjera

[86] Un error adicional es aceptar los juicios de los historiógrafos, que reflejan el punto de vista del majzén, como expresión directa de la realidad tribal. Ibn Jaldūn, por ejemplo, conoce admirablemente el Magreb, pero sigue siendo —y esto se olvida muy a menudo— un andalusí.

[87] J. Erckmann, pp. 85-86 (sobre la función de los morabitos y jerifes como intermediarios), Akansūs, citado por Nāṣirī, t. VIII, p. 136.

y constituyen un fenómeno constante a lo largo del siglo. Pero ¿son todas del mismo tipo?

— Revueltas contra los gobernadores y caídes. El sultán 'Abd Raḥmān, contrariamente a su tío Sulaimān, se negaba a destituir a los agentes de la autoridad, incluso cuando las quejas contra ellos eran numerosas. No es sorprendente observar que cinco de las ocho grandes comandancias en las que había dividido el país al final de su reinado sufriesen revueltas generalizadas [88]. A la muerte de Muḥammad IV (1873), los Mesfiua y los Haha atacan a sus respectivos gobernadores; los Rehamna, Ulad Busbaa y Ben Ahsen amenazarán con sublevarse si no se sustituye a los caídes. Ḥasan I, al igual que 'Abd al-Raḥmān, rechaza esas exigencias y estalla la revuelta [89]. A la muerte del sultán, el Tadla, los Rehamna, Chauia y Abda se sublevan por las mismas razones [90]. La revuelta es, pues, un medio —normal, podríamos decir— de expresar su descontento, no contra el majzén, sino contra un gobierno que emplea mano dura; en las condiciones del siglo XIX, éste era prácticamente el caso general.

— Revueltas «mahdíes» como las de al-Ruggī, al-Habrī y al-Zarhūnī, que veremos más adelante. Éstas parecen ir dirigidas contra la política del propio majzén. Se propagan rápidamente, pero, del mismo modo, se detienen en seco; ante éstas, los historiógrafos adoptan unas posturas bastante emponzoñadas; el majzén, a su vez, se muestra más inquieto hacia ellas. ¿Por qué? Aparentemente el sultanato consideraba que ponían en peligro su propia legitimidad [91].

— Revuelta de los grandes caídes que intentan saciar sus ambiciones. Ibn Gāzī, caíd de los Zemmur bajo el reinado de Sulaimān,

[88] *Ibtisām* (*Ḥ*), p. 422.

[89] Sibā'ī, p. 72.

[90] Machrafī, pp. 331, 340.

[91] Observemos que la primera es consecuencia de la derrota de Tetuán (1860) y la segunda se declara en una región donde la política francesa estaba muy presente. La crítica de la inercia del sultán parece ser la razón más profunda. La gente pobre se alista, los notables se mantienen a distancia. Observemos que al-Ruggī se refugia, tras su derrota, en el santuario de Mulay Idrīs de Zarhún. Contrariamente a la tradición, los jerifes del lugar le cierran las puertas, le cortan la cabeza y se la llevan al sultán. Al-Habrī se rinde bajo la garantía del jerife al-Wazzānī. A pesar del *amān* concedido, es ejecutado y esto viene a añadirse al mal entendimiento ya existente entre el sultán y el jefe Wazzānī. Si la palabra *ruggī* (rogui) proviene verdaderamente de *jāriyī*, no es, pues, por casualidad por lo que fue elegido y esto explicaría el tono apasionado del relato de Nāṣirī, t. IX, pp. 108-109 y 143 (al-Habrī).

cumplía las funciones de jefe de los Sanhaŷa del Atlas Medio. Utilizando la influencia del jefe de los Darqāwa en la región, el sultán 'Abd-Raḥmān lo mandará llamar a la corte y durante un tiempo lo hará su consejero. Todo vuelve, pues, a la normalidad. Ibrāhīm b. Ismūr de los Ait Isdeq se alía con los jerifes del Tafilalet para luchar mejor contra los Ait Atta, ganándose la simpatía del sultán 'Abd al-Raḥmān. Una vez que los vence, declara su independencia, pero, a su muerte, se calmará la revuelta. Muḥammad b. Bachīr de los B. Isnassen es nombrado caíd de su tribu y gobernador de Uxda, pero entra en conflicto con el de Taza, que forma parte del majzén. Sus iniciativas son malinterpretadas y deberá justificarse ante el sultán; por último, pide a Ḥasan I que elija entre él o su adversario. Muḥammad al-Gundāfī, influyente *chaij* del Alto Atlas, tenía buenas relaciones con el bajá de la Alcazaba de Marraquech, Ibrāhīm al-Garrāwī; éste será reemplazado por Aḥmad b. Mālik, que cambia de política y decide acabar con su influencia. Tramará intrigas contra él, enviará informes al sultán haciéndole creer que al-Gundāfī quiere resucitar la epopeya almohade iniciada en la misma región. El *chaij* se enfrenta con el gobernador, le inflige dos derrotas en los desfiladeros del Atlas, y simultáneamente envía a su hijo a la corte para testimoniar su fidelidad al sultán [92]. En los cuatros casos se trata de una «sedición feudal».

— Agitación que lleva consigo la recuperación del mando promovida por motivos diplomáticos. El majzén se desinteresa durante sesenta años del Suss y del este, pues eran regiones poco productivas. En estas condiciones se va creando cierto hábito de autonomía. El sultán decide súbitamente, ante la intrusión europea, nombrar caídes y gobernadores en esas zonas. Es normal que los interesados se resistiesen a esta amenaza contra sus derechos adquiridos [93].

Las agitaciones del campo marroquí no se deben, pues, agrupar en una única categoría. Las verdaderas revueltas son las de inspiración mahdí —de hecho, una de ellas es la que acabará arrastrando al sistema—, sin una base esencialmente tribal. En los demás casos,

[92] Akansūs, t. I, p. 241 (Ibn Gāzī) y 227-228 (Ibrāhīm b. Ismūr); Nāṣirī, t. IX, p. 144 (Ibn Bachīr) y 146 (Gundāfī).

[93] Sība'ī,pp. 91 b, 125-126: «Los sultanes anteriores a Ḥasan I dejaron de hostigar a los B. Mguild pues los consideraron inaccesibles». Nāṣirī, t. IX, p. 174 (en la carta-comunicado redactada como consecuencia de la campaña del Suss de 1882, Ḥasan I dice: «La *majzanīya* se despierta tras un largo letargo de más de sesenta años».)

los más numerosos, se trata de un medio de expresar una queja (por parte de los administrados), de participar en el poder (por parte de los jefes) y de consolidar una autonomía más o menos reconocida. Para entender bien qué se pretende cambiar, adquirir o consolidar mediante la revuelta, es necesario ver de qué se trata. ¿Cuál es la autoridad local, aceptada o rechazada, tal y como la concebía el majzén?

La política del majzén

Debemos partir de la distinción fundamental entre gobernador (*'āmil*) y caíd. Aquél representa al majzén (en el sentido de ejército), establecido la mayoría de las veces en una ciudad, vela por la recaudación de los impuestos y aplica las medidas oportunas a los que la eluden. El caíd, responsable del orden, ejerce sus funciones de administración según la costumbre y actúa de intermediario entre el majzén y la tribu. Un caíd, cuando disfruta de prestigio, puede convertirse en gobernador, pero en su calidad de caíd suele ser oriundo de la región; cuando esta condición no se cumple, afecta negativamente al orden público. Esta asistido por un jalifa (suplente), unos ayudantes escogidos entre los jerifes de los clanes, acompañado de un *ṭālib* (secretario) y a menudo de un cadí. El sultán le regala una prenda de vestir, un sello y unos estandartes, símbolos de la autoridad. Veamos cómo se efectúa la elección y el nombramiento.

En la primavera de 1847 el sultán 'Abd al-Raḥmān debe resolver la cuestión de 'Abd el-Kader y le urge conseguir una situación pacífica entre las tribus. Escribe a su hijo Muḥammad, a la sazón virrey de Fez, para ponerle en guardia contra el caíd de los Gueruán: «Nos hemos enterado de que no cesa de crear intrigas y de prometer a todos un puesto de caíd; parece ser que esto motiva el descontento de los B. Ahsen [...]. No nos oponemos al nombramiento de este último, que puede convencer a los B. Ahsen para que desistan de su actitud de desobediencia, pues pertenece al majzén (a la Casa); sus antepasados y él siempre han dado buenos consejos y tienen excelentes informes de servicio. Existen, no obstante, en lo que a él respecta, ciertos elementos negativos [...]; al apoyarle, el gueruaní no actúa sólo por el interés del majzén. El mal ha llegado incluso al Garb:

al-Ḥabbāsī fue a verlo a Mequínez y le ofreció una mula para que le ayudase a recuperar su puesto [de cadí]; ante esta noticia, la población, que hasta el momento estaba contenta con su gobernador actual, que es firme y justo, comienza a mirarle con malos ojos.» Luego dará la orden de enviar a al-Ḥabbāsī a Tetuán sin avisar al-Garwānī «irritable y receloso» [94].

Tenemos, pues, un caso de un caíd que, puesto que controla una región estratégica (Mequínez) contra las tribus turbulentas de los Zemmur y B. Mtir, se permite prescindir de la opinión de los *'āmil-s* (gobernadores) y se inmiscuye en la elección de los caídes. En las grandes comandancias existen familias caidales cuyos miembros no dejan de tramar intrigas unos contra otros y fomentan constantes agitaciones. El sultán trata de evitarlos mediante el nombramiento de algún militar, ajeno a la región, más neutro y más equitativo, que no llega, sin embargo, a imponerse por falta de *'aṣabīya*, diría Ibn Jaldūn [95].

Habitualmente un caíd es nombrado tras la propuesta de uno de sus homólogos, de un gobernador o un visir, apoyada y justificada en cada caso por un pequeño movimiento de tribus, espontáneo o artificial; el nombramiento es, pues, un compromiso entre la voluntad del soberano y la de los administrados. ¿Qué forma adquiere? Naturalmente la de una *bay'a* menor.

Los *chaij-s* (jefes de clanes) se presentan ante el cadí; un caíd de la zona, o un enviado especial, oyen la lectura de la misiva de nombramiento y prestan juramento de obediencia ante testigos, y luego rubrican el documento ante los notarios. En 1866 Muḥammad IV escribe a su hijo Ḥasan a Marraquech para informarle de que los Ait Attab han enviado a sus representantes a refugiarse en el santuario de Muley Idrīs de Fez hasta que se nombre como caíd a uno de los suyos; y luego le ordena: «Ve a ver si se han puesto de acuerdo sobre alguien y desígnalo». Ḥasan, al convertirse en rey, informa a su hermano 'Uṯmān, virrey de Marraquech, que el caíd de los Mtug-

[94] Ibn Zaidān, t. V, pp. 79-80. El fragmento de la carta que se refiere a la utilización por parte del majzén de la oposición B. Ahsen/Zemmur se tratará más adelante. Sobre al-Ḥabbāsī ver J. Le Coz, t. I, pp. 294-295.

[95] En otra carta, 'Abd al-Raḥmān dice a propósito de un caíd enviado a la región oriental, sin grandes resultados: «No ha sabido cómo comportarse [*ṣarf*] con los habitantes de esta región, al estar acostumbrado a los hábitos tan distintos de la gente de la Chauia» (Ibn Zaidān, t. V, p. 83).

ga fue a solucionar un desacuerdo surgido entre los Chiadma, sus vecinos, que acabaron por escoger dos caídes, uno para cada fracción. «En cuanto se presenten ante ti, dales las cartas de nombramiento, los trajes, sellos, etc., por mediación de los amines.» En la región de Uxda, la *ŷmā'a* de los Jluf certifica ante testigos, en presencia de un caíd vecino, que quiere permanecer bajo la administración de la persona nombrada por el sultán [96]. Con la *bay'a* menor ocurre como con la mayor: sirve de justificación a una eventual expedición punitiva.

Cuando se trata de regiones alejadas, se suele tener en cuenta la opinión de los habitantes. Ḥasan I, al llegar a la frontera del Suss en 1882, manda redactar cartas-octavillas y distribuirlas en masa. En ellas se lee: «Al venir aquí, queremos defenderos [contra los extranjeros], mantener en sus puestos a los jefes de la zagüías, a los *chaij-s* y los caídes, y ayudarles a asentar mejor sus posiciones [...]. Apresuraos a acudir a nuestro encuentro» [97].

¿Qué exige el majzén de los caídes nombrados de esta forma? Esencialmente mantener la paz, conseguir que paguen los impuestos y otras contribuciones y que envíen soldados y jinetes en caso de necesidad. Para llegar a estos resultados, la política que se aplica sistemáticamente se basa en el principio de la responsabilidad colectiva, justificada por el juramento de la *bay'a*. Aunque este principio fuese motivo de largas discusiones entre los jurisconsultos, el majzén siempre ha considerado que era el único medio efectivo de garantizar la seguridad [98]. Caídes, *chaij-s* y notables se reúnen y, ante testigos, prestan el juramento de garantizar la seguridad de los caminos que atraviesan su territorio [99]. La paz entre las tribus queda garantizada por el arbitraje del caíd, del gobernador o de alguna autoridad especialmente enviada a este efecto por el sultán [100]. Desde el punto de vista del majzén, el mejor caíd o gobernador es aquel del que no

[96] *Ibid.* (1962), pp. 3, 6-7.

[97] M. al-Sūsī, *Yazūla*, t. II, p. 147. Lyautey empleará las mismas palabras.

[98] J. Erckmann, p. 128: «El principio de la responsabilidad, sin el cual Marruecos no sería más que un inmenso espacio sembrado de peligros, lo aplica el caíd que percibe a este respecto *da'ira-s* (multas). 'Alī Tasūlī explica la justificación de este principio (cf. segunda parte, cap. 6).

[99] Ejemplo: dahir de 12 de noviembre de 1891, en el caso del Garb, citado por J. Le Coz, t. I, p. 349.

[100] *Ibid.*, p. 244.

se oye hablar. Cuando 'Abd al-Raḥmān nombra en 1828 como gobernador de Uxda a un oficial de los Udāya, Idrīs b. Ḥummān, éste propone enviar regularmente informes sobre la situación. El soberano acepta sin mucho entusiasmo, añadiendo: «Lo importante es mantener la paz y la seguridad de los caminos» [101].

El afán por disminuir las responsabilidades del poder central abre la vía a toda suerte de abusos, sobre todo si el soberano se niega a considerar las quejas de los administrados; en ciertas situaciones el sultán parece aplicar una política de pauperización, como indicamos más arriba [102].

Nos hallamos, pues, ante una administración que dista bastante de ser directa. Que la estructura de las tribus se haya debilitado en el siglo XIX y que por encima de las tribus sometidas se alcen algunos caídes ricos y poderosos es indiscutible, pero parece estar vinculado con la evolución económica del país más que con la política del majzén. Éste no actúa, y, si lo hace, es en el marco de la organización tradicional. Existe poca diferencia entre las tribus majzenizadas y las demás. La propia estructura mantiene el grado de autonomía deseado por el majzén; esto indujo a suponer que la independencia tribal era total. Esta autonomía es, por supuesto, variable, depende de las relaciones entre el caíd y el gobernador (*'āmil*). Podemos concebir que exista, pues, una amplia gama que va desde el caíd subordinado al gobernador, hasta el que depende directamente del visir o del propio sultán. Desde el punto de vista de los gobernados, que el caíd lo nombre o no formalmente el sultán importa poco. Lo que determina su actitud es el grado de explotación (parte de la cosecha que se entrega, trabajo no remunerado, etc.) y la capacidad del majzén para castigar al caíd rebelde (castigo que sufrirán también sus administrados). Se entiende, entonces, que los habitantes del Suss y del este, y de las regiones montañosas, sean los más atrevidos en su oposición al majzén, pero esto se debe a una situación geográfica favorable, no a una diferencia en la estructura social.

[101] Nāṣirī, t. IX, p. 15.

[102] Lugar común de la bibliografía del periodo colonial. Política continuada durante el protectorado (cf. M. al-Sūsī, *Ŷazūla*, t. IV, p. 59, sobre el empobrecimiento de los Chtuka a causa de los grandes caídes: «Luego, los franceses se presentarán como libertadores», dice).

La ideología del majzén

Empieza, a precisarse la noción de *siba*, puesto que vemos cómo la entendía el majzén. La *siba* formaba parte integrante del sistema; de él nace casi naturalmente en la medida en que la administración sultaní era indirecta, nada escapaba al control de los habitantes de la región. Según la relación de fuerzas, la autonomía pasaba a ser real o seguía siendo potencial; la fidelidad al majzén no añadía nada, salvo un suplemento de cargas, financieras y de otra especie. ¿Cómo sorprenderse, pues, de que las tribus intentasen eludir dicha fidelidad?

Bajo el reinado del joven 'Abd al-'Azīz, los gobernadores del Garb acuden a socorrer al majzén para reducir una revuelta en la Chauia. Les agradecerá su ayuda en estos términos: «Habéis cumplido con vuestro deber y habéis merecido la gracia de Dios, pues habéis actuado con la intención de complacerle y de obtener su bendición; habéis venido para defender Su ley, respondiendo a la llamada de aquél que Él ha preferido designar para dirigiros» [103]. Se sobreentendía que se trataba de un deber de fe, individual, y no dictado por unas necesidades sociológicas y políticas. La *siba*, en este sentido, se integra en el propio tejido del gobierno del majzén: éste pide sistemáticamente y no ofrece nada a cambio, en todo caso, no a los que responden con generosidad [104].

La mayoría de las veces, sin embargo, no se está hablando de esta *siba* potencial, que sólo es la otra cara de la administración a la altura de los medios de la época [105]. Entre los escritores del periodo colonial, e incluso entre los sultanes del siglo XIX, la *siba* es casi

[103] Ibn Zaidān (1961), t. I, p. 262, dahir del 10 *chuwāl* 1315 (4 de marzo de 1898).

[104] El ejemplo de los Ait Atta es muy significativo. Ofrecen un regalo (*ziāra*) al jerife de Tamesloht, que entrega una parte de él al sultán, al que se reconoce como jerife. Éste les envía, a su vez, por el mismo intermediario una suma de dinero (*hadiya*). Los Ait Atta no están ni completamente dentro del majzén ni absolutamente fuera. El sultán no tiene especial interés en administrarlos directamente porque son demasiado pobres; quiere que ellos mismos garanticen cierto orden en la región a condición de que no se hagan demasiado independientes. Sin embargo, si Marruecos es atacado por extranjeros, acudirán en defensa de la religión y, por consiguiente, del sultán y del territorio (cf. G. Spillmann, 1936, p. 62).

[105] Ch.-E. de Foucauld, que distingue minuciosamente *blad al-majzén* de *blad siba*, explica a menudo las razones de esta *siba*; considera permanente algo que sólo es provisional. Éste es el caso de los Utat al-Hay.

siempre sinónimo de revuelta beréber. ¿Cuál es la diferencia entre ambas?

No desarrollaremos aquí el problema beréber que ocupará la escena política marroquí a partir de 1930; nos contentaremos con decir algunas palabras para delimitar la noción de *siba.* A lo largo del periodo que estudiamos, el majzén emitió unos juicios muy severos hacia los beréberes. En lugar de interpretar estos juicios literalmente, para subrayar una vez más la diferencia entre arabófonos y berberófonos, intentemos ver exactamente qué significan. En los textos que poseemos, se aplican a las tribus del Azagar: Zemmur, B. Mtir, A. Sojman y a los zenetas del corredor de Taza (Giata, B. Isnassen), en suma, a los que infligieron unas derrotas vergonzosas al majzén.

En la carta de 'Abd al-Raḥmān que hemos citado más arriba encontramos una precisión interesante. Al hablar de al-'Āmrī, a quien no quería nombrar como caíd de los B. Ahsen, dice: «Él ha preferido las costumbres de los beréberes a las de los árabes; ha querido gobernar a los B. Ahsen apoyándose en los Zemmur; a aquéllos les quita los caballos y el dinero y los distribuye exclusivamente entre éstos, a los que recluta para su guardia personal y confía las banderas del majzén, cuando en realidad no son hombres de confianza. Y lo que es más grave aún, es culpable de una villanía sin precedentes en su familia, al aceptar un pacto de *tada,* que ningún hombre digno, ningún árabe de buena cuna, habría suscrito; ha aceptado seguir las costumbres preislámicas [*ŷāhilīya*], compartir con ellos la comida tradicional preparada a este efecto, acudir a sus casas descalzo y con la cabeza descubierta para que, una vez desarrollada la ceremonia, tengan confianza en él y lo consideren uno de los suyos» [106]. El final de la carta muestra que el sultán pretendía únicamente seguir fomentando la rivalidad de los B. Ahsen contra sus vecinos, los Zemmur, según la política tradicional del majzén. La carta expresa un sincero y profundo rechazo por esas costumbres de la *ŷāhilīya.* El propio sultán critica vivamente a un jefe del ejército que prefirió resolver un litigio con los Giata de modo amistoso: «Son viles; la actitud más conveniente hacia ellos es el rigor para que se mantengan en su sitio; ya tuvimos esta experiencia y

[106] Ibn Zaidân, t. v, p. 80.

sabemos lo que valen. Que Dios los extermine» [107]. ¿La causa de esta opinión adversa sería acaso sólo su obstinación en negarse a cumplir las órdenes sultaníes? He aquí la opinión del historiógrafo: «Todas estas tribus del este hasta los B. Uarain, beréberes y árabes, viven según la ley de la *ŷāhilīya*; en ello difieren de los habitantes del Suss, que tienden a aplicar el *chra'*» [108]. El autor explica, a continuación, que los hombres de estas tribus prefieren el arbitraje según la equidad y la razón a las reglas del *fiqh* (que, en su opinión, destruye los fundamentos de la religión), que mantienen la paz y la seguridad entre ellos gracias a las reglas consuetudinarias aplicadas por la *ŷmā'a* o el jerife de la región (lo que convierte en superflua la presencia de un caíd) [109].

La diferencia entre las dos situaciones en las tribus mencionadas y en el Suss la explica claramente el *chaïj* al-Ilgī: «El majzén es siempre un bien para las poblaciones, incluso cuando es injusto. La iniquidad organizada por uno solo vale más que la anarquía, pues desencadena la discordia de todos» [110]. Akansūs resume así la opinión del majzén: «Los beréberes son la esencia del carácter faccioso en este país» [111], se refiere, por supuesto, a los beréberes del Atlas Medio.

En todas estas opiniones, cuyo número podríamos multiplicar, dos nociones aparecen una y otra vez: *'aṣabīya*, espíritu corporativo que el beréber representaría mejor que nadie pero que no es el único en tenerlo, y *ŷāhilīya*, estado de origen preislámico en el cual se reglamenta la vida en común sin referencia al *chra'*. La primera pone en peligro la supremacía del majzén, la segunda convierte en superflua la ley islámica. Es beréber aquel que presenta estos dos caracteres; la lengua que hable es secundario, puesto que estos juicios no se aplican la mayoría de las veces al Suss ni al Rif. Cuando De Foucauld distingue demasiado sistemáticamente *blad al-majzen* y *blad siba* por la posibilidad de viajar por aquél sin *'anāia* (protección) indivi-

[107] *Ibid.*, p. 82, carta del 6 de *ramaḍān* de 1263 (18 de agosto de 1847).

[108] Machrafi, p. 257; su estudio sobre sobre los *leff-s* y el *isref* aparece traducido al francés en *Archives marocaines* y *Archives berbères*.

[109] La religión natural es el gran enemigo del alfaquí, mucho más que la filosofía de inspiración griega; de ahí el recurso a la fuerza (Sibā'ī, p. 141 b).

[110] Mujtār al-Sūsī, *Ŷazūla*, t. IV, p. 89.

[111] Akansus, t. I, p. 240.

dual y por éste con *'anāia*, está revelando un hecho bastante auténtico pero superficial, pues todo depende de las relaciones que tenga con el sultán quien le concede dicha protección —*chaij*, caíd, *amgār* o morabito—, relaciones, por lo demás, bastante variables [112].

Si queremos saber qué es lo que se oculta tras la *siba*, debemos considerar la reacción del sultán, y ésta no engaña, al igual que la de los alfaquíes: la *siba* es esencialmente la situación que prescinde de la organización islámica de la sociedad y asume la costumbre con ostentación. Añadamos incluso que, en el caso de los berébere del Atlas Medio y del Azagar, es ofensiva; ya lo vimos en lo que respecta a los Zemmur, que quieren convertirse en el majzén en la zona.

Nos podemos, pues, plantear la siguiente pregunta: ¿la costumbre es un fin o un medio? La respuesta es esencial, incluso si negamos el análisis del concepto de *siba* según la opinión del sultán. ¿La *siba* es un medio de defender la costumbre o bien ésta —razón de ser de la *siba*— es sólo una aplicación de la *'aṣabīya* que permite ganar las batallas y, por ende, participar en el poder, el atajo más corto para poner un término a la propia costumbre?

Tenemos, entonces, dos sentidos de la *siba*: uno amplio y estructural, y otro restringido y preciso, que es sobre el que más se ha escrito. Queda, por supuesto, el sentido corriente de revuelta esporádica contra la injusticia de los caídes en la parte del país que lleva tiempo sometida al majzén y gobernada según las leyes del *fiqh*. Estos numerosos estallidos, difíciles de reprimir a veces, no ponen sin embargo en peligro al majzén como institución.

Éstos son los hechos tal y como los ve el majzén: la estructura tribal está pocas veces en juego; se trata esencialmente de administración indirecta y de costumbre por oposición al *chra'*. Veamos ahora el punto de vista de los etnólogos del pasado y del presente.

[112] Ch.-E. de Foucauld, p. 236 (en las gargantas de Taghemt empieza el *blad al-majzen* sin *'anāia*), 90-92 (*dabiha*, sacrificio ritual sin el cual no existe comercio). A veces emplea otras definiciones, como en la p. 287 (Mezguita, A. Zari, Tinzulin son denominados *blad al-majzen* por la regularidad de su gobierno).

Las teorías

La teoría «biológica»

Sobre la tribu existe en África del Norte un punto de vista que constituye el fondo común de la ciencia colonial que nace del contacto con las tribus árabes nómadas. Ha sido esencialmente representado en Marruecos por E. Michaux-Bellaire y desarrollado por los geógrafos. Interpretando en serio el concepto árabe de *qabīla*, se esfuerza por describir, sin discriminación alguna, todos los aspectos de la realidad tribal. No sorprende, pues, que esta teoría se preocupe poco de las contradicciones que revela, irreductibles a la genealogía o al nomadismo [113]. Le Coz, basándose en la descripción de Michaux-Bellaire, observa la variedad de aspectos de las tribus del Garb: una tribu confederada (B. Ahsen) que un destino común y la hostilidad de los zemmur ha unido; dos tribus entrelazadas (B. Malek y Sufian) cuya interpenetración explica por una agrupación con algunas tribus venidas del sur (contrariamente a J. Berque); una tribu *guich* (Cherarda) que extendió su territorio en perjuicio de los demás; una tribu morabítica (Mnasra). La tribu tiene aquí un sentido majzení, de unidad administrativa, pudiendo adquirir en ocasiones un significado geográfico. Sin embargo, la organización tribal se ve a través de la imagen de una multiplicación a partir de la familia biológica: la familia, la *farqa* (clan) que aparece bajo otras formas (*ŷmā'a* y aduar), la fracción y la tribu. Le Coz admite que la posición de *farqa* no está muy clara, pero da la casualidad de que los demás niveles no lo están menos. Esta descripción aparentemente totalizadora da lugar a un intento de definición «realista»: «La tribu se esfuerza por convertirse en una unidad política-administrativa; una comandancia bajo la autoridad de un caíd, una célula económica, un conjunto de aldeas organizadas al amparo de emblemas onomásticos que se ocultan y reaparecen» [114]. De hecho, el autor deja asentada

[113] J. Le Coz se refiere, siguiendo a Gautier, a una sociedad de base biológica. No puede justificar una declaración como la siguiente: «Somos de los Aït Tunert, es el nombre de nuestro *taqbilt*. Ida U Mahmud no es más que el nombre de nuestro país» (R. Montagne, 1930, p. 161).

[114] El último miembro de la frase es una concesión a J. Berque, contra el cual polemiza J. Le Coz. Más allá de los méritos o de los defectos de la definición, el autor, aunque sea geó-

una de las opciones de la política colonial: la continuación de la actitud del majzén; de ahí la transcripción en francés de la terminología árabe, con todo su exceso semántico y su principio básico, según el cual la norma es la tribu de nómadas independiente [115].

No hallamos ni análisis estructural con elección de un nivel determinante ni justificación funcional. La *siba* se reduce a su sentido habitual de revuelta contra la incapacidad y la injusticia de los gobernadores y de los caídes. Esta teoría, como hemos dicho, es tradicional. Otra tradición de inspiración berberófila que rivaliza con ésta fue ilustrada en Marruecos brillantemente por R. Montagne.

La tesis del substrato beréber

El pensamiento de R. Montagne tiene una base triple:

— La norma para él es la tribu institucional de la historia clásica, la que Roma destruye en Europa, que no está vinculada con el nomadismo sino con la agricultura, la propiedad colectiva, la libertad preestática [116]. Su romanticismo beréber, habitual en la mente de los conservadores, lleva a Montagne a localizar esta tribu, que Roma no ha destruido, en las montañas del Atlas occidental.

— A partir de este substrato piensa poder reconstruir los estadios de evolución, en realidad de degradación, en las regiones berberófonas de África del Norte: Antiatlas, Rif, Alto Atlas occidental y Cabilia [117].

— A partir de la estructura del substrato describe el ciclo de cada unidad (república, despotismo del *amgār*, majzén, *siba*), que se va extinguiendo progresivamente hasta la desaparición de la inspiración republicana por la acción conjunta de los *amgār-s* y del majzén. Por este triple análisis, de estructura de la célula primitiva, escalona-

grafo, no percibe las particularidades del Garb, región recién conquistada y parcialmente poblada. De ahí quizás el vigor de los aspectos biológicos que no hallamos en otras zonas.

[115] Ver el ejemplo de una tribu iraní en J.-P. Digard (1973).

[116] Comparando el régimen de los *amgār-s* con el régimen feudal occidental, afirma que la principal diferencia es que el primero se alza sobre una base tribal «desaparecida en occidente desde Roma» (p. 356).

[117] Esta secuencia se refiere a la vitalidad de los *leff-s*. También hallamos en él otras secuencias no siempre concordantes, pero la idea de un escalonamiento está siempre presente, «El Suss, microcosmos en el espacio y en el tiempo» (p. 146).

miento en el espacio y evolución en el tiempo, el autor nos ofrece una teoría de la tribu beréber, de la costumbre, de la *siba* y del majzén.

Más allá de la división administrativa y artificial del majzén —dice Montagne— se adivina un tribalismo natural, el que se mantiene por motivos geográficos en los intersticios entre las grandes comandancias, como entre los Ida U Tanan [118]. ¿Cuál es esta célula primitiva? La aldea compuesta de veinte o treinta hogares dividida en *ijs*; por encima de ella tenemos el cantón (*taqbilt*), formado por tres o cuatro *muda-s* (grandes pueblos), dotados cada uno con una mezquita y un *agadir* (almacen-granero); una *ŷmā'a* abarca dos o trescientos hogares y se define por un territorio más que por una genealogía común. Estos *taqbilt-s* pueden formar tribus y éstas, confederaciones; pero nada de esto es sistemático ni está siquiera realmente demostrado.

Lo que realmente se mantiene sin modificar es la *taqbilt* [119]. «Una tribu es un grupo de cantones cuyo número puede variar entre tres y doce, que posee un territorio definido, un nombre, algunas tradiciones comunes, y que se encuentra a la vez desprovista de cualquier institución política precisa» [120], mientras que en la *taqbilt* se observa una vida comunitaria muy intensa en torno a la *ŷmā'a* y el *muqaddam* [121]. El proceso por el cual este último se transforma de órgano de ejecución en *amgār*, confiscando los poderes de la *ŷmā'a* y cuyo primer paso es apropiarse del tercio de las multas, se describe como un movimiento natural, y sin embargo el autor subraya que el origen lejano de esta evolución se halla en la política del majzén aplicada en los límites de la *siba*, y también en unas condiciones geográficas y sociológicas favorables, siendo una de ellas la inexis-

[118] Las divisiones de los Uezguita, Mzuda, Ntifa, respectivamente en 3, 10 y 5 fracciones, le resultan artificiales. «La tribu majzén es puramente fiscal» (p. 375). ¿Si esta división ocurriese en un *amgār*, sería menos artificial?

[119] *Ibid.*, p. 148, n. 1. El hecho de que casi todas las palabras utilizadas sean árabes no parece molestar al autor, mientras que el arcaísmo que defiende dejaría entender más bien una fidelidad a las palabras institucionales y a los símbolos. Si la palabra es una simple correspondencia, como en el caso de *ijs* y *'aḍm*, existe, pues, concordancia entre tribalismo árabe y beréber. ¿Dónde está, pues, la especificidad beréber?

[120] *Ibid.*, pp. 159, n. 2 y 167-168.

[121] Observemos el aspecto residual de los *infla-s* y el papel tan secundario del *agurram*. La descripción de Montagne presenta un carácter laico muy pronunciado, diferente de lo que existe en el Atlas Medio y en el Rif.

tencia de un poder morabítico rival, como en Cabilia, o de la *vendetta*, como en el Rif. El surgimiento de los *amgār-s* lo facilita, según Montagne, la presencia de los *leff-s*, de estas alianzas entre fracciones de tribus diferentes, entre familias o individuos, más allá de la comunidad territorial [122].

El sistema de los *leff-s* invalida la estructura de la *taqbilt* porque está fácilmente manipulado por el majzén o por las tribus vecinas majzeníes, como los Haha o los Mezguita. El majzén, pues, se presenta como un enemigo irreductible que intenta destruir las instituciones «republicanas» indirectamente mediante la creación de los *amgār-s* y luego directamente mediante las intrigas, hasta que las unidades sociales tradicionales entren irremediablemente en una decadencia. En esta oposición chocan dos concepciones irreconciliables: el sueño de un imperio musulmán y el de la anarquía beréber [123].

Se deduce de ello que la *siba* es una institución: el placer de la anarquía. Cuanto menos majzenizada esté una tribu más rápidamente se reconstituyen las instituciones de antaño [124].

La obra de Montagne es quizá la única «tesis», en el sentido propio del término, propuesta por la etnología durante el periodo colonial que presenta una teoría explicativa general de la sociedad norteafricana, con lo que pueda comportar de ideología y de sistematización abusiva. Al aplicar una arqueología política, el autor llega, de hecho, amparándose en un caso específico, a una descripción del nacimiento del Estado; aparición de unidades más extensas, de una modalidad de guerra destructora, desaparición del derecho consuetudinario. Esto resulta trivial a fuerza de tanta generalidad; el talento de R. Montagne reside en integrarla en una descripción etnográfica precisa. ¿El resultado es acaso menos artificial por ello?

[122] «Un *leff* era entonces como una especie de nación con fronteras caprichosas» (p. 188). El autor no da explicaciones de la institución. ¿Representa el desquite de la tribu biológica contra la organización territorial? Es lo que parece indicar la tesis de los invasores Guezula en el Antiatlas y Sanhaya en el Rif. A causa de esta imprecisión, la existencia de los *leff-s* ha sido puesta en duda (cf. J. Berque, 1955, p. 432; E. Gellner, 1969). Señalemos que se puede tratar de un dualismo coyuntural surgido de una lucha de sucesión, como en Túnez en el siglo XVIII o en Irán (J.-P. Digard, p. 1.429).

[123] R. Montagne, pp. 263-378.

[124] La *siba* también la define Montagne, de una manera tradicional, como una revuelta esporádica. El término «anarquía» está utilizado en su sentido antropológico de sociedad sin Estado y, a la vez, en su acepción común de desorden sangriento.

El nacimiento de los *amgār-s* visto desde el ángulo histórico parece de orden coyuntural. Montagne no imagina más razones que la política del majzén o la dinámica de la institución republicana. Existe, sin embargo, una concordancia visible entre esta evolución, el aumento de las deudas de los caídes, el desarrollo de los dominios de tierras en el Garb y en torno a los puertos, el empobrecimiento de las masas rurales y las revueltas en el campo, ¿Por qué aislar un fenómeno, el de los *amgār-s*? ¿Y por qué considerar obvia la independencia de estos últimos respecto de los detentores de la autoridad religiosa? Si existe debilitamiento de los morabitos, frente a la rivalidad del *ṭālib*-notario y el *amgār*, esto exige una explicación detallada. El hecho de que la *taqbilt* evolucione hacia una unificación regional en un marco de despotismo caidal no parece que sea una especificidad. El fenómeno empezó antes en las regiones costeras y luego llegó a la montaña en el siglo XIX porque la presión extranjera se hacía cada vez más fuerte y profunda. El majzén no ha sido más que el ejecutor de las fuerzas que lo sobrepasaban y la primera víctima.

La tesis de Montagne, al presentarse como sistema, omite lo esencial, que es lo que demostrará implícitamente el análisis de J. Berque.

El Magreb, tejido continuo

Berque escoge como ámbito de estudio un cantón del Alto Atlas que se negó a reconocer la autoridad francesa hasta 1927 y que, por este motivo, podía ser el lugar ideal para demostrar las tesis de R. Montagne: acusado carácter de grupo, autonomía valientemente defendida contra los grandes caídes, aislamiento geográfico, etc. Ahora bien, el autor no encuentra prácticamente nada de lo que Montagne supuestamente alega: ni fondo arcaico, ni especificidad, ni «realidad», del sistema tribal.

Lo que Berque descubre es, de un lado, una adecuación perfecta de la estructura social a la ecología, de ahí el recurso a una explicación materialista casi mecanicista, y, de otro, una enorme artificialidad en cuanto se abandona el terreno de la ecología, y de ahí el recurso a la interpretación simbólica. Dificultades de análisis, expo-

sición movediza, que no deberían sorprender a los que se toman en serio el carácter total de la realidad social.

Si nos detenemos en el análisis, Berque sólo incluye la familia conyugal, único sujeto del derecho, del escrito; el *ijs* se mantiene pero como «basamento, actor del orden agrario». La *taqbilt* no es, sin embargo, una mera categoría mental; no es una federación de familias, existe en sí, pero, también ella, no hace más que mantenerse [125]. Así pues, lo que Montagne nos presenta como la unidad natural más pequeña, que debería, pues, constituir una «presuposición», Berque no lo ve presidiendo la familia conyugal, sino oponiéndose a ella, luchando, defendiéndose contra ella, actuando las dos formas de organización social en dos direcciones opuestas. «Carácter compuesto, de evolución divergente», nos dice varias veces el autor [126].

La única unidad social, más allá de la familia, que se puede realmente explicar (el *ijs*) se encarna en el suelo, «es la parcela, realidad casi antroponímica». Cuanto más se asciende a partir de la *taqbilt*, difícilmente estable, más se pierde el sentido antropológico de las denominaciones que sólo designan unas realidades geográficas. «El Seksaua es irreductible al análisis si se pretende que sea un conjunto humano que se definiría precisamente por algo distinto del nombre del hábitat.» En cuanto se dimensiona en exceso, el tipo estalla, se divide naturalmente en unidades artificiales (tres, cinco, diez), sin ninguna referencia al majzén y a sus intrigas [127].

La *taqbilt* no se rechaza, pues, como fenómeno, sino como dato natural. Es de hecho doblemente artificial: primero, refleja en el aspecto social la estructura ecológica, con un grado tal de perfecta concordancia que se convierte en un modelo intransferible; luego, de ella derivan otros elementos, pues normalmente tiende a ir más allá, a agrandarse, a dividirse (es lo que ocurrió con sus vecinos, los Muzda), y sólo se mantiene, como en el caso de los Seksaua, si se la rechaza, si se la aprisiona en un territorio cerrado. La *taqbilt* subsiste en contra de una oposición externa y debe luchar para mantenerse contra unas fuerzas activas en el interior mismo de la sociedad. De

[125] J. Berque (1955), pp. 338, 414, 415.

[126] El autor menciona «la profundidad de los mecanismos de equilibrio patrimonial», pero, como veremos más adelante, esto no tiene nada que ver con el puro formalismo segmentario.

[127] *Ibid.*, p. 418.

ahí la imposibilidad de considerarla el fondo común de los grupos berberófonos; cualquier tentativa de arqueología política se ve, pues, condenada al fracaso [128], ya que no existe ni permanencia ni aislamiento ni autonomía. Las propias técnicas llevan la impronta del acontecimiento [129].

Sin embargo, existe un fondo beréber, pero que no se opone, como estructura de campesinos sedentarios, a la de los árabes nómadas. En cada caso, la estructura se amolda a las características del entorno. Las diferencias que se derivan de ello no tienen nada que ver ni con un supuesto substrato ni con el maquiavelismo del sultán. Esto está claramente demostrado al comparar los tipos más opuestos en apariencia: el Seksaua y el Garb [130]. No existe oposición absoluta entre el *muqaddam* elegido y el caíd nombrado por el majzén, ocupando el *amgār* una situación intermedia. El primero cumple una función determinante, incluso cuando la *ymā'a* (Ait Arba'aīn) se mantiene activa [131]; el segundo, señor del llano, «se establece naturalmente sobre un fondo de decadencia económica» [132]. Los países berberófonos no son los únicos en aplicar la costumbre; también entre los árabes hallamos partidarios del derecho consuetudinario. Los *alwāh*, de los que Montagne sólo ha escogido los que tienen un carácter polémico, manifiestan una voluntad infalible para legitimar el derecho comunal y son por su mera existencia un síntoma del paso de la costumbre al *fiqh* [133].

Berque rechaza la generalización a partir de un caso específico, siempre condicionado por el tiempo y el espacio; pero, a causa incluso de esta diferencia regional surgida de las particularidades ecológicas, puede establecer «el tejido continuo del Magreb». La unidad social primera (sea cual fuere el nombre con que se la designe:

[128] El autor (pp. 402, 405) da varios ejemplos que difieren sorprendentemente, como en el caso del matrimonio o las tarificaciones penales. «La Cabilia es verdaderamente segmentaria, muy distinta del Suss», dice.

[129] *Ibid.*, pp. 116-117.

[130] *Ibid.*, p. 420.

[131] Llega al extremo de afirmar que en esta usurpación del poder por uno solo «algunos se sienten liberados de las imposiciones del grupo» (*ibid.*, p. 374).

[132] J. Berque (1949), p. 47.

[133] Mujtār al-Sūsī, que es salafí, acepta el *urf* (costumbre) que no destruye al *char'* y presenta, sin la menor mala conciencia, el código de costumbres de Akrid (*Ŷazūla*, t. III, pp. 20-21). Para la función del cadí en el Suss, ver Ch.-E. de Foucauld, p. 128; J. Berque, pp. 245 y 380.

taqbilt, farqa, cantón, aduar...) se inscribe naturalmente en el paisaje, y, luego, de pronto crece artificiosamente y no encuentra ya su sentido preciso más que en la toponimia (Seksaua, Garb, Rif, Tafilalet, etc.). Entre ambos niveles, los únicos objetiva y directamente visibles, sólo hay símbolos, nombres y, por eso, Berque exige una sociología de los nombres; nombres que se eligen para designar unas oposiciones, unas contradicciones indispensables para la vida en sociedad. Esto es lo que ocurre con los *leff-s*, con la oposición Sufian/Ben Malik, Jlot/Tliq. Consecuencia lógica, difícilmente aceptable por los antropólogos realistas: la historiografía tribal, que pretende informarnos sobre los orígenes y peregrinaciones de tal o cual grupo, ha sido, a su vez, establecida tardíamente a partir de los nombres [134].

En contra del biologismo de un Gautier, un Michaux-Bellaire, o del primitivismo de un Montagne, Berque reivindica el nominalismo y el residualismo (aislamiento). A la vez que vincula el sistema tribal con su base ecológica, desvela su extrema fragilidad. Su mérito reside en no descuidar ningún aspecto de la realidad, aunque éste contradiga aparentemente a otros, incluso con el riesgo de excederse o de resultar sutil y ambiguo.

La tesis segmentarista

Algunos antropólogos anglosajones se interesaron por Marruecos a partir de la II Guerra Mundial. Debemos comentar algo sobre sus trabajos, puesto que ellos ofrecen su propia lectura de las investigaciones que acabamos de analizar.

Montagne negaba la asimilación de los beréberes sedentarios a los beréberes trashumantes, y aún menos a los árabes nómadas. Berque negaba la generalización a partir de un solo caso siempre doblemente determinado, no pudiendo la teorización resultar, para él,

[134] *Ibid.*, p. 434. Si un grupo por una razón, que se trata precisamente de determinar, se separa de otro y se nombra huari, zanati, la historiografía posterior, adscrita a la mitología genealogista, lo vincula, independientemente de su localización, con otros grupos del mismo nombre históricamente detectados, por medio de una saga inventada, fundada en una querella familiar, el exilio y la búsqueda de una tierra virgen. Ver el origen de los beréberes según el mismo esquema en Nāṣirī, t. I, p. 54.

más que de una comparación entre casos singulares. Ambos partían del contenido: democracia para uno, adaptación al terruño para el otro. Precisamente contra el contenido es contra lo que se oponen los segmentaristas que reducen a una única estructura no sólo todas las formas sociales encontradas en el Magreb sino también las localizadas en el Sáhara y en África, las descritas en la historia antigua. De ahí la necesidad de eliminar el contenido diferencial.

El primer resultado de posponer el análisis del contenido es haberse desembarazado de un gran problema: el distinguir el nivel real (*taqbilt, farqa*) de los niveles ficticios (tribu, confederación). Ya no hay un grupo crucial: el hecho principal es la segmentación, la división de un grupo en subgrupos equilibrándose en cualquier nivel; la imprecisión de los términos importa poco [135]. La segmentaridad da una imagen, un esquema de la realidad, no es explicativa más que si el equilibrio del que ella es la teoría consiste en la anulación recíproca de las fuerzas sociales existentes. De ahí el recurso a la tesis estructuralista: cada hecho nuevo, cada acontecimiento, no es efectivo más que si representa una mera ocasión de reactivar, de ejecutar, una fuerza latente, siempre presente. «Una explicación que recurre a las estructuras del presente y considera el pasado dependiente de éste, en lugar de a la inversa, como en las explicaciones genéticas» [136]. El acontecimiento, apenas reconocido, se niega sistemáticamente.

A pesar de las precauciones tomadas, E. Gellner no llega a incluir todos los aspectos de la tribu marroquí en el concepto de segmentaridad, pues más allá de este modelo abstracto que se supone eternamente reproducido por su propia fuerza, la tribu, como fenómeno real, debe ser definida a partir de los elementos de hecho.

[135] E. Gellner (1969), pp. 80-90. Hay que recordar, sin embargo, que el problema de lo real y de lo ficticio no es solamente de orden lingüístico, se trata de distinguir la expresión de la realidad, y el símbolo es el que se mantiene a pesar de la evolución. Cuando Berque dice que la Cabilia es verdaderamente segmentaria porque más allá de la *taddart* no hay nada, no siendo éste el caso del Suss (p. 337, n. 1), lo hace por razones que de hecho son incidentales pero que siguen sin explicación.

[136] E. Gellner, p. 184; un caso típico de esta explicación tiene que ver con la licitación de la danza, tema clásico de la controversia islámica; el origen de la querella es claramente exterior. El autor parte, sin embargo, del principio de que sólo fue un pretexto. Afirmación sin pruebas. Además, cualquier movimiento purista es por definición un pretexto. El punto esencial es que los problemas locales comienzan a expresarse a través de los modelos y los símbolos llegados de la ciudad. Unificación cultural que precede a la unidad verdaderamente política.

Evans-Pritchard la define así: «es la comunidad más amplia la que considera que las disputas entre sus miembros deben resolverse mediante arbitraje» [137]. Gellner responde que, en ese caso, Marruecos no forma más que una sola tribu, sabiendo que la conclusión es inaceptable puesto que los marroquíes consideran que pertenecen a varias tribus, lo que manifiestamente es insuficiente como argumento, ya que todo el problema es justamente definir la sociedad marroquí.

Existe, por consiguiente, una contradicción entre una teoría antropológica adoptada de otro ámbito y la sociedad estudiada que Gellner no resolverá, y no será por falta de precauciones. Afirma, antes de cualquier análisis, la autonomía de las tribus berébéres y luego, para darle una estructura perfectamente segmentaria, superior incluso a la de las tribus africanas, recurre a la zagüía, al *agurram*, cuya existencia generaliza, en contra de la opinión de Montagne y de otros; luego define la zagüía como un grupo carismático y de alcurnia que manifiesta una verdadera antropolatría, extremo éste que Berque niega rotundamente. La zagüía, que a su vez es segmentaria pero sin contrapeso, se convierte en condición de la segmentaridad beréber. Para arrimar el ascua a su sardina, Gellner remonta los orígenes del *agurram* al pacto de trashumancia, que dista de ser general. A la vez que describe la zagüía como un *expanding universe*, le atribuye una autonomía que le permite expresar según unas leyes endógenas las influencias externas [138]. Sin embargo, estas afirmaciones y presupuestos están tan poco probados que el autor acaba por introducir otra noción: la de marginalidad. El tribalismo propiamente dicho, o primitivo, se distingue del tribalismo marginal: «las tribus *siba* eran independientes política pero no culturalmente» [139]. Lo que ocurre es que esta noción de marginalidad suprime cualquier interés

[137] E. Gellner, pp. 80-90. Definición de Evans-Pritchard, *African Political Systems* (1941), p. 278.

[138] La descripción de Gellner se basa en los trabajos de los militares berberófilos, que siempre escogieron el Atlas Medio como tierra para ilustrar sus tesis. A partir de ahí, generaliza sin ninguna tentativa de compararlas con otras regiones de Marruecos. Incluso desde el punto de vista monográfico, la descripción es puramente constitucional, nos da una idea de la disposición ideal de una zagüía en un momento preciso con una panorámica rápida de un hundimiento cicílico, pero ningún dato sobre el funcionamiento cotidiano. Por ello, quedan muchos puntos sin explicar. «Los conflictos cruciales no nacen de la posición segmentaria como tal y no pueden explicarse por ésta, aunque en ella dejen sus huellas» (p. 274).

[139] *Ibid.*, p. 2.

por la de segmentaridad, sobre todo si esta última se ha reconstruido, puesto que los segmentos tal y como los vemos son muy desiguales [140] y para encontrar segmentos equilibrados hay que recomponer un estado anterior confiando en la memoria selectiva de los ancianos.

La segmentaridad es tan formal que ya no es explicativa, y ya no puede definir realmente lo que es una tribu, o bien está tan particularizada que se vuelve contra sí misma y se niega.

Los conceptos de estructuralismo, segmentaridad y marginalidad, que Gellner quiere combinar, parecen excluirse en la práctica. Esto se percibe cuando se trata de interpretar las leyendas de la tradición oral que dan cuenta, todas ellas, de los vínculos con el mundo exterior. El autor las toma para demostrar la marginalidad de la tribu beréber y, sin embargo, por fidelidad al estructuralismo las interpreta sin referencia alguna a la historia marroquí general; cosa que es imposible y, a la vez, un disparate [141]. Lo mismo ocurre con la genealogía. Es selectiva, nos dicen; uno crea los ancestros que necesita. Esto sería aceptable si el grupo fuese autónomo, pero, de hecho, hay un control ejercido por los jerifes, los ulemas o los detentores de la baraca, por una cadena de transmisión reconocida. Incluso siendo ficticia, cualquier genealogía debe seguir una secuencia temporal y retomar por su cuenta una historia que no es la del grupo, y de ahí reforzar las relaciones de dependencia frente al exterior. Ante esta grave dificultad, Gellner adopta una postura intermedia que desmerece sus explicaciones estructurales e inhabilita la noción de marginalidad, con lo cual la tesis segmentarista se vuelve tan abstracta y formal como al principio. Le concede, en efecto, a la genealogía una función secundaria y, a la vez, decisiva; se recurre a ella al fracasar en la explicación de un hecho estructuralmente.

La investigación anglosajona es en realidad una mera reformulación de los resultados anteriores, no todos incontestables —a la democracia de Montagne se la denomina «segmentaridad»; al residualismo de Berque, «marginalidad»—, y en cierto sentido es superflua. La segmentaridad, como modelo e imagen, no puede ni verificarse ni falsificarse. Siempre está dispuesta a reinterpretar los aciertos de los

[140] G. Spillmann (1936), p. 74, sobre los *jums*, tan desiguales, de los Ait Atta.

[141] Sobre todo respecto de la leyenda que se reconstruyó a propósito de Dilā, interpretada de modo diferente por M. Morsy, pp. 9, 32 y s.

demás, según su propio código. Queda, pues, por plantearse, a propósito de ésta, su capacidad para comprender mejor la sociedad marroquí, y ahí se impone una respuesta negativa.

La determinación espacio-temporal del sistema marroquí, que puede de todas formas describirse en términos segmentaristas, deja a Gellner y a sus émulos indiferentes. Para ellos, que este sistema esté en decadencia o sea el resultado de una experiencia malograda importa poco; para nosotros es esencial [142].

Éstas son las principales teorías sobre la tribu en Marruecos; reflexiones sobre la realidad que forman parte, sin embargo, de ella, puesto que han determinado la política de los responsables hacia las poblaciones marroquíes; por ello, debemos exponerlas brevemente. Retomemos las ideas clave para analizarlas desde un punto de vista más general.

El nivel tribal de la sociedad

¿Qué es una tribu? Ni la descripción comprensiva, ni la abstracción segmentarista, ni la imagen de un florecimiento biológico, ni el arcaísmo libertario permiten responder a la pregunta, quizá porque en la situación magrebí la cuestión es tan inútil como preguntarse hoy qué es un comité o una comuna. No es fácil definir, en efecto, una forma mediante su contenido. Planteada de este modo, la pregunta no nos interesa directamente, pero, partiendo de una problemática sobre las bases de una autoridad que concurre con el majzén, podemos reformularla así: ¿cuál es el nivel tribal de la sociedad marroquí, es decir, el nivel de sociabilidad donde, sean como sean

[142] Los antropólogos anglosajones parecen partir de investigaciones sobre el terreno. Esto induce a engaño por la siguiente razón: el protectorado y el régimen que le sucedió han mantenido a la tribu como elemento administrativo y político; por ello, eso que para Montagne era natural, opuesto a las divisiones artificiales del majzén, se ha convertido en artificio de ese mismo majzén, opuesto a la evolución natural. Ya Montagne reivindicaba la reacción, la vuelta al pasado como política. Además, estos antropólogos utilizan las «fichas de las cábilas» y, luego, a lo largo de la investigación «actúan sutilmente sobre la realidad», como dijo Berque a propósito de los oficiales de Asuntos Indígenas que, por su parte, investigaban según las directivas de Montagne; todos recurren a los ancianos y aceptan implícitamente su ideología, es decir, lo que ellos creen haber conocido de su sociedad; desfase doble que pone al descubierto la realidad de hoy e incluso la de un pasado próximo. ¿Qué sustrato es, pues, el que la encuesta directa, llevada a cabo según este método, permite desvelar?

las condiciones generales, aparece casi instantáneamente una determinada forma que los propios interesados llaman «tribal»? La pregunta tiene, pues, un sentido preciso y la *siba*, que expresa oposición al majzén, aparece súbitamente bajo una luz distinta.

Siba y costumbre (*'urf*)

Es fácil observar en los análisis precedentes un proceso de reducción: se presenta al majzén como opuesto, primero, a las tribus nómadas, y, luego, a las tribus como tales y, por último, a los berébe-res. Se concibe el majzén, estandarte del *fiqh*, como opuesto a la costumbre; ésta se convierte entonces en esencia del nomadismo y el nomadismo en causa de la oposición, de la *siba*.

Sin embargo —ya lo hemos visto— el propio majzén no se equivocaba sobre el verdadero enemigo cuando definía la *siba* como *ŷāhilīya*. J. Berque, que rechaza cualquier especificidad beréber que no sea derivada, que muestra sistemáticamente la interferencia del *char'* y del *'urf*, subraya sin embargo que el majzén no puede aceptar la *ŷmā'a* legisladora. Si la ley pudiera nacer de la voluntad de un grupo, estaríamos en efecto ante la *ŷāhilīya*, se halle ésta en zona arabófona o berberófona. Pueden, en efecto, existir unos derechos particulares locales, pero la iniciativa queda en manos de los cadíes y de los alfaquíes. La costumbre existente se integrará según unas reglas conocidas, pero no el principio de una costumbre en proceso de creación. Uno se puede negar a pagar un impuesto, por ejemplo, y todos lo hacen, pero amparados en la ficción de que aquél constituye una innovación condenable —con lo cual se refuerza el sistema del propio *fiqh*— y no como rebeldía ante una injusticia y haciendo entrar en razón al que lo infringe, pues sería una *ridda*, como mínimo, la aceptación del principio del *'adl mu'tazilí*. A fin de cuentas, es el motivo que aduce el sultán cuando parte de expedición, con independencia de las causas reales y de los resultados obtenidos.

Se trata, pues, de una oposición de principio, pero en la práctica ¡cuántos subterfugios y compromisos se requieren, de ambas partes a la vez! Por eso no podemos considerarla la respuesta a la cuestión de la *siba* beréber del siglo XIX, puesto que la capacidad legisladora

de la *ŷmā'a* estaba entonces en decadencia generalizada [143]; el caíd y el *amgār* todopoderosos imponían su voluntad e insistían en tener junto a ellos a un cadí. La costumbre experimentaba, por consiguiente, una regresión; la resolución de los litigios escapaba, pues, a la *ŷmā'a* y la comunidad estaba ya preparada para ponerse bajo la dirección de un cadí. No será, pues, la autoridad legisladora, como acto, la que se opondrá al majzén, soporte del *chra'*, sino como potencia, y surgirá de nuevo en el siglo XX al menos en dos ocasiones, y entonces el majzén, aunque protegido, se mostrará intransigente [144]. Esta autoridad legisladora no representa un peligro nuevo; es una amenaza coexistente con el majzén desde que éste se organizó.

La *siba* es, en efecto, en su sentido profundo, el reino, sin mala conciencia de la costumbre; esto no ocurrirá, sin embargo, en el siglo XIX; habrá pues que encontrar otro motivo a la *siba* como revuelta activa.

Siba y no participación

La gran dificultad con la que topamos a este respecto es que la *siba*, entendida de este modo, se ha exagerado y reinterpretado constantemente. En estas reinterpretaciones, que se multiplican entre los propios marroquíes [145], no se tiene en cuenta suficientemente ni el grado de desafío a la autoridad central o a su representante local, ni las circunstancias, ni la duración en el tiempo de esta negativa a obedecer.

Ya hemos subrayado que una manera de paliar este inconveniente consiste en contrastar la situación calificada de *siba* con la

[143] «Se decidió que las tribus serían confiadas a los antiguos jefes, con la condición de que las *ŷmā'a-s*, cuya autoridad se había vuelto nula, recobrarían bajo nuestra vigilancia su soberanía de antaño» (S. Guennun, p. 236).

[144] Se trata, por supuesto, de la guerra del Rif, que actuará en favor de Francia, y del dahir beréber, que actuará en contra.

[145] La reinterpretación más discutida es la presentada por M. Lahbabi: la *siba* es el rechazo libre del contrato de gobierno (*bay'a*). Ver las observaciones de E. Gellner (1969), pp. 22-29; de D. Hart, en E. Gellner (ed.), 1972, p. 28. «Podemos extraer múltiples lecciones de los trece siglos de nuestra historia. Es una sucesión casi ininterrumpida de rechazos populares con el fin de construir una sociedad humana y justa. Rechazo silencioso, a veces, y, otras, sangriento y colérico, sin que los resultados hayan compensado jamás los sacrificios realizados», *al-Ittiḥād al-Waṭanī*, Casablanca, editorial del 12 de abril de 1973.

que el majzén considera «normal». La diferencia entonces entre tribus-majzén y tribus-*siba* parece bastante relativa. En los casos extremos, poco numerosos comparados con la media, se reduce a esto: 1. designación del caíd (*amgār*) por consenso y rotación entre los clanes, en un caso; nombramiento por el sultán, en otro; 2. acuerdo entre los miembros de la *ŷmā'a* sobre las contribuciones que se repartirán entre estos últimos y el caíd, en un caso; imposiciones decididas por el majzén y luego repartidas por el caíd y percibidas por el *'āmil*, en el otro; 3. aplicación de la costumbre constantemente renovada por la *ŷmā'a*, en un caso, y aplicación de una costumbre fijada y normalizada por los principios del *fiqh*, en el otro. El trabajo en común, la ayuda mutua, etc., siguen estando, en todos los casos, en las manos de la *taqbilt* o de la *farqa*, que los organiza según unos principios determinados por el entorno geográfico.

Durante este periodo (1850-1900) los dos tipos ideales se oponen, pues de hecho todo se desarrolla en el ámbito del caíd y depende de las relaciones de éste con el majzén. Aunque los caídes, de jerarquía superior o media, de las regiones de las llanuras o del Dir, arabófonos o berberófonos, se hayan erigido en contra del sultán con mayor o menor éxito y afán, cuando se trataba de defender una autoridad o de salvaguardar las riquezas [146], nunca siguieron una política radical; podemos hallar fácilmente en el plano de los principios una concordancia entre los objetivos perseguidos. De ahí una inclinación visible hacia la transacción, la diplomacia; nunca se observa una lucha a muerte contra el ejército del sultán como si se tratara de un ejército extranjero invasor.

Los hechos, tal y como los consigna la crónica, incluso la local, muestran palpablemente que, en el caso de los jefes, es una cuestión de participación, y en el caso de sus partidarios, de un equilibrio que hay que restablecer o mantener en los intercambios con el majzén. Cuando éste se retrae en una parte de lo que exige (a los jerifes del Tafilalet, a los Ait Atta, a algunos grupos del Rif), entonces se le dis-

[146] En lo que respecta a la famosa «libertad» beréber, sólo la hallamos en los libros. Los grandes caídes, *amgār-s*, morabitos, *agurram-s*, *muqqaddam-s* ejercen una autoridad sobre los individuos que no es menos asfixiante que la del sultán. «Todo pertenecía al caíd, tanto las personas como las cosas. Antes de ser *zaian*, antes de ser hombre, uno pertenecía al *azai* o a uno de los suyos» (S. Guennun, p. 196). No tenemos ningún motivo para creer que era distinto en otro sitios. La «república cantonal» beréber no significa ni libertad individual ni igualdad; su único aspecto moderno (Montagne) es su aparente «laicismo».

cute poco, pero no suele ser el caso general; y la baraca no siempre es suficiente para restablecer el equilibrio que, cuando se rompe visiblemente durante un largo periodo, da la impresión a los jefes de que ya no participan en el majzén, y ofrece las circunstancias favorables a la *siba*, es decir, a la desvinculación del sistema sultaní.

Podemos, pues, precisar para el pasado las épocas que fueron en su conjunto favorables a la *siba*: tras el largo periodo de disturbios (1727-1757), bajo el sultanato de Muḥammad III nace la *siba* moderna, y esto explicaría que la palabra haya sido aparentemente tan ignorada por un hombre como Ibn Jaldūn; se agudizará a partir de 1860, como consecuencia de la desagregación que sobrevino con la apertura del país al comercio europeo [147]. Esta desvinculación no es uniforme; la situación geográfica cumple una función importante. Algunas tribus pueden desvincularse imperceptiblemente —es el caso del Suss y de los Ida U Tanan—, incluso con el consentimiento tácito del majzén —es el caso del Rif considerado como un *ṯagr* (zona de guerra contra los españoles) y, en menor grado, el caso de los B. Isnassen—, o merecer una ofensiva —como los Sanhāŷa del Atlas Medio bloqueados en sus montañas, que, por esta misma razón, son los candidatos más recuperables cuando la situación general permita hacerlos participar en el majzén.

La *siba* no es uniforme aunque su causa general sea la misma: la restricción de la capacidad de integración del majzén. Cuanto más se aleja este último del grupo más aumentan las zonas de la *siba*, pasiva u ofensiva, y más se abre la línea de demarcación entre participantes y no participantes en el poder central; pero en el estado actual de nuestros conocimientos ninguna razón permite generalizar a toda la historia marroquí aquello que sólo podemos fechar de una manera bastante imprecisa [148].

[147] Existen suficientes indicios como para creer que la *siba* tal y como la conocemos sea postismaelí. J. Berque (1949, p. 50) se refiere a una *siba* premeriní del siglo XIV; si se trata de revueltas esporádicas, podemos aceptar el término, pero lo mejor es reservarlo para la situación de no participación consecutiva a la decadencia socioeconómica que sucedió al reinado de Isma'īl.

[148] Se trataría aquí de una reinterpretación fundada en la noción de participación tomada de los politólogos. Ya dimos el ejemplo de los Zemmur y de los B. Ahsen bajo el reinado de 'Abd al-Raḥmān, podemos añadir el de Muḥa U Ḥammu y Muha U Sa'īd, sin mencionar a los caídes del Atlas. Observamos sistemáticamente una voluntad de participar en el majzén: en lugar de destruirlo, se integran en él; en lugar de defenderse contra él, se le ataca; y evidentemente no es el medio más seguro de mantener su especificidad, sobre todo si se

Este segundo aspecto de la *siba* es el más evidente, el más grave y el más localizado. Pero ¿qué relaciones tienen estos dos fenómenos, *ŷāhilīya* y no participación, integrados en la noción de *siba*, con la tribu, que parece ser su marco y fundamento? Es un asunto éste que aún no está resuelto.

El nivel tribal

El sistema tribal no presupone la *siba*, según el concepto anterior, sino más bien un sistema feudal. Y en efecto eso es lo que creyeron ver los primeros viajeros extranjeros en Marruecos durante el siglo XIX [149]. No es ni la *siba* ni la costumbre las que definen el nivel tribal que intentamos aislar, aunque la literatura existente vincule entre sí los tres fenómenos.

Una tesis habitual que resulta de la confusión entre tribalismo y nomadismo es la que vincula el sistema tribal con la comunidad de la tierra. Y sin embargo las investigaciones existentes eluden gran parte de la legitimidad de esta correlación, e incluso en la mayoría de los casos llegan a negarla. Aunque descubran esta comunidad, observan que está en vías de extinción [150]. En cambio, la investiga-

recuerda la historia de las grandes dinastías berberófonas que no mostraron ninguna voluntad de berberizar el sistema político marroquí. Tras el reinado de Ḥasan I, la norma fue nombrar a los caídes jefes de *siba*. Además, si queremos fundar una antropología política, hay que aceptar que cierta ecuación política siga siendo básicamente la misma a través de las distintas sociedades, al igual que la antropología económica se basa en la escasez, como fenómeno general. A partir de esta noción fundamental, adquirirán importancia las formas que adoptan el rechazo y la participación, la expresión y la satisfacción de las necesidades. No es, pues, indiferente que la no participación se exprese mediante un voto negativo persistente, una guerra, o una autonomía pasiva.

[149] De ahí el interés que se toman los investigadores más serios en distinguir el sistema marroquí del feudalismo. «En el feudalismo, el poder está legalmente diseminado, mientras que en Marruecos está, en principio, enteramente concentrado en las manos del sultán y sólo escapa a éste en la medida en que su debilidad no le permita ejercerlo» (E. Doutté, 1905, p. 402). R. Montagne (p. 356) resume así lo que separa al sistema de los *amgār-s* y el feudalismo: diferencia de regímenes de propiedad rústica, inexistencia de jerarquía tradicional, persistencia de la estructura tribal.

[150] No existen tierras colectivas en el Suss, ni almacenes colectivos, contrariamente a lo que ha podido pensar De Foucauld (ver R. Montagne, 1930, pp. 247, 256); en el Garb los terrenos de pastoreo colectivos no existen más que en el marco del aduar, y no en el de la *farqa* o en el de la tribu (ver J. Le Coz, t. I, p. 282); en esta región cambiante se observa una tendencia hacia la privatización. No hay tampoco explotaciones colectivas.

ción sociológica ha permitido captar algo bastante diferente y de importancia capital: es la menor unidad grupal que existe en sí sin tener un origen genealógico auténtico, que representa el marco global donde se reflejan lo ecológico y lo social. Es también la única institución que ha hecho fracasar una privatización desmedida —que ha mostrado su ineficacia en el acto—, anulando los efectos de cualquier aprovechamiento de las tierras de regadío.

Éste es un punto que Berque subraya varias veces, a la vez que rechaza generalizarlo a todo el Magreb; reconoce los límites de este orden agrario, pero también observa la concordancia entre la distribución de los grupos *ijs*, la del poblado en barrios toponímicos y la distribución del tiempo de regadío mediante arcas de agua, «Correspondencia [...], a la vez organización arraigada, garantía de permanencia e ideal de legitimidad» [151]. No se trata de un colectivismo original (que existió quizá sin que se pueda detectar actualmente), sino de una repartición como consecuencia de una conquista o de un nuevo aprovechamiento agrícola.

A pesar de los límites precisos que imponen la geografía y la técnica a una teorización a partir de este caso, resulta inevitable deducir que nos hallamos ante el nivel tribal que exige inevitablemente una función en una situación dada de las relaciones entre el hombre y la naturaleza. El *ijs* defiende la legitimidad patrimonial contra la apropiación y contra el *fiqh*, que sólo admite la familia conyugal. Se mantiene firmemente porque es el único que puede salvar los dominios de tierras comunales frente a la posesión individual, a la que el campesino se resiste, no por principio sino porque en tierras de regadío conduce a la ruina, condenando todo el sistema social. Berque demuestra que siempre que se puede se recurre también a los subterfugios del *fiqh* para llegar al mismo resultado (bienes habices y *rahn*) [152].

Pero es el *ijs*, grupo en sí, el que mejor representa el rechazo de la privatización anárquica. El Garb, por otro lado, ofrece la prueba *a contrariis*. Los grandes dominios privados imperan allí, casi sin oposición, precisamente porque la *farqa* se ha debilitado en la conciencia de grupo y ha sido absorbida por unas agrupaciones mayores, tribus

[151] J. Berque (1955), pp. 218, 255.
[152] *Ibid.*, pp. 356, 358.

y confederaciones que se han ido estableciendo con firmeza en el terreno como unidades administrativas. Como el clan ya no puede defender a los suyos, otras fórmulas de protección ocupan su lugar: individuos o familias enteras se refugian en número creciente bajo el amparo (*mezraq*: sombrilla) de los individuos influyentes, que introducen entonces una nueva forma de organización del trabajo: el *'azīb*. Éste se extiende y consolida, elimina la organización del trabajo por los miembros de la *farqa* y en el seno de ésta.

Se desmorona, pues, el sistema que podemos denominar «tradicional». Michaux-Bellaire, y Le Coz tras él, lo interpretará reteniendo de la noción de tribu sólo el folclore que queda de ella, fomentado por las grandes familias en el interior y en torno a las *qaria-s* [153]. En el momento en el que se describe el sistema tribal, en todos sus aspectos múltiples y tornasolados, ya el nivel tribal que lo explica y lo justifica está derrotado porque el trabajo empieza a organizarse cada vez más desde lo alto y según unos principios nuevos.

Así, la *siba* en sus dos modalidades: como ámbito de la costumbre y la no participación, no parece poder vincularse con el nivel tribal. Éste puede, de hecho y de derecho, coexistir con el majzén.

Es mucho más fácil definir el nivel tribal de una sociedad que el sistema tribal en general. Tal como aparece en Marruecos, el tribalismo sólo tiene vigor cuando se sustenta en un desplazamiento de poblaciones forzado o impuesto por la economía: en torno a Fez, a Marraquech, en el *faḥṣ* de las ciudades costeras, en el Garb, zona alternativamente subpoblada y nuevamente reactivada. Se reconstituye, pues, o se refuerza la estructura comunitaria como forma de repartición del trabajo y de defensa del grupo. Este aspecto defensivo es, sin embargo, artificial. Cuando el grupo necesita recurrir al majzén, a una zagüía o a otro grupo guerrero, lo hace, y la *farqa* se limita entonces a su función de distribución del trabajo.

El nivel tribal, que es sin duda el motivo de la persistencia del tribalismo (no de su nacimiento histórico), se sitúa a mitad de camino entre el nivel de base biológica, que es al mismo tiempo su fundamento natural y su justificación ideológica, y el nivel superior políti-

[153] J. Berque (1959); J. Le Coz, t. I, pp. 294-300; G. Lazarev (1968). Este último, contrariamente a Le Coz, no pone suficientemente de relieve la función del comercio europeo en esta evolución: el hombre del majzén o de la zagüía, el comerciante, el usurero es el que se apodera de las tierras, con ayuda de los caídes rurales y de los adules (notarios).

co-guerrero, de hecho temporal, pero que en ciertas circunstancias puede durar bastante tiempo. El nivel tribal es el de la reproducción social, cuando el vínculo con la naturaleza es todavía muy distendido, cuando el campo es una precampiña, según la fórmula afortunada de Le Coz, cuando el contrato individual no basta para garantizar los derechos del individuo y debe ser objetivado por el vínculo carnal —inducido, si es preciso, y sacralizado— con vistas a garantizar la ayuda mutua indispensable en un entorno hostil.

Este nivel tribal no es del mismo orden que el majzén. No se pueden considerar *a priori* como antagonistas, puesto que todo depende de la capacidad de reorganizar el trabajo social en el marco de la *farqa* y esto no depende del majzén. Sin embargo, en el siglo XIX, por unas razones que sobrepasan los límites de la acción e incluso de la comprensión del sultán, el nivel tribal se vacía de su contenido; éste, que es la condición de reproducción del tribalismo como sistema total, parece el más frágil, mientras que la superestructura político-guerrera, que no tiene ninguna efectividad social, aparece como la más vigorosa, aunque no se mantenga más que como folclore, fomentado por el majzén, independiente o bajo protectorado.

En cambio, en el periodo anterior a 1850, el tribalismo en su forma política-guerrera era menos visible, pero el nivel tribal prevalecía en la sociedad de modo irrebatible [154], adoptando, por supuesto, gran variedad de formas superestructurales, determinadas por unas diferencias ecológicas: de los confines saharianos, donde el modelo hilalí se mantendrá más tiempo, al Garb, tierra de atracción y de rivalidades donde los grupos podían especializarse (tribus *guich* o morabíticas); del Antiatlas y el Rif, donde el grupo se había convertido en una institución refugio, a las llanuras de la costa y al Hauz, base del majzén, donde el tribalismo ya sólo era folclore.

Aunque la *siba* sea la expresión directa y necesaria de la estructura tribal, sólo aparece a plena luz y ocupa la escena histórica cuando el nivel tribal, fundamento objetivo de todo el sistema, se debili-

[154] Ver las conclusiones comparables, basadas en una encuesta realizada en la región de Fez y de Mequínez, en A. Lahlimi (p. 20). Es probable que podría haber existido este nivel tribal de una manera más precisa si no hubiera contado con el apoyo artificial de la tribu como forma social global por parte del majzén y de los regímenes que le sucedieron hasta la fecha.

ta, pierde poco a poco su función y desaparece tras el aspecto político-guerrero, que es la superestructura más frágil y también normalmente la menos duradera. Lo que el análisis histórico muestra es que la *siba* del siglo XIX no representa la defensa del nivel tribal contra el majzén sino más bien la reacción en bumerán de debilitamiento de este nivel a causa de la presión del comercio europeo, encarnada en una semimovilización de las fuerzas locales en el marco de la superestructura política-guerrera, la única disponible y dispuesta para ser recuperada por los sucesores del majzén. Esta contradicción objetiva es la que hizo fracasar todas las tentativas de definir la tribu como organización social global.

Conclusión

Al analizarlas, las nociones de «costumbre», «tribu» y *siba* se muestran independientes, no reducibles la una a la otra. Buscábamos los fundamentos de una autoridad local opuesta al majzén, nos hemos encontrado con una potencialidad de contestación extraordinariamente tenaz y, a la vez, con una incapacidad de llevar las luchas antisultaníes hasta el final. Y eso es lo que expresa perfectamente la dualidad de la función del caíd supremo: se enfrenta al majzén al mismo tiempo que liquida la institución tribal y facilita así su recuperación por este mismo majzén. Símbolo de debilitamiento de la tribu, de su carácter residual, por su lucha encarnizada contra la autoridad central existente, sienta las bases de otro majzén, más amplio y más sólido, en la medida en que el nivel tribal, justificación histórica del tribalismo político, está ya minado por la influencia exterior, en constante penetración desde 1850.

La oposición al majzén no tenía, y sin duda no podía tener, una ideología explícita (los extranjeros la suministrarían más tarde sin poderla propagar a gran escala).

La revuelta rural «normal» es una reivindicación, aunque expresada indirectamente, de participación. El nivel tribal, condición de reproducción del tribalismo, retrocede ante una evolución irreversible. El majzén en tanto que institución no corría ningún peligro, y sin la intervención extranjera la situación inestable que caracterizaba a Marruecos desde hacía decenios se habría mantenido. El carácter

alarmante de las fuerzas opuestas al poder central procedía de la evolución económica general que padecía también el majzén, en continuo debilitamiento.

En la vida cotidiana, ajena a las causas remotas y a las potencialidades, el hecho tangible a partir de 1850 es la oposición entre los intereses de las dos autoridades, central y local, que la presión extranjera consagrará de tal manera que costumbre y *chra'*, superestructura tribal y majzén, nivel tribal y *'azīb* (grandes dominios privados) van a mantenerse como símbolos de una irreductible hostilidad. Y aquí es donde se sitúa la constatación que tiene relación en particular con nuestro tema: en su reacción a esta presión, el majzén no representará a la población marroquí en su totalidad. Aunque la crisis política en Marruecos provenga del hecho de que el país estaba unificado, que cada cual se definía respecto del sultán (en el marco de una autonomía tribal real, de una sociedad verdaderamente segmentaria, no habría habido crisis marroquí), el majzén debilitado y menguado no podía reproducir en su reacción más que la de los grupos que, al participar en él, estaban dispuestos a suministrar por las vías tradicionales su contingente de elites y concurrir en la modelación de una cierta conciencia de sí.

Pero el resto de la población, que potencialmente podía haber sido vencida, recuperada, y que no lo fue precisamente a causa de la situación creada por la presión extranjera, no encontrará una vía reconocida para expresar sus reivindicaciones. Para el majzén esta expresión será negativa. Para nosotros será muda por su carácter polisémico y simbólico. Nos adentramos, pues, en el terreno de la ambigüedad, vía que hay que descartar para no correr el riesgo de malinterpretarla. Éste será el negativo de la situación marroquí, que marcará en cada etapa el límite infranqueable —histórico y sociológico— que nos permitirá calificar a la elite y a la ideología nacionalistas [155].

[155] ¿Por qué el «negativo»? La estructura de los poderes locales seguirá siendo la misma; a los jefes los absorberá la nueva potencia pública (ya hemos subrayado que no pueden subsistir con el apoyo del poder central, por muy grande que sea); las vías de transmisión de la autoridad seguirán siendo las mismas. Pero precisamente a causa de esta continuidad, a pesar de que las circunstancias habían cambiado, las fuerzas contrarias al majzén serán desvalorizadas; se tratará de hablar en nombre de ellas, y con ello se desvalorizarán aún más. El hecho innegable es que sus jefes no hallarán un lugar entre la nueva elite para expresar las exigencias de la nueva situación, y los escasos individuos que lo consigan ya habrán roto los

Conclusión

Clan, zagüía, majzén, tres realidades, pero también, y sobre todo, tres nociones operativas. Les tres coexisten, cada cual en un nivel. La organización de la producción corresponde al clan; la sociabilidad, a la zagüía, y el orden político, al majzén. Nociones operativas —decíamos— porque no se dejan aprehender en la realidad más que como formas cuyo contenido depende de varios elementos espacio-temporales. De ahí la impresión que dan de imprecisión, de exceso semántico y de determinación sociológica.

Este aspecto formal es la base del «imperialismo» de cada uno de estos fenómenos que tiende a ocupar todo el espectro social; fuerza potencial que, de hecho, nunca termina de cuajar, al menos en el periodo objeto de estudio.

Las tres fuentes de autoridad —división del trabajo, servicio social, mantenimiento del orden mediante la coerción— están presentes y generan permanentemente un poder que, según las circunstancias, trata de someter a las otras dos, como ha quedado comprobado en la historia marroquí.

La zagüía, además de cumplir una función social, es capaz también de reorganizar la economía (su papel en la roturación y el aprovechamiento agrícola ha quedado señalado; el modelo del *'azīb* se debe a ella), de desarrollarse en el marco de una autoridad política dominante, como se vio con la tentativa afortunada de los sa'adíes y la experiencia desafortunada de los dilāíes; la consecuencia última sería un gobierno federal representado por una zagüía de zagüías.

vínculos con su lugar de origen. Los que buscamos las razones sociológicas de una reacción a escala de toda una sociedad no podemos refrendar los juicios de la época. Tenemos que resaltar las causas primeras que motivaron el fracaso de estas fuerzas, en su intento de encontrar un lugar en el marco de la reacción majzení y que, al quedar fuera, cumplieron un papel negativo, en el sentido propio del término.

El hecho que se puede destacar, sin emitir juicio alguno, es que los jefes de las zagüías y de las tribus, que nunca pusieron en peligro la institución del majzén antes de la presencia extranjera, aunque la hayan combatido a veces ferozmente, no se reconocerán en la reacción del majzén ante esta presencia, que combatirán a su manera.

El majzén no quería acabar con los poderes locales en el siglo XIX; cuando consiga, mediante delegación, los medios para ello ya no será viable políticamente. La autoridad extranjera consolidará la dualidad de las elites, heredada del sistema antiguo. Esta oposición, imposible de dominar en los hechos y en las conciencias, nunca hallará tanta expresión como durante la guerra del Rif; entonces no existirá contradicción en el objetivo sino en el origen, en la iniciativa de la acción (cf. Conclusión general).

El majzén, como emanación del *chra'* puro, puede organizar la vida social según los principios de los alfaquíes estrictos en torno a la mezquita, pero no a la zagüía, y la vida económica, partiendo de la familia conyugal y del contrato individual, como se empezó a ver en las regiones donde pulularon los *'azīb-s* y *'adīr-s* [156].

Nos hallamos, pues, ante tres posibilidades basadas en la realidad pero que nunca se realizaron plenamente, aunque en ciertas épocas Marruecos estuviese a punto de convertirse en un Estado tribal o en un Estado-zagüía. Sin embargo, a mediados del siglo XIX se observa una especialización: cada forma es indestructible en su nivel, lo que le permite mantenerse. El majzén es indispensable como institución en un Marruecos musulmán. La función social de la zagüía nunca ha sido negada, aun cuando el sultán la atacara como fuerza política. El papel que cumple el clan en la división del trabajo fue predominante incluso hasta finales del XIX.

La coexistencia de estas tres formas de estructuración es lo que caracteriza a la sociedad marroquí. Y el principal defecto de los antropólogos es el reduccionismo. Todos ellos buscan la fórmula de unidad del espectro social marroquí. Los que parten, por ejemplo, de lo sagrado en sus orígenes reconstruyen todo a partir de esta base, para ellos cada actor social es un detentor de la baraca: alfaquí local, morabito o sultán. Esta reconstrucción teórica no es inútil en sí ni totalmente falsa, pero debe servir de referencia a la descripción del sistema real. Presentada como tipo ideal, puede servir para calificar el elemento historiográfico pero no debe absorberlo, como ocurre hoy, cuando se la considera la propia estructura de la realidad.

En lo que respecta específicamente a nuestro estudio, el punto esencial de esta discusión a propósito del orden social marroquí es que el majzén no refleja toda la sociedad, sobre todo a finales del XIX. La elite que surgirá de sus filas será restringida y parcial, la ideología que propagará será igualmente parcial. Pero, simultáneamente, esta coexistencia entre majzén y poderes locales denota una tendencia hacia la síntesis comunitaria; la dialéctica de oposición momentánea y de transacción —rechazos violentos y llama-

[156] Corresponde al sector capitalístico de M. Rodinson (*Islam et Capitalisme*, 1966).

das recíprocas— es la mejor prueba de la existencia de un «organismo marroquí». Dialéctica ésta que difiere obviamente de la de las clases sociales que describe la ciencia política moderna, pero que dista mucho también de la imagen estática de unas cuantas unidades autónomas que chocan entre sí mecánicamente en la extensión apenas humanizada del territorio marroquí.

IV

UNA CULTURA, UNA IDEOLOGÍA

En este capítulo nos proponemos describir, a partir del sistema de transmisión del saber y de la ética social en el Marruecos del siglo XIX, cómo estaba formada en el aspecto intelectual la elite del país, elite que, incluido el propio sultán, se enfrentará a nuevos problemas provocados por la presión colonial y se verá obligada a reaccionar, positiva o negativamente, para perpetuarse, perpetuando así todo el sistema. Tras observar los medios materiales ofrecidos por el país y los orígenes del prestigio que diferenciaba a los grupos que forman su población, quedan por definir cuáles eran los medios psicológicos de los que disponía la elite.

En este ámbito cultural, la elite es mucho más restringida, obviamente, que la que se ha descrito en el capítulo anterior; reduciéndose a dos grupos: de un lado, los ulemas y, de otro, los *kātib-s* y parte de los amines. Aquéllos son los únicos que disfrutan de la influencia moral que legitima cualquier acción política, mientras que éstos influyen, en mayor o menor medida, en las decisiones que toma el sultán, tanto respecto de su diseño como de su ejecución. Por supuesto, en esta fase lo que nos interesa no es tanto el grupo como la cultura que el sultán propaga o mantiene. Tendremos, pues, que analizar la cultura específica de cada grupo, detallar sus fuentes y determinar los aspectos comunes que constituyen, de alguna manera, la ideología general del país.

Inmediatamente surge un problema y una dificultad, vinculados entre sí. El problema es el aislamiento de Marruecos. Si nos referimos al ámbito cultural, no podemos dejar de suscribir la idea de un país cerrado a las influencias exteriores. Y si nos atenemos a los in-

tercambios comerciales, debemos concluir que el país se caracterizaba por su apertura. ¿Cómo se pueden conjugar estas dos situaciones aparentemente contradictorias? Lo natural sería analizar la ideología existente, y, entonces, aparece otra dificultad adicional que consiste en ignorar las influencias exteriores, directas o indirectas. La sensación de un peligro inminente puede considerarse en sí una influencia y éste fue presentido en Marruecos a partir de 1830 y se irá precisando a lo largo del siglo.

¿En qué fase podemos considerar, entonces, que el sistema de las ideas ha dejado de ser tradicional?

Hemos optado por la siguiente hipótesis: la política de reformas, que se describirá en la segunda parte, puede considerarse integrante del sistema tradicional en la medida en que se justifica y se concibe en términos ideológicos tradicionales, aun cuando, en un análisis profundo, esté inspirada en algo ajeno a ella y su efecto, a largo plazo, sea revolucionario. Mientras unos individuos aislados, fácilmente reconocibles, personifiquen la influencia exterior, el impacto es, en su conjunto, insignificante. Pero, cuando esta influencia está representada por un grupo, incluso restringido, de autóctonos, con acceso a los centros de decisión, entonces sí se condenará el sistema ideológico tradicional. Esto no ocurrirá en Marruecos, en el mejor de los casos, hasta después de 1900 [1]. Las reformas que se introdujeron antes de esta fecha tienden expresamente a reforzar la tradición y lo consiguen eficazmente, como veremos en el caso de la imprenta. Es cierto que las influencias exteriores contribuirán a perfilar el paisaje cultural marroquí del siglo XIX, pero éste seguirá siendo aún el de los siglos pasados.

El sistema educativo

La organización de la enseñanza tradicional en Marruecos es de todos conocida [2], forma parte del tantas veces descrito sistema gene-

[1] En esta fecha regresarán los estudiantes enviados a Europa, los comerciantes establecidos en el extranjero y algunos exiliados. El periodo 1900-1906 constituye un periodo de incubación del movimiento ḥafiẓí.

[2] B. Meakin (1902, pp. 303-325) insiste en la similitud con el sistema en vigor en El Cairo o en Bujara. Ver una extensa descripción en E. Michaux-Bellaire (1911), A. Peretié (1912), resumida por R. Le Tourneau (1949, pp. 453-479). Estudio de valoración en L. Paye (1962).

ral de educación islámica que permaneció invariable bajo el protectorado hasta fecha muy reciente. Recordemos sus principales elementos según dos perspectivas complementarias: la del alumno en busca de la ciencia (*ṭalab al-'ilm*) y la de la difusión de la ciencia, transmitida por los maestros desde un centro.

Las instituciones

En el campo o en la ciudad, el niño ingresa en el *msid*[3] a la edad de cinco años. Bajo la dirección de un *ṭālib* —imán y almuédano a la vez, además de maestro de escuela, al que los padres y la administración de bienes habices pagan según unas modalidades variables, en especie o en metálico—, el alumno memoriza en primer lugar el Corán, después aprende a leer y, por último, a escribir. El orden de estas tareas es importante: recitar de memoria, antes que leer; y leer antes que escribir. Se van perfilando, pues, la abstracción y el exclusivismo social que caracterizan esta enseñanza.

A la edad de diez o catorce años, según los casos, empieza la segunda fase, que consiste en aprender de memoria las obras básicas: *Āŷurrūmīya* y *Alfīya* (gramática) y las obras *Risāla* y *Mujtāsar* de Jalīl (derecho)[4]. Estas obras se estudian en las mezquitas o en las zagüías, grandes o pequeñas, urbanas o rurales, ya que en todas partes se encuentran personas que las saben de memoria y pueden transmitirlas sin tener que explicarlas. La falta de libros es la causa por la cual el alumno debe hacer el esfuerzo de memorizar, pues, para poder acceder a la fase superior, deberá saber de memoria los textos de referencia que tendrá que explicar y comentar. A partir de esa fase, todo dependerá de las circunstancias, de las disposiciones del alumno y de las ambiciones de la familia. Un muchacho podrá quedarse en la pequeña zagüía rural, otro irá a una más conocida, un tercero podrá seguir durante mucho tiempo los cursos impartidos en la gran mezquita de una ciudad, mientras que su condiscípulo más afortunado podrá ir directamente a la Qarawiyīn, que es el destino que todos

[3] La palabra utilizada normalmente fuera de Fez es *ŷami'*. La referencia sigue siendo la mezquita.

[4] Los autores de estos textos textos son Ibn Aŷarrūm (m. 1323), Ibn Mālik (m. 1273), Ibn Abī Zaid al-Qairawānī (m. 996) y Jalīl b. Isḥāq (m. 1373).

ambicionan, con la esperanza de llegar más lejos y de seguir el itinerario reconocido durante siglos: Túnez, El Cairo y Medina [5].

Conviene, a este respecto, señalar lo siguiente:

1. Si comparamos el contenido y los métodos de enseñanza en los diferentes centros citados, desde la pequeña zagüía rural hasta la gran mezquita de Fez o de Medina, encontraremos muy poca diferencia. Según algunos testimonios, se podría pensar que algunas de las asignaturas que se enseñaban en el Suss no se enseñaban en Fez [6]. Sin embargo, no hay duda de que se trata de la misma enseñanza.

2. No es lo mismo que esta «ciencia» estereotipada la transmita un alfaquí de una zagüía, un cadí en la mezquita de una ciudad de tamaño medio o un profesor titular en Fez. Todo depende de quién transmite (de la *silsila,* cadena de transmisión) y no de lo que se transmite.

3. El ciclo de estudios no es igual para todos: es mucho más largo para el beréber del Antiatlas que para el heredero de una gran familia de Tetuán o de Fez. Está claro que se trata de un medio para integrarse en la elite del país a través de la transmisión de una ética social.

La difusión del saber

La finalidad de la enseñanza antes señalada se consolida difundiendo el saber desde un centro: la mezquita-universidad de la Qarawiyīn. J. Berque ha descrito las principales etapas de la formación de la escuela de Fez [7], que tuvo un papel fundamental en la génesis de una tradición en la que se encarna la continuidad marroquí.

De la misma manera que las tribus están vinculadas con un único antepasado y que las cofradías invocan un punto de referencia

[5] Comparar la autobiografía de Manūzī, que estudió en las zagüías rurales del Suss, con la de 'A. Skīray, que ingresa en la Qarawiyīn sin saber todavía leer bien. El caso intermedio sería el de al-'Arbī b. Raḥḥāl, alumno de las zagüías de la región de Marraquech y de los maestros de la capital del sur, tales como Muḥ. al-Sibā'ī, y de los profesores de Fez (cf. 'A. Ḥafīẓ al-Fāsī, t. II, pp. 119-121).

[6] Manūzī y la reseña, algo escéptica, de M. al-Sūsī, p. 293.

[7] J. Berque (1949).

Tabla VI

La escuela de Fez

I.	'A. Karīm al-Yāzgī m. 1199/1785	*Tāudī b. Sūda* m. 1209/1794	Muḥ. al-Huwwārī m. 1220/1805
II.	'A. Salām al-Āzamī 1241/1825	*Ṭayyib b. Kīrān* 1227/1812	Ḥamdūn b. al-Ḥāŷ 1232/1817
III.	'A. Qādir al-Kūhin 1254/1838 'A. Hādī al-'Alauī 1272/1855	*al-Walīd al-'Irāqī* 1275/1849 'A. Raḥmān al-Ḥaŷratī 1275/1858	Badr al-Dīn al-Ḥammūmī 1266/1850 Aḥmad al-Marnīsī 1277/1860
IV.	Muḥ. al-Madagrī 1299/1882 Madanī b. Ŷallūn 1298/1881	*Muḥ. b. al-Madanī Gannūn* 1302/1885 Ŷa'far b. Idrīs al-Kattānī 1323/1905	Aḥmad Bannānī, conocido por Kallā 1306/1888 Tuhāmī Gannūn 1331/1816
V.	al-Mahdī al-Wazzānī 1342/1924 'Abd Allah al-Fuḍailī 1363/1944	*Aḥmad b. al-Jayyāṭ* 1343-1925 Aḥmad b. al-Ŷilālī 1352/1933	Muḥ. b. Ŷa'far al-Kattānī 1345/1927

Nota: Los números romanos corresponden a las generaciones (*ṭabaqāt*) y los nombres en cursiva a los de los ulemas considerados los maestros de su generación.

común, desde el punto de vista cultural, los diferentes centros de transmisión del saber formalizado se identifican, en cada generación, con un representante vivo de la tradición nacional. Nos hallamos en presencia de un notable centralismo que consagra y sostiene, en los distintos niveles, el centralismo político del sultán. En cada generación, un ulema, casi siempre el de mayor edad, es reconocido como *chaij al-ŷamā'a*, o sea, el maestro directo o indirecto de todos los eruditos vivos. Así es como en el siglo XIX se les rindió culto, después de a Tāudī b. Sūda (m. 1794), a los maestros siguientes: Ṭayyib b. Kīrān (m. 1812), Ḥamdūn b. al-Ḥaŷ (1817), Walīd al-'Irāqī (1849), 'A. Raḥmān al Ḥaŷratī (1858), Muḥ. b. al-Madanī Gannūn (1885), Aḥmad b. al-Jayyāṭ (1925), lo que constituye, de alguna manera, el vínculo entre el antiguo Marruecos y el Marruecos del protectorado [8]. A finales del siglo, los cuarenta profesores, clasificados en cua-

[8] Lista establecida según las biografías de M. Ŷ. al-Kattānī. Información más detallada sobre estos personajes en E. Lévi-Provençal (1922) y M. Lakhdar (1971).

tro clases, que enseñan en la Qarawiyīn, y entre los cuales cuatro son titulares de cátedra (*kursī*) [9], se presentan todos como alumnos de Muḥ. b. al-Madanī Gannūn.

El cuerpo docente es tanto más prestigioso cuanto más autonomía tenga respecto del poder político. Tradicionalmente, los maestros de la Qarawiyīn son nombrados por el cadí de Fez, que pertenece al mismo gremio, con el consentimiento del sultán. La opinión del sultán tiende a ser preponderante, en las postrimerías del siglo, debido a la nueva situación política y a la función de oposición que cumple la Qarawiyīn, hasta tal punto que bajo el reinado de 'Abd. al-'Azīz el nombramiento empezó a hacerse por dahir, como para los demás funcionarios del majzén [10].

A pesar de esta evolución, el control del sultán carece prácticamente de efecto duradero; aunque el sultán pueda controlar a los ulemas como elemento de la estructura social, no puede influir en ellos como docentes, no puede alterar ni el contenido ni la forma de enseñar, pues están establecidos tradicionalmente y protegidos por la judicatura, emanan directamente de la comunidad musulmana. Cuando interviene el majzén —por última vez bajo el reinado del sultán 'A. Raḥmān—, es precisamente para recordar la tradición [11].

El prestigio de los profesores se acentúa gracias al papel que desempeñan en la carrera de sus alumnos, sobre todo si tienen vínculos familiares con éstos. De los profesores, y únicamente de ellos, depende, pues, que los alumnos reciban la famosa *iŷāza*, es decir, el permiso de enseñar la asignatura de una obra apelando a la autoridad del maestro. Esta cláusula es fundamental. Los profesores se dirigen al cadí de Fez tanto para inscribir a un alumno en la lista como para hacerle ascender más adelante. Algunos de estos maestros, ya introducidos en palacio, pueden facilitar el acceso a una brillante carrera a sus protegidos [12].

[9] Se trata de M. Ŷ. al-Kattānī (m. 1927), Ibn al-Jayyāt (m. 1925), Muḥ. al-Qādirī (m. 1913) y Muḥ. Gannūn (m. 1913).

[10] A. Peretié, p. 316.

[11] Hemos señalado anteriormente que esta intervención forma parte de la política religiosa. Ocurre lo mismo con la reforma de Muḥammad III (cf. Ibn Zaidān, t. III, pp. 211-214). Por el contrario, las reformas de Muḥammad IV se desarrollan fuera del ámbito de la Qarawiyīn.

[12] Akansūs, t. II, p. 151 (Ḥamdūn b. al-Hāŷ, que presentará a Muḥ. b. Idrīs a Sulaimān); Skīraŷ, mss., p. 17 ('A. b. Jaḍrā incluye al autor entre los profesores de cuarta clase).

En la judicatura desempeñan un papel parecido. De ahí la propagación del espíritu de la escuela de Fez, ya que el cadí de una ciudad, grande o mediana, enseña en la gran mezquita y prepara a sus alumnos para que asistan después a las clases de la Qarawiyīn [13]. De esta forma se crean centros secundarios de difusión: Sibā'ī e Ibn Raḥḥāl en Marraquech, Zuwāqī y Rahūnī en Tetuán, Nāṣirī y sobre todo Ŷarīrī en Salé, Brībrī y Biṭṭāurī en Rabat, etc. Y desde estas ciudades la difusión llega hasta los centros rurales: *madrasa-s* (madrazas) o zagüías. De esta propia estructura se derivan dos aspectos del sistema: el tradicionalismo y el modo de reglamentar las sucesiones en las vacantes, la cooptación. Esto resulta más llamativo en Fez pues el número de alumnos es más limitado: 2.000, de los cuales 700 vienen de fuera de la ciudad. Están instalados en las siete madrazas descritas en muchas ocasiones por los viajeros extranjeros [14].

Características del sistema educativo

Lo específico de este sistema educativo no es ni el tipo de docencia, ni los contenidos, ni el hecho de gozar de autonomía, sino la función social que cumple. Muchos autores han destacado su dogmatismo, abstracción y conformismo, aspectos obvios todos ellos [15]. La gramática y la lógica se imparten aisladamente, el derecho es eminentemente procesal. De ahí el carácter hipotético e intemporal de la mayor parte de las cuestiones suscitadas. Pero ¿por qué precisamente este tipo de enseñanza?

La ciencia impartida en la Qarawiyīn, y en otros centros, ya no tiene nada que ver con la «ciencia árabe» del pasado; es un conjunto de «fórmulas» codificadas que la estructura social ha impuesto a lo largo de aproximadamente tres siglos, por motivos históricos concretos, aunque éstos estén pendientes de una explicación satisfactoria. La materias enseñadas en los manuales, considerados básicos

[13] Función que cumplen 'Alī Tasūlī en Tetuán, Kardūdī en Tánger, Abū Bakr Bennānī y Aḥmad al-Balgītī en Mogador, y Aḥmad b. Sūda en Marraquech.

[14] G. Delphin, p. 88; R. Le Tourneau, p. 463 (el autor da un numero total de 700).

[15] R. Le Tourneau, p. 499; L. Paye, pp. 702-703; y, en particular, J. Berque (1944).

desde 1930 [16], se distribuyen en cuatro grupos: Derecho (*fiqh*), Teología (*dīn*), Letras (*adab*) y Ciencias auxiliares. Destaquemos que las dos ramas principales, el Derecho, que se enseña por la mañana, y la Lengua, que se enseña por la tarde, corresponden a las dos salidas profesionales, aparte de la enseñanza, que perpetúan el sistema: la judicatura (*qaḍā*) y la cancillería (*kitāba*). El sistema resulta más evidente si observamos que en la Qarawiyīn se enseñan los principios básicos (*uṣūl*), mientras que los métodos de aplicación (trabajos prácticos, de alguna manera) se imparten en las zagüías por profesores no integrados en el sistema, por ser todavía jóvenes o por proceder de fuera. Los grandes modelos literarios, en prosa o en poesía, se explican, pues, por la noche en las zagüías, así como el *qaḍā'*, los *aḥkām*, los *waṯāiq* y los *farāid*, o sea, la jurisprudencia, los formularios y las sucesiones; todo lo que los notarios deben saber, en suma.

Si nos detenemos ahora en las asignaturas que faltan, y que se estudiaban antiguamente en la Qarawiyīn, observamos que aunque el *ḥadiṯ* (corpus de los dichos del Profeta) y el *tafsīr* (exégesis) plantean problemas teológicos, causa quizás de su descrédito, la razón de la ausencia de otras ramas del saber es que no son de una utilidad inmediata en las carreras mencionadas [17]. Esto ocurre con la historia, y, sobre todo, con la geografía. Los elementos aprovechables de la historia, es decir, los ejemplos edificantes, forman parte del *adāb*; con la decadencia y posterior desaparición de la función de *wazīr* (visir, ministro delegado) desaparece también la materia de geografía, esencial para la formación de estos visires [18].

Sin embargo, mientras exista una salida profesional, aunque no la reconozca la ortodoxia, se mantiene la enseñanza de las materias relacionadas con ella. De esta forma, fuera de la mezquita se enseñan la astrología (*tanŷīm*), la ciencia cabalística de los números (*ŷad-*

[16] Comparar la lista que da G. Delphin de las obras utilizadas (p. 30) y Q. al-Warṭāsī, medio siglo más tarde. Existe prácticamente poca diferencia.

[17] Sobre la desvinculación progresiva del *tafsīr*, consultar I. Ibrāhīm, t. V, p. 394 (los alumnos rechazan las clases de exégesis de al-Ifrānī —m. 1727— porque, según ellos, siempre que se dan, sobreviene la sequía) y Kattānī, t. I, p. 376 (Tāudī b. Sūda no acepta impartir estas clases hasta que se lo autorice el Profeta, que dice ver en sueños).

[18] Es la opinión de Akansūs, t. II, p. 145.

wal), la medicina (*ṭibb*) [19], así como la teología mística (*dīn*), distinta de la teología racional del *kalām*, en plena decadencia. Aquélla se sustenta en la función social de la taumaturgia, de la que hemos hablado en el capítulo anterior, mientras que la enseñanza de ésta ya no la fomentan los sultanes ilustrados.

Esto no significa que la Qarawiyīn no esté en decadencia; al contrario, lo está y la situación lamentable en la que se encuentran las matemáticas lo demuestra claramente. La aritmética, álgebra, trigonometría, logaritmos, astronomía y geometría son necesarias para los astrónomos de las mezquitas (*muwaqqīt-s*), para los adules (*'adl-s*), para los agrimensores del ejército (*muhandīs-s*) y, por último, para los comerciantes y los amines. Al no formar ya parte del programa oficial, estas disciplinas se transformaron en objeto de monopolio para algunas familias, que las transmiten de padres a hijos, hasta tal punto que, cuando se necesitaron (para la artillería, la cartografía y la topografía en el ejército, y para la contabilidad en la administración), el sultán 'A. Raḥmān obligará a algunos ulemas a divulgar sus conocimientos, y su hijo Muḥammad IV se verá obligado a crear una nueva escuela fuera de la Qarawiyīn, condenada por esa razón a quedar al margen de la política de reforma [20].

La enseñanza abstracta, formalista y dogmática de la Qarawiyīn corresponde, sin embargo, perfectamente a la estructura social. 'A. Gannūn confiesa que «las ciencias racionales sólo se desarrollan (en Marruecos) gracias a la iniciativa del Estado» [21] por la simple razón de que no responden a una necesidad social. Y cuando hay necesi-

[19] Ver algunas indicaciones interesantes en la autobiografía de Skīrayŷ (p. 94 y s.) sobre estas sesiones ocultas, ignoradas oficialmente, pero cuya eficacia nadie pone en duda, ni siquiera el hermano del sultán Ḥasan I.

[20] Consultar M. Ŷ. al-Kattānī, t. II, p. 360 y s., sobre la familia de los Ḥubābī, que monopolizaban la enseñanza de la aritmética y de la astronomía. Sobre los libros utilizados, consultar *Catalogue des manuscrits de Rabat*, 1954, t. II, pp. 261-268; se trata de poemas mnemotécnicos de autores andalusíes de los siglos XIV y XV. Sobre el creciente interés por las matemáticas en el siglo pasado, consultar Mannūnī (1973), pp. 144-179. Sobre el poco conocimiento de la aritmética por parte de los comerciantes marroquíes de la época, ver B. Meakin (1902, p. 315), y G. S. Colin (1933), tema importante en la medida en que el monopolio de estos conocimientos es a la vez un obstáculo para el desarrollo económico y es fuente de pingües beneficios para la burguesía, en un momento de gran inestabilidad monetaria.

[21] A. Gannūn (1944), p. 100.

dad de dichas ciencias racionales, la rigidez del sistema impide responder de forma inmediata.

La Qarawiyīn está dotada de autonomía y cuenta con una estructura informal propia de una universidad, pero su función se parece más a la de un *college* estadounidense, el único que posee el país, y que prepara a una pequeña minoría para su participación en la vida pública, mientras que las zagüías incitan a los individuos a llevar una vida religiosa privada. Debido al papel que desempeña en la formación de la elite, cuando el majzén emprenda una política reformadora que contribuirá al surgimiento de una elite nueva sin contar con la Qarawiyīn, esta gran mezquita servirá de centro de oposición y dirigirá durante mucho tiempo la reacción marroquí frente al extranjero. Su enseñanza, característica de una sociedad estable y apoyo de una elite minoritaria, tenía, por tanto, que ser personalizada e invariable.

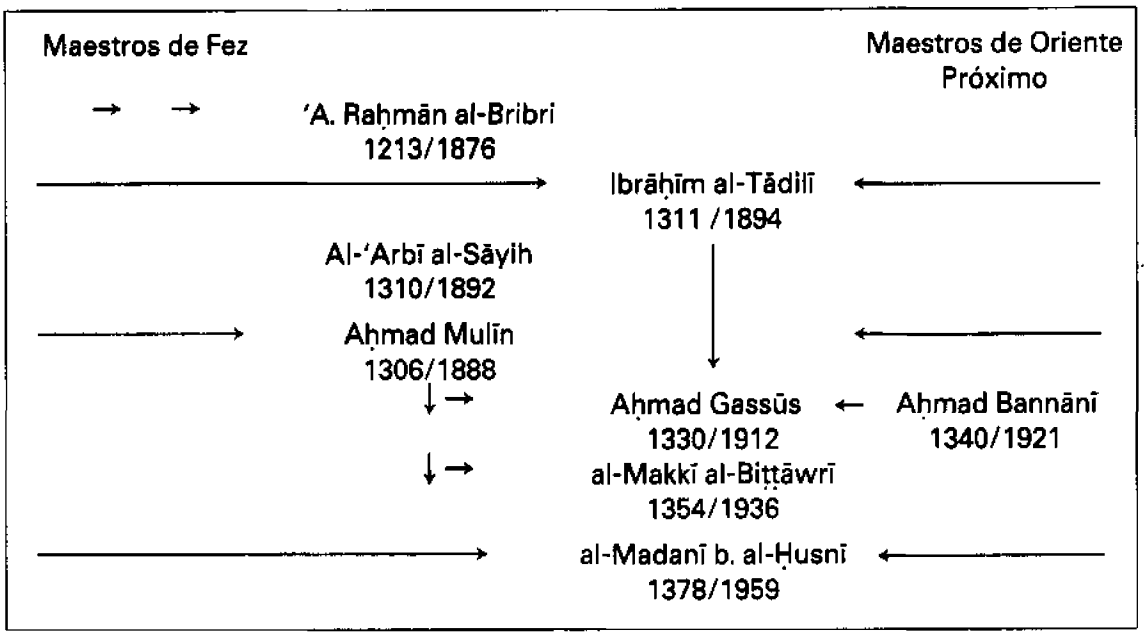
Debemos puntualizar que aunque Marraquech y Tetuán dependen estrictamente de Fez no ocurre lo mismo con Rabat. Debido a la nueva situación resultante de la apertura de Marruecos al comercio europeo, se crea una escuela en Rabat [22] con características bien definidas. Su fundador, Ibrāhīm al-Tādilī (m. 1894), impartió su enseñanza durante cuarenta años en Rabat, después de haber viajado por el Mediterráneo y de haber aprendido los rudimentos de las lenguas europeas. Se mantuvo después la tradición con Aḥmad Gassūs (m. 1912), que estudió en Egipto, sin pasar por la Qarawiyīn, y fue en el terreno teológico un *māturīdí*, y con Aḥmad Bannānī (m. 1921), que también estuvo en Egipto sin pasar por Fez.

La escuela de Rabat es, sin duda, más abierta que la de Fez, característica importante ya que es anterior a la elección de Rabat como nueva capital del país; sin embargo, es todavía marginal. Y en la medida en que pretende ejercer cierta influencia debe mostrarse tan tradicionalista como la escuela de Fez, cuya preeminencia reconoce.

[22] I. Ibrāhīm, t. II, p. 281 (en el *iŷāza* de 'A. Gassūs en Muḥ. b. Gâzī encontramos los nombres de los ulemas de Rabat en el siglo XIX). Biografía de los maestros de Rabat en al-Ŷirārī, t. II, pp. 247-259; 39-48; 51-57, 182-189.

Tabla VII

La escuela de Rabat



Los otros medios de cultura

En el Marruecos del siglo XIX, cualquier ciencia transmitida adquiere su prestigio por la personalidad del transmisor y no por su contenido. Se comprende, pues, la razón por la que se confiere tan escasa importancia a los otros medios de difusión del saber, en particular al libro, ya sea manuscrito o impreso. Esto no significa que no se utilice, sino que el saber debe autentificarlo el ulema vivo que mantiene una cadena reconocida de transmisión. El libro, por lo tanto, cumple una función secundaria [23].

Las bibliotecas

Durante mucho tiempo se creyó que Marruecos abrigaba tesoros en sus bibliotecas, heredadas de al-Andalus. Ya en 1860, Ibn

[3] Seguirá siendo válido durante el protectorado. Ḥaŷwī fue comerciante y utilizó libros impresos; con todo y eso, nunca fue aceptado por los ulemas de Fez como uno de ellos, a pesar de su intención de unirse a la familia de los Gannūn. Lo mismo ocurre con el filósofo autodidacto de Mazagán Muḥ. al-Rāfi'ī (m. 1941).

Idrīs confesaba que no conocía ninguno de los siete manuscritos pertenecientes a la Biblioteca Nacional de París que trataban de la historia de Marruecos [24].

Incluso durante el protectorado los investigadores suponían que había aún cosas por descubrir, ya que las bibliotecas reales y las de las grandes zagüías permanecían cerradas a los extranjeros. Ahora, después de que todos los fondos han sido inventariados, nos damos cuenta de que esas esperanzas eran infundadas y de que el contenido de los libros utilizados no era muy diferente del que se enseñaba oralmente [25]. Además de la biblioteca de la Qarawiyīn, custodiada por el *nāẓir* de Fez, existían pequeñas bibliotecas en las mezquitas más importantes de las ciudades o en las zagüías centrales de las grandes cofradías. El número de libros no superaba nunca algunos centenares. La Qarawiyīn poseía dos mil. El número de libros litografiados en Marruecos o impresos en Oriente aumentó a finales de siglo, pero en la mayoría de los casos se trataba de textos básicos acompañados de glosas.

Es interesante señalar que los libros que trataban de los temas no enseñados en las mezquitas, tales como la hagiografía, la genealogía y la historiografía —monopolizados por el sultán, los *naqīb-s* y algunas familias como los Fāsī y los B. Sūda—, fueron los únicos que tuvieron una amplia difusión cuando se litografiaron a finales del siglo. La difusión de estos libros promovió un movimiento literario que alcanzó su apogeo con las obras de Nāṣirī y de Kattānī. Muy pocos utilizaban las bibliotecas: los cadíes y sus ayudantes, los profesores y sus alumnos y los secretarios de cancillería. No parece, pues, que el oficio de copista prosperase entonces. Lo ejercían algunos estudiantes en espera de un puesto mejor remunerado en la cancillería o en la judicatura [26].

[24] Ibn Idrīs, p. 58.

[25] R. Le Tourneau, p. 472; J. Schacht, p. 5-56 (Qarawiyīn); Neigel, pp. 290-297 (biblioteca de Buyad); M. Bodin, p. 283 (Tamgrut); Mannūnī (1963), pp. 97-177 (Z. Ḥamzawīya).

[26] El sueldo de un copista a finales del siglo era de 5 *uqia-s* (10 céntimos franceses) por 12 hojas; se necesitaban 8 días de trabajo para un libro *in octavo* de 350-400 páginas; teniendo en cuenta el precio del trigo en esa época, se necesitaba copiar dos libros *in octavo* de 500 páginas para poder comprar 20 kilos de trigo (cf. G. Delphin, p. 87; B. Meakin, 1902, p. 307). Se había reducido, pues, el sueldo de los copistas desde principios de siglo.

La imprenta [27]

Esta situación explica el modo con que fue acogida la imprenta en Marruecos en el siglo pasado. Se tuvo conocimiento de ella cuando empezó a utilizarse en Oriente. En Argelia aparece a partir de 1845 y en Túnez en 1860. Ese mismo año el embajador Ibn Idrīs la describió en detalle y sólo a partir de 1865, y gracias a un subterfugio, se introduce en Marruecos. Un material comprado en Egipto por un misterioso cadí de Tarudant, que regaló al sultán Muḥammad IV, podría ser la explicación. Acompañaba al material un impresor egipcio contratado por un año. El primer libro litografiado en Marruecos se presentó en marzo de 1865. La imprenta real, instalada primero en Mequínez y luego en Fez, funcionó hasta principios de 1871. Durante este período pudieron formarse unos veinte artesanos, entre los cuales estaban Ṭayyib, Aḥmad y al-'Arbī al-Azraq. A partir de 1872 se convirtió en un negocio privado, reservándose el majzén el 10 por 100 de la producción.

A finales de siglo Fez contaba con cuatro talleres litográficos, uno de ellos siguió en funcionamiento hasta 1944. La imprenta tipográfica se introdujo primero en Tánger en 1880 con el fin de imprimir periódicos en lenguas europeas, y en 1889 para imprimir un periódico en árabe. Después de varias tentativas infructuosas, por fin en 1908 el sultán 'A. al-Ḥafiẓ encarga, para Fez, a El Cairo un material de imprenta tipográfica que, de hecho, no tuvo tiempo de aprovechar correctamente [28].

Un dahir de marzo de 1897 concede al cadí de Fez el derecho de supervisar el contenido de los libros impresos. El papel preponderante del Estado en la introducción y adaptación de la imprenta, la exigüidad del mercado local y la censura de los cadís, limitaron, pues, el número y la clase de libros impresos [29]. Exceptuando una célebre glosa del Corán del siglo XIII, un libro de Euclides difundido

[27] Cf. G. Ayache (1964), Mannūnī (1973), p. 201 y s.

[28] Tengamos en cuenta la actitud de Ḥasan I, mucho más conservadora que la de su padre. Rechazó la implantación de una prensa en lengua árabe y se negó a una apertura real hacia el Oriente musulmán, en particular hacia Turquía.
Señalemos que la *ribla* de Ibn Idrīs se imprimió en 1909 en caracteres tipográficos.

[29] Las cifras indicadas por R. Le Tourneau, G. Ayache y Mannūnī no coinciden. Según estos tres autores la producción mensual por persona era de 7, 4 y 12 ejemplares de un libro de 400 páginas; un copista realizaba 4 ejemplares; no había, pues, mucha diferencia.

gracias al impulso que dio Muḥammad IV al estudio de las matemáticas, los libros que se imprimían eran los manuales utilizados en la Qarawiyīn o algunos libros de prestigio que resaltaban la política religiosa del sultán —como la edición del Corán (1879) y del comentario del *Iḥyā* de Gazālī (1887)— o libros hagiográficos que consolidaban el poder de algunas familias de la *jāṣṣa*. La imprenta nunca se alejó de la cultura tradicional, a la vez que ofrecía a la elite en el poder un medio para consolidar su prestigio [30].

Mencionemos, para terminar, una circunstancia que sigue siendo válida hasta nuestros días. Si ya el mercado local era reducido, a esto venía a añadirse la competencia de la imprenta oriental, impidiendo el desarrollo de las editoriales privadas. Los comerciantes marroquíes establecidos en El Cairo encargaban allí la impresión de los libros que los estudiantes de la Qarawiyīn necesitaban y, por mediación de los peregrinos, los hacían llegar a Marruecos. De esta forma, Nāṣirī pudo publicar su historia de las dinastías marroquíes en El Cairo y las pequeñas zagüías rurales pudieron abastecerse sin dificultad de libros traídos de Oriente [31].

La prensa

Refiriéndose a la prensa árabe existente en Marruecos, L. Mercier escribía en 1908: «Se trata únicamente de una prensa oficiosa, parcial, que no responde a un deseo nacional ni a una necesidad del país, y no refleja en absoluto la opinión pública». Este juicio, aunque es acertado, deja de lado lo principal. Las necesidades del majzén se identificaban entonces con las del país, aunque éste se despreocupase de las iniciativas de aquél. Lo importante es observar las ideas que esta prensa divulgaba, sea cual fuese su aspiración. El mismo autor declara que: «Todos los funcionarios del majzén, todos los bajás y caídes leen los periódicos árabes de Tánger» [32]. Esto corresponde, sin embargo, al año 1908. El panorama es más sencillo en la etapa anterior. En 1883 se publicó en Tánger, en lengua española,

[30] Recordemos el uso que hicieron de la imprenta con fines políticos Mā'al-'Ainīn y Muḥ. al-Kattānī.

[31] Consultar Mannūnī (1973), pp. 247-249.

[32] *RMM*, vol. IV, p. 620. Y también A. Peretié, pp. 369-372.

al-Moghreb al Aksa; en 1900 se editaban de forma regular cuatro publicaciones semanales: dos en castellano, una en inglés y otra en francés [33]. El majzén solicitó en 1885 la supresión de esta prensa, sin lograrlo, revelándose así la influencia que ésta tenía. Suponemos que un país donde el conocimiento de las lenguas extranjeras era poco usual, esta influencia sólo podía ser indirecta, a través de los judíos y de los protegidos. La situación habría sido diferente si esos periódicos hubiesen estado escritos en lengua árabe.

Con anterioridad a 1900 sólo un periódico árabe, *al-Magrib*, fundado por libaneses cristianos, se publicó durante un año, a partir del 15 de mayo de 1889. Interrumpió su publicación en el número 30, después de haber propagado algunas ideas comunes a los movimientos políticos del Oriente islámico [34]. Los periódicos y libros no sólo no conocieron un gran desarrollo en el Marruecos del siglo XIX sino que estaban estrictamente controlados por la cultura tradicional. Si hubo alguna influencia extranjera en algunos elementos del majzén y en los comerciantes instalados en las poblaciones costeras, fue gracias a su contacto con quienes leían los periódicos publicados en Tánger. Veamos ahora el impacto directo y personal de los extranjeros sobre los marroquíes, mucho más importante en esa época que la influencia de los medios de comunicación.

Las influencias exteriores

Se ha escrito a menudo que Marruecos vivía en un completo repliegue sobre sí mismo antes del siglo XX [35]. Sin duda podemos deducir esto de la facilidad con que muchos cristianos pudieron hacerse pasar por musulmanes —uno de ellos pretendía ser el hijo del sultán otomano Muṣṭafā IV (1807-1808)— [36]. Otros indicios revelan, no obstante, todo lo contrario. John Drummond Hay nos dice en 1846 que el bufón del visir Ibn Idrīs había estado en Oriente y

[33] B. Meakin (1899), pp. 185 y 533-538; J.-L. Miège, t. I, pp. 54 y 56.

[34] Mannūnī, t. II, p. 79. El historiador Nāṣirī recibía algunos periódicos de Oriente e incluso de Europa (cf. su biografía al principio de *Istiqṣā*, 1954, p. 13).

[35] «Qarawiyīn, Fez y Marruecos vivían totalmente aislados, sin apenas ningún contacto con el resto del mundo» (R. Le Tourneau, p. 467). J.-L. Miège intenta averiguar «la influencia de las grandes corrientes musulmanas» (t. IV, p. 137, n. 3).

[36] Akansūs, mss., p. 226 b.

hablaba con naturalidad de Muḥammad 'Alī, bajá de Egipto, y que incluso el visir le hizo algunas preguntas concretas sobre la India y las guerras de China [37]. Cuando Charles de Foucauld recorrió la zona desde el Suss hasta Ziz, la gente le hacía preguntas sobre el *mahdī* de Sudán, y a finales del siglo, el caíd de Salé pidió que le consiguiesen una traducción del código napoleónico [38].

Habría que matizar el problema del aislamiento de Marruecos, voluntario o impuesto, y distinguir dos cuestiones muy diferentes: la apertura comercial, cuyo desarrollo ya no se puede ignorar tras las obras de Miège, y la apertura intelectual, que no es ni preludio ni consecuencia necesaria de aquella.

Los extranjeros en Marruecos

Distinguiremos los musulmanes de los no musulmanes. A decir verdad, siempre hubo contactos y viajes, en un sentido o en otro, entre miembros del *Dār al-Islām.* Citemos los grupos que entraron en Marruecos en el siglo XIX e intentemos delimitar la influencia que pudieron ejercer.

Los argelinos [39]

Su situación es muy similar a la de los andalusíes que llegaron tres siglos antes; como estos últimos, los argelinos refugiados se componían sobre todo de jerifes, ulemas y miembros de la aristocracia que habían abandonado Argelia en diferentes épocas y habían podido, gracias al sultán, ocupar puestos relevantes. Según la lista de Ibn Manṣūr, se dividían principalmente en dos grupos: los que llegaron después de la rebelión de la cofradía de los Darqāwī contra los tur-

[37] J. D. Hay (1896), pp. 116-117. El autor de *Ibtisām* conocía la obra de Muḥ. 'Alī. La obra de Ṭahṭāwī era conocida e incluso fue plagiada. Nāṣirī leyó y comentó la obra de Rāgib Pacha (*Istiqṣā*, t. I, p. 30).

[38] Ch.-E. de Foucauld, p. 256; A. Mouliéras (1902), p. 40. Sobre el *mahdī* de Sudán, ver referencias en Nāṣirī, t. IX, p. 179, y *Fatwā* de Ibn al-Jayyāṭ.

[39] E. Michaux-Bellaire (1907 a), pp. 1-115; Ibn Zaidān (1961), t. I (1962), pp. 384-388 (nota de Ibn Manṣūr, carta colectiva de los argelinos de Fez a Ḥasan I, con fecha de 1879).

cos en 1805 y los que habían huido de la penetración de los franceses en 1830. A finales de siglo el servicio consular francés afirmaba que nunca habían dejado de ser ciudadanos franceses y quiso imponerles su protección para así utilizarlos contra el sultán. Según el mismo Manṣūr, sólo en Fez había unos 5.000 argelinos y en todo Marruecos unos 20.000. ¿Cuál fue su influencia? Los que vinieron a Marruecos eran originarios de la región de Orán, sobre todo de Tremecén, y desde siempre estuvieron en contacto con Fez, no eran, pues, totalmente ajenos al medio marroquí. Habían estado mucho tiempo en contacto con la administración otomana, y durante un breve periodo, con los franceses. Sus ulemas tenían mejor conocimiento del *fiqh* ḥanafí y, por consiguiente, de los *uṣūl* (fundamentos del derecho). Muchos de ellos estaban familiarizados con una organización militar más desarrollada que la de Marruecos. Hablaremos, en la segunda parte, de cómo el sultán utilizó los conocimientos militares que ellos tenían [40]. Contentémonos, por ahora, con citar lo que referían los contemporáneos de Muḥ. b. Sa'd, de Tremecén, que se estableció en la Qarawiyīn para impartir clases: «Los ulemas de Fez envidiaban su forma de exponer y de demostrar sus afirmaciones [*taqrīr*]» [41].

El grupo argelino de Fez, sobre todo los jerifes, lograron integrarse en la *jāṣṣa*, pero este mismo éxito les vedaba cualquier intento reformador. A finales de siglo, la situación cambió notablemente; muchos de ellos emprendieron el regreso a Argelia para establecerse como comerciantes, pudiendo así comparar los dos países. Fueron objeto de continuas presiones y de ofertas tentadoras por parte de los franceses, de manera que, a partir de entonces, no tendrán la misma actitud frente al majzén. Poco a poco se diferenciaron de la población por los primeros signos externos de europeización. No fueron reconocidos, sin embargo, como elementos innovadores, todo lo contrario; desde ese punto de vista estaban en la misma situación que los sirios en Egipto [42].

[40] Indicación en J.-L. Miège, t. II, p. 208, n. 4; t. III, p. 113.

[41] *Ibtisām*, p. 412; Kattānī, t. III, p. 78.

[42] Se observa en la corte de 'A. 'Azīz un cierto número de individuos cultos de origen argelino, bien de antiguas generaciones o de llegada más reciente, que profesan opiniones europeizantes. Consultar la opinión crítica de Ḥaŷwī (g) sobre ellos.

Viajeros orientales

Los biógrafos marroquíes refieren nombres de ulemas orientales que vinieron a menudo a Marruecos y cuya estancia parece haber tenido implicaciones políticas. El autor de *Ibtisām* cita el nombre de Yūsuf b. Badr al-Dīn, de Medina, que vivía en Constantinopla. Llegó a Medina en 1841, año de la muerte del sultán turco Maḥmūd, a quién sucedió 'A. Maŷīd; aceptó llevar a este último una carta del sultán marroquí 'A. Raḥmān. Trajo la respuesta en 1842 y se alojó en casa del visir Ibn Idrīs durante su estancia en Marruecos, regresando una última vez en 1843 [43]. Otro ulema también originario de Medina, que residía en Constantinopla, 'Alī b. Ẓāhir al-Watarī, llegó a Marruecos por primera vez en una fecha imprecisa antes de 1870; aprovechó para apoyar a los wahhābíes e impartir clases sobre el *Ḥadīṯ*. Se puede considerar pionero del movimiento reformista que se desarrolló a finales de siglo [44].

'A. Ḥafiẓ al-Fāsī menciona tres nombres de viajeros orientales: Muḥ. b. Sa'd de Tremecén (quizás nieto de Ibn Sa'd, de quien hablamos anteriormente) se dirigió a Egipto, hizo amistad con el jedive Ismā'īl y le acompañó cuando fue depuesto en su exilio a Italia, regresando en 1905 a Marruecos, que ya no abandonará hasta su muerte en 1913. Sa'īd al-'Antarī, originario de Trípoli, llegó en un viaje a Marruecos y regresó a Chagbūb con al-Sanūsī. Más tarde regresaría a Marruecos para establecerse y fundar una escuela en la llanura de Marraquech, donde enseñó hasta su muerte, en 1924.

El caso de 'Abd Allah al-Sanūsī y de Jalīl al-Wālidī es claramente más político. En 1877 Ibrāhīm al-Sanūsī de Fez, instalado en Alejandría, donde residía una importante colonia de magrebíes, trajo una carta firmada por el *chaij al-Islām* y dirigida al visir-chambelán Mūsā b. Aḥmad, así como una solicitud de consentimiento del ministro de Asuntos Exteriores de Turquía para abrir una embajada en Tánger. El emisario creía que sería nombrado embajador de Marruecos en Constantinopla, pero no dio resultado. El hermano de Ibrāhīm, 'Abd Allah al-Sanūsī, volvió a Marruecos a finales de 1886; era un wahhābí zāhirí; destinado a Mazagán por el sultán, fue invitado a

[43] Ibn Zaidān, t. V, p. 154.
[44] 'A. Ḥafiẓ al-Fāsī, t. II, pp. 121-127.

participar en una polémica con los ulemas del consejo del *Ḥadīṯ*, dirigido por Aḥmad b. Sūda y 'Abd Allah al-Sanūsī. Fue mal recibido y, tratado de *mu'tazilí*, de innovador, regresó a Oriente. Volvió bajo el reinado de 'A. 'Azīz sin lograr mayor éxito y se estableció en Tánger, donde posteriormente estuvo en contacto con varios ulemas reformistas. Algunos de estos emisarios, sobre todo después de 1900, fueron probablemente propagandistas panislámicos, como Jalīl al-Wālidī, antiguo alumno de Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī y cadí en Alepo, que recorrió el norte de Marruecos en la primavera de 1904 [45].

Observamos, pues, que incluso en el marco de la ideología religiosa Marruecos no estaba totalmente aislado de las dos grandes corrientes islámicas de la época: el wahhābismo y el panislamismo. El número de estos viajeros es limitado y sus estancias muy cortas. Con todo, los miembros del gobierno y los ulemas estuvieron en contacto con ideas nuevas; si las rechazaron en su mayoría, fue por otra razón muy distinta a la ignorancia.

Otros extranjeros

Fundamentalmente la población extranjera la componen los renegados, los misioneros, los comerciantes y los diplomáticos.

La cuestión de los renegados no es exclusiva del siglo XIX. Incluso en algunos periodos bien documentados, como el reinado del sultán Ismā'īl, nunca se pudo saber con precisión cuál fue su influencia real, tanto más cuanto que, desde el punto de vista moral e intelectual, por su mera existencia, el renegado demuestra la superioridad de la cultura local. Las fuentes no coinciden en cuanto al número de renegados que vivían en Marruecos en el siglo XIX. Miège, según las fuentes españolas que, por razones políticas y religiosas, abultan de forma manifiesta las cifras, menciona el número de 2.500 en 1846. Se habla de cuatrocientos renegados, que Muḥammad IV,

[45] 'A. Ḥafīẓ al-Fāsī (1931), t. I, pp. 61-62 (reseña de Muḥ. b. Sa'd); t. II, pp. 134-136 ('Antarī); t. II, pp. 81-85 (al-Sanūsī); t. I, pp. 27-29 (Jalīl al-Wālidī). Sobre Ibrāhīm al-Sanūsī, consultar Ibn Zaidān, t. II, pp. 359-361; y Mannūnī (1973), pp. 51-54. 'A. 'Azīz al-Ṯa'ālibī vino a Marruecos probablemente a principios del reinado de 'A. Ḥafīẓ. Sobre las relaciones con Turquía y el papel cumplido respectivamente por Alemania y los círculos panislamistas, cf. J.-L. Miège, t. IV, pp. 173-177.

siendo aún príncipe heredero, habría agrupado en 1852 con el fin de utilizarlos en el ejército, y en 1861 se menciona que 240 sirvieron en la artillería. Otras fuentes sólo indican 300 en todo Marruecos [46]. La mayoría eran desertores del ejército español o francés, y era, por consiguiente, lógico servirse de ellos en el terreno que mejor dominaban: la artillería, la ingeniería y la medicina.

Algunos renegados son conocidos, pero el que más influencia tuvo fue 'A. Raḥmān al-'Alŷ (de Saulty), que murió en 1879 [47]. Durante las crisis con Francia (1844) y España (1860) se le pidió consulta; enseñó matemáticas a Muḥammad IV y contribuyó a renovar los métodos de enseñanza de esta asignatura fuera de la Qarawiyīn. Sin embargo, a partir de 1880 su protagonismo decaerá, principalmente porque los Estados europeos proponían enviar oficialmente consejeros a cambio de la entrega de los desertores. Erckmann, uno de estos instructores, se referirá a ellos como a unos cuantos renegados indigentes [48].

Los misioneros constituían un grupo muy activo en el Marruecos del siglo XIX [49]. Los católicos, representados por los franciscanos españoles, tras limitar sus actividades a Tánger en la primera mitad de siglo, retomaron su actividad en Mazagán (1869) y Safi (1889). Los ingleses prostestantes son, no obstante, los que estaban mayoritariamente representados: en las postrimerías del siglo, la North Africa Mission, en Tánger, Casablanca, Tetuán, Fez y Sefrú; la Southern Morocco Mission, en Mequínez, Safi, Mogador, Marraquech y Azemmur, y la Central Morocco Mission, en Rabat. Por último, la Gospel Union of America tenía representantes en Fez, Mequínez y Alcázar. Muchos de estos misioneros se interesaban en particular por los judíos, obteniendo algún éxito en Tánger y Mogador. Durante las numerosas épocas de hambrunas organizaban de forma eficaz la ayuda exterior; fue importante también su labor sanitaria. Pero la situación en Marruecos era muy distinta de la situación en Oriente Medio, donde los cristianos autóctonos servían como punto de apoyo a los misioneros. A pesar de la casi inexistente evangelización, el

[46] J.-L. Miège, t. III, pp. 119-123; R. Le Tourneau, p. 181.

[47] Amplia información en Ibn Ibrāhīm (parte inédita); indicación en la reseña de Aḥmad al-Sawīrī, t. II, pp. 266-269.

[48] J. Erckmann, p. 262.

[49] B. Meakin (1901), pp. 258, 286; R. Kerr, p. 222; J.-L. Miège, p. 1.955 a.

majzén no dejaba de vigilarlos y se quejó en 1891 de la propaganda religiosa que creía apoyada por los diplomáticos ingleses. La influencia cultural es más difícil de evaluar: cadíes y amines establecieron lazos de amistad con estos misioneros, sin abandonar las viejas polémicas religiosas [50].

El número de europeos que se establecieron en los puertos marroquíes abiertos al comercio pasó de 1.650 en el año 1872, a 2.860 en 1894. La mayoría estaba en Tánger. Casablanca contaba con 500. Recordemos que la población urbana marroquí pasó de 125.000 en el año 1884, a 176.000 en 1900, representando la minoría judía la cuarta parte [51]. El número de europeos es, por tanto, bajo, distribuido de forma desigual y concentrado en los puertos donde no se hallaba el poder político. Además, entre estos europeos y los marroquíes musulmanes se interponían los protegidos —judíos o musulmanes—, de los que hablaremos más adelante.

Si existió alguna influencia, ésta fue indirecta y muy sutil, circunscrita a los miembros del majzén, sólo visible en sus relaciones con el cuerpo consular. Este último, que se diferenciaba muy poco de la colonia de comerciantes europeos, fuera de la ciudad de Tánger, aumentó también con respecto al comienzo del siglo XIX. Además de las doce legaciones, nueve cónsules, unos cuarenta vicecónsules y algunos agentes consulares estaban diseminados por los distintos puertos marroquíes y en el interior, hasta Fez (1892). En contacto constante con los miembros del majzén, tuvieron una cierta influencia, de la que ha quedado constancia [52].

Finalmente, digamos unas palabras sobre los judíos, que se distinguían cada vez más de la población musulmana. La cifra estimada es de 200.000, la mayoría en vías de asimilar una rápida europeización. El 50 por 100 vivía en las ciudades y 25.000 en los puertos abiertos a la actividad europea, como Tánger, Casablanca y Mogador, siendo escolarizados a partir de 1862 por escuelas de la Alianza universal abiertas en Tánger, Tetuán, Larache, Rabat, Casablanca,

[50] R. Kerr (pp. 297 y 268), refiere que un alfaquí de Salé había comprado en Tánger un libro sobre la conquista de Siria por los musulmanes desde el punto de vista cristiano. Quizás se trate de Nāṣirī, que se encontraba en Tánger en 1886 y que escribió un opúsculo sobre la propagación del cristianismo (*Istiqṣā*, t. I, p. 30).

[51] J.-L. Miège, t. III, p. 260; t. IV, pp. 402 y 404, n. 5.

[52] El caso más evidente es el de Nāṣirī, pero también es cierto para todos los visires de 'A. 'Azīz y para los miembros del movimiento reformista que veremos en la segunda parte.

Mogador, Fez y Marraquech, y cuyo número de alumnos se elevaba a 2.503 en 1900 [53]. Muy vinculados con los musulmanes, algunos tenían una larga tradición de servicio al sultán. Si los ulemas redactaron *fatwā-s* para recordar la situación jurídica de los *dimmī-s*, fue probablemente por temor a un riesgo real de contaminación. No parecen, sin embargo, haber tenido ninguna influencia en el Marruecos musulmán ni en el majzén. No procede aquí establecer una comparación con lo que pudo ocurrir en el imperio otomano.

Al mencionar las comunidades no musulmanas siempre hemos destacado su número limitado y su aislamiento. Lo importante en una situación como ésta es observar la posición de los que pueden experimentar una influencia en contacto con ellas. Entre extranjeros y ulemas es inexistente. No ocurre lo mismo con los miembros del majzén, los amines y los *kātib-s*. No parece casual que los marroquíes que expresaron ideas nuevas en el Marruecos del siglo XIX procedieran de los puertos o de sus alrededores: Nāṣirī, Ibrāhīm al-Tādilī, Abū Chu'aib al -Dukkālī, 'Alī Znībar [54], ni que Tánger desempeñara un papel importante en la preparación de los acontecimientos de 1908.

Los marroquíes en el extranjero

Habría que distinguir entre los países musulmanes de Oriente y los países europeos.

Estudiantes y peregrinos

Desde siempre, estudiantes, peregrinos y comerciantes marroquíes emprendieron la ruta en dirección a Oriente. Dos circunstancias cambian en el siglo XIX: la ruta por tierra pierde parte de su importancia a partir de 1830 y es sustituida por una ruta marítima desde los puertos marroquíes, que pasa por Gibraltar y Port Said,

[53] E. Aubin, pp. 358-359; J.-L. Miège (1969), p. 251; A. Mouliéras (1902), pp. 234-239.
[54] Para Dukkālī y Znībar, consultar la segunda parte, cap. IX.

con destino final en Yeddah. El Oriente hacia el que se dirigían estaba cambiando. ¿En qué medida los marroquíes lo sintieron?

Probablemente, debido a estos cambios, los lazos entre Marruecos y Egipto se debilitaron en el terreno intelectual. Hasta principios del siglo XIX los grandes maestros de la escuela de Fez se forman todavía parcialmente en Oriente. Es el caso de Ṭāudī b. Sūda y de Ṭayyib b. Kirān. Antes de 1830 encontramos a un 'A. Salām al-'Āzamī educado en Mazuna. Después de esta fecha, exceptuando a Bennānī, conocido por el apodo Kalla, ningún maestro de Fez abandona Marruecos hasta principios del siglo XX. Como ya hemos dicho, la escuela de Rabat se beneficia del cambio de itinerario, no volviendo nunca más a pasar sus maestros por Fez. Ocurre lo mismo con 'Abd Allah b. Jaḍrā, futuro cadí de Fez. Hay que añadir que estos ulemas marroquíes conocieron la universidad de al-Azhar tradicional y no la de las reformas de Muḥ. 'Abduh. No está confirmado además que hubieran pasado por ésta, ya que era costumbre ir directamente a Medina, patria del fundador de la escuela malikí, preponderante en Marruecos, donde se restauró la tradición del *Ḥadīṯ* a finales del siglo XIX. Lo que un Gassūs, un Bennānī de Rabat y un Dukkālī trajeron de Oriente fue un mejor conocimiento de la lengua, que los distinguía del estilo seco y estereotipado de los grandes maestros de Fez.

Esto en cuanto atañe a los viajes de los estudiantes. En lo referente a las peregrinaciones a La Meca, De Foucauld nos informa de que: «La peregrinación, en lugar de aumentar su [de los marroquíes] fanatismo, los civiliza y les abre la mente». Pero ¿quién peregrinaba a La Meca? Ayer como hoy, la mayoría de los peregrinos pertenece a la *jāṣṣa*; hombres de gobierno, comerciantes y ulemas; éstos, además, sólo pueden ir ayudados por el majzén, ya que, a pesar de la continua baja del flete marítimo y la competencia de las compañías para adjudicarse el contrato de transporte de los peregrinos marroquíes, los gastos totales de un peregrino seguían siendo elevados, sobre todo teniendo en cuenta la depreciación de la moneda marroquí. La estimación anual es de 1.500 a 2.000 [55]. Uno de los objetivos

[55] Ch.-E. de Foucauld, pp. 10 y 121; J.-L. Miège, t. II, p. 155, n. 4. El precio del viaje en cuarta clase, de Mogador a Yeddah, es superior a 100 F en 1856, y menos de 70 F en 1888. Según Ch.-E. de Foucauld, para poder hacer el peregrinaje se necesitan entre 1.000 y 1.500 francos.

del *ḥaŷŷ* (peregrinación) es abrir las mentes de los musulmanes y, al mismo tiempo, reforzar su solidaridad. Los hijos del sultán 'A. Raḥmān se dirigen a La Meca en un barco inglés y en 1858 los acoge Sa'īd Pacha, gobernador de Egipto, quien los invita a visitar las factorías y las fábricas (*maṣani' y abniya*). Aḥmad b. Sūda (m. 1903), que fue un ulema de inteligencia lúcida, se reúne en 1852 en Túnez con sus homólogos tunecinos de ideas reformistas, Muḥ. Nīfar y Sālim Bū Ḥāŷib [56].

Ni estos casos aislados ni el juicio generalizador de Charles de Foucauld nos permite deducir la importancia de la peregrinación como medio de apertura intelectual. Para los miembros del majzén y para los comerciantes en contacto con los europeos de los puertos se confirmaba el saber adquirido. Para los ulemas el resultado era inverso. Tomemos como ejemplo la *riḥla* de Ṭ. b. Kīrān (m. 1896). Nieto del *chaij al-ŷmā'a*, del mismo nombre, fue invitado en 1876 con otras personalidades a acompañar a un *charīf* wazzānī, de cuyo viaje se hacía cargo el sultán Ḥasan I. Contratado como una especie de asistente técnico, escribe, a su regreso, una guía para futuros peregrinos en la que sus conocimientos literarios se consolidan con su experiencia práctica. Cruza el Egipto de Ismā'īl en pleno desarrollo y ¿qué es lo que despierta su interés? Apenas nada, por no decir nada en absoluto. Anotará simplemente que se tarda veintidós horas en ir de Suez a Alejandría en ferrocarril, sin comentario alguno. Las demás observaciones son del siguiente tipo: «La tierra de la tumba de Sayyiduna Ḥamza ayuda a aliviar los dolores de cabeza... El que visite la montaña de Uḥud deberá comer un poco de la hierba que allí crece como una bendición» [57]. Quizá no se deba generalizar a partir de este ejemplo de relato, que obedece a las reglas del género, y más aún siendo de la pluma de un humilde ulema especialmente poco curioso; lo cual no significa que tal actitud deba prevenirnos en contra de la tendencia a exagerar la importancia de la peregrinación. No olvidemos que tiene una finalidad profana muy determinada, que nos recuerda 'A. Ḥafīẓ al-Fāsī en su reseña sobre 'Alī 'Awwād de Salé: «Fue el último [sabio en Marruecos] que transmitió el Ḥadīṯ según al-Saqqā» [58]. Para un ulema lo primordial en el *ḥaŷŷ* es

[56] Akansūs, t. I, p. 229; Ibn Ibrāhīm, t. II, pp. 269-271.
[57] T. b. Kirān (1889), pp. 83, 73.
[58] 'A. Ḥafīẓ al-Fāsī, t. II, pp. 127-128.

poder invocar una excelente cadena de transmisión, ya que él se convierte entonces en punto de referencia para alumnos y maestros.

Debido al incremento del número de peregrinos, el sultán nombró *wakīl-s* (cónsules) en las principales ciudades de escala, como Gibraltar, Túnez, Alejandría y El Cairo [59], que se ocupaban también del comercio. Hemos destacado el papel que desempeñaban en la edición de libros en Oriente destinados a Marruecos, pero aparte de las relaciones que mantenían con sus familias, que se habían quedado en el país, la mayoría no regresó a su patria y no parecen haber influido en la evolución intelectual de ésta [60].

Comerciantes y embajadores en Europa

Ya hemos tenido ocasión de hablar de los comerciantes marroquíes diseminados por los puertos europeos, de la función que cumplieron en la constitución del cuerpo de los amines y en la organización de las finanzas marroquíes [61]. Para calibrar su influencia en la cultura marroquí de entonces, debemos precisar que, tras una decadencia agravada por la política de Sulaimān, el comercio entre Marruecos y Europa se reactiva hacia mediados del siglo. Los comerciantes marroquíes se establecen en Europa durante veinte o veinticinco años y regresan a su país una vez que hacen fortuna. A partir de 1885-1890 un número notable de negociantes emigrados regresarán para integrarse directamente en el majzén como técnicos, sin influir en la política general. Debemos añadir, y éste es el punto más importante, que muy pocos entre ellos eran hombres cultos ni estaban preparados intelectualmente para expresar sus ideas; hubo que esperar una generación para que sus hijos adquiriesen una formación adecuada. Incluso entonces carecían del prestigio que sólo aportaba una tradición familiar de cultura para poder influir intelectualmente en el país [62]. Del mismo modo que la influencia de los co-

[59] Gassāl (1908), pp. 12, 14. En una etapa anterior, J.-L. Miège, t. II, pp. 28-29; Mannūnī (1973), pp. 46, 54.

[60] Notemos el regreso a Fez, antes de 1905, del tío de Aḥmad al-Balgītī, después de haber permanecido cuarenta años en El Cairo (*ibid.*, p. 248).

[61] J.-L. Miège, t. II. pp. 28-29; R. Le Tourneau, pp. 444-448; E. Aubin, p. 338.

[62] Muḥ. al-Ḥaŷwī intentó hacer pasar a su padre, Ḥasan al-Ḥaŷwī, por sabio cuando en realidad era un comerciante culto; fue muy criticado por ello.

merciantes sobre la burocracia marroquí es indiscutible, ésta es, sin embargo, inexistente en el terreno cultural, más aún cuando muchos de ellos sufrirían el descrédito que se cerniría sobre el estatuto de protegidos que ellos mismos reivindicaban.

Muy diferente era la situación de los embajadores que el sultán empezó a enviar a Europa en número creciente a partir de 1845, bien para solucionar problemas territoriales, bien para pedir ayuda financiera o política. Las embajadas se componían, la mayoría de las veces, de un jefe político, casi siempre inculto, de un *kātib* y de un amin. Los informes que de ellos tenemos proceden de la pluma de los *kātib-s.* ¿Cuál es su alcance? Señalemos en primer lugar que muchos de estos relatos sólo salieron a la luz recientemente, como el de Aḥmad al-Ṣaffār (enviado a París en 1845) y el de Ṭāhir al-Fāsī (enviado a Londres, en 1860), lo que demuestra que habían sido considerados de interés como para ser copiados, citados y comentados. Además, el majzén mantenía en secreto, por sistema, el objetivo de las embajadas, y los secretarios escribían su relato después de obtener la autorización del sultán. Quizá nos podemos preguntar si no existirá aún algún informe secreto más detallado y desconocido hasta el momento. En cualquier caso, el prurito de los autores de no expresar juicios definitivos es evidente en las *riḥlas* que han llegado hasta nosotros. La tendencia es la de desmarcarse de sus predecesores y mantener una sensata neutralidad. Por ello, es difícil deducir de estos textos conclusiones convincentes, pues lo que nos parece una observación atinada puede proceder de un relato anterior o reproducir una observación del intérprete europeo u oriental que acompañaba al autor, sin que éste le concediera la importancia que merecía [63].

Hemos tomado como ejemplos los informes de embajada de Ibn Idrīs (París, 1860) y de Aḥmad al-Kardūdī (Madrid, 1886), ambos secretarios de cancillería con experiencia y responsabilidad políticas. Para poder establecer comparaciones, hemos tenido en cuenta también el informe de Ṭāhir al-Fāsī, que sólo era un simple secreta-

[63] El relato de Ṭahṭāwī, *Tajlīṣ al-Ibrīz...*, editado por primera vez en 1834 y por segunda vez en 1848, y del cual el visir Ibn Idrīs poseía un ejemplar, está plagiado por el hijo de éste, copiado a su vez por Ṭāhir al-Fāsī. Un periodista libanés, Ruchaid al-Daḥdāḥ, que editaba un periódico árabe en París para apoyar la política de Napoleón III en Siria, es el que ayudaba al embajador Ibn Idrīs a redactar sus informes (cf. Ageron, 1972, p. 93; Ibn Idrīs, pp. 77-78).

rio de la corte (Londres, 1860) y de Ḥasan al Gassāl, descendiente de una importante familia de comerciantes establecidos en Tánger (Londres, 1902). Esto nos permitirá contrastar la agudeza de la mirada y la libertad de expresión de unos y otros [64].

Extraigamos de estos informes algunas sorprendentes opiniones a propósito de los aspectos siguientes: inventos técnicos, ejército, sociedad civil, organización administrativa y política, vida social y moralidad pública, para pasar a comentar luego las opiniones globales.

Los cuatro autores no ocultan su admiración por los inventos técnicos europeos, y refieren a menudo hechos asombrosos, maravillosos e increíbles. Redactarán extensas descripciones del ferrocarril (*wābūr al-barr*), del telégrafo (*silk al-ichāra*), del teléfono (*silk*), de las fábricas de armas y de municiones, de los museos, las Casas de la Moneda, de las bibliotecas, etc. No niegan que su sociedad está atrasada en ese sentido. Kardūdī lo expresa, aunque de una forma negativa: «Ḥasan I sustituyó [en Tánger] a un ingeniero cristiano por uno de nuestros maestros artesanos [...] que se podría haber calificado de ignorante e incapaz [...], y sin embargo, al acabar su trabajo, incluso los cristianos se quedaron sorprendidos» [65].

¿Qué conclusiones extraen nuestros embajadores de estos inventos y, sobre todo, qué opinan de las circunstancias que permitían que éstos se desarrollasen? Ibn Idrīs, el más detallista al describirlos, a pesar de las grandes dificultades terminológicas, sólo ve en la perfección de los inventos de los europeos la señal anunciadora de su decadencia inminente [66]. Kardūdī percibe en ello el fruto de la casualidad, el resultado del uso por parte de los europeos del espíritu de las tinieblas que cada hombre lleva dentro. Un molinillo de jugar de los niños, dejado sobre un hervidor, habría sido el origen del descubrimiento del ferrocarril; el del teléfono se debería a dos niños de Tánger que se divertían hablando a través de una caña. El espíritu de las tinieblas (*ẓalmānī*), en contraposición con el espíritu de la luz (*nūrānī*), permitió a los europeos lograr apropiarse de estos inventos para sumergirlos en la impiedad [67]. Nuestros embajadores se

[64] Sobre la biografía de estos personajes, cf. Ibn Zaidān, t. II, pp. 32-41; Lakhdar, pp. 339-341; introducción de Ibn Manṣūr a la *Riḥla*; 'A. Salām b. Sūda, p. 400.

[65] Kardūdī, p. 28.

[66] Ibn Idrīs, p. 62.

[67] Kardūdī, pp. 28 y 31.

preguntan: «¿Qué interés tendrán por esos museos mineralógicos, botánicos o zoológicos que exigen tantos gastos a los europeos, que son, por naturaleza, avaros?».

En ningún caso se plantea el problema de la enseñanza y, por lo tanto, de la transmisibilidad de estas técnicas. Sólo Kardūdī, el más político de los cuatro, resalta que España, aunque alejada de los demás países europeos, intenta beneficiarse de la experiencia de éstos, estudiando los resultados de sus descubrimientos y concluye: «Pero nuestro pueblo marroquí es más inteligente que el pueblo español». No añade nada más. Esta afirmación se aclara al manifestarse a favor del envío que hace Ḥasan I de soldados a Gibraltar para practicar los métodos europeos. «Estas señales son anunciadoras de otras decisiones», dice [68].

Ibn Idrīs, por su parte, da consejos prácticos sólo en lo que respecta a la imprenta. «Esta máquina es de gran utilidad [...] y fue introducida hace mucho en todos los países musulmanes. Basta con ver el bajo precio de los libros impresos, por ejemplo el *Qāmūs*, publicado en El Cairo en 1855. Ninguna copia manuscrita alcanza esa perfección, y se vende, sin embargo, por la mitad de su precio. ¡Dios haga que Su Majestad quiera completar las bellezas de nuestro Marruecos introduciendo en él este maravilloso invento y que, con ello, se hagan obras pías al servicio de la religión» [69].

Todos los embajadores se muestran interesados por las cuestiones militares. Visitan fábricas de armas, describen detalladamente la fabricación de las municiones o de los cañones y asisten a las maniobras. Destacan que el arte militar es una ciencia «que se aprende por escrito», que las escuelas preparan a los hijos de la nobleza para la carrera de oficial y que el servicio militar es un deber para todos los ciudadanos a partir de los veintiún años —por sorteo y con posibilidad de hacerse sustituir—, que la infantería es más importante que la caballería, que el ejército está tan disciplinado que parece «un juguete entre las manos de un artesano» y que, gracias a esta organización, «el Estado está fuera del alcance de las fechorías y tumultos de la soldadesca» [70]. Lo que los embajadores señalan es aje-

[68] *Ibid.*, pp. 90-91; Señalemos la enorme prudencia de sus consejos al sultán. No olvidemos que la iniciativa de la *chūrā* (consulta) corresponde al soberano.

[69] Ibn Idrīs, pp. 54-55.

[70] *Ibid.*, pp. 100-106.

no totalmente a las tradiciones del ejército marroquí. Podemos ver en estas largas descripciones una crítica del *guich* por parte de los miembros de la burocracia. No encontramos, sin embargo, en ninguno de ellos consejos explícitos. Kardūdī considera incluso que los artilleros marroquíes son superiores a los que vio en la región de Sevilla. «No hemos visto nada que corrobore su pretendida fuerza militar, salvo que su ejército está diseminado por diferentes ciudades» [71].

Ibn Idrīs y Gassāl, que residen en París y en Londres, se sorprenden, por supuesto, de la actividad comercial de estas dos ciudades. El primero insiste en el papel que cumplen los comerciantes en la vida pública, en la iniciativa que toman en la construcción de las carreteras, de los puentes, de los canales, de los hilos telegráficos, en el hecho de que el Estado los anima pero no es sustituido por ellos. Resalta también la importancia de la bolsa (*ajbār al-sila*), de las gacetas y de los periódicos que polemizan con toda libertad contra la prensa gubernativa [72]. Gassāl se interesa por la organización de los grandes almacenes (*stores*), por las comunicaciones urbanas facilitadas por el metro y por los coches (*'aŷalāt*), por el alumbrado de las calles, de gas y eléctrico [73].

También será en París y en Londres donde nuestros embajadores descubran una organización política diferente de la que conocen, aunque el régimen imperial de Napoleón III sea más fácil de entender que el parlamentarismo inglés. Ibn Idrīs entiende mejor el aspecto administrativo de las instituciones que el sentido político; resalta que los altos funcionarios están bien pagados y de forma regular, con lo que se elimina la prevaricación y los privilegios fiscales. Describe, con precisión, la organización administrativa en los ministerios, insistiendo sobre todo en los de enseñanza, comercio, agricultura y carreteras. Le llama sobre todo la atención el mecanismo de la burocracia, como los honores a los funcionarios del Estado, además de las pensiones pagadas a las viudas y a los hijos de los funcionarios fallecidos, cosas todas ellas desconocidas en Marruecos. El régimen político, sin embargo, está mal descrito: la Cámara elegida es

[71] Kardūdī, pp. 85, 61-62.

[72] Ibn Idrīs, pp. 72-77. A través de estos comentarios percibimos la influencia del periodista libanés.

[73] Gassāl, pp. 57-69.

entendida como Cámara consultiva, que representa a las diferentes ciudades y se encarga de controlar los ingresos y gastos públicos [74].

Gassāl demuestra la misma incomprensión en lo que se refiere al Parlamento inglés (*maŷma' nuwwāb al-umma*). Cree que el presidente desempeña el papel de árbitro, que resuelve *in situ* los problemas, como lo hace un cadí tras haber oído la opinión del gobierno (majzén) y la de los liberales (*aḥrār*) [75].

Kardūdī visitará la sala de reuniones del Consejo municipal de Cádiz, pero no expresa ninguna opinión. Llega a Madrid coincidiendo con la muerte de Alfonso XII y el nombramiento de María Cristina como regente (27 de noviembre de 1885); observa que no hubo ningún desorden (*fitna*) y que el cambio de gobierno se hizo mediante un simple aviso en los periódicos (*waraqāt al-ajbār*) [76].

Aunque hasta aquí el tono de todos es en general favorable, no lo es, sin embargo, en lo que se refiere a la vida social. Fieles a la opinión expresada ya por Ṭahṭāwī, nuestros embajadores consideran que los teatros, los circos y los parques con surtidores ofrecen un aspecto de falta de seriedad y que la gran influencia que se reconoce a la mujer demuestra la decadencia de las costumbres europeas [77].

Retomaremos más adelante las opiniones generales que tenían estos embajadores sobre la civilización europea. Señalemos que la admiración sin reservas por los resultados materiales no da lugar a ninguna aprobación moral. De aquí su indiferencia evidente hacia una posible aclimatación de esta civilización y su desinterés por averiguar sus condiciones de aparición y de desarrollo. Las únicas observaciones sobre este tema se dirigen hacia una justificación teológica, por lo tanto, desde el punto de vista de la sociedad marroquí musulmana. La actitud fundamental es la aceptación de una diferencia absoluta cuya consecuencia es el reconocimiento de la superioridad técnica europea. De ahí la convicción, que nunca fue expresada abiertamente, salvo por Kardūdī, de que hay que evitar a toda costa provocar a los europeos, especialmente a ingleses y franceses, y, por consiguiente, hay que eludir el contacto con ellos. Ésta fue exactamente la política de Muḥammad IV y de Ḥasan I. A falta de otros

[74] Ibn Idrīs, pp. 80-96 (administración), 76 (prensa), 98 (Parlamento).
[75] Gassāl, p. 66.
[76] Kardūdī, pp. 36 y 44.
[77] Ibn Idrīs, pp. 20 y 29.

informes de embajada más explícitos, nos vemos obligados a resaltar el aspecto indiferente, literal, es decir, superficial, de estos relatos escritos para un grupo pequeño de lectores, por hombres que no tenían responsabilidad directa en los asuntos públicos, contrariamente a otros embajadores orientales que tuvieron un punto de vista muy diferente [78].

Las influencias exteriores directas fueron, pues, mucho más importantes, numerosas y diversas de lo que se dice. Lo atestiguan la aparición de dos nuevos centros de difusión del saber: Tetuán-Tánger y Rabat-Salé. Debemos señalar, no obstante, que esta influencia sigue fiel al antiguo sistema de transmisión —personal y directo— y no tiene el efecto multiplicador que ofrecen el libro y el periódico. Hasta 1900, incluso más tarde, no alcanza todavía un nivel como para poner en peligro la ideología propagada por la enseñanza local, cuyos aspectos principales describiremos a continuación.

La ideología general

Al repasar los elementos que componen la cultura marroquí en el siglo XIX, pudimos constatar que correspondían perfectamente a la estructura de la elite marroquí. Es natural que los componentes de la ideología se encarnen en diferentes tipos humanos: el alfaquí, el secretario de cancillería y el místico.

Los componentes

Por el simple hecho de que el valor de la enseñanza se confunde con el individuo que la transmite, el *fiqh* ocupa un lugar central en la ideología general del país; su terminología jurídica lo abarca todo: el estilo epistolar, la poesía, los proverbios y las canciones populares. No es de extrañar que la mayor parte de la producción del momento esté constituida por *fatwā-s*, largas o breves, sobre cuestiones importantes o triviales. Tampoco sorprende que se considere la

[78] Este comentario es válido para Egipto, Turquía y, aún más, para Japón (cf. Hourani, p. 68; B. Lewis, pp. 106, 117; P. Akamsu, pp. 171-172, 183-184).

obra de al-Mahdī al-Wazzānī —una compilación de jurisprudencia realizada según el modelo de otra de mediados del siglo XVI— como la más importante de finales del siglo XIX.

Pero más que por la terminología, interesémonos ahora por la metodología del *fiqh* [79]. Al fundarse en el establecimiento de precedentes, esta metodología rechaza cualquier intento de retroceder a las fuentes y reinterpretarlas. Por esta razón, no se aceptaron la doctrina ẓāhirí, almohade ni wahhābí [80]. Esto explicaría también el hecho de que las opiniones de los cadíes vivos sienten precedentes y sirvan de ejemplo sólo si se apoyan en la opinión de los Antiguos; de lo contrario se adoptan y ejecutan como recursos extremos. Una costumbre recomendable, por parte de los alfaquíes, consistía en ordenar en su lecho de muerte que quemaran sus *fatwā-s*, por miedo a que algún ignorante fundamentase en ellas su propia decisión. Se percibe en esta actitud una contradicción esencial, al igual quizá que en cualquier tradicionalismo [81]: es más importante el procedimiento que la interpretación personal. Se va asentando, pues, un retraso cada vez mayor respecto de la vida cotidiana; ya no se pueden sistematizar las decisiones, y entran a formar parte del *'amal*. A partir de un momento ya no se puede tomar ninguna decisión que pueda ser justificada según los principios enunciados. Esto es lo que ocurre en el siglo XIX cuando los cadíes incitan a los litigantes a resolver sus asuntos de forma amistosa, fuera de las salas de audiencia, dando lugar a situaciones con una repercusión social y política incalculable [82].

Contentémonos aquí con destacar la falta de sentido de la realidad, como reacción intelectual que surge de esta situación. Al constituir el *fiqh* el estado de derecho, puede permitir que la vida se organice según otros principios a condición de que éstos no se reivindiquen explícitamente. La función del alfaquí consiste en man-

[79] Sobre este punto esencial de la cultura marroquí, cf. Berque (1944), y Ḥaŷwī (1921-1926), en los capítulos sobre el *ŷtihād* y la conclusión del tomo IV.

[80] Ver, sobre estas escuelas y su actitud con respecto a los libros de derecho aplicado (*furū'*), H. Laoust, pp. 180, 235, 321 y las indicaciones bibliográficas.

[81] «Es sabido que los marroquíes, por exigencia intelectual, no escriben libros a la ligera y que se contentan con utilizar obras antiguas que contienen los principios de las diferentes ciencias» (M. Ŷ. al-Kattānī, t. I, p. 5).

[82] Fundamento social de la política beréber del protectorado.

tener viva la norma; si ésta se encarna o no en la vida social es secundario.

El principal problema del pensamiento moderno es definir la forma de adherirse a la realidad cuando el intelecto humano tiende de forma natural a la abstracción. Este problema no se plantea nunca en la mente del alfaquí, maestro pensante de la sociedad marroquí. El intelectualismo, el racionalismo abstracto y la aristocracia del pensamiento son los valores que el alfaquí encarna y respeta; constituyen las características de cualquier actividad de la mente.

Empecemos por consultar la *Fahrasa* de Aḥmad b. al-Jayyāṭ, hombre de una estricta ortodoxia y *chaij al-ŷmā'a* a principios de este siglo. Su producción se limita a unas breves *responsa*, en un estilo sin carácter alguno, sin ninguna interpretación personal. Éstos son algunos ejemplos: epístola contra los que aspiran al *iŷtihād*; advertencia contra el uso del fonógrafo (*makīnat al-kalām*), respuesta a una consulta sobre quién es el dueño en el paraíso de la mujer que nunca se casó en la tierra, respuesta a una pregunta sobre ciertas mujeres impúdicas de Fez, respuesta sobre el valor de las deudas en periodos de inestabilidad en el cambio de moneda [83].

Ibn al-Jayyāṭ y sus homólogos de la Qarawiyīn son fieles seguidores de Muḥ. b. al-Madanī Gannūn, que lanzó una campaña popular contra el uso de los aparatos de música. Los alfaquíes de Marraquech opinan lo mismo: Sibā'ī escribe una epístola contra el uso de la litografía, que pone en peligro la enseñanza oral. Incluso la escuela de Rabat se une a esta defensa de la tradición: Tādilī condena los impuestos que no son coránicos y Matŷinnūch compone un poema mnemotécnico sobre las innovaciones contrarias al *char'*. Todos —y éste es un aspecto importante de su magisterio— incitan a los marroquíes a ocuparse prioritariamente de su salvación personal y a no interesarse demasiado por los asuntos públicos (*julṭa*) [84].

El *adab* (bellas letras) representa el segundo elemento de esta cultura, imprescindible para los secretarios de las cancillerías. Para este periodo existe una especie de memorándum dirigido a los

[83] Ver las opiniones ditirámbicas sobre Ibn al-Jayyāṭ de 'A. Ḥafiẓ al-Fāsī, t. I, pp. 127-133; M. Ŷ. al-Kattānī, t. II, p. 79.

[84] Akansūs, t. II, pp. 120 y 121.

kātib-s por Akansūs, que fue ministro del sultán Sulaimān [85] y corresponde al prototipo de los individuos cultos de los que se rodearon los sultanes 'alauíes, como Muḥammad b. Idrīs, Ṭayyib Bū 'Achrīn, Aḥmad al-Ṣaffār, 'Alī al-Sūsī, Aḥmad al-Kardūdī, siendo sus últimos representantes 'Abd Allah al-Fāsī y Aḥmad b. al-Muwāz [86]. Si Akansūs pudo escribir un libro así, fue porque muy pronto estuvo alejado del poder, aunque no por ello deja de ser representativo. Su obra está cuajada de reminiscencias, como era habitual en la época, pero observamos con sorpresa que, aunque realizada en pleno siglo XIX, cuando Marruecos se enfrentaba a tantos nuevos problemas, no añade nada a los clásicos del género. Lo que sí podemos destacar es el uso que se hace de la cultura. El autor ofrece de ello un brillante ejemplo. Presentado al sultán Sulaimān, éste le hace una pregunta sobre la interpretación de una aleya del Corán, reproducida a menudo en los libros de retórica; nuestro autor nos dice: «Le resumí lo que opina Taftāzānī, al que por suerte acababa de leer, lo que me garantizó una buena acogida por parte de Su Majestad» [87].

Esta obra de Akansūs no presenta, pues, gran originalidad pero en general demuestran un innegable *savoir faire*. El autor distingue las condiciones de existencia del poder político (justicia, moralidad e inteligencia del monarca, consulta a los ulemas, conocimientos de las leyes de la guerra y fiscalidad) y de las condiciones de su permanencia (generosidad, magnanimidad y valentía). A continuación, establece una lista de los cargos que permiten que funcione el poder: los de visir, chambelán, administrador de los gastos (*qahramān*) y secretario. Proporciona, a la vez, las biografías de algunos grandes servidores de la monarquía 'alauí, y finaliza incluyendo unas exhortaciones dirigidas por hombres de bien a los monarcas del pasado.

Tras estas generalidades podemos reconocer fácilmente los grandes problemas que cualquier Estado constituido tiene que resolver en relación con el ejército, los impuestos y la burocracia. El Marruecos del siglo XIX tenía precisamente que introducir reformas en todos estos campos. ¿Qué hubiese propuesto Akansūs si hubiese continuado al servicio del majzén? Podemos suponerlo a través de

[85] Akansūs, t. II, pp. 105-109. Opinión negativa de E. Lévi-Provençal (1922), pp. 210-213, y favorable de 'A. Gannūn (1961), p. 16.

[86] Biografía de la mayoría de estos visires en Muḥ. Garrīṭ.

[87] Akansūs, mss., p. 244 b.

lo que él considera la única política legítima y, por tanto, indispensable. Ante un problema no ofrece ningún análisis teórico sino sólo ejemplos, casos genéricos extraídos del arsenal de cuentos ejemplares en que se ha convertido la historia en manos de los hombres de letras, sin preocuparse por las circunstancias que atañen a cada caso. Dos ejemplos claros versan sobre el acuciante problema fiscal que los sultanes 'A. Raḥmān y Muḥammad IV no lograron resolver. A Akansūs no se le ocurre nada mejor que recordar la célebre ley circular atribuida a Aristóteles: el mundo es un jardín cuya base es el Estado, éste se apoya en la *sunna,* cuyos cimientos lo forman el poder político que depende del ejército, que exige dinero cuya fuente es el pueblo, el cual necesita justicia, que es el pilar del mundo que es un jardín... El autor lleva su falta de sentido de la realidad hasta el extremo de hacer suya la respuesta que dio el visir Niẓām al-Mulk a su soberano, quien se extrañaba de que pudiera gastar 600 millones de dinares en donaciones para las personalidades religiosas: «Ellas son como el ejército nocturno, que trabaja mientras su Majestad descansa» [88]. Resultaba, además, que entonces los sultanes marroquíes no tenían suficiente dinero para pagar al ejército. Incluso cuando Akansūs quiere precisar que el visir con delegación general debe tener conocimientos, además de la *sunna,* de la política profana (racional), fundada en la costumbre, parece olvidarse de que, en el caso de Marruecos, las regiones que se rigen por el derecho consuetudinario no están sujetas a la autoridad del sultán y del *char'.* ¿Acaso es consciente el autor de su falta de visión de la realidad? ¡De ninguna manera! Afirma que desde el primer siglo de la hégira, las exhortaciones a los reyes no parecen dar su fruto, pero ¿es ésa una razón para abstenerse de ello?» [89]. Se trata de una función que hay que cumplir sin preocuparse por los resultados, postura que corresponde a los ulemas, con la única diferencia de que Akansūs podía haberla cumplido. ¿Qué consejos habría dado al sultán, acuciado por múltiples problemas, distintos cada día? Para el *kātib* la cultura no es un medio de acción sino un mero distintivo.

¿Podían contentarse con esta cultura tan formalista? No lo parece, por razones a la vez psicológicas y sociales. El misticismo de las

[88] Akansūs, t. II, pp. 120 y 121.
[89] *Ibid.,* pp. 183, 187.

cofradías aportaba equilibrio a este intelectualismo desenfrenado. Es significativo que los dos personajes que hemos tomado como representativos del hombre de ley y del secretario de cancillería hayan sido unos fervientes místicos [90].

Muḥ. b. al-Madanī Gannūn, el prototipo de alfaquí opuesto al misticismo, era un caso aislado a pesar de su inmenso prestigio. La elite marroquí pertenecía como mínimo a una cofradía y a menudo a varias, y si a veces algún crítico tomaba la palabra, era para desaprobar las actividades populares, pero nunca el misticismo como tal. El formar parte de una cofradía se puede analizar desde diferentes ángulos: sociológico (en relación con la casta de los jerifes), antropológico (en relación con las creencias populares) y, por último, psicológico (aislando la actitud de la mente y la concepción del mundo que proceden habitualmente del fervor místico). Este último elemento es el que nos interesa especialmente aquí.

Volvamos de nuevo a un documento esencial. Se trata de *Salwat al-Anfās* de al-Kattānī. El libro, obra de un jerife, es por supuesto selectivo y tiende a justificar el ascenso de la propia familia del autor, pero, a la vez, representa fielmente, y en gran medida, la realidad marroquí. Se podría incluso hacer una lectura psicoanalítica, ya que encontramos una lógica implacable y, a la vez, una ruptura con el mundo exterior. Una fe tan perseverante e imperturbable sólo se puede entender mediante una negación total de las imágenes espantosas que abundan en el mundo exterior, cercano o lejano. Como prueba de esta *desrealización* daremos a continuación unos ejemplos.

En toda la literatura mística aparecen numerosos *bahlūl-s*, *mayḍūb-s* (locos de dios) —cantidad sorprendente para el siglo XIX— de los que conocemos detalles significativos por sus biografías. Uno de ellos, por ejemplo, interpela a Muḥammad IV, siendo éste todavía príncipe heredero, cuando se disponía a viajar a Uxda en 1844, y le dice: «Es mejor que vayas a Tetuán». Otro predecía los años de hambruna y del alza de los precios. Un tercero solía ir desnudo por las calles farfullando un galimatías «parecido a las lenguas europeas». A su muerte, la gente se llevó trozos de su lecho mortuo-

[90] «Ibn al-Jayyāṭ tomó en su juventud el hábito místico, incurrió en escándalo y conoció la prisión; habiéndose despertado de su arrebato, se entregó de nuevo a las ciencias [...], él era *Nāṣirī*, *darqaui* y adepto de 'A. Malik al-Ḍarīr» ('A. Ḥafīẓ al-Fāsī, t. I. pp. 127-133). Akansūs fue un ardiente *tiyānī* (cf. Lakhdar, pp. 346-347).

rio para poder beneficiarse de su bendición. Otro entraba libremente en la casa del visir Aḥmad b. Mūsā y pronunciaba siempre la palabra «¡Francés!» [91].

Hemos destacado que el ser jerife sólo se demuestra gracias al testimonio directo del Profeta. Por consiguiente, el Profeta está presente en cada página de los libros. Algunos reciben de él un *wird* (oración particular), otros lo ven sin necesidad de ningún intermediario y en estado de vigilia, otros incluso lo ven lamentarse de las desgracias de su comunidad. Un alumno cree ver un error en la lección de su profesor, inmediatamente se queda dormido y ve al Profeta, éste le dice que el maestro tiene razón [92]. Lo que es verdad para el Profeta también lo es para los santos. Todos creen, pues, en el cónclave que reúne cada noche a éstos en Muley Idrīs (*machwar Muley Idris*) y que, a imagen de las sesiones del majzén, regula las diferencias que separan a los creyentes de sus jefes espirituales [93].

Para tener una idea más precisa de la lógica aplicada en la sociedad marroquí, retomemos el problema tantas veces debatido de las sandalias del Profeta que una familia de jerifes de Fez, los Ṣiqillī, pretendía poseer. Desde la época de Muley Ismā'īl, algunos historiadores, como Muḥ. b. 'A. Salām al-Qādirī, habían expresado sus dudas sobre ello, apoyándose en argumentos a la vez históricos y físicos; por el contrario, otros se contentaban con testimonios favorables emitidos por eminentes sabios como 'A. Qādir al-Fāsī o Tāudī b. Sūda. El autor de *Salwat al-Anfās* se toma la molestia de contestar a cada uno de los argumentos emitidos, retractándose de esta manera: «¿Acaso no es el testimonio de los grandes sabios la prueba más concluyente? No se deben anteponer jamás simples hipótesis racionales apoyadas en una observación pretendidamente corroborada por la unanimidad de los testimonios».

[91] M. Ŷ. al-Kattānī, t. III, p. 10 (Reseña de 'al-Amrānī al-Nafnāf, m. 1858); t. II, p. 251 (Reseña de Walīd al-Kattānī); t. I, p. 287 (Reseña de Hammādī b. Kīrān, m. 1891). Ibn Ibrāhīm, t. II, p. 261 (Reseña de Aḥmad b. 'A. Raḥmān al-'Alauī). Recordemos que los salafíes afirmaron más tarde que muchos de estos *bahlūl-s* estaban al servicio de los franceses.

[92] M. Ŷ. al-Kattānī, p. 170 (Reseña de Muḥ. b. Ṭayyib al-Ṣiqillī, m. 1854), t. II, p. 15 (Reseña de Muḥ. b. Ya'qūb al-Figuiguī, m. 1848), t. II, p. 369 (Reseña de Muḥ. b. Aḥmad al-Sanūsī, m. 1841); A. Skīraŷ (1971, p. 160) afirma que Aḥmad al-Tiŷānī se aturdía tanto en presencia del Profeta que olvidaba hacerle las preguntas que iba apuntando en su cuadernillo de notas; para evitar esto utilizó a un tal Muḥ. al-Damrāwī como intermediario.

[93] M. Ŷ. al-Kattānī, t. I, p. 239 (Reseña de Muḥ. al-Tuwātī, m. 1838).

Vemos aquí la relación que existe entre la lógica mística y la de los hombres de la Ley: esta última fundada también en testimonios. La presencia del Profeta, que significa la continuidad de la Profecía, evita algunos inconvenientes derivados de la lógica del *iŷtihād*, pero no se pueden codificar las respuestas dadas. Continuemos, pues, con el asunto de la sandalia. Tras un largo periodo de popularidad, se convierte en un objeto de terror; se extiende la creencia —no se sabe cómo— de que quien la mira muere en el año en curso. Nuestro autor dice que se trata de otro milagro divino para protegerla de la trivialidad [94].

Este tipo de razonamiento recibía la aprobación de la elite, equilibrando así el formalismo del *fiqh*; el milagro era cotidiano; se comprende, pues, el celo iconoclasta y místico, a su modo, del movimiento salafí y, sobre todo, el «irrealismo» de la resistencia popular frente a la penetración extranjera.

He aquí los elementos de la cultura dominante, mínimamente afectada por las influencias externas, en el Marruecos del siglo XIX: el *fiqh*, norma intemporal; el *adab*, medio de elección individual, y la mística de las cofradías, cimiento social. La estructura de esta ideología, semejante a la de la elite, se caracteriza por la supremacía del espíritu sobre la materia, del intelecto sobre la sensibilidad, de la razón sobre la naturaleza y de lo abstracto sobre lo concreto. De ella se desprende una actitud específica con respecto al prójimo y al mundo. Se comprende fácilmente que se pueda oscilar desde esta actitud altiva a la desesperación y a la sumisión, pues en el marco de esta cultura uno puede asir el mundo o desasirse de él pero difícilmente asimilarlo [95].

El tradicionalismo

Hemos visto, pues, cuál era la ideología de la sociedad marroquí, es decir, cómo ésta preparaba a su elite para enfrentarse al mundo. Siempre se dijo que Marruecos era el paraíso del conservadurismo [96]. Hagamos alguna puntualización: se trata, más que de un

[94] *Ibid.*, t. I, p. 345.

[95] Habría que analizar el oportunismo de los ulemas situándolo en esta perspectiva.

[96] G. Sternberg, p. 171.

conservadurismo de hecho, de una ideología de la conservación. Los historiadores marroquíes del siglo XIX observaban que cada sultán hacía justo lo contrario que su predecesor. Se aseguraban de ocultar estas innovaciones, nunca revelarlas y mucho menos justificarlas [97]. La tradición es un valor propagado por la enseñanza, encarnado en una casta y reivindicado por el poder político; cultura e instituciones sostienen la idea de tradición, la misma que las fundamenta y legitima. Determinada por toda una estructura social, la tradición depende exclusivamente de ella. El contacto con aquello que es ajeno a ella, sea cual sea el grado de intimidad, no le afecta de ninguna manera.

Retomemos el caso de los embajadores marroquíes en Europa, pues su reacción nos es hoy más comprensible y resulta muy importante por ser sintomática. ¿Qué opiniones generales tienen acerca de los resultados técnicos, de la libertad de la sociedad civil y del aprecio que por éstos se observan en Europa? Comencemos por el menos abierto, Ṭ. al-Fāsī. Algunas de sus frases muestran una duda evidente: «El mundo de aquí abajo, en la Tierra, es una prisión para el creyente y un paraíso para el infiel». «El mundo no tiene ningún valor para Dios, de lo contrario Él no habría permitido que el infiel le sacase tanto provecho.» «Gloria a Dios, que les ha facilitado la adquisición de estas riquezas, puesto que siguen el camino del error, mostrando su capacidad soberana para cambiar el curso de las cosas e indicando al hombre inteligente que no depende de él dominar el mundo.» Debido a estas contradicciones turbadoras, está contento de volver a su tierra y de reencontrarse con el sultán, «fuente de toda ciencia y de toda sabiduría».

El embajador Ibn Idrīs es más abierto, más sensible y curioso. A pesar de lo cual prudentemente concluye: «Si he alabado ciertos aspectos del modo de vida de los europeos, no he querido más que aprobar lo que el *char'* tolera, aquello que la razón justifica, lo que no rechaza la naturaleza humana y aquello en lo que han podido

[97] «El sultán 'A. Raḥmān solía aplicar la política de su tío Sulaimān y sólo se desviaba de ella cuando estaba amenazado algún interés importante por unas razones con las que no habían topado sus antepasados» (Akansūs, t. I, p. 243). «Durante el gobierno del visir Aḥmad b. Mūsā, el país volvió a encarrilarse en la obediencia, la fortuna sonreía al majzén, las cosechas fueron excelentes, pues este visir nunca se alejó de las vías habituales del reino» (Machrafī, p. 338).

imitar a nuestros virtuosos antepasados». Kardūdī afirma: «Quien se deslumbra por su bonito decorado, quien cree que sus declaraciones son de sincera amistad y sus consejos desinteresados, se equivoca gravemente». Por último, a propósito de la reverencia hecha por al-Gassāl ante el rey de Inglaterra, el copista añade este comentario: «El autor no ha querido mediante ella expresar su sumisión al déspota infiel, sino solamente reverenciar la luz muḥammadí que alumbra interiormente a todo ser humano» [98].

¿Nos hallamos ante meras precauciones oratorias contra eventuales detractores? Sería entonces muy significativo. Es más probable que estos hombres fueran sinceros y que a sus ojos el mundo de los valores se opusiera violentamente al de la realidad. Todo en su forma de pensar los inducía a negar este último o, al menos, a despreciarlo. Éste es vuestro mundo, el nuestro es diferente, parecen decir. Si pueden mantener alejado ese mundo amenazante, tanto mejor. Si, por el contrario, consigue imponerse a ellos, no pueden sino continuar ejerciendo el papel que su cultura tradicional les asigna, dejando al arbitrio de Dios el juicio final.

Conclusión

En el Marruecos del siglo XIX coexisten una apertura real al mundo exterior con un innegable aislamiento mental. Las influencias extranjeras, encarnadas por grupos trasplantados, se manifestarán al final del periodo estudiado en la vida material, las decisiones políticas e incluso, aunque de una manera imperceptible, en la cultura. La ideología de la sociedad y el sistema de valores todavía no se habían visto afectados [99].

La estructura de la cultura reproduce en general la de la elite y la sociedad marroquí: *fiqh*, cultura de los ulemas, bellas letras, cultura del majzén, misticismo y cultura popular. Pero más allá de la diversidad de las creaciones culturales hallamos una metodología única que fundamenta la ideología, garante de la tradición marroquí.

[98] Fāsī, pp. 13, 19, 11, 40; Ibn Idrīs, p. 109; Kardūdī, p. 92; Gassāl, p. 74.

[99] La cultura es el soporte de la ideología que, en nuestro caso, se confunde con la metodología.

La cultura, en tanto que símbolo unitario, desempeñará un papel esencial en la oposición que irá en aumento continuamente entre Marruecos y Europa. Los ulemas forman parte del majzén, la Qarawiyīn está bajo el control del sultán, pero a lo largo del siglo XIX, debido a la continua presión de Europa, se producirá una diferenciación clara: son ulemas esencialmente aquellos que giran en torno a la Qarawiyīn, aquellos que no ocupan ningún puesto en el majzén y que personifican con absoluta independencia la tradición. De ahí la recuperación de la noción de *chūrā*. Se insiste en las tres condiciones que deben cumplir los miembros del cuerpo consultivo: piedad, inteligencia e imparcialidad; lo que viene a excluir de hecho a aquellos que ya detentan un puesto. Si su presencia es reclamada, es porque algo ha cambiado. Durante el reinado de Muḥamad III o incluso de Sulaimān, los problemas a los que se enfrentaba el Estado eran conocidos, los propios sultanes eran ulemas y sus reuniones del Consejo parecían coloquios de la Qarawiyīn. Bajo Muḥammad IV nuevos problemas exigen ideas nuevas y nuevos hombres. De ahí la decisión de tomar la iniciativa, partiendo del único lugar todavía libre de las influencias exteriores. Además la Qarawiyīn, a través de la mística de las cofradías, ejerce una profunda influencia popular: la antigua institución de la *chūrā* asume entonces un nuevo significado [100]. Y si el cuerpo de la Qarawiyīn adquiere entonces el aspecto de un «Consejo» renovado, es principalmente por el contenido de la cultura que no ha cesado de impartirse allí.

En efecto, lo circunstancial es ajeno a la metodología consagrada. Al dirigirle una consulta, el doctor de la Ley ejerce un papel; corresponde, pues, al detentor del poder cumplir el suyo. Éste puede considerar que dicho consejo no es viable; el alfaquí, por su parte, se contenta con recordar la norma. Por ello surge un acuerdo preestablecido con todas las víctimas de una situación impuesta a la sociedad marroquí. Si por espíritu de reforma [101] se entiende una aproximación objetiva a una situación nueva, la interiorización de algunos de sus elementos con vistas a un cambio positivo, entonces comprobamos hasta qué punto la elite que la Qarawiyīn formaba no

[100] Para una interpretación algo anacrónica de la posición de la Qarawiyīn frente a la presión extranjera, ver Ibrāhīm al-Kattānī (1960).

[101] La palabra «reforma» se considera aquí en su acepción común y no en el sentido de «reforma religiosa» que sí tiene al hablar del movimiento salafí.

estaba preparada para ello. Este espíritu no podía encontrar adeptos más que fuera de las instituciones tradicionalmente reconocidas. Si la reforma se impone, sin poder ser jamás legitimada, y atenta contra los intereses de grupo, es natural que se forme una coalición entre los garantes de la cultura y la mayoría de la población.

La cultura tradicional marroquí, a imagen de la estructura social, tiene como función esencial unificar la comunidad proporcionándole un centro, un polo que sirva de referencia, y, por ende, un medio de expresarse mediante el rechazo de la influencia extranjera. Símbolo de identidad y motor de oposición a los demás.

CONCLUSIÓN DE LA PRIMERA PARTE

En el primer capítulo se han subrayado los elementos que unen a los marroquíes entre sí y a su vez los diferencian de los demás, en el segundo y el tercero han sido descritas las diferentes formas de organización de la sociedad marroquí, en el cuarto se ha analizado el sistema de interpretación de la realidad en el Marruecos del siglo XIX. ¿De qué forma han contribuido todos estos factores a la caracterización del nacionalismo marroquí?

1. Si una sociedad no posee un cierto sentido de unidad, no puede dar ninguna respuesta válida a la presión extranjera. Merece la pena recalcar que en Marruecos todas las tribus, árabes o berébe-res, proceden de un origen común; las zagüías, de un mismo «polo», y los centros de enseñanza, de una misma cadena de maestros educadores. Se trata obviamente de una ideología centralizadora al servicio de los intereses del sultán, pero, en la perspectiva de nuestra investigación, la aparición y la prolongación de esta ideología es un factor importantísimo, pues si bien la unidad de la tribu es un mito, el magisterio de la Qarawiyīn sí es una realidad. En distintos niveles de efectividad se postula, pues, la unidad de los marroquíes como si se tratase de un programa que se cumplirá gradualmente.

Aunque, como dijimos en la conclusión del primer capítulo, la unidad que se postula no se manifestaba de modo exterior, ni en el paisaje, ni en un sistema viario o en un conjunto estructurado de poblaciones, ni en una moneda nacional única, etc. Los hombres se desplazan por el país, mucho más de lo que imaginamos, pero no las ideas ni las órdenes, es decir, todo aquello que es inmaterial y une a

los hombres cuando están separados físicamente. Entonces, para reunirse, había que desplazarse. De ahí la imagen compartida por todos los observadores extranjeros «de ondas que se propagan por la superficie del mar marroquí», sin duda porque lo oculto bajo tierra no servía en primer término a la vida pública. Es innegable que la ideología de la unidad es más amplia, más comprensiva que la realidad comunitaria. A causa de esta base defectuosa, la respuesta a una amenaza extranjera no se podrá coordinar y sincronizar con facilidad, sea cual sea el empeño de los protagonistas.

2. El análisis social nos ha permitido subrayar la coexistencia, sin jerarquías, de unas formas de organización con vocación totalizante: clan, zagüía y majzén; sistema inestable que la presión extranjera contribuiría a disgregar. Un aspecto de esta estructura merece ser resaltado: cuanto más integrado verticalmente está un sistema más se reduce su base.

El clan abarca casi todo Marruecos, pero no puede servir de marco a un orden jerárquico; la zagüía es capaz de organizar un territorio en todos los órdenes —militar, económico, social y cultural—, pero nunca pudo sobrepasar el estadio de principado. El conjunto urbano es el más fuertemente integrado, con sus comunicaciones, su administración, sus órdenes, su ideología, pero también es el más minoritario.

El sultán, ya lo hemos dicho, sirve de eje de todos estos sistemas parciales aunque «imperialistas», pero no puede representarlos, ni motivarlos a todos a la vez ni de la misma manera. Frente al peligro exterior, las respuestas serán diferentes y escalonadas en el tiempo. La del majzén y la de las ciudades será —como se podía esperar— la más variada y la más flexible, manifestándose mediante esa «reforma» positiva que intentará combatir al adversario con sus propias armas, simulando, al principio, obedecer sus consejos interesados, pero fracasará ampliamente porque su base es demasiado débil.

La respuesta de las zagüías-principados será inicialmente más militante, pero terminará por alinearse con la anterior; la de las tribus, dirigidas por sus *ŷmā'a-s*, será una respuesta mayoritaria que adquirirá la forma de una lucha «sin frases», sean cuales sean las circunstancias y los resultados. El sultán no sólo no podrá coordinar estas reacciones sino que será la primera víctima de ellas. Es indiscutible, pues,

que cuanto mayor es la alineación de todos frente a la respuesta contra el peligro extranjero menos organización e ideas contiene, cuanto más se teoriza y se organiza ésta más se restringe: consecuencia directa de la estructura social del Marruecos del siglo XIX, tal y como la hemos podido captar a través de su extrema complejidad.

3. El análisis de la cultura marroquí nos ha permitido ver que la única respuesta ante la presión extranjera «legítimamente» exteriorizable era el rechazo. Se podían haber asumido otras formas pero se hubieran justificado difícilmente en el marco de los valores recibidos. Aunque dicha ideología fuese la de un grupo concreto, el de los ulemas, se impuso a cada marroquí en cuanto éste quiso romper el silencio y convencer a los demás. El rechazo justificado de los ulemas era el único que explicaba la respuesta negativa de todos los que veían amenazados sus intereses o sus convicciones con la nueva situación. Intervenía, pues, un factor de unidad suplementario.

Teniendo en cuenta la situación del Marruecos del siglo XIX, los marroquíes no tenían otra opción sino resistirse a la presión extranjera [1], pero las estructuras sociales sólo podían canalizar o coordinar una parte de la energía disponible, que la cultura de entonces sólo era capaz de expresar mediante un rechazo absoluto. Réplica inevitablemente desorganizada, restrictiva y negativa; lo que no significa que no pudiera ser larga y obstinada.

Cuando confluyen diversas contradicciones —la vuelta al país tras una larga estancia en el extranjero de algunos individuos impregnados de ideas de cambio, la exigencia de Europa de reformas profundas e inmediatas, la inestabilidad individual de cada cual— también confluyen los rechazos, que provocarán la crisis ḥafiẓí, auténtica revolución frustrada, encaminada a defender la integridad del territorio, la soberanía del sultán, los privilegios de las clases sociales y la continuidad de la cultura tradicional. Crisis confusa, ambigua y tardía que terminará por precipitar justo aquello que quería evitar, el protectorado. Aglutinará en ella todos los movimientos anteriores y legará a los que surjan después las características que ella misma heredó. Habrá determinado así, en cada una de sus fases, el molde del moderno nacionalismo marroquí.

[1] Por no haber entendido esta compleja situación es por lo que se creyó en el éxito de una penetración pacífica o de una política de contacto directo con las tribus.

SEGUNDA PARTE

EL SISTEMA EN CRISIS

El equilibrio sociopolítico que acaba de ser descrito experimentó una presión exterior a lo largo de todo el siglo XIX. La Europa del Congreso de Viena exigió el cese de la escalada de acontecimientos y Sulaimān tuvo que aceptarlo [1]. Esta presión se incrementaría tras la toma de Argel por los franceses, suceso que marcó el principio de un nuevo periodo para toda África del Norte.

Frente a una situación cada día más humillante, iban a reaccionar primero los individuos que veían afectados sus intereses y su prestigio. Un ministro escribirá un poema en el que exhorta a los marroquíes a acudir en ayuda de sus correligionarios argelinos; un cadí prorrumpe en amenazas, en prosa rimada, contra la altanería de los cónsules y de sus protegidos; un ulema consagra su sermón del viernes a los acontecimientos de Argelia; todos tiene en mente el recuerdo doloroso de al-Andalus [2]. Podemos agrupar todos estos testimonios y presentarlos como símbolos de una opinión pública unánime; pero este criterio dejaría de lado lo esencial.

El sistema marroquí, sin ser jerárquico, estaba articulado. Ante la fuerte presión exterior, se quebró: cada parte reaccionó de una manera específica e influyó en la reacción de las demás.

El sultán fue el primer afectado por el impacto de Europa. Se vio obligado a tomar decisiones que, incluso antes de que se manifestaran sus consecuencias —positivas o negativas—, sorprendieron

[1] Ibn Zaidān, t. V, pp. 153-154; Mannūnī (1973), p. 7, según *al-Istibṣār*.

[2] Nāṣir al-Fāsī, pp. 60-62 (poema de Ibn Idrīs); Mannūnī, *op. cit.*, pp. 25-26 (poema de Muḥ. al-Kardūdī confrontado con Léon Roches); Tasūlī, p. 56 y la obra de Maqqārī, *Nafḥ al-Ṭīb*, que conservó vivo el recuerdo de al-Andalus.

a los marroquíes por su novedad. Hubo que justificarlas para que no fuesen criticadas; así nació una literatura defensiva desarrollada en medio de polémicas que, aunque ocultas la mayoría de las veces, permitió, por vez primera, a una oposición incipiente expresarse en todo el país. El sultán tuvo necesidad de reforzar su oposición contra los europeos para consolidar su poder contra potenciales enemigos. Los comerciantes, aprovechándose de la nueva situación, apoyarían inicialmente una política de apertura y de compromiso con los extranjeros, pues, viendo sus intereses amenazados por la competencia de éstos, exigieron el mantenimiento de las prerrogativas del sultán, garantía de la igualdad de todos ante los impuestos. Al ver fracasar su tentativa, se pusieron del lado de los extranjeros.

Los ulemas sostenían, por principio, la llamada al *ŷihad* y todos los sacrificios que el imán exigía. Cuando éste eligió la vía del compromiso, continuaron sus diatribas contra los aliados de los cristianos, con el riesgo de dar la impresión de que el propio sultán estaba implicado. Los *chaij-s* de las zagüías y los caídes de las tribus debían integrarse en las tropas, víctimas de esas vicisitudes; se sublevaron aparentemente contra todos: sultán, gobernadores, comerciantes, ciudadanos y extranjeros, pareciendo responder a las órdenes de los clérigos extremistas.

Se podría hacer un análisis más preciso y descubrir las reacciones particulares de cada uno de los grupos descritos en la primera parte. Pero surge una dificultad: estas reacciones parciales no se expresan de forma directa [3]; podríamos, por supuesto, construir modelos hipotéticos pero tampoco es nuestro propósito. Por ello se impone hacer una selección, separando de un lado la reacción del sultán y de los ulemas opositores, que se puede estudiar directamente, y de otro la de las fuerzas locales, que ha de ser estudiada indirectamente a través de documentos bastante diversos, si queremos que la imagen que obtengamos no sea una simple reconstrucción teórica.

Sería arriesgado afirmar que la totalidad de estas reacciones forma el antecedente del nacionalismo marroquí y que cada una de

[3] La reacción de los comerciantes sólo podía estar inducida por los consejos que ellos daban al sultán, por la oposición a algunos impuestos o bien por la «elección» de la protección. Lo mismo ocurre con los jefes de las zagüías o de las tribus; se pueden comprender sus reacciones a través de su actitud y de las opiniones que el sultán y los extranjeros tenían de ellos.

ellas es un símbolo absoluto. Podemos suponer más bien, una vez efectuado el análisis del sistema marroquí, que:

— Estas reacciones eran, necesariamente, ambiguas, en la medida en que el sistema que las determinaba no estaba ni unificado ni jerarquizado.

— No podían ser eficaces, pues no todas se expresaban en el lenguaje de la legitimidad.

— Este lenguaje, privilegio de los ulemas y de la *jāṣṣa* en general, se impondría a cualquier reacción nacionalista posterior, sean cuales fueran las ideas particulares llevadas a la práctica.

En este sentido, podemos afirmar que la dialéctica de las reacciones parciales frente a la presión europea del siglo XIX dio lugar al nacionalismo marroquí del siglo XX.

V

EN LOS ORÍGENES DE LA XENOFOBIA

La política de las potencias europeas

A principios del siglo XIX Marruecos mantenía con los países europeos relaciones de tipo tradicional, centradas esencialmente en torno a la problemática de la guerra: liquidación de botines, intercambio de prisioneros, respeto a la bandera, actitud en caso de hostilidades con terceros, etc., siendo los tratados firmados por Muḥammad III iguales en lo esencial a los del periodo medieval. Los países europeos que se interesaban por Marruecos eran: España, por los presidios coloniales, e Inglaterra, por Gibraltar. Pero el sultán Sulaimān, consciente de las dificultades internas y del cambio de la relación de fuerzas entre su país y Europa, intentó reducir al mínimo estas relaciones [1].

La toma de Argel por los franceses alteró esta situación y creó problemas que adquirieron un cariz que se mantendrá hasta el final del Marruecos independiente. Sobrevino inmediatamente después un contencioso fronterizo entre franceses y marroquíes, que nunca fue resuelto, pues el sultán no tenía capacidad de control sobre las tribus limítrofes y, a su vez, los franceses no tenían interés alguno en hipotecar el futuro [2]. Éstos, en todas las épocas y bajo todos los regímenes, creyeron que era necesario seguir una política de prestigio: la

[1] J.-L. Miège, t. II, p. 23.

[2] A. Bernard (p. 305) sugiere a propósito del artículo 4 de la convención de Lal-la Marnia que eran los marroquíes quienes no querían fijar la frontera de los territorios saharianos. Los documentos franceses demuestran exactamente lo contrario. Acerca de las negativas posteriores de Francia a fijar la frontera, cf. J.-L. Miège, t. IV, p. 25, n. 3.

bandera tricolor debía ser respetada en Marruecos para que lo fuese también en Argelia, decían [3]. Si Marruecos tenía que seguir siendo independiente, Francia debía ocupar allí el primer puesto; y si debía desaparecer, Francia tenía un derecho preferente. Así pensaban los diplomáticos franceses.

Las relaciones franco-marroquíes fueron buenas en algunos periodos, generalmente tras crisis violentas: en 1851, 1861, 1884 y 1902. Algunos diplomáticos, como el arabista Féraud (1885-1888), intentaron incluso ganarse la confianza del sultán [4]. Pero los marroquíes, cultos o no, miembros o no del majzén, siempre desconfiaron de ellos [5], y aparentemente con razón, pues los diplomáticos franceses contactaron desde el principio con pretendientes al trono, maestros de zagüías y jefes de tribus, proporcionando así la prueba de que ellos no tenían ninguna intención de consolidar la autoridad del sultán [6]. De ahí su oposición a cualquier reforma que no estuviese bajo su control [7].

Esta actitud no podía sino despertar las ambiciones españolas. Hasta 1830, incluso más tarde, los presidios coloniales fueron constantemente asediados: nadie podía salir de ellos, y los marroquíes que querían comerciar allí eran considerados por el majzén renegados [8]. Hacía tiempo que España había olvidado su vocación africana y sus derechos «históricos», pero no podía, cuales quiera que fuesen sus disensiones internas y su debilidad militar, aceptar que una potencia europea ocupase la costa rifeña, y en este sentido contaba con el apoyo expreso e interesado de Inglaterra. Esto no significaba que Marruecos tuviera que reforzarse para poder defenderse, ya que, de

[3] J. Caillé (1951), p. 130 (carta de Pélissier a Jagerschmidt, 23 de marzo de 1852).

[4] J.-L. Miège, t. II, p. 362 (papel mediador del representante francés Castillion entre marroquíes y españoles en 1861); t. III, p. 234 (sobre la política de Féraud).

[5] «¿Qué beneficios pudo aportar la dominación francesa a los habitantes de Argel o de Tremecén? ¿Acaso su religión no es hoy un simple recuerdo? ¿Acaso no ha afectado a todos la corrupción (moral)? ¿Acaso sus hijos no crecen en la impiedad y el libertinaje?» (Nāṣirī, t. IX, p. 91).

[6] J. Caillé (1951), pp. 118-120 (contactos con 'A. Raḥmān b. Sulaimān, el *charīf* Wazzānī, los jefes de los Zemmur y de los B. Mguild en 1853).

[7] «Mantener el gobierno jerifiano en un estado de impotencia saludable a través de lecciones constantes [...]» (Jagerschmidt, en J. Caillé, p. 121). J. D. Hay (1896, p. 70) opinaba exactamente lo contrario.

[8] Akansūs, mss., pp. 173, 177, expediciones de Sulaimān contra los *Qal'iya* culpables de vender trigo y animales a los españoles de Ceuta.

ser así, se convertiría en una amenaza. Por el contrario, España debía aprovecharse de cualquier dificultad francesa o marroquí para conseguir privilegios sobre la costa rifeña o, en su defecto, ponerse de acuerdo con Francia sobre la perspectiva de un reparto equitativo. Hacia 1875 se optó por la primera vía: España se aliaría con Inglaterra e Italia contra una preponderancia francesa en el Mediterráneo; con ello trató de prolongar el mayor tiempo posible la independencia teórica de Marruecos con el fin, sobre todo, de asegurarse allí posiciones estables [9]. Pero los españoles llegados a Marruecos, concentrados en torno a Tánger, demasiado pobres y sin prestigio, perjudicaron en lugar de beneficiar a esta política.

Tras la guerra de 1859-1860, la diplomacia española se mostró demasiado exigente. Los marroquíes fueron atacados en sus convicciones religiosas por la actitud de las autoridades de ocupación en Tetuán y, tras el acuerdo sobre las indemnizaciones de guerra, fueron vulnerados en su amor propio por la asignación de inspectores españoles en los puertos. Quizá demasiados malos recuerdos enturbiaban la relación entre los dos pueblos para que cualquier política, por moderada que fuese, pudiese tener éxito [10]. A partir de 1885 España comienza a acercarse a Francia y, tras muchas dudas y cambios súbitos de opinión, debidos, a la vez, a la indecisión española y a la presión inglesa, fue esta política la que terminó por materializarse en los acuerdos de 1904 y 1912 [11].

Durante las graves crisis que enfrentan a Marruecos y a Francia en 1844, y a España en 1859-1860, Inglaterra desempeña un papel mediador [12]. Para los ingleses, Marruecos era sinónimo de Tánger, que no podía de ninguna manera caer en manos de una potencia europea, pues Gibraltar habría perdido entonces todo interés. Para protegerse de esta eventualidad, se propusieron varias soluciones: intercambiar Gibraltar por Ceuta, conservar la independencia de Ma-

[9] G. Maura (1911), p. 13 («en la expresión derechos históricos "Manoseado lugar común el adjetivo perjudica notablemente al sustantivo"», dice). Definía la política de penetración pacífica en estos términos: aprovechando el *statu quo*, conseguir la amistad, el protectorado o la asimilación; amistosamente o recurriendo a la fuerza (*ibid.*, p. 30; ver también J.-L. Miège, t. III, p. 371).

[10] Obsérvese la actitud virulenta hacia los españoles a partir de 1860 de Nāṣirī, t. IX, p. 206; justificada por esta afirmación: «Si algún día la costa beréber llega a pertenecernos, debemos ante todo expulsar a sus habitantes actuales» (G. Maura, p. 49).

[11] *Ibid.*, p. 24 (sobre la política de Moret, que coincide con la del autor).

[12] J. D. Hay (1896), pp. 68-70 y 205-208.

rruecos y disponerse a tomar Tánger al menor síntoma de campaña expansionista francesa. Exceptuando este punto, que nunca cambió, la política inglesa en Marruecos tendía sólo a defender las posiciones políticas y comerciales adquiridas. Por esta razón, el representante inglés podía aspirar a otra amplitud de miras que sus colegas, podía entender las quejas del majzén [13] y de esta forma ocupar un lugar privilegiado en la corte de los sultanes Muḥammad IV y Ḥasan I; y aconsejarles en asuntos exteriores hasta la Conferencia de Madrid (1880) sobre la limitación del derecho de protección, cuyo fracaso puso fin a su influencia. Durante más de treinta años, fue la defensora de la soberanía del sultán, de la integridad del territorio marroquí y de las reformas necesarias para el beneficio de todas las naciones poderosas, contando con la bendición de éstas. Los intereses de Inglaterra coincidían entonces con los del sultán, ya que un Marruecos reformado podía disminuir los riesgos de enfrentamiento con Francia y evitar a Londres las dificultades y los gastos de una ocupación de Tánger.

Los demás Estados europeos: Suecia, Dinamarca, Bélgica, Portugal, etc., desempeñaban un papel secundario, sosteniendo en general el punto de vista inglés [14] y aprovechándose automáticamente de las ventajas concedidas a los demás. La situación de Alemania e Italia, recién llegadas a la escena europea, fue muy diferente. Los intereses comerciales alemanes no dejaron de desarrollarse después de 1875, hasta el punto de poner en peligro la supremacía inglesa. Bastante después, Italia consiguió ventajas, desproporcionadas con respecto a su relativa influencia en el comercio y la vida política de Marruecos —pedidos de armas, misiones escolares, etc.—, gracias al apoyo interesado que pactó con la minoría judía durante la Conferencia de Madrid. Al parecer, tanto para uno como para el otro, Marruecos sólo fue una carta en el juego diplomático europeo. Alemania, a pesar de la propaganda activa de los círculos pangermánicos, no parece que tuviese la intención de ocupar el Marruecos occidental ni ayudar al país a reformarse, como sí hacía Inglaterra; se sirvió de Marruecos para conseguir ventajas

[13] *Ibid.*, p. 323. Sobre la política de J. D. Hay, ver las notas de J.-L. Miège, t. III, pp. 140-141 y 266, n. 2.

[14] Sobre el prestigio de J. D. Hay, auténtico sultán en Tánger, ver J. Caillé (1951), p. 46.

fuera y dentro de Europa, como lo demuestran ampliamente las crisis de 1905, 1909 y 1911 [15].

Los Estados europeos tenían, por lo tanto, perspectivas muy diferentes; era normal que la política de cada uno de ellos también lo fuese. Francia podía, al reactivar el litigio fronterizo, volver a poner sobre el tapete, a su conveniencia, la cuestión marroquí, empujando a España a seguir sus pasos y obligando a Inglaterra a presionar a Alemania e Italia para garantizar el *statu quo*. Se ha dicho a menudo que el majzén supo en seguida utilizar estas rivalidades para consolidar su posición e impedir cualquier reforma. Éste es un aspecto de la cuestión, el otro, todavía más importante, es que a los ojos de los marroquíes los europeos tenían todos las mismas ambiciones y la misma actitud.

Marruecos, en efecto, era para los diplomáticos un país de costumbres extrañas y bárbaras; había que abrir sus puertas a la actividad europea, garantizando la libertad de las transacciones, la igualdad de oportunidades, la seguridad de bienes y de personas, bajo un gobierno íntegro y justo. Hasta que no se cumpliesen estas condiciones —y pocos pensaban que pudieran cumplirse nunca— Marruecos no podía pretender que lo tratasen como los países «civilizados» se trataban entre sí.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, el majzén vivió bajo la amenaza de una crisis con una u otra potencia europea: Francia y, secundariamente, España de 1839 a 1845; de nuevo Francia, de 1849 a 1851; España en 1859-1860; Italia en 1880; Francia en 1884; nuevamente Francia en 1887-1889; Inglaterra en 1892; España en 1893; Alemania en 1896; Francia en 1900; Estados Unidos en 1902, y Francia, de 1905 hasta la instauración del protectorado. Si se analizan de cerca, todas estas crisis eran conscientemente provocadas con el fin de obtener ventajas concretas —durante mucho tiempo negadas— a las que sucedía, por esta misma razón, un periodo de armonía [16]. Marruecos tenía permanentemente cuestiones pendientes con cada potencia: indemnizaciones no pagadas, deudas privadas no satisfechas, bienes robados no restituidos, funcionarios juzgados

[15] J.-L. Miège, t. III, p. 284 (política de Italia); G. Ayache (1964 b), p. 159 y s. (política de Alemania).

[16] Las relaciones franco-marroquíes fueron buenas después de 1851 y 1884, y las relaciones hispano-marroquíes mejoraron sensiblemente después de 1861.

por cónsules arrogantes no destituidos, ventajas comerciales no acordadas, etc. Todo ello proporcionaba a cualquier Estado europeo que lo deseara un pretexto para dirigir un ultimátum, para pujar durante las negociaciones en curso y para llegar a la ruptura que, por sí misma, garantizaba grandes ventajas [17].

¿Cómo extrañarse de que para el majzén gobernar consistiese en resolver cotidianamente problemas de detalle con los europeos? «Ya sabes que los europeos se han vuelto puntillosos y testarudos en todo», escribe Ḥasan I a su representante en Tánger. El historiador Nāṣirī se lamenta: «Todo iba bien [...], salvo que los representantes de las potencias importunaban continuamente a Ḥasan I con todo tipo de propuestas: consejos fútiles, peticiones absurdas, reducción de los derechos de aduana y de transporte [...], ¡qué más puedo decirte, consiguen incluso que se replieguen las montañas!» [18]. Estas actitudes comunes, aunque con finalidades diversas, determinaban el sentir general de los marroquíes con respecto a los extranjeros.

Podemos distinguir tres etapas en la penetración europea en Marruecos, cada una de ellas caracterizada por la puesta en marcha de una de las tres formas de presión siguientes: 1. El uso de la fuerza, cuyo objetivo era destruir el Estado marroquí o, al menos, obligarle a la sumisión voluntaria a la más mínima amenaza, objetivo alcanzado tras la guerra hispano-marroquí de 1860. 2. El comercio europeo y su nociva influencia sobre la sociedad marroquí, objetivo igualmente alcanzado en 1880 en la Conferencia de Madrid, que generalizó el derecho de protección sin suprimir los abusos a los que daba origen. 3. El programa de reformas, que no pretendía más que «desmusulmanizar» el majzén y alejarlo así de la población, objetivo casi alcanzado en 1905 y aplazado, debido a las rivalidades europeas, hasta 1912.

[17] J.-L. Miège, t. II, p. 362, n. 2, sobre las exigencias españolas la víspera de la guerra, en 1859, que aumentaban a medida que el representante del sultán hacía concesiones. Los grandes problemas pendientes con Inglaterra se referían a la reducción de los derechos de aduana y a la libertad de exportaciones desde 1856; con Francia, las fronteras y la protección convenida con el *charīf* Waẓẓānī; con España, las indemnizaciones de guerra y la localización de un puerto de pesca al sur del país desde finales de la guerra de 1860 hasta finales de 1863; y con todas las potencias, el derecho de propiedad después de 1880 y la apertura de consulados en el interior. Los robos y agresiones cometidos contra europeos iban en aumento y daban lugar a continuas reclamaciones.

[18] Ibn Zaidān, t. II, p. 371; Nāṣirī, t. IX, p. 201.

Ésta es sólo una distribución lógica, pues los tres tipos de presión se practicaban simultáneamente desde 1844, aunque en diferentes grados. Analizándolas, trataremos básicamente de desvelar las consecuencias que tuvieron sobre la sociedad marroquí y de aportar así un contenido objetivo al sentimiento antieuropeo que impregnaba profundamente a esta última.

El uso de la fuerza

Marruecos sostiene una auténtica guerra contra Francia en 1844 y dos contra España en 1859 y 1893, sin contar las continuas escaramuzas en las fronteras y las campañas del Tuat y de Chenguit, mediante las que Francia comienza su conquista efectiva, sin que Marruecos pueda oponerse. El objetivo declarado era vengar el honor mancillado o castigar a las tribus alejadas de la autoridad del sultán, cuyo resultado final fue que los españoles saliesen al fin de sus presidios coloniales y que los franceses se abriesen camino hacia el Sáhara central y occidental [19].

No siempre era necesario intervenir mediante una expedición costosa e impopular, el bombardeo de puertos —antigua tradición— solía bastar. Francia bombardeó Salé en noviembre de 1851, en el momento en que ésta estaba siendo castigada por la hambruna (detalle éste que los historiadores coloniales nunca destacaron suficientemente); sus habitantes, aprovechando la noche, robaron la carga de un navío que transportaba trigo y llevaba embarrancado desde el mes de abril a la entrada del puerto. El cónsul mandó arrestar inmediatamente a un gran número de habitantes de la ciudad sin llevar a cabo ninguna investigación previa. Ante la indecisión de las autoridades locales, el representante de Francia en Tánger aconsejó pasar a la acción para conseguir las reivindicaciones largo tiempo aplazadas, simulando castigar a los elementos insumisos al sultán [20]. Más adelante, en 1880, el ministro de Italia, utilizando como pretex-

[19] O'Donell, jefe de la expedición de 1859, declararía el 22 de octubre de 1859 a las Cortes: «Vamos a vengar nuestro honor y a exigir garantías para el futuro.» Sobre los objetivos reales y los resultados, cf. J.-L. Miège, t. II, pp. 362, n. 2, y pp. 369. Sobre el avance francés en el Sáhara a partir de 1886 (asunto Ŷenan Bū Rizq), t. IV, p. 249 y s.

[20] J. Caillé (1951), pp. 66-68, 100.

to que el *muḥtasib* (inspector de abastos) de Tánger encarceló a una marroquí que estaba a su servicio, presentó una lista de exigencias pidiendo una respuesta inmediata, que, si no se producía, obligaría a «restituir el honor de la bandera» [21]. Incluso Inglaterra, normalmente más moderada, recurría al mismo procedimiento cuando quería conseguir algo con rapidez [22]. En todos los asuntos de este tipo, el honor de la bandera desempeñaba un papel muy importante: si había muertes, los diplomáticos europeos, preocupándose muy poco por averiguar si había habido provocación o si se había actuado en defensa propia, exigían normalmente la ejecución —ejemplarizante— de todos los presentes, preferiblemente en el lugar mismo del incidente, además de una indemnización para la familia, la destitución de los funcionarios que, según ellos, habían faltado al celo debido, así como disculpas oficiales y el saludo a la bandera [23].

¿Cuáles fueron las consecuencias de tal actitud? ¿Se trataba del «miedo saludable» al que se referían los diplomáticos europeos en sus informes? Esto fue probablemente cierto con respecto al majzén [24], al menos hasta la muerte de Ḥasan I. Mucho menos cierto fue respecto de la población, como nos lo muestran los historiadores marroquíes en sus relatos de las batallas de Isly, Uad Ras y Melilla [25]. Las consecuencias, negativas a largo plazo, afectaban sobre todo a las relaciones entre el majzén y la población.

Las negociaciones con los europeos estaban rodeadas de un gran secreto. De ahí el desconocimiento generalizado de la situación

[21] Ibn Zaidān, t. II, p. 371.

[22] Durante la misión de Euan-Smith a Fez en 1892 tuvo lugar una manifestación pública contra el vicecónsul, quien, no habiendo sido aún reconocido oficialmente, izó la bandera inglesa en el tejado de su casa. El embajador exigió una multa de 2.000 libras, que distribuyó entre los pobres de la ciudad, y la humillación pública del bajá (ver S. Bonsal, 1893, p. 113).

[23] J. Caillé (1951), p. 163 (asesinato de Jean Rey en Tánger en 1855); Ibn Zaidān, t. II, p. 371 (asesinato de un español en el Suss en 1880); G. Ayache (1964 a), p. 186 (asesinato del alemán Rockstroch entre Mogador y Safi en 1895), A. Bernard, p. 319 (asesinato de Pouzet en el Rif en 1901). Y no olvidemos las pignoraciones territoriales que comenzaron con la toma, por parte de España, de las islas Chafarinas (Ŷa'farīya) en 1848.

[24] «El *naib* está medio muerto de miedo» (J. Caillé, p. 161, después de la muerte de Jean Rey). «Su [de Ḥasan I] único móvil es el miedo, sobre todo de Francia y España, países que le demostraron muy a menudo que le querían perjudicar» (Kirby Green, 24 de febrero de 1887, en A. J. P. Taylor, 1951, p. 345).

[25] «No fue una verdadera batalla», dijo un jefe del ejército marroquí refiriéndose a la batalla de Isly (J. D. Hay, pp. 79-80). Nāṣirī, t. IX, p. 206 (a propósito de la indemnización de 1893, presentada como el precio de la sangre de los españoles asesinados cerca de Melilla).

real, incluso entre los miembros del gobierno. Muḥammad IV disponía de un auténtico servicio secreto y el regente Aḥmad b. Mūsā se rodeaba sólo de miembros de su familia. El propio Ḥasan I explica que «la gente difunde todo tipo de insinuaciones que socavan la dignidad del majzén», agitación que hubiese tenido mayor amplitud todavía si hubiesen sido divulgadas todas las concesiones del sultán, tales como destituciones de cadíes y *muḥtasib-s*, ejecuciones sumarias y pago de indemnizaciones [26].

Frente a la tendencia conciliadora, cada vez más pronunciada del sultán, los funcionarios marroquíes ya no sabían qué actitud tomar. Si elegían la firmeza y el asunto adquiría un mal cariz, sufrían las consecuencias. Ésta fue la causa de los reveses que padeció 'A. Salām al-Wazzānī, que sirvieron de lección al representante del sultán en Tánger, Mḥammad Bargāch, justificando así la rapidez con que cedía ante los argumentos de los diplomáticos extranjeros: «no quiero ser responsable de una desgracia» [27]. Si al acatar los gobernadores de provincias las órdenes de los cónsules, en contra de las funciones que se les atribuía como intermediarios entre éstos y la corte —como medio de acelerar las diligencias, para no ser acusados de obstrucción—, se producía alguna revuelta popular, aun así, se los consideraba responsables [28]. El prestigio de los funcionarios marroquíes se degradaba progresivamente a costa del orden que los europeos supuestamente necesitaban.

Por añadidura, y a causa de la debilidad militar del país, el sultán se veía abocado a proponer indemnizaciones para poner fin a las disputas que, de prolongarse, habrían tenido difícil desenlace. En un Marruecos poco poblado, víctima de sequías periódicas, cuyo presupuesto total apenas sobrepasaba de 6 a 7 millones de francos/oro, que no poseía minas de oro ni plata, podemos fácilmente suponer la sangría que representaban estas indemnizaciones que nunca se terminaban de pagar. Hicieron falta veinte años para pagar la indemnización de guerra a España (100 millones de francos) y el consiguien-

[26] Ibn Zaidān, t. II, p. 371.

[27] Nāṣirī, t. IX, p. 84; Berradi, p. 140 (Wazzānī); Ibn Zaidān, t. II, pp. 375-376 (respuesta de Ḥasan I a Bargāch).

[28] El sultán era consciente de todas estas contradicciones. Ver la exposición detallada de Ibn Zaidān, t. II, p. 374 (carta de 21 de *chuuwāl* 1297/26 de septiembre de 1880); p. 372 (carta de 9 de *qa'da* 1299/22 de septiembre de 1882).

te préstamo inglés; la de 1893 (20 millones) equivalía al presupuesto del Estado de dos o tres años. A esto se añadían las indemnizaciones pagadas a las víctimas de agresiones a mediados de siglo; el precio de la sangre era de 25.000 francos, exigiendo España 100.000 francos en 1880; y Alemania obtuvo su indemnización en 1895 [29]. Los diplomáticos de Tánger tendían a considerar al majzén el garante de las deudas privadas, sobre todo si los deudores eran o habían sido funcionarios o comerciantes al servicio del sultán; al exigir un *fiṣāl* (arreglo amistoso), eludían el puntilloso procedimiento del *char'* [30].

El sultán, obligado a enfrentarse a exigencias financieras cada vez más gravosas, se encontraba a veces en la cruel necesidad de reconocer su incapacidad para hacerse obedecer, de lo que tomaban nota las potencias para, llegado el momento, servirse de ello en los litigios fronterizos. Así es como en 1855 el sultán 'A. Raḥmān reconoció que no tenía autoridad sobre los rifeños. Ingleses, franceses y españoles contactaron directamente con los jefes locales y negociaron con ellos el fin de la «piratería».

En 1875 los ingleses querían establecer una factoría en la costa del Suss con la autorización del majzén y, por lo tanto, bajo su responsabilidad; para evitar precisamente esto, el representante del sultán les contestó: «las tribus se volverían aún más hostiles si supieran que el sultán ha dado su autorización» [31]. Podemos, pues, imaginar cómo iban a ser utilizadas tales declaraciones más tarde contra las reivindicaciones territoriales marroquíes, aunque, en realidad, estas autorizaciones eran obtenidas mediante la extorsión bajo la amenaza de tener que pagar infinitas indemnizaciones.

[29] *Ibid.*, p. 373; G. Ayache (1964 a), p. 186 (Alemania exigió, en sólo unos meses, 410.000 francos en 1895).

[30] Esto fue lo que exigió Italia en 1882, siguiendo el ejemplo de Francia e Inglaterra. Ver la argumentación de Ḥasan I, distinguiendo entre las deudas privadas procedentes del *char'* y los incidentes de orden público —*majzanía*—, que motivó un *fiṣāl* (*ibid.*, pp. 378-379).

[31] J. D. Hay (1896), pp. 145 y 317. Ver también Ibn Zaidān, t. II, p. 371 (Ḥasan I explicó el retraso en la ejecución del acuerdo sobre Ifni por la falta de soldados para obligar a los habitantes a aceptarlo. Nada demuestra mejor este dilema que el asunto del Tuat surgido en 1892. Ḥasan I preguntó a los franceses: «¿Qué le reprocháis a las tribus?». Si los franceses hubieran respondido en esta línea, el sultán hubiera sido aplastado por el peso de las indemnizaciones, justificadas o no; prefirieron contestar: «No tenemos por qué discutir del Tuat con usted», justificando así por adelantado la anexión (ver opinión de A. J. P. Taylor, 1951, p. 352).

A este sultán, ahogado por las reclamaciones, al borde de la quiebra, debilitado militar y moralmente, es al que se le pedían reformas. ¿Acaso tenía tiempo para concebirlas y los medios necesarios para su aplicación?

El impacto del comercio europeo

Desde la Edad Media, Marruecos firmó tratados comerciales con los países europeos; a primera vista no parece que haya grandes diferencias entre estos tratados y los del siglo XIX.

En realidad, la diferencia radica en la desigualdad de las fuerzas presentes y en la diferencia de interpretación que las dos partes hacían de unos textos imprecisos, de los que, por añadidura, la versión árabe era sólo un simple resumen [32].

Para los marroquíes, los tratados anteriores al siglo XIX, incluso los de 1767 con Francia y de 1799 con España, se circunscribían únicamente a la búsqueda de soluciones a los problemas relativos a los acontecimientos en curso. Teniendo en cuenta lo restringido del número de europeos residentes en Marruecos, la autonomía religiosa y judicial de la que se beneficiaban por el hecho de ser residentes —además de la presencia de un cónsul para asistir a cualquiera de sus correligionarios ante los tribunales de justicia marroquíes— no parecía en absoluto desorbitada o peligrosa, ya que la ley reconocida era la del país. Cuando la situación anterior fue sustituida por un comercio normal, estos privilegios se mantuvieron inalterados mientras el número de extranjeros seguía siendo limitado. Esto queda patente en el tratado firmado por Marruecos con Estados Unidos en 1836 [33].

A pesar de la crisis de 1844 y del cambio habido en las relaciones entre Marruecos y Europa, a pesar también de la campaña orquestada por los comerciantes de Gibraltar e incluso de la influen-

[32] Comparar el texto árabe del tratado del 28 de mayo de 1767 con el francés, que es una traducción (Ibn Zaidān, t. III, pp. 266-273), y el tratado del 9 de diciembre de 1856, que es un resumen (*ibid.*, t. V, pp. 199-203); M. Dāwud, t. III, pp. 342-361. Texto francés en P.-L. Rivière, t. I, pp. 36-42.

[33] «Si un ciudadano de Estados Unidos asesina o hiere a un moro, o viceversa, se aplicará la ley local y se hará justicia en presencia del cónsul» (tratado de 1836, artículo 21, P.-L. Rivière, t. I, pp. 28-30).

cia y el prestigio de John Drummond Hay en la corte, fueron necesarios más de diez años para que el majzén aceptase el tratado del 9 de diciembre de 1856. Aunque este tratado reprodujera textualmente en alguno de sus puntos el de 1836 con Estados Unidos, reflejaba en su espíritu cierta ruptura con el pasado; consagraba, en efecto, unos principios que debían prevalecer sobre las disposiciones restrictivas, que no habían sido concebidas más que como medidas transitorias destinadas a desaparecer. ¿Cuáles eran estos principios?

— Libertad de tráfico y fin de cualquier monopolio, público o privado (tratado de comercio, artículo 1); el derecho de prohibir las exportaciones, que seguía siéndole reconocido al sultán por el artículo 5, debía estar justificado por una cosecha deficitaria y ser comunicada a los comerciantes con seis meses de antelación.

— Fomento del comercio mediante la seguridad de bienes y personas (tratado general, artículo 5), apertura de todo el país (artículo 4), instalación de cónsules (artículo 2) [34] y permiso para utilizar otros puertos además de los ocho ya abiertos (tratado de comercio, artículo 2).

— Exención de cualquier tasa o gravamen que no sean los derechos de la aduana, anclaje y pilotaje (tratado de comercio, artículo 3), de la que se debían beneficiar también los marroquíes asociados a europeos sin que por ello pudieran sufrir vejaciones por parte de los funcionarios del sultán [35].

Este tratado, que beneficiaba a todos los Estados europeos gracias a la cláusula de la nación más favorecida, debía ponerse a prueba durante un periodo de cinco años. Para los comerciantes, estas disposiciones constituían lo mínimo exigible; se preparaban, pues, a conseguir una mayor liberalización tras este periodo probatorio, extremo que lograron antes de lo previsto gracias a los resultados de la guerra hispano-marroquí. España, al utilizar eficazmente como me-

[34] «El emperador de Francia puede establecer en el imperio marroquí la cantidad de cónsules que quiera, para representar a su persona en los puertos de dicho imperio» (tratado de 1767, artículo 11). Este ejemplo demuestra claramente que, en opinión del sultán, los cónsules sólo debían instalarse en los puertos, contrariamente a la interpretación de los diplomáticos, que querían nombrar agentes en el interior del país.

[35] Era probablemente para animar a los marroquíes que al principio no querían relacionarse con los europeos.

dio de presión la Tetuán ocupada durante las hostilidades, obtuvo grandes concesiones mediante el tratado del 20 de noviembre de 1861; Francia, que alegaba haber desempeñado un papel moderador respecto de España, consiguió que se aceptara el convenio del 19 de agosto de 1863, mediante el que se acordaba un privilegio judicial a los comisionistas (*samsār-s*), marroquíes asociados a comerciantes europeos [36]. Estos privilegios, que fueron adquiriendo todos los extranjeros, quedaron ratificados internacionalmente durante la Conferencia de Madrid (1880).

Comenzó entonces una nueva etapa: cada Estado quería obtener más concesiones. Francia intentó servirse de la crisis de 1884, desatada por su decisión de conceder de forma oficial su protección al *charif* Wazzānī, para obtener nuevas ventajas, pero no lo consiguió. Inglaterra pidió la revisión del tratado de 1856 y, asegurándose el consenso de todas las potencias, consiguió suprimir la prohibición de exportar cereales durante un periodo renovable de tres años. Alemania aprovechó la crisis que enfrentaba a Marruecos con Francia por el asunto del Tuat y, permitiendo que el sultán concibiese esperanzas acerca de un fuerte apoyo por su parte, obtuvo el tratado del 1 de junio de 1890, ratificado el 10 de julio de 1891. Esto indujo a Inglaterra a intentar imponer otro tratado en 1892 (misión Ch. Euan-Smith a Fez), a España a declarar la guerra de 1893 y a Francia a retomar la cuestión del Tuat. Cada una de ellas terminó por conseguir ventajas para sí: Francia en 1892 y 1902, España en 1896 e Inglaterra en 1901. Sólo quedaba establecer un nuevo marco internacional para estas concesiones, ganadas por algunos pero adquiridas *de facto* para todos. Así fue como surgió el Acta de Algeciras de abril de 1906 que organizó por un periodo de medio siglo el comercio marroquí según el principio de igualdad sin discriminación entre las naciones (artículo 105) [37].

Todas estas concesiones obtenidas por los Estados europeos se incluían naturalmente en la lógica del tratado de 1856, que tendía a una mayor libertad de circulación de bienes y personas:

[36] Para el tratado de 1861, ver P.-L. Rivière, t. I, pp. 48-57 (texto francés); Ibn Zaidān, t. II, pp. 490-517 (texto árabe). Para el acuerdo de 1863, P.-L. Rivière, t. I, p. 59; sobre sus consecuencias, J.-L. Miège, t. II, pp. 403-409.

[37] Para una visión de conjunto de la legislación aduanera marroquí de 1817 a 1903, ver J.-L. Miège (1969), pp. 255-266. Los textos de los acuerdos citados están en P.-L. Rivière, t. I.

— Libertad de las exportaciones: concesiones para la exportación de lana a partir de 1861; para los cereales, sobre una base anual, desde 1875, reafirmada para periodos más largos en 1886; para el ganado bovino, hasta 6.000 cabezas, a partir de 1873 y para los minerales a partir de 1892.

— Cabotaje, concedido a Inglaterra en 1901 y después generalizado en 1906.

— Libertad de circulación y comercio en todo el país, colectivamente exigida en 1864 por las potencias, con su correspondiente corolario: apertura de consulados en el interior, impuesta en Fez en 1892 y finalmente reconocida en 1896; derecho a poseer inmuebles, reafirmado en 1880, con la condición de una autorización del sultán, sin requisito de autorización en el interior de los puertos y en un radio de diez kilómetros en 1906; privilegio judicial de los comisionistas marroquíes, consecuencia de una interpretación unilateral del acuerdo de 1863 que, no obstante, se legalizó en 1880.

— Reducción de los derechos de aduana: de un lado, para la importación, obtenida para algunos productos por Francia en 1892; de otro, para la exportación, reducida del 10 por 100 al 5 por 100 con arreglo al valor en 1890.

— Exención de cualquier otra tasa o gravamen, mantenida hasta 1880, teóricamente abolida en contrapartida de la concesión del derecho de propiedad.

Cabe preguntarse por qué se necesitó tanto tiempo para arrancarle al sultán estas concesiones que, según los europeos, también debían interesarle.

¿Se trataba, como creían los ingleses [38], simplemente de ignorancia? Dejemos de lado las razones religiosas que estudiaremos más adelante en detalle, e interesémonos por los argumentos que el sultán exponía en sus cartas a su representante en Tánger. Muḥammad IV concedió la autorización para la exportación de lana durante un año en octubre de 1859 y, dudando de si debía renovarla, escribe en

[38] «Estos moros son unos niños [...], pero difícilmente podemos reprocharles sus absurdas ideas cuando vemos a la mayor nación del mundo aplicar una política proteccionista» (J. D. Hay, p. 356).

septiembre de 1860: «No ignoramos que está en juego el interés del Tesoro público pero también tenemos que tener en cuenta el interés del pueblo. Afirmar que el pueblo no sufrirá perjuicio sólo es cierto para los vendedores, mientras que los demás, y son la mayoría, lo padecerán enormemente» [39]. En noviembre de 1882 Ḥasan I escribe, refiriéndose a un comerciante inglés de Mogador que había marchado sin escolta a la región de los Haha en búsqueda de sus deudores, a pesar de las advertencias del caíd del lugar [40]: «¿Acaso a una persona sensata se le ocurriría viajar, en estos momentos, por una región tan castigada por la hambruna [...] que sus habitantes matarían por nada [...]? Con ello los está poniendo sobre aviso» [41].

A propósito del artículo 11 de los acuerdos de Madrid, que exigía el reconocimiento del derecho de propiedad para los europeos previamente a la anulación de su privilegio fiscal, el propio sultán escribe: «Ya sabes los graves peligros a los que la cohabitación de musulmanes y europeos en puertos y ciudades del interior expondría al orden público y a la ética religiosa, situación que podría fácilmente escapársenos de las manos» [42]. Refiriéndose al asunto de la protección de los comisionistas, resultado de los acuerdos de 1863 con Francia y España, Muḥammad IV dice: «Los comerciantes europeos eligen a los *chaïj-s* como comisionistas, hombres influyentes y ricos que ya no obedecen las órdenes del majzén, pretextando estar muy ocupados gestionando los asuntos de sus socios y sólo se sienten responsables ante los cónsules [...]. Todavía no son muchos pero su número crece sin cesar, llegando a alcanzar fácilmente 200 por tribu» [43].

En julio de 1883 un inglés llamado Curtis fue a comerciar sin autorización a las costas del Suss; fue hecho prisionero por los habitantes y entregado a las autoridades consulares para ser juzgado por contrabando. Pero el ministro inglés en Tánger no se contentó sólo con encubrir al contrabandista sino que exigió la libertad para sus dos asociados marroquíes, aunque su culpabilidad era incuestiona-

[39] Ibn Zaidān, t. v, pp. 418-419.
[40] Era a finales de la gran crisis de 1878-1881, de la que hemos hablado más arriba.
[41] Ibn Zaidān, t. II, p. 381.
[42] *Ibid.*, p. 380.
[43] *Ibid.*, pp. 411-413. Idéntica opinión que J. D. Hay, p. 323.

ble. El sultán tuvo que pasar por el aro y contentarse con una vaga promesa por parte de éstos de que no volverían a esos lugares [44].

Algunos de estos ejemplos evidencian que tras la «mala voluntad» del sultán existían auténticas quejas debidas a la expansión del comercio europeo. Cuantos más contactos se establecían entre europeos y marroquíes más incidentes y demandas de indemnizaciones surgían, a la vez que los diplomáticos debilitaban con su actitud la autoridad del majzén. Entendemos por qué el sultán se opuso a la reducción de los derechos de aduana, únicos ingresos regulares del Tesoro público, y a la exención fiscal para los comerciantes. Los diplomáticos argumentaban que, si las tasas disminuían, aumentarían las transacciones y, consecuentemente, los ingresos aduaneros. Ello era posible si los precios interiores se mantenían estables. Sin embargo, tras el acuerdo de 1856, el país padeció una hambruna que duró dos años en muchas regiones de Marruecos. No parece, pues, razonable sostener que sólo el espíritu supersticioso de los marroquíes podía asociar ambos hechos [45].

A los efectos negativos descritos por el majzén podemos nosotros añadir otros: la competencia que se le hizo a la artesanía local [46], el tráfico al que daba lugar la exportación de ganado bovino en perjuicio de los vendedores y consumidores marroquíes [47], la obligación por parte del sultán de responsabilizarse de las deudas privadas, más o menos reales [48], y los intercambios inmobiliarios, de los que tenemos un ejemplo en el famoso contrato Jaluzot-Wazzānī [49].

[44] Ibn Zaidān, t. II, p. 386. Un incidente similar tuvo lugar en enero de 1898. «Es un contratiempo que este maldito gobierno tenga una queja legítima contra nosotros», escribía H. Nicolson refiriéndose a este asunto (p. 123).

[45] Muḥ. Dāwud, t. III, pp. 363-364 (hambruna en Tetuán en 1857-1858). «Los moros, supersticiosos, dedujeron que Dios estaba airado por esta innovación», J. D. Hay, pp. 340-341 (anotación de la hija de J. D. Hay, que editó el libro relativo a la decisión de la autorización de exportación de cereales en 1886).

[46] Ibn 'Alī Al-Dukkālī (1895), p. 17 (crisis de la industria textil en Rabat-Salé).

[47] Ibn Zaidān, t. II, p. 377. Había que comprar el ganado bovino solamente en los puertos para las necesidades del ejército y de la marina. En realidad era adquirido por comerciantes y a veces era reintroducido en Marruecos.

[48] *Ibid.*, pp. 377-379 (deudas con Italia).

[49] El contrato se refería a grandes dominios de tierras que pertenecían en realidad a la zagüía, y no a 'A. Salām al-Wazzānī. Ver texto en J.-L. Miège, t. IV, p. 243, n. 11; sobre el mercantilismo francés, *ibid.*, p. 239 y s.

¿Cómo extrañarse entonces de que el sultán intentase refrenar a toda costa el progreso del comercio europeo en el país? Los inconvenientes eran más numerosos y más evidentes que las ventajas.

El sentido de las reformas

Durante el siglo XIX, diplomáticos, comerciantes y viajeros no cesaban de exigir reformas al sultán. ¿Qué sentido le daban a estas exigencias? Desde luego no el sentido de *niẓām*, en boga en el ambiente del majzén, que se refería esencialmente al ejército, ni el de *ṣalāḥ*, en uso entre los alfaquíes [50]. Los europeos deseaban que la administración marroquí se convirtiese en una administración íntegra, organizada y equitativa, que asegurase a todos, y sobre todo a los comerciantes, libertad y seguridad. El país sería más productivo, el Tesoro sultaní estaría mejor provisto, el majzén, más respetado; podría entonces Marruecos pretender ser tratado conforme al derecho público vigente en Europa.

Nadie fue más persuasivo en este sentido que John Drummond Hay, que dio la impresión de ser, al mismo tiempo, representante de Su Majestad británica y visir reformador del imperio jerifiano. Según él, el problema de las reformas lo incluía todo: comercio, protección, indemnizaciones, guerra, etc. Reconocía que las continuas pretensiones europeas perjudicaban a Marruecos, pero las justificaba por la mala administración del país. Admitía las quejas de los europeos, estimando sin embargo que el sultán no podía resolverlas a no ser que se le apoyase lealmente en sus proyectos de reforma.

J. D. Hay escribe en 1845: «desidia por todas partes [...], he aquí el resultado de una administración que no garantiza la seguridad de bienes y personas», y en 1864: «Este gobierno es el peor que existe en el mundo [...]. A excepción del sultán [Muḥ. IV, que es honrado pero débil de carácter, del chambelán [Mūsā b. Aḥmad] y de unos cuantos más, los demás son unos corruptos». Y en 1880: «El majzén parece un muladar que ni el propio Hércules podría limpiar. Es una vergüenza permitir que este maldito gobierno siga en el poder [...].

[50] Nada demuestra mejor esta diferencia de sentido que el dicho popular del siglo XIX: «si la *sunna* no consigue mejorar a un individuo, es que no tiene remedio» (*man lam taṣluḥhu as-sunna, falā aṣlaḥahu al-lah*).

Se debe obligar al sultán a introducir reformas» [51]. Cuando era el gran amigo del majzén, Hay propuso en muchas ocasiones su plan de reformas: en 1864, 1868 y 1873, a Muḥammad IV, y en 1874 y 1881, a Ḥasan I. El plan más completo fue presentado en diciembre de 1868 en Fez, en el transcurso de las audiencias privadas del sultán. Le aconsejó disminuir los impuestos, retribuir a los funcionarios para eliminar la corrupción, reducir el número de soldados, eliminar los privilegios fiscales, abandonar el arrendamiento de impuestos, nombrar perceptores sólo por un año, prohibir los regalos (*hadiya*) y exigir a los *muḥtasib-s* un depósito como garantía [52]. Hay obtuvo algunos resultados con Muḥammad IV: éste instituyó en 1861 el cuerpo de los amines, retribuidos para asegurar la correcta ejecución del tratado de 1856. Prometió también aplicar las propuestas mencionadas, primero, en una provincia del sur, para después generalizarlas si daban buenos resultados [53]. Pero murió poco después y su sucesor, Ḥasan I, tenía un temperamento más conservador. Entonces Hay cambió de táctica e intentó convencer a las otras potencias de la necesidad, bajo la responsabilidad del grupo, de imponer reformas al sultán; esta tentativa fracasó porque la Conferencia de Madrid no consiguió poner fin a la protección irregular, obstáculo de toda reforma, según el propio Hay [54]. No obtuvo más que gestos de poco alcance [55]. Tras un largo periodo de inercia por parte de Inglaterra, el embajador Nicolson retomó las ideas de Hay entre 1901 y 1902. Algo más tarde, en 1905, Francia, que durante tanto tiempo se había opuesto, se las apropió cuando tuvo la certeza de que sólo ella supervisaría su ejecución [56].

[51] J. D. Hay, pp. 104, 236, 330.

[52] *Ibid.*, pp. 238-239, 278-283. J. D. Hay propuso un plan similar en marzo de 1873, en Marraquech, insistiendo en el ejemplo de Dinamarca y de Holanda, pequeños países convertidos en ricos, decía, porque tenían una administración honrada e íntegra.

[53] Edicto de reforma en M. Nehlil, p. 9, e Ibn Zaidān, t. III, pp. 379-381; J. D. Hay, p. 283.

[54] Escribe en 1886: «Hubiéramos podido obligar a ejecutar totalmente el tratado de 1856 si los representantes de las potencias se hubieran puesto de acuerdo para suprimir la protección irregular» (*ibid.*, p. 356).

[55] El 19 enero de 1881, Ḥasan I envía una circular a todos los gobernadores criticándoles su mala administración (*ibid.*, p. 338). J. D. Hay cree equivocadamente que se trata de una novedad.

[56] H. Nicolson, p. 138; A. J. P. Taylor (1951), pp. 367-368; G. Saint René Taillandier (1930), p. 237 y s.

¿Por qué estos fracasos reiterados? Se conocen algunas causas. El sultán no estaba totalmente convencido. «Mis súbditos [...] no están hechos para ser gobernados de la manera que usted propone», respondió Muḥammad IV en 1873 a Hay. En esa misma época comentaba a Tissot, representante de Francia: «Turquía y Egipto, después de las reformas, son países más ricos pero menos independientes» [57].

Incluso más que el propio sultán, era España la que se oponía enérgicamente a la introducción de la civilización moderna, y la actitud francesa apenas fue menos negativa [58]. La voluntad por parte de las potencias de no poner en peligro el equilibrio europeo obligaba a mantener en Marruecos el *statu quo*, que, por supuesto, cada uno interpretaba a su manera. Inglaterra le daba un sentido territorial, mientras que España y Francia entendían que la reforma administrativa era en sí misma una ruptura de ese *statu quo*. Por añadidura, los ingleses, los mayores defensores de la integridad de Marruecos y de las reformas, no estaban preparados para apoyar eficazmente al sultán contra las otras potencias [59] y no siempre creían en la legitimidad de estas reformas. John Drummond Hay escribe en 1875: «Después de mi experiencia en Turquía no estoy totalmente convencido de que resulte beneficioso un injerto europeo en el viejo organismo musulmán», y desveló en 1885 sus pensamientos más profundos, a la vez que el espíritu de la política inglesa, al decir: «Arrojad Marruecos algunas millas hacia el interior del Atlántico y cuanto antes lo colonice un pueblo civilizado tanto mejor» [60]. Las circunstancias no podían ser más desfavorables a las reformas deseadas por los europeos.

Se trata, no obstante, de obstáculos externos. ¿Existirían razones más profundas ocultas a los ojos de los contemporáneos y sin em-

[57] J. D. Hay, pp. 288-289.

[58] J.-L. Miège, t. IV, p. 228; t. III, pp. 129-218. España se opuso a la construcción de un muelle en Safi, a la colocación de un cable Tánger-Gibraltar, a la reforma monetaria de 1867 y, en 1875, a todo tipo de mejoras (consultar también J. D. Hay, p. 316). Entre los representantes de Francia, sólo Tissot y Féraud, que se llevaban bien con J. D. Hay, estaban interesados por la reforma del majzén.

[59] «El futuro es muy incierto y no quisiera que los marroquíes creyesen que somos sus únicos defensores y amigos» (H. Nicolson, pp. 110-111, carta de 7 de diciembre de 1895).

[60] J. D. Hay, p. 307. Nicolson, por su parte, escribe en 1900: «No creo que sea posible reformar este país desde su interior» (p. 129).

bargo decisivas? Los europeos aparentaban querer sólo más justicia, orden y libertad; pero las pretendidas reformas detalladas perseguían objetivos de mayor alcance. Esto lo reveló un publicista español, a principios del siglo XX, resumiéndolo de esta manera: «Para penetrar pacíficamente en Marruecos, ¿antes es necesario "desmusulmanizarlo"?» [61].

La actitud de los diplomáticos y los textos de los tratados demostraban que el gran enemigo de los europeos era el cadí, al que continuamente intentaban limitar el poder y minar su prestigio. Influenciados por la falsa idea de que en los países musulmanes el cadí es el único que juzga, tanto en lo civil como en lo penal, los negociadores europeos habían especificado, bastante inútilmente, que en los asuntos en los que estuviese implicado un europeo (sinónimo de cristiano) sólo serían competentes el sultán, el gobernador o su representante [62]. En el siglo XIX intentaban por todos los medios ampliar la competencia de los tribunales consulares y transformar el tribunal del gobernador en una especie de tribunal mixto que juzgase, en presencia de un cónsul, un asunto en el que el demandante fuese europeo. Conseguido esto, hubiera sido más fácil introducir una reforma judicial mediante un simple dahir —procedimiento casi imposible de asumir entonces por parte del cadí— y acelerar la creación de los tribunales mixtos de comercio [63].

Algunas exigencias concretas, aún más significativas, contradecían claramente lo expresado por la letra del *char'*: testimonio de los no musulmanes [64], acumulación de ley del talión e indemnizaciones [65].

[61] G. Maura, p. 197.

[62] Consultar los tratados franco-marroquí de 1767, artículo 12; hispano-marroquí de 1799, artículo 4 y anglo-marroquí de 1856, artículo 9.

[63] G. Maura, p. 41 (lista de exigencias de la Sociedad Española de Africanistas en 1883); proyecto de tratado Euan-Smith, 1892, artículo 18, en S. Bonsal, apéndice.

[64] Tratado hispano-marroquí de 1861 artículo 12, no aplicado, motivo de continuas reclamaciones. Este extremo es de gran importancia práctica; el cadí rechazaba el testimonio de los no musulmanes en asuntos de contratos; los europeos se quejaban de que los musulmanes metían descaradamente y exigían que el majzén se ocupase de las deudas privadas. J. D. Hay, sin embargo, no cesa de increpar contra las falsificaciones (*trumped up claims*, p. 344). Recordemos que a mediados del siglo XIX el testimonio de los ateos no era aceptado por los tribunales ingleses. cf. John Stuart Mill, *On Liberty*, Pelican edit., pp. 90-91.

[65] Tema destacado por G. Ayache (1964 a), p. 171. Añadir a esto la obligación de entregar a los desertores incluso si proclaman su conversión al islam (tratado hispano-marroquí, 1861, artículo 17). El sultán intentó justificarse explicando que el caso no se produciría

Estas concesiones contenían en sí mismas una limitación de la soberanía que podía fácilmente transformarse en delegación, el famoso *tafwīḍ*, que fue la justificación y el contenido del protectorado [66].

El acuerdo franco-marroquí de 1767 obligaba a Marruecos a no solidarizarse con ningún país musulmán contra Francia, pero, en aquel momento, ésta no era más que una cláusula formal. En 1844 el sultán fue obligado a tratar al emir Abd el-Kader como a un delincuente, pero no llegó a entregarlo, aunque tenía razones para quejarse de él. En 1859 España exigió la entrega de doce marroquíes del Rif, culpables de haber «mancillado la bandera». El sultán no pudo decidirse a hacerlo voluntariamente: éste fue el último acto de independencia del soberano y el pretexto que desencadenó la guerra hispano-marroquí [67].

Tras la derrota, el sultán tendrá que soportar graves atentados contra su soberanía. Acepta que los pescadores del Rif tengan que pedir un pasaporte a las autoridades españolas en el puerto más próximo con el objetivo de terminar con la piratería; se ve obligado también, para que los españoles extiendan el territorio de Melilla, a enviar un ejército a apresar a los lugareños que —a pesar de la oferta de una sustanciosa indemnización— se negasen a abandonar la comarca, y a permitir la destrucción de un mausoleo que había en el interior del nuevo recinto, venerado en toda la región [68]. Amputación de territorio, negación del *char'*, menosprecio de la religión, ayuda prestada a los enemigos contra musulmanes, el sultán era así inducido a violar todas las cláusulas de la *bay'a*, tal y como hemos

en la medida en que esta simple declaración alejaría a los eventuales candidatos (Ibn Zaidān, t. III, p. 497, texto árabe del artículo mencionado).

[66] Es esencial subrayar la unión lógica entre la preeminencia del *char'*, la independencia del cadí y la soberanía del país. En este contexto era obvia la contradicción que suponía la reforma: reformar significaba para el sultán caer en la ilegitimidad, delegar sus poderes, sinónimo de abdicar ante la fuerza.

[67] Nāṣirī, t. IX, p. 84. En realidad, el majzén hizo esta concesión. J. D. Hay había encontrado el medio de salvar la situación, ya que pretendía que los doce rifeños se presentasen ante los representantes de las potencias con el fin de prestarse a una investigación preliminar y que, incluso si eran juzgados culpables, no fueran enviados a España (consultar sobre este punto J.-L. Miège, t. II, pp. 360-362).

[68] El principio de expansión del recinto de Melilla, aceptado desde 1859, se materializó en el acuerdo de 1861, artículo 25, y se precisó en el de 14 de noviembre de 1863. Sobre las negociaciones a propósito de la ejecución de este acuerdo, la resistencia de los habitantes de la zona y el envío de un ejército, consultar Ibn Zaidān, t. III, p. 523.

analizado anteriormente. ¿Quién iba a extrañarse de que la paz de 1860 con España fuese inmediatamente contestada incluso en los ambientes del majzén y de que siga siéndolo hasta nuestros días [69], de que Muḥammad IV fuese tan poco querido como sultán, de que, a partir de esta fecha, surgiese un problema de legitimidad, de que desde entonces el sultán sólo desease rodear del secreto más absoluto sus negociaciones con los europeos?

En realidad, en las cláusulas de la paz de 1860 [70] ya se encuentra el germen de la destitución de 'Abd al-'Azīz en 1907. Introducir una reforma administrativa no es lo mismo que atentar contra la soberanía del propio sultán. Debido a que, desde el principio, no había aparecido claramente la relación entre ambos hechos, se estableció un diálogo de sordos entre los diplomáticos europeos y los hombres del majzén. Mientras los primeros exigían libertad, justicia y seguridad, los segundos veían en ello una simple vuelta al estado de derecho, es decir, a una aplicación más estricta del *char'*; para algunos, la reforma era esencialmente jurídica, mientras para otros era sobre todo moral [71]. Hay supo entenderlo cundo en un momento dado escribe: «Un poderoso déspota sería preferible a nuestro amable y bienintencionado sultán» [72]. Ocurre que ese déspota preferible sería, ante los marroquíes, un *ṭāguia*, término que designaba al que detenta un poder contrario al *char'ī*, fuese justo o no [73]. Por el simple hecho de existir en Marruecos una *bay'a* (contrato de legitimación), era prácticamente imposible que pudiera surgir allí un

[69] Consultar las críticas de los contemporáneos a propósito de la paz de 1860 en el capítulo siguiente. La opinión de Ibn Zaidān se encuentra en la página 517 del tomo III.

[70] Esta ofensa contra la autonomía del cadí fue casi legalizada en 1906; se le nombró delegado del sultán en el *char'* (ver A. Peretié, p. 315). En octubre de 1902 un jerife fue ejecutado en Fez por asesinar a un inglés, y 'Abd al-'Azīz aceptó, en otro caso, pagar una indemnización. Algunos días más tarde estalló la revuelta de Bū Ḥmāra que debía terminar con la deposición del sultán; coincidencia simbólica por no decir decisión directa (Machrafi, p. 438). Sobre las *tanẓimat* que 'Abd al-'Azīz quería introducir en 1901, *ibid.*, p. 435.

[71] Nada ilustra mejor esto que el malentendido entre Muḥammad y Montefiore en 1864. Éste pedía la emancipación social y política de los judíos marroquíes. El sultán redacta un edicto recordando a los gobernadores las consecuencias legales de la *ḏimma* (Nāṣirī, t. IV, pp. 112-114).

[72] J. D. Hay, p. 329 (carta fechada en 1879).

[73] La teoría del *ṭāguia*, cuyo estudio en profundidad está aún pendiente de hacerse, derivaba de la experiencia de los musulmanes andalusíes. Los reyes de Castilla eran a menudo más justos y honestos que los emires andalusíes, pero no por ello eran menos ilegítimos.

Muḥammad 'Alī [74]. El sultán no era más que el guardián de la soberanía comunitaria, ni la expresaba ni la encarnaba, y, en consecuencia, no podía delegarla [75]. Si una reforma debía afectar a la Ley, y si no podía hacerse más que en el marco de un *tafwīḍ*, quedaba inevitablemente alterada por un vicio de origen —el régimen del que emanaba podría imponerse, pero jamás sería legítimo—. Por consiguiente, el final de tal régimen se concebía sólo en forma de restitución del único Estado de derecho aceptable: el de la continuidad del *char'*, sinónimo de soberanía. Entendemos, pues, la actitud necesariamente ambigua de los ulemas frente al sultán y las revueltas locales en un entorno en el que la presión europea se había vuelto insoportable.

Conclusión

Llegados a este punto, parecen cobrar sentido ciertas palabras recurrentes en los escritos de los extranjeros en el siglo XIX: xenofobia de los marroquíes, mala disposición del sultán, obstruccionismo del majzén o conservadurismo de los ulemas.

El sultán no tenía confianza en ningún Estado europeo. Sabía que todos pretendían lo mismo [76]. A mayor desarrollo del comercio, mayor número de europeos y mayor número de incidentes. El sultán, responsable de la seguridad, debía al mismo tiempo reforzar su ejército para contener el descontento popular y pagar las indemnizaciones, unas cargas cada vez más pesadas. Así, cuanto más se abría el país a la actividad europea y más se hundía el sultán en la ilegitimidad, mayores motivos justificaban la rebelión de las masas empobrecidas. El sultán comprendía todas estas implicaciones mejor que los diplomáticos extranjeros, que jugaban a ser consejeros benévolos. Como no podía resolver la situación, sólo le quedaba retrasar las

[74] «Tenéis que ser como el sultán Maḥmud [II] o Muḥammad 'Alī, la espada en una mano y el símbolo de la justicia en la otra», aconsejaba J. D. Hay a Muḥammad IV en abril de 1873.

[75] Ver la argumentación de Ḥasan I contra el Consejo Sanitario de Tánger, que durante la hambruna de 1878 actuó como un auténtico consejo municipal (*ibid.*, p. 325).

[76] «[...] Alemania sueña, como las otras potencias, con la delegación de la soberanía», dice Bargāch el 21 de septiembre de 1894 (citado por G. Ayache, 1964 a, pp. 73-74).

consecuencias (*taswīf*) [77], cambiando a menudo de capital para evitar visitas inoportunas, prohibiendo a los europeos entrar en los zocos rurales y comprar inmuebles en las ciudades; prohibiendo también las persecuciones a través del país a los morosos sin prevenir a los gobernadores, etc. Sabía que el comercio europeo minaba la independencia marroquí y terminaría por eliminarla. La xenofobia distaba, pues, de ser consecuencia de una psicología particular. Procedía, más bien, de una contradicción real que ponía al descubierto la experiencia cotidiana [78].

Mientras el sultán resaltaba la importancia de las consecuencias económicas, sociales y administrativas de la actividad de los europeos, los ulemas, por su parte, que sólo veían en ello una intromisión lenta en el área del *char'* y la humillación de su representante, el cadí, concentraban sus ataques contra los agentes de esta evolución: los protegidos musulmanes y judíos, socios de los comerciantes europeos. Esta postura de principios los inducía a oponerse a cualquier innovación y a criticar, inicialmente de modo implícito, y más adelante abiertamente, la actitud cada vez más conciliadora del sultán; el integrismo casaba, pues, con la lógica de la situación y se convertía en una ideología contestataria.

En cuanto a la población rural, víctima, en definitiva, de esta situación, hondamente afectada por el alza de los precios, las hambrunas, los abusos de los gobernadores, reprimida sin contemplaciones cuando iba en contra de los extranjeros, acabó por rebelarse contra los caídes, inicialmente, y, luego, contra el sultán.

Los europeos no veían, y siguen sin verlo, en estas reacciones a la presencia extranjera más que xenofobia y fanatismo; los marroquíes, por su lado, lo interpretan como los signos anunciadores de un nacionalismo natural. No hay que negar que la xenofobia es el nivel básico de cualquier nacionalismo, pero en el análisis que seguidamente vamos a efectuar de sus tres formas de reacción nuestro principal interés será aislar aquello que en la xenofobia se transforma y evoluciona hacia un nacionalismo.

[77] Ḥasan I aconseja a Bargāch: «Hay que dialogar, dialogar y dialogar; no nos puede traer más que ventajas» (carta del 4 de *qa'da* 1297/8 de octubre de 1880, Ibn Zaidān, t. II, p. 376).

[78] «el motivo del alza de los precios y de la hambruna es la cohabitación con los europeos» (Nāṣirī, t. IX, p. 208).

VI

LAS CONTRADICCIONES DEL REFORMISMO OFICIAL

Introducción

El majzén, sometido a presiones constantes por parte de las potencias, se veía abocado, de grado o por fuerza, a una reforma que, en sí misma, constituía una reacción a la situación de Marruecos en el siglo XIX. Hemos visto cómo el sultán revelaba a los representantes de las potencias las contradicciones de las que era víctima. Queda por ver cómo presentaba las reformas previstas a la opinión pública interior, presente aunque se afirmase lo contrario.

El majzén sobrevivía en condiciones precarias, tironeado, de un lado, por los intereses de los comerciantes, aliados cada vez menos seguros aunque consejeros indispensables, y, de otro lado, por su propia voluntad de permanencia, a pesar de los peligros que con el tiempo provenían cada vez más del interior. La crisis alteró, efectivamente, la cohesión de la *bay'a*. El poder se deslizaba imperceptiblemente hacia la ilegitimidad. Si, como afirmaban los rifeños, Bargāch se comportaba como un europeo, y si el sultán lo mantenía a pesar de todo en su puesto [1], ¿acaso no se debía esperar que, a la larga, la gente se quejase de que el soberano también se comportaba como un europeo? No por nada, hacia 1904, a 'Abd al-'Azīz le apodaban *wuld al-kruni* (el hijo del coronel) [2]. La legitimidad religiosa, unánimemente concedida a la dinastía desde Muḥammad III, no daba más de sí. Había que conquistarla de nuevo y defenderla.

[1] Ver *supra*, p. 271, n. 27.

[2] Se trata del coronel MacLean, jefe de la caballería del sultán.

¿Quién podía encargarse de ello? Sólo los ulemas tenían la cualificación necesaria, pero ¿quiénes de entre ellos? Hubo desde siempre en el islam unos ulemas de estado, es decir, docentes, y unos ulemas de función, es decir, al servicio directo del poder. Esta especialización se reforzó más aún durante el siglo XIX. Fueron cadíes o secretarios de cancillería los que defendieron un majzén necesariamente reformado según los consejos de los europeos; podemos suponer, pues, lo que les costó encajar en el marco de las antiguas enseñanzas situaciones absolutamente nuevas.

Las reformas que se van a introducir, esbozadas en el capítulo precedente, eran tres: creación de un ejército regular (*niẓām*), formación de cuadros administrativos modernos, cultos e íntegros [3], e institución de un nuevo impuesto (*ma'ūna/i'āna*). Las reformas que el sultán se disponía a aplicar estaban, en realidad, bastante en la línea de lo que proponían o exigían las potencias. Estas reformas no eran sino innovaciones (*bida'*) que amenazaban los intereses adquiridos de quienes habitualmente se proclamaban defensores de la tradición. De ahí la necesidad para el majzén de justificar la innovación, es decir, de crear un nuevo sistema de legitimación llamado a secundar —fase previa a la sustitución— al antiguo sistema.

Para analizar estas obras de defensa e ilustración de la nueva actitud del sultán hemos tenido previamente que:

— Distinguir las obras inducidas por el poder de las que no lo están, pues sólo aquéllas nos sirven para nuestro análisis.

— Determinar la posición intelectual del autor, sin tener en cuenta su situación oficial, pues según a quién conceda la prioridad —al interés del majzén en sentido estricto o al de la comunidad islámica en general— se llega a resultados diametralmente opuestos.

— Definir, más allá de unas respuestas puntuales, la metodología empleada, que es la única que desvela, a través de las dificultades ideológicas, las contradicciones sociales. Así podremos observar que los dilemas que plantea este reformismo oficial prefiguran los de cualquier nacionalismo liberal que tienda a renovar los fundamentos del poder político.

[3] La introducción de una didáctica nueva estaba íntimamente relacionada con la reforma del ejército. No constituye un elemento aparte.

La dialéctica del Estado objeto de las reformas

Hemos indicado ya la influencia que tuvo la caída de Argel en la opinión de los miembros del majzén, pues este importante acontecimiento volvió a plantear el arduo problema del *ŷihād* [4]. Al principio, el emir Abd el-Kader parecía poder sostener una larga lucha. Hasta 1840 el peligro francés, aunque cercano, no parecía inminente. Para el sultán 'Abd al-Raḥmān el deber de asistencia se reducía a enviar a los combatientes argelinos dinero, armas y caballos. Ciñéndose estrictamente a la Ley, podía, como contrapartida, exigir a la población total obediencia. Esta ventaja política es la que explicaría la casi total unanimidad, a primera vista sospechosa, de los ulemas y del majzén en su apoyo a Abd el-Kader al principio.

Las consultas de Abd el-Kader

Entre 1832 y 1840 el emir se enfrentaba a grandes dificultades que provenían esencialmente de los poderes locales, muy influyentes desde hacía tiempo en la región de Orán. Para consolidar su autoridad tuvo que recurrir al magisterio de Fez. Consultó a los ulemas marroquíes al menos en dos ocasiones, en 1837 y en 1840; no se sabe con precisión si directamente o a través del sultán. En todo caso, 'Abd al-Raḥmān vio en seguida el provecho que podía obtener de todo ello y pidió a 'Alī al-Tasūlī, cadí y profesor en la Qarawiyīn, que se encargara de contestarle [5].

La pregunta que dirigió Abd el-Kader a los ulemas no fue: ¿cómo combatir al invasor? sino ¿cómo organizar a la comunidad para disponerse a combatirlo? Planteaba, pues, un problema de política

[4] Tasūlī, pp. 56-58, 64, 66. El autor retoma el texto de un sermón del viernes referido a la caída de Argel en el que se recuerda el destino trágico de al-Andalus, abandonada a su suerte.

[5] Ver sobre 'Alī b. 'Abd al-Salām al-Tasūlī, llamado Mdīdach (m. 1842), M. Ŷ. Al-Kattānī, t. I, p. 238. Para el texto de la primera consulta, con fecha de 28 de marzo de 1837, ver Nāṣirī, t. IX, pp. 45-46. El texto de la segunda consulta, con fecha del 5 de marzo de 1840 y la respuesta del cadí se encuentran en Mahdī al-Wazzānī, t. III, pp. 42-46. t. X, pp. 204-206 y 206-208.

La respuesta *in extenso* de Tasūlī a la primera consulta fue litografiada en Fez (s. f.) y traducida parcialmente al francés en *AM*, vol. XI (1907), pp. 116-128 y 394-454.

interior con el que debía enfrentarse un poder nuevo que tropezaba con potentes solidaridades tribales. Si recordamos las dificultades del propio sultán 'Abd al-Raḥmān, comprenderemos fácilmente por qué insistió ante Tasūlī para que redactase un auténtico compendio de política tribal desde el punto de vista del *fiqh*. El autor se convertía así en el precursor de un nuevo tipo de ideólogos del majzén, en el preciso momento en que el sultanato estaba siendo socavado a la vez por las exigencias de los extranjeros y por las reticencias del interior del país [6].

La epístola de Tasūlī presenta un interés de otro orden. Escrita antes de la derrota de Isly, en una época en que los problemas marroquíes tenían todavía solución, adquirió protagonismo cuando fue litografiada en Fez al final del reinado de Ḥasan I. Cuarenta años habían pasado ya y las relaciones entre el majzén y las tribus habían empeorado. El joven 'Abd al-'Azīz se encontraba entonces en la misma situación que 'Abd el-Kader. El valor de la epístola se debe, pues, a la perennidad de la problemática que trata, basándose, a su vez, en los precedentes de una historia lejana y formulando principios generales más que soluciones concretas; expresaba, a pesar del paso del tiempo y de la introducción de algunas reformas, la contradicción no resuelta del Estado normativo islámico [7].

Sinteticemos primero las preguntas planteadas por 'Abd el-Kader y las respuestas que se le dieron. En su carta de 1837 el emir preguntaba qué castigo merecen: 1. Los espías, los que comercian con el enemigo y los que se solidarizan con éstos. 2. Los desertores y demás rebeldes al *ŷihād*. 3. Los que se niegan a pagar el azaque. 4. Los que se niegan a pagar regularmente la contribución de guerra obligatoria (ma'ūna). 5. Todos los rebeldes que oponen una resistencia armada al poder y son derrotados. Y he aquí la respuesta de Tasūlī, en el caso de de que estos delitos sean probados: 1. Los espías deben ser ejecutados, así como los contrabandistas (aunque en este último caso se pueden plantear dudas), y los que se solidarizan con los malhechores deben ser castigados. 2. Los desertores deben ser perseguidos. 3. El azaque debe ser recaudado por la fuerza de entre

[6] Lo realmente novedoso era el hecho de que el sultán tomara decisiones cada vez más difícilmente justificables en lo que se refiere al *fiqh*.

[7] Es evidente que algunos textos tardíos y ocasionales como los de Tasūlī pueden ser más aclaratorios que tratados generales como los de al-Māwardī.

la clase acomodada. 4. Lo mismo con respecto a la *ma'ūna* si es periódica y no se trata de un *maks* [8]. 5. Se debe combatir a los rebeldes y, una vez derrotados, se pueden confiscar sus bienes [9].

Para entender correctamente las respuestas de Tasūlī, comparémoslas con las que dio un contemporáneo, el cadí 'Abd al-Hādī al-'Alawī [10], a las preguntas del emir 'Abd el-Kader en 1840, habiendo cambiado ya la situación en Orán. Son las siguientes: 1. ¿Cuál es la situación legal de los musulmanes que combaten al lado de los franceses? 2. ¿Y la de los 'ibaḍíes? [11]. 3. ¿Se pueden confiscar los bienes de un musulmán rebelde (*baguī*)? 4. ¿Se pueden utilizar los ingresos del azaque para cualquier gasto que beneficie a la comunidad musulmana? 5. ¿Es obligatorio el deber de asistencia para todo musulmán o bien se dirige exclusivamente al sultán? 6. ¿Exige el *ŷihād* el sacrificio de la persona y de sus bienes o bien sólo de la persona? 7. ¿Puede gratificarse a los poetas [12] con dinero del Tesoro público? 8. ¿Puede el emir aceptar regalos? 9. ¿Está obligada la población a abastecer a los gobernadores del emir?

He aquí las respuestas: 1. Estos musulmanes son unos renegados que deben ser ejecutados, pero sin reducir a la esclavitud a sus mujeres e hijos. 2. Los 'ibaḍíes no son infieles. 3. Sólo se pueden confiscar las armas o su valor equivalente. 4. El azaque sólo puede ser utilizado según las normas explícitas del Corán [13]. 5. El deber de asistencia es obligatorio para todos los musulmanes. 6. El martirio (*chahāda*) implica el sacrificio de la persona y de los bienes. 7. El Profeta gratificaba a los poetas con una parte del botín de guerra que le correspondía. 8. El emir no debe recibir regalos. 9. No hay

[8] La *ma'ūna* es periódica si se destina únicamente a la defensa, si está repartida de forma igualitaria entre todos los individuos, si es temporal y si el majzén, con antelación, demuestra que las arcas del Tesoro público están vacías. Para la definición del *maks*, ver *infra*. El servicio militar debe también reunir ciertas condiciones para poder ser legalmente obligatorio: debe ser general, el individuo reclutado debe ser apto para ello y el país debe estar en estado de alerta contra un ataque enemigo.

[9] Este punto plantea numerosas dificultades, que el autor tratará más adelante bajo la rúbrica *garāma* (multa).

[10] 'Abd al-Hādī al-'Alawī, cadí de Fez (m. 1865) (ver M. Ŷ. al-Kattānī, t. I, pp. 117-118).

[11] Se trata de los mozabíes, quienes se negaban a cooperar con 'Abd el-Kader.

[12] Los poetas desempeñaban un papel extremadamente eficaz como propagandistas políticos.

[13] Aleya IX, 60.

respuesta explícita, pero el autor se inclina hacia la respuesta negativa.

Indiscutiblemente, el cadí 'Abd al-Hādī, más liberal con respecto al poder que Tasūlī, no prestó demasiada atención a las preguntas o no comprendió sus implicaciones políticas. Se ceñía estrictamente al texto de la Ley sin intentar ser coherente en sus respuestas. Por el contrario, Tasūlī tenía presente continuamente los intereses del majzén, que para él coincidía con los de la comunidad. Éste es un ejemplo de la diferencia, creciente durante todo el siglo XIX, entre los dos tipos de clérigo, siendo la actitud de Tasūlī la que se convertiría en norma según la ideología del majzén.

La epístola de Tasūlī

Hemos utilizado hasta aquí el texto de la respuesta sucinta de Tasūlī a las preguntas de 'Abd el-Kader. Por orden formal del sultán 'Abd al-Raḥmān, el autor desarrolló sus argumentos para hacer un compendio de la política del majzén. Nos encontramos, pues, ante un ensayo de sistematización y de justificación de los aspectos profanos —por no decir políticos— del Estado islámico. La exposición, sin embargo, flaquea, y muy pronto nos encontramos con dudas y contradicciones cuando el autor trata de los cuatro problemas siguientes: investigación criminal (*kachf*), responsabilidad colectiva, percepción del azaque y multa (*garāma*) [14]. Las soluciones que elige nos interesan menos que las dificultades que debe superar y que revelan una cierta estructura estatal (o antiestatal).

Con respecto a la investigación criminal, de la que se encargaba el gobernador y no el cadí [15], el autor recomienda enérgicamente el recurso a los castigos corporales para conseguir que el culpable confiese. Añade que los campesinos son hoy en día todos sospechosos ya que el juramento es para ellos sólo un subterfugio sin ninguna fuerza disuasiva. El procedimiento del cadí, que exige que, antes de castigar al culpable, la víctima aporte una prueba, por lo demás im-

[14] Tasūlī, p. 28 (investigación), 12-18 (responsabilidad colectiva), 50-51 (azaque, 20-24) y 24-31 (multa).

[15] Ver sobre la diferencia entre las tres funciones administrativas —*qadā*, *wilāya* y *ḥisba*— la opinión de Nāṣirī, mss. a, p. 1.

posible de presentar, fomenta claramente el desorden. De ello resulta que se aplique rigurosamente la responsabilidad colectiva. Actualmente, en las tribus, afirma el autor, el pariente del malhechor es tan culpable como este último. Incluso un acta notarial desolidarizándose con el que ha cometido el delito (*waṯīqat al-tabarrī*) no basta para salvar a un individuo del castigo colectivo ya que está obligado, si realmente desea probar su inocencia, a inmigrar lejos de sus correligionarios. Estas afirmaciones sin matices son una muestra de la completa hostilidad entre majzén y ciudades, de un lado, y gentes de las tribus, de otro. La ciudad, única bajo el control del majzén, se vuelve de esta manera una trampa donde los campesinos corren diariamente el riesgo de ser capturados como rehenes por actos que sus parientes han cometido. ¿Qué mejor argumento tendría el extranjero en su lucha contra el majzén? El alfaquí, sin embargo, sigue insensible a esta conclusión evidente [16].

Esta debilidad interna del Estado se agudiza cuando el sultán no consigue asegurar una fiscalidad regular legitimada por el *char'*. ¿Cómo recaudar el azaque y qué destino darle? Temibles preguntas a las que los alfaquíes no supieron nunca responder: ¿a partir de la declaración del contribuyente (si se le puede llamar así)?, ¿confiar en la fe del juramento?, ¿a partir de estimaciones oficiales y unilaterales? Tasūlī repasa y analiza, una tras otra, todas las soluciones —a la zaga de los numerosos jurisconsultos mālikíes— salvo la más sencilla y lógica: implantar una suma fija, uniforme e idéntica para todos, que el majzén [17] percibiría de forma directa. Entendemos obviamente los motivos: el azaque, al ser una obligación para con Dios (y por extensión para con la comunidad musulmana) y no un impuesto destinado a sufragar los gastos del Estado, depende únicamente de la conciencia de cada individuo. El imán sólo podría intervenir si él fuese el más fiel a la Ley, lo cual resulta siempre discutible. El alfaquí, a pesar de su buena voluntad, no se atreve a recomendar una política precisa.

[16] El equipo de *Archives marocaines* sólo traduce de la epístola de Tasūlī esta primera parte, que trata de la política tribal.

[17] Las soluciones elegidas por el autor, basándose en la autoridad de Ibn Ruchd, son las siguientes: se cobra el azaque de plata según declaración hecha bajo juramento; el del ganado tras recuento efectuado *in situ*; el de las cosechas, según estimación realizada unilateralmente por las autoridades.

El problema se agudiza aún más cuando se trata de las multas. Tasūlī dedica a este problema doce páginas de un total de ochenta, sin llegar a un resultado decisivo; no es de extrañar, pues, que durante siglos se haya tratado este tema sin conseguir un juicio unánime. Todos opinan que los refractarios al *ŷihād* y al azaque son unos rebeldes a los que hay que perseguir y castigar. Esto exige claramente que el sultán decida efectuar una expedición nada fácil de organizar. Si tiene éxito y se encarcela a los rebeldes, el Corán ordena un castigo corporal (*ḥadd*), pero ¿cómo alimentar el Tesoro público para que el emir pueda organizar otras expediciones? Para resolver este problema y a la vez neutralizar a los rebeldes irreductibles, el sultán recurre a la confiscación de bienes. Las comunidades locales se aferran a la letra del Corán, que tiene la ventaja de acabar casi siempre en papel mojado. Los alfaquíes, a favor del orden público, ven claramente que el castigo económico es la única solución práctica, pero también saben que si la justificaran de forma incondicional, encubrirían las injusticias de los gobernadores y provocarían así un desorden mayor [18].

Ante estas contradicciones, Tasūlī consigue salvar su honor de jurista pero a costa del realismo. Condena, a la vez, la solidaridad de la tribu que apoya a los criminales, la codicia de los gobernadores, origen de las sublevaciones, y la despreocupación por parte del sultán, que no controla debidamente a sus funcionarios. Concluye con una opinión equitativa, en teoría, pero nada realista: protegerse contra el extranjero exigiría un fortalecimiento del poder del sultán frente al clan y a la zagüía local, pero a condición de que se garantizasen la justicia y la seguridad.

Intentemos ahora reconstruir la estructura lógica de la epístola de Tasūlī, más allá del orden de exposición impuesto por la sucesión de las preguntas planteadas. El razonamiento del autor es el siguiente: 1. Dejar a los musulmanes en la impiedad es desear la victoria del infiel. 2. Aunque los musulmanes tiendan a desinteresarse por el *ŷihād*, el imán no debe dejar que caiga en el olvido. 3. En caso de ataque enemigo, el *ŷihād* es una obligación personal y quien no responda a la llamada es un rebelde y hay que combatirlo. 4. Es

[18] Tasūlī, 28 y 39. «Lo que ocurrió en Argelia fue consecuencia de la iniquidad de los gobernadores turcos», afirma el autor.

una obligación luchar contra cualquier musulmán que ayude a los infieles, haga comercio con ellos o permanezca bajo su jurisdicción, así como contra los correligionarios de su tribu que lo apoyen o defiendan. 5. A los que se nieguen a pagar el azaque o cualquier contribución de guerra, se les debe combatir y sus bienes deben ser confiscados. 6. Estas medidas, no obstante, sólo serán legales si el propio imán cumple la Ley y mantiene la justicia mediante un control estricto de los funcionarios bajo su mando, y la utilización de los fondos recaudados son únicamente para el bien de la comunidad.

A través de la consulta de 'Abd el-Kader lo que se percibe es una tentativa de legitimar la política del majzén. ¿Éxito o fracaso? En la medida en que las condiciones estipuladas en el último punto obviamente no se habían cumplido, la justificación sigue siendo hipotética. ¿Se trata, pues, de mala fe? Es probable que la pregunta no tenga sentido para el alfaquí ya que su metodología le impide distinguir entre el argumento formal, sin gran alcance, y el axioma religioso, que siempre es válido en sí. Esto se puede percibir en los siguientes ejemplos.

Las injusticias de los gobernadores, los sacrificios realizados en pro de la defensa del territorio, las desgracias consecutivas que acarreó la ocupación extranjera, todos estos inconvenientes se sitúan en un mismo plano: son pruebas que Dios impone a los creyentes que sólo disminuyen en número y en intensidad si éstos las soportan con paciencia [19]. En ningún momento se justifican las decisiones políticas por las meras exigencias de la sociedad profana. Se trata, pues, de una falta de conciencia cívica pero en beneficio de una cierta lógica. Para defender el ejercicio de la responsabilidad colectiva, Tasūlī utiliza los versículos del Corán donde aparece el término *ẓulm* (injusticia) [20], entendido en un sentido muy amplio, para afirmar que todos los que participan en él, de cerca o de lejos, «serán alcanzados por las llamas de la gehena». En este sentido, observamos una aguda concienciación de los problemas reales, aunque la voluntad de resol-

[19] Tasūlī, pp. 78-79. Las aleyas utilizadas a este propósito son: XLII, 30 y XXIX, 2.

[20] *Ibid.*, p. 14 y s. El autor utiliza las aleyas XI, 113 y XXXI, 13, sin mencionar la VI, 164 sobre la responsabilidad individual que los modernistas comentarán ampliamente más tarde. La noción de *ẓulm* coincide aquí con la de *siba;* añade la idea de una usurpación de una parte del poder central.

verlos desembocase en una incoherencia desde el punto de vista de la exégesis.

Conclusión

Esta imposibilidad de conjugar realismo, conciencia social y coherencia de razonamiento no era algo nuevo, pues, si analizamos las fuentes de Tasūlī, comprobamos que la mayoría de las *fatwā-s* sobre las que se funda proceden de al-Andalus de los siglos XI y XII, sometido a una fuerte presión castellana, y de la Ifriqīyia, de la misma época, cuando estaba siendo víctima de las incursiones normandas y de la invasión hilālí.

El apoyo que los alfaquíes se veían obligados a conceder a un poder central debilitado, único capaz de defender la Ley, implicaba necesariamente el uso de una lógica formalista conciliadora [21]. La doctrina mālikí magrebí adquirió su forma clásica en unas circunstancias particulares de importante debilitamiento del Estado central y de la sociedad urbana —todo valía para defender lo que quedaba de él—; esta característica se mantendría. Podemos, pues, entender que esta ideología de Estado que justificaba convenios y compromisos para salvar lo esencial era incapaz de resolver los problemas fundamentales. El Estado zīrí desapareció, así como los principados de al-Andalus; el Estado de Abd el-Kader no duró y el majzén marroquí nunca pudo poner fin a sus contradicciones, como si la teoría normativa, insensible a las circunstancias, sirviera únicamente para confirmar el sino de la decadencia y la ruina.

Así expone estos problemas Tasūlī y así los veremos de nuevo en 1912, cuando 'Abd al-Ḥafīẓ firme el acta de abdicación. Con los siguientes sultanes las formulaciones cambiaron, pero no las opiniones de los ulemas, siendo nuestro autor citado en todo momento. En este sentido nos devuelve, a través de las opciones elegidas por los grandes mālikíes del pasado, la dialéctica del Estado islámico magrebí. Los problemas de las relaciones con los cristianos, de la guerra, de la fiscalidad y del orden interno, siguieron siendo los del

[21] Será entonces cuando se empiecen a utilizar las acciones y actitudes del Profeta frente a los infieles (*muchrikūn*) de su época, que eran, de hecho, árabes, para justificar las treguas con los cristianos europeos, omitiendo señalar la gran diferencia entre las dos situaciones.

majzén a lo largo de todo el siglo XIX. Aunque las tentativas por resolverlos sufriesen las influencias del exterior, se justificaban, sin embargo, en términos tradicionales. El pensamiento de Tasūlī pone al descubierto, desde el principio del nuevo periodo de la historia marroquí, la contradicción por la cual murió el Estado sultaní.

EL *NIẒAM* O LA CREACIÓN DE UN EJÉRCITO REGULAR

Ya mencionamos que John Drummond Hay había descrito al visir Ibn Idrīs los esfuerzos de modernización realizados por Maḥmūd II en Turquía y por Muḥammad 'Alī en Egipto. Este último había enviado libros que trataban de la reforma militar al sultán marroquí a través del cónsul de Marruecos en Gibraltar [22]. Viajeros y peregrinos que habían vuelto de Oriente y los refugiados procedentes de Argelia hablaban también de un ejército nuevo. No es justo, pues, afirmar que la batalla de Isly (1844) fue debida a la decisión tomada por el majzén de crear paralelamente al ejército tradicional un cuerpo organizado a la europea, aunque la derrota sobrevino de forma oportuna para convencer a los indecisos. La polémica sobre los méritos respectivos de la caballería —su táctica de «la avispa» (*karr wa farr*)— y sobre los de la infantería, con su ataque frontal en orden cerrado (*ṣaff*), que en realidad era un recurso consagrado desde las campañas de al-Andalus, era ya aguda en el majzén mucho antes de esta fecha, aunque a veces adquiriese un tono de justas oratorias entre secretarios eruditos. Más adelante hablaremos de las ideas en boga en estos círculos, formuladas más tarde por el historiador Akansūs y Nāṣirī [23].

Este esfuerzo de reforma, surgido durante el reinado del sultán 'Abd al-Raḥmān a instancias del príncipe heredero Muḥammad, mantenido en teoría por este último (que llegó a ser sultán), continuado más seriamente por Ḥasan I, y que concluye en 1911-1912 —cuando el ejército marroquí, bajo el mando francés, pasa a ser una simple fuerza supletoria—, ha sido descrito en varias ocasiones en los informes establecidos por los instructores europeos contrata-

[22] Sa'īd Guessūs.

[23] Akansūs, t. II, p. 79. Nāṣirī, t. IX, pp. 103-107.

dos en la corte, o por el propio majzén, constando en sus archivos [24]. No retomaremos aquí esta descripción; intentaremos ver cómo en una sociedad de ideología tradicionalista se justificaba una reforma —por lo tanto, una innovación— concebida para autorreforzarse. Esta literatura justificadora, y sobre todo su método, es lo que primero nos interesa.

El círculo de Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān

Los escritos sobre la reforma militar, manuscritos en su mayoría, adquirieron importancia hacia 1850. Probablemente gran parte de ellos quedó sin descubrir, aunque, si juzgamos por los que nos han llegado, evolucionaron poco. Se deben distinguir tres tendencias: 1. La representada por los testigos de las operaciones militares en Argelia, quienes consideraban un deber prevenir al sultán de Marruecos de los peligros que le amenazaban. 2. La de los «soldados de profesión» procedentes de otros países musulmanes que ofrecían sus servicios. 3. Por último, la de los ulemas, tendencia tras la cual se oculta en mayor o menor medida el poder. Este movimiento parecía girar en torno a la persona de Muḥammad, hijo del sultán 'Abd al-Raḥmān y príncipe heredero, que probablemente lo fomentaba en secreto.

La epístola de Ibn 'Azzūz [25]

Todavía no se ha identificado claramente al autor. Sabemos por la epístola que procedía de una zagüía del sur de Argelia, que asistió a los combates contra los franceses en los alrededores de Setif durante el primer ataque contra Constantina en el otoño de 1836, que peregrinó a La Meca poco después de 1841, que, a continuación, emigró a Marruecos, intentó sin éxito establecerse en Fez y acabó

[24] Sobre los principios de esta reforma que siguen siendo objeto de discusión, ver Ibn Zaidān, t. v, pp. 77, 238-239; (1961), t. II, pp. 214-216; Mannūnī (1973), pp. 55-62; J.-L. Miège, t. II, p. 208, n. 4. Sobre el ejército bajo el reinado de 'Abd al-'Azīz y 'Abd al-Ḥafiẓ, ver L. Arnaud (1952) y M. Le Glay (1933).

[25] El manuscrito, incompleto, está escrito en un estilo popular, a menudo incorrecto.

por integrarse en Marruecos en la familia de un *chaij* de una zagüía de Marraquech y murió en 1849. Se trata, por tanto, de un hombre con una cultura limitada, que, al formar parte del ambiente de las zagüías, nos permite conocer las opiniones de este grupo, cuya influencia sobre la opinión pública marroquí es bien sabida.

El autor afirma, dirigiéndose al sultán: «Ha de saber que los cristianos conquistaron Argel, se instalaron en Maghnia y Tafna [...], plantaron árboles, edificaron casas [...]. Tienen intención de conquistar Marruecos y llegar hasta Fez, vuestra capital. Debéis, por lo tanto, disponeros a combatirlos formando un ejército [regular]». ¿Cómo prepararse para el combate? El autor trata el modo de reclutar a los soldados y, sobre todo, mantenerlos en servicio, de armarlos y de entrenarlos. Reclutar un mínimo de 300.000 soldados no es tarea fácil. Hay que actuar inteligentemente, tomar rehenes de las tribus, tatuarlos en los brazos y antebrazos con el fin de que los capitanes, destacados a las puertas de las ciudades, los reconozcan y sólo dejen salir a los que poseen salvoconductos. El autor se extraña de que el ejército marroquí ignore todavía el uso de los carnets de identidad y de los registros de los soldados (*ṭawābi'* y *ṣāḥib al-dīwān*). Para armar a estos soldados el autor calcula las necesidades de forma minuciosa, desde los cañones y fusiles hasta las tiendas de campaña, pasando por los carros-cisterna para el aprovisionamiento de agua y los carros-ambulancia para evacuar a los heridos. Había que comprar este material a los cristianos; en ningún momento el autor llega a creer que se pudiera recurrir a la fabricación local. El tono general de la epístola revela, de hecho, un gran complejo de inferioridad. Con respecto a los ejercicios militares y al entrenamiento en las tácticas de combate, el autor insiste en decir que se trata de una formación (*ta'bi'a*) de un nuevo tipo, utilizando el término *nizam* (*niẓām*) en su pronunciación oriental y señalando: «los cristianos nunca dan la espalda [a sus enemigos], salvo en caso de extrema necesidad, y entonces lo hacen de una forma extremadamente ordenada, al contrario de lo que es costumbre entre musulmanes» [26].

Aunque el autor no demuestra gran inteligencia, y escribe y piensa según la concepción tradicional del *ŷihād*, revela su gran capacidad de observación. Su epístola es sobre todo una crítica del

[26] Ibn 'Azzūz, p. 12 (reclutamiento), 18 (entrenamiento), 8 (armamento), 17 (organización).

ejército marroquí tradicional, que carecía, según él, de disciplina, de organización y de una dirección seria e inteligente, que ignoraba la intendencia y el abastecimiento regular. Este hecho capital revela que la creación de un ejército nuevo exigía la instauración de un despotismo despiadado. «La gente de las tribus», dice el autor, «debe reservar un mes de trabajo para las necesidades del ejército, además el sultán tiene que incautar cereales, corderos, pollos...», y concluye: «Cada individuo vivirá pendiente de las cargas que le abruman, deseando cada día la muerte sin conseguirla» [27]. Desde el principio encontramos que se ofrece como remedio lo que en realidad era y sería aún más la causa del fracaso.

La epístola de Muḥammad Jūŷa [28]

Esta breve obra es un resumen escrito por un oficial que viajó a Turquía y a Egipto y estudió obras sobre el arte militar, en árabe y en turco. ¡El opúsculo más bien parece escrito con vistas a obtener algún cargo! El autor dice desde el principio que existe una diferencia fundamental entre la guerra que hay que emprender contra los europeos y las expediciones punitivas contra las tribus beduinas. La epístola sólo trata de la organización y del orden de presentación del ejército: división en compañías y batallones con los nombres correspondientes de los suboficiales y oficiales en árabe, turco y francés. Aunque el autor afirma que esta misma organización es la que presenta la mejor garantía contra el robo de armas y la deserción [29], entiende el término *niẓām* en el sentido más literal, estableciendo un esbozo de cómo los soldados, suboficiales, oficiales y responsables de la intendencia deben comportarse en un acto militar en presencia del sultán. No se menciona nada sobre el armamento, los ejercicios militares ni las tácticas. ¿Se trataría de un simple prólogo de una obra todavía sin descubrir? No podemos por el momento afirmarlo.

[27] *Ibid.*, pp. 10-11.

[28] La epístola es anónima. Mannūnī la atribuye al tunecino Muḥ. Jūŷa, jefe de los ascaríes bajo Muḥammad IV (cf. Ibn Zaidān, t. III, p. 669).

[29] Jūŷa. p. 21 a.

El libro de Muḥammad al-Kardūdī [30]

Esta obra, de título significativo, *Kachf al-gumma,* cuya finalidad era encontrar los medios de poner fin a la tristeza y a la desesperación en la que se hallaban sumidos los marroquíes tras la derrota de 1844, debió su popularidad entre los miembros del majzén al hecho de ser litografiada al final del siglo XIX [31]. Al parecer, fue encomendada por Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān con el fin de convencer a su padre y poner fin a una posible oposición oficial. Probablemente realizado antes de las dos epístolas anteriores, este libro presenta menor interés aunque es más extenso y está mejor presentado.

Si echamos una ojeada a las fuentes [32], nos encontramos de lleno ante una contradicción metodológica irresoluble: ¿cómo encontrar en la experiencia del pasado soluciones para el presente? El autor, en su calidad de ulema que se dirige a sus homólogos y situado ante un nuevo problema, se vuelve hacia la tradición, la historia depurada, y sólo encuentra la raíz de la propia situación que requiere reformas. Algunas veces arroja piedras a su propio tejado, sin ser consciente de ello. Pongamos por ejemplo los poemas pacifistas que cita y que insisten sobre la crueldad de la guerra y aconsejan a cada uno salir a flote por sí mismo [33]. En todos los capítulos aparece la misma pregunta central: ¿cómo pudimos llegar a ser tan débiles? Y da siempre la misma respuesta: ¡ya no somos lo que fuimos!

Ya que el autor se contenta con resumir en muchos capítulos las obras de sus predecesores, contentémonos con citar algunos ejemplos que demuestran una total despreocupación por los hechos concretos. Pregunta: ¿cuáles son las condiciones indispensables para conseguir la victoria? Respuesta: ser justos y piadosos. Pregunta: ¿por qué los soldados marroquíes se dan a la fuga tan deprisa? Respuesta: porque no creen lo suficiente en Dios ni en el destino. Pregunta: ¿cómo reclutar a los soldados? Respuesta: entre los beduinos, nunca entre la población urbana que paga sus impuestos [34].

[30] Sobre Muḥ al-Kardūdī (m. 1851) ver M. Ȳ. al-Kattānī, t. II, p. 333.

[31] Fue publicado, sin indicación de la fecha, por iniciativa de un grupo antifrancés durante la crisis ḥafīẓí.

[32] . Ver p. 3: Ibn Hudail (siglo XV), Ṭurṭuchī (m. 1126), Ibn Jaldūn (m. 1406), Ibn al-Azraq (m. 1489), Muḥ. al-'Alawī (siglo XVI).

[33] *Ibid.*, p. 34.

[34] *Ibid.*, p. 95.

A decir verdad, a partir de la página 30 la obra se convierte en un simple libro sobre el *Ḥadīṯ* y las bellas letras que ya no consigue ni siquiera convencer a los ulemas; el propio autor, al citar a Ibn Jaldūn, recomienda al sultán que nunca les pida consejo [35]. Sólo el comienzo, eco de las frecuentes discusiones en el círculo de Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān, presenta cierto interés cuando explica las dos nociones de *niẓām* y de *zaḥf*. Tras una larga descripción de la formación en cuadro (consagrada en Argelia por Bugeaud), de la disciplina, de la potencia de fuego, del uso de las carretas para evacuar a los muertos y a los heridos, así como del uso de la caballería para proseguir y poner fin a una batalla ya ganada por la artillería y la infantería, el autor comenta: «Esta forma de organizar el ejército se llama *niẓām*. En cuanto al *zaḥf*, ataque de la infantería en filas cerradas, es lo que recomienda el Corán y la *sunna*». Después incluye una larga cita de Ibn Jaldūn sobre los méritos respectivos de la infantería y de la caballería, que se convirtió más adelante en un lugar común de este tipo de literatura. El autor, como los que le sucederían, cita, en apoyo de sus afirmaciones, todos los versículos y hadices donde se encuentra la palabra *ṣaff* (fila), aunque fuerce el texto. «La forma de combatir jinetes beduinos [ataque y retirada rápida] no tiene el mismo vigor ofensivo ni la misma garantía contra la derrota, aunque construyan una línea de retirada para poder respaldarse y rechazar al enemigo» [36].

En definitiva, el libro no vas más allá del marco de exhortación al *ŷihād*, sin ningún intento de comprender las causas profundas, la debilidad del ejército marroquí o la fuerza de los europeos. La ideología del majzén nunca sobrepasó este nivel, testimonio del tradicionalismo de los ulemas, incluso los que están cercanos al sultán y a la corte.

La obra de Kardūdī y de sus émulos, no obstante, era indispensable para el poder, enfrentado a una oposición tanto más temible cuanto que no estaba dispuesta a escuchar. El propio 'Abd al-Raḥmān no estaba del todo convencido de la necesidad de la reforma y dejó a su hijo Muḥammad que intentase la experiencia, pues los primeros soldados que se habían entrenado con el nuevo méto-

[35] *Ibid.*, p. 49.

[36] *Ibid.*, pp. 6 y 9. El versículo que se trae a colación es el CXI, 4. Las notas de Ibn Jaldūn están en la *Muqaddima*, t. II, p. 70 y s.

do «demostraron coraje y espíritu ofensivo» [37]. Pero los soldados habían sido reclutados entre gente de baja estofa (*ajlāṭ al-Ra'a'*), por lo que su formación acarreaba dificultades a sus superiores, que se quejaban de la falta de rentabilidad de sus servicios, a tal extremo que el sultán tuvo que recordar a sus funcionarios que «había que honrar y no humillar a los que sirven al majzén» [38]. Los jefes del nuevo ejército eran igual de corruptos que sus antecesores: por una piastra dispensaban a los soldados de sus obligaciones [39]. Los propios miembros del majzén no apoyaban la reforma, pues, según Akansūs, «no estaban acostumbrados a ella, y no la necesitaban, y por otras razones que sería improcedente citar aquí» [40]. 'Abd al-Raḥmān, desanimado nada más iniciada, puso fin a la experiencia. A un interlocutor extranjero que le mencionó esta cuestión, le comentó: «Nuestro ejército lo forman los combatientes que nos envían las tribus cuando nos ataca el enemigo» [41].

La lección de Tetuán [42]

Las opiniones de los marroquíes coinciden de forma notable con las de los europeos, al referir las peripecias de la guerra hispano-marroquí, que se desencadenó el 25 de noviembre de 1859 ante las murallas de Ceuta y concluyó el 23 de marzo de 1860, con la batalla de Wad-rás. Hardmann, corresponsal del *Times*, no distinguía claramente en el campo de batalla a las cabilas de rifeños, es decir, los que llevaban a cabo operaciones de guerrilla, de los «moros del

[37] Ibn Zaidān (1961), t. II, p. 214.

[38] *Ibid.*, t. V, pp. 82 y 77.

[39] Ibn 'Azzūz, p. 16.

[40] Akansūs, t. II, p. 79.

[41] Ibn Zaidān, t. II, p. 215. Muḥammad IV conservó probablemente a su alrededor parte de los soldados entrenados a la europea (cf. J. D. Hay, p. 215. En 1861 el autor observa que de los 2.500 soldados que encuentra en el *machwar* de Mequínez, 500 han sido entrenados a la europea).

[42] Sobre las repercusiones de la caída de Tetuán (13 de *raŷab* de 1276/6 de febrero de 1860), ver los numerosos documentos reunidos por Muḥammad Dāwud, t. V, pp. 235-311, en particular el diario de un burgués de la ciudad que vivió bajo la ocupación española. Destaquemos el lugar que ocupa esta derrota en la larga serie de ciudades perdidas en al-Andalus. El burgués tetuaní interpela a los españoles: «¿Acaso no habéis oído nunca hablar de la derrota de Alfonso [en Zal-laqa (Sagrajas)]?» (*ibid.*, p. 281).

Rey» (como los denominaban los españoles), es decir, el ejército tradicional reforzado con soldados preparados a la europea. Al principio de la campaña, pues, mantenía unas opiniones muy despreciativas: «Estos africanos», escribía, «parecen que aplican el criterio de llevar la contraria: atacan cuando tendrían que retirarse y se retiran cuando tendrían que atacar [...], su conducta durante esta guerra demuestra su ignorancia de las reglas más elementales de la estrategia». Pero al final de la campaña, cuando aparece el *guich*, durante dos batallas, la del 4 de febrero y del 23 de marzo de 1860, el periodista cambia de parecer: «Los marroquíes demuestran un coraje extraordinario, sin embargo les falta organización, dirección y el uso de la artillería [...]; el fallo que cometen es que son incapaces, tras cada derrota, de retener a sus soldados, que se dispersan sin poder reunirlos en un plazo de tiempo razonable» [43]». Por otro lado, los historiadores marroquíes afirman que, si el ejército español pudo cruzar tan fácilmente los desfiladeros de Cabo Negro, se debe a que las fuerzas rifeñas irregulares no fueron utilizadas por el mando del ejército del Sultán. Posteriormente, sólo los voluntarios (jóvenes habitantes de Fez, un grupo de voluntarios originarios de Zerhún, algunos Ait Imur) combatieron de verdad. Después de la derrota del ejército, rifeños y voluntarios, tras su libertad, obtuvieron alguna victoria contra el enemigo [44]. El ejército del sultán no actuaba, pues, como un ejército regular ni como los irregulares de las tribus. La causa era clara: había que sustituir al *guich*.

Muḥammad IV, ahora que se había convertido en sultán, y libre, por lo tanto, de actuar, no necesitaba que le persuadieran de esa verdad. Su actitud, antes y después de la guerra, demuestra que había entendido el papel primordial que desempeñaba la artillería y la necesidad imperiosa de que los jefes del ejército adquiriesen una formación teórica, esencialmente matemática. Quedaba, sin embargo, por convencer a los demás miembros del majzén. Decidió consultar a los ulemas, en realidad con el fin de responsabilizarlos, ya que los hechos ya habían decidido el resultado del debate. No se trata, pues, de una consulta abierta, sino de una invitación a establecer y legitimar unas decisiones ya tomadas. Diez importantes ule-

[43] F. Hardmann, pp. 156, 157, 209, 315.

[44] Nāṣirī, t. IX, p. 88 y s.; Dāwud, t. V, p. 339.

mas, entre los cuales se encontraban algunos cadíes de las grandes ciudades, miembros de la familia reinante y profesores de la Qarawiyyīn, dieron su respuesta; sólo nos ha quedado constancia de cinco de ellas [45]. La que vamos a analizar, la más extensa y mejor argumentada, proviene de un miembro de la familia B. Sūda, desde siempre al servicio de la dinastía 'alauí, que nos ofrece el punto de vista más favorable al majzén. No se ha podido encontrar la respuesta de Muḥammad b. al-Madānī Gannūn, que obviamente debía de ser de otro tono muy diferente. Lo que sí es cierto es que estos ulemas usaban la misma metodología. Por lo tanto, las conclusiones que podamos extraer de estas respuestas son válidas para todos.

La respuesta de al-Mahdī b. Sūda es del 28 de *ramaḍān* de 1276, menos de un mes después de la batalla de Wadrás; esto explica con qué libertad el autor critica al ejército. «La pólvora no existía en los tiempos del Profeta y los musulmanes tampoco la utilizaron cuando se inventó. Es una innovación loable, ya que sólo se puede combatir un fenómeno con otro fenómeno de la misma naturaleza. Los infieles instituyeron hace ya cuarenta años el ejército regular [el *niẓām*] y como resultado conquistaron Argelia. Los sultanes de Egipto, de Siria, de Túnez y de Constantinopla los imitaron sensatamente ya que el deber del imán es estar preparado ante cualquier eventualidad. Además, ¿qué es el *niẓām* sino el orden en el ejército, que le confiere fuerza, resistencia, disciplina y le garantiza respuestas apropiadas [conocimientos precisos]? Este orden es hoy indispensable ya que no se puede combatir al enemigo de otra forma.» Al llegar a este punto, el autor hace un llamamiento a la lógica formal: «El *niẓām* constituye hoy en día un incremento de poder al que pueden acceder los musulmanes frente a los cristianos. Todo lo que es accesible es, por su propia condición, obligatorio; por consiguiente, el *niẓām* es una obligación para cada musulmán. [...] Es incluso ineludible, pues, como se suele decir, no entraña daños ni perjuicios [*lā ḍarar wa lā ḍirār*], ya que el ejército se ha convertido en un mal del

[45] Mannūnī (1973), pp. 263-273. Dāwud, t. v, pp. 340-356. No se ha hallado el texto de la carta de consulta. Se conocen cinco respuestas, las de al-Mahdī b. Sūda (m. 1877), 'Umar b. Sūda (m. 1868), Muḥ. al-Ḥayṛatī, cadí de Fez (m. 1881), 'Ahmad al-Marnīsī (m. 1861), Muḥammad al-Ṣādiq al-'Alawī, cadí de Sīyilmasa (m. ¿1862?). Las tres primeras fueron publicadas. Se cree que las respuestas que no han sido encontradas eran estrictamente más ortodoxas que las otras.

que hay que protegerse, reformándolo con organización y disciplina».

El autor se propone ofrecer algunos consejos prácticos: 1. Hay que alimentar regularmente al soldado. 2. Al morir, su familia debe recibir una pensión. 3. Tras un tiempo de servicio debe tener la posibilidad de abandonar el ejército o permanecer en él. 4. Aquellos que trabajan para enriquecer al país, comerciantes, agricultores, ganaderos y artesanos, deben estar exentos del servicio militar [46]. Por último, y para concluir (¿para curarse en salud?), el autor insiste en la idea de que todas estas medidas sólo podrían dar resultados positivos si la seguridad y la justicia están garantizadas para todos.

Como apoyo a cada una de las afirmaciones anteriores, encontramos de nuevo —para no variar— los mismos versículos coránicos y los mismos hadices que ya vimos en los textos de Tasūlī y de sus sucesores. El carácter abstracto y formalista de los textos anteriores es aquí más claro, en la medida en que la respuesta de Ibn Sūda es más concisa [47].

Durante el reinado de Muḥammad IV se compusieron obras más extensas sobre este mismo tema, de las cuales se hallaron dos, escritas respectivamente en 1862 y 1865, por Muḥammad al-Sufiānī y por al-Gālī al-Ŷāi. Sus autores no nos aportan ni elementos nuevos ni más apertura de miras que sus predecesores, que se habían convertido en unas autoridades que los discípulos se empeñaban en citar, letra por letra, y resumir, página tras página [48].

[46] Cf. Mannūnī (1973), p. 273. Esta última observación queda confusa. El autor parece decir que estos grupos productores ya participan del *niẓām*, pues por su actividad se incrementan las materias imponibles y, por lo tanto, el impuesto sin el cual el ejército no existiría.

[47] Las otras dos respuestas publicadas, de 'Umar b. Sūda y de al-Ḥaŷratī, no aportan ningún elemento nuevo. El primero concluye así su respuesta: «Si el propio corazón [de la patria] del islam está en peligro, como ocurre ahora en nuestro enfrentamiento contra los cristianos, se debe luchar contra éstos, aunque en primera fila haya musulmanes» (Dāwud, t. V, p. 347).

[48] Para convencer a su padre de la necesidad de la reforma, dicen que Muḥammad IV encargó la obra *Tāŷ al-mulk al-Mubtakar wa midāduhu min jarāŷ wa'askar*, de al Fallaq (cf. Ibn Zaidān, 1961, t. II, p. 215). No parece que esto fuese necesario, tras la realización del libro de al-Kardūdī y el fracaso de aquella experiencia. En cualquier caso, el libro se puede comparar con la segunda parte de la obra de Akansūs y ofrece más o menos el mismo contenido. El libro de al-Ŷāī, titulado *Muqmi'al-kafara bi-Ilisān wa al-ḥusām fī bayān īŷāb al-isti'dād wa ḥarb al-niẓām*, reproduce en cada capítulo los textos de Tasūlī, 1, 2, 4, 13, 15, y de al-Kardūdī, 3, 5, 7 (cf. Mannūnī, p. 264). Teniendo en cuenta el contenido de las obras y la personalidad más bien discreta de sus autores, se trataría de un intento de acercamiento al nuevo sultán con el fin de obtener gratificaciones y promociones.

Debemos decir, no obstante, que Muḥammad IV fue mucho menos activo en lo que se refiere a la reforma militar durante su propio reinado que durante el reinado de su padre. Este hecho se debe a la derrota de 1860. Se veía limitado en sus acciones por la indemnización que tenía que pagar, las sublevaciones rurales le obligaban a no perturbar el antiguo sistema con una reforma incompleta que —lo sabía por experiencia— provocaba más daños que beneficios [49]. Fue su sucesor, Ḥasan I, quien cosechó los frutos de la campaña de persuasión dirigida a la opinión pública.

El esfuerzo de Ḥasan I

El soberano heredaba el cuerpo de ingenieros (*muhandis-s*) formado por su padre, una situación financiera saneada y una opinión pública apaciguada. Empezó a reclutar a los miembros del nuevo ejército de forma más regular [50]. Siguió enviando soldados a Gibraltar en misiones temporales como había empezado a hacer su padre en 1870. En 1880, 180 oficiales y suboficiales, en dos grupos sucesivos, realizaron prácticas durante dos años y formaron el regimiento de los *ḥarrāba* dirigido por el comandante inglés MacLean [51]. A partir de 1883 envió a Alemania, Francia y Bélgica, a jóvenes oficiales, *muhandis-s* y artesanos, para que se familiarizaran con el nuevo armamento comprado en Europa o para que siguieran cursos de aprendizaje de corta duración. En 1887 el número de los que habían regresado y estaban ya de servicio era de 144 [52]. En 1878 se destinó una misión de instructores franceses, dirigida por J. Erckmann, al cuerpo de artilleros.

Las decisiones tomadas ponen de manifiesto que ya no era necesario defender la idea de formar un ejército moderno: aunque los resultados fueron irrisorios, se debe buscar la causa en las limitadas

[49] Opinión de F. Hardmann: «A little knowledge is often dangerous» (p. 2).

[50] Nāṣirī, t. IX, p. 142. Ibn Zaidān, t. II, p. 500. El número teórico de individuos reclutados era de 25.000. Las ciudades imperiales tenían que proporcionar 500; los puertos, 200 (Rabat-Salé, 600), y cada región 2.000; no siempre procedían de la *jāṣṣa*.

[51] J.-L. Miège, t. III, p. 225, n. 5. Contrastar con Ibn Zaidān (1961), t. II, pp. 148-161.

[52] En esta cifra hemos intentado diferenciar oficiales y suboficiales de los estudiantes, tarea difícil teniendo en cuenta los documentos disponibles.

posibilidades financieras del reino y en la falta de preparación para aceptar nuevos conocimientos por parte de la sociedad marroquí.

Según esto, adquieren especial dimensión los comentarios del historiógrafo Nāṣirī, contemporáneo de Ḥasan I, a propósito de la reforma militar [53]. Sorprende el hecho de que, después de cuarenta años de discusiones en los círculos oficiales, continúe siendo fiel a una crítica negativa, formal del ejército tradicional marroquí. «Cualquier cosa», dice el autor, «se combate con otra cosa similar, y cualquier daño se cura con su contrario [...], nuestra forma de hacer la guerra y la de los españoles son demasiado diferentes y dos hechos que no son de la misma naturaleza no pueden excluirse, como nos lo demuestra la ciencia de la lógica». Idea que ya trataron al-Mahdī b. Sūda y Akansūs. El autor posee un conocimiento directo sobre Ibn Jaldūn (esto, para la época, supone un evidente progreso) y unas ideas precisas sobre la organización del ejército otomano de la época; pero, en conjunto, se limita a exponer de forma elegante las mismas ideas que los miembros del majzén preconizaban desde antaño. Incluso podríamos añadir que se percibe un leve desencanto. ¿Era acaso el convencimiento de que este mismo ejército otomano, organizado a la europea y tomado como modelo, no conseguía hacer frente a Rusia ni a Austria, mientras que el ejército del mahdí sudanés acababa de conseguir una gran victoria frente a los ingleses? [54]. ¿Acaso se debe a que en Marruecos incluso el ejército, a medio reformar, era absolutamente ineficaz frente a los guerreros de las tribus? [55]. ¿O bien era consciente de una contradicción contenida en su propia argumentación? En efecto, tras haber sostenido que un hecho no destruye (excluye) a otro salvo que sean, de una forma u otra, comparables, aconseja lo siguiente: «Los soldados [marroquíes] no deben asumir las costumbres de los cristianos, vestirse o saludar como ellos, ya que el deber de este ejército es defender la religión. Por querer aprender el arte de la guerra no se debería perder esa misma fe que queremos proteger» [56].

[53] Nāṣirī, t. IX, pp. 103-107.

[54] *Ibid.*, p. 179 («su situación es realmente extraordinaria», dijo en noviembre de 1885).

[55] *Ibid.*, p. 157 («siempre tienen la misma costumbre», dice a propósito de los soldados del sultán, «emprenden la huida aunque las tribus sean más débiles que ellos»).

[56] *Ibid.*, p. 108.

Al principio se creyó que la fuerza de un ejército provenía exclusivamente de su organización. A las palabras *nizām* y *ṣaff* se les confirió un contenido mágico. Aunque, en la práctica, el ataque en filas cerradas nunca tenía lugar: «En el momento de la acción, los soldados se dispersan y de esta forma se pierde la ventaja de los *'askar* [askaríes, el ejército regular]», atestigua 'Alī al-Sūsī [57]. Debido a estos resultados poco alentadores a pesar de los enormes gastos realizados, Ḥasan I intentó, a partir de 1883, deshacerse de los instructores europeos y veinte años más tarde, al no haber cambiado la situación, 'Abd al-Azīz intentó lo mismo sin mejores resultados [58].

En la práctica, pues, el fracaso de la reforma militar era completo, también lo era en otros aspectos. Es indispensable destacar que los ulemas y otros miembros del majzén eran incapaces de entender el problema desde un punto de vista que no fuese el puramente administrativo. No tenemos ningún indicio de que hubieran comprendido las implicaciones sociales y culturales de la reforma. No parece que se haya compuesto, leído ni discutido ninguna obra sobre el origen social de los ejércitos, la historia de las guerras, la evolución del armamento, la estrategia, la táctica, la artillería, las fortificaciones, etc.

Todos los que escribían sobre la cuestión militar eran fieles a la antigua idea de que el oficio de las armas era una especialidad de los beduinos, quienes podían seguir siendo útiles si al menos se decidiesen a combatir en filas cerradas y a abandonar su odiosa costumbre de dispersarse al mínimo enfrentamiento. De ahí las largas exhortaciones a no temer a la muerte, a creer en el destino y a «sacrificarse por la religión, la patria y el sultán» [59]. Las deserciones, por supuesto, y el pillaje o el contrabando de armas no se explicaba sólo por la falta de fe; entraban en juego otras razones más terrenales, que veremos más adelante cuando tratemos el difícil problema de la financiación de esta política. Pero antes debemos analizar una consecuencia de la reforma militar.

[57] 'Alī al-Sūsī, b, p. 101.
[58] *MM/AM*, vol. I. p. 221.
[59] Nāṣirī, t. IX, p. 106.

Los rudimentos de una nueva burocracia

Muchas *fatwā-s* del siglo XIX insisten en que el sultán debe mantener un estricto control sobre sus gobernadores con el fin de acabar con la codicia de éstos. Hemos indicado que se había realizado una especie de reforma administrativa cuando se reclutaron numerosos antiguos comerciantes, alfaquíes o notarios, para crear el cuerpo de los amines de las aduanas [60]. Sólo se trataba, en realidad, de un cambio en la relación de fuerzas dentro del antiguo sistema: la burguesía tradicional volvía a adquirir ventaja a expensas del ejército, de igual forma que lo hacía la ciudad con respecto al campo. La reforma a la que queremos referirnos era de un estilo diferente, tendía a la creación de un cuerpo de burócratas cultos, íntegros, innovadores, animados por una mística del Estado. En el mundo no europeo del siglo XIX, tales hombres estaban relacionados de alguna manera con la casta militar y se formaron en Europa. Los sultanes enviaron misiones al extranjero con fines esencialmente militares pero, a su regreso, algunos de sus miembros pasaron al servicio del majzén, por ello lo abordaremos en esta sección.

Las misiones en el extranjero

Marruecos no tuvo escuelas realmente modernas. Lo que en la historiografía apologética marroquí se denomina «la escuela de Tánger» no era sino una especie de internado donde los candidatos que iban a estudiar al extranjero aprendían los rudimentos de la lengua del país que los iba a acoger, bajo la supervisión del delegado del sultán en Tánger. La escuela de ingenieros de Fez, por su parte, se identificaba prácticamente con lo que hemos llamado el círculo de Muḥammad IV [61]. La ciencia moderna no se incorporó en ningún

[60] Muchos de los registros del majzén de este periodo nos permiten hacernos una idea precisa de esta burocracia, de transición entre la antigua y la que podríamos denominar «moderna» (cf. Mannūnī, 1973, pp. 31-34).

[61] *Ibid.*, p. 103 y s. La estancia en Tánger era de dos años, tiempo insuficiente para que los alumnos pudieran seguir con aprovechamiento los cursos normales en las escuelas extranjeras. En cuanto a la escuela de los *muhandis-s* que funcionó desde 1844 hasta 1879, tendría aproximadamente entre 1867 y 1870 hasta cuarenta alumnos por promoción; estos alumnos se incorporaban después en el ejército o eran enviados a las ciudades para que enseñaran el *tawqīt*.

nivel de la enseñanza tradicional, lo que originó grandes dificultades por parte de los sultanes para conseguir candidatos capacitados que pudieran aprovechar su estancia en el extranjero, incluso en un país como Egipto, de cultura similar.

Hasta el momento, contamos con poca información sobre estas misiones a Oriente. En 1861 Muḥammad IV envió soldados para que se familiarizaran con las técnicas de artillería (*taṭubŷīt*) y otras «ciencias del mar». El jedive Ismā'īl señaló que eran demasiado mayores y poco aptos para asimilar las enseñanzas. Se ignora si el sultán logró finalmente sustituirlos por otros mejor dotados [62]. En 1866 tomó la decisión de organizar una misión de 60 soldados escogidos de entre los *bujārī-s*, pero no sabemos si obtuvo resultados. Hay constancia de que durante el reinado de Ḥasan I tres hombres que cursaron en Egipto estudios más o menos avanzados regresaron a Marruecos: el cartógrafo Aḥmad Chahbūn, el matemático y musicólogo Muḥammad b. Kīrān, y el médico 'Abd al-Salām al-'Alamī [63].

Disponemos, por el contrario, de mucha más información acerca de las misiones enviadas a Europa, gracias a un registro detallado (*kunnāch*) realizado por un secretario de la corte en fecha indeterminada, pero situada en torno a 1887 y 1888, que fue ordenado por el sultán. En este registro aparecen los nombres de todos aquellos que recibieron una enseñanza en Europa, distinguiendo los que ya ejercían de aquellos que estaban todavía en prácticas [64]. Entre 1874 y 1888 se enviaron ocho misiones, en total unas 350 personas, a los principales países europeos: Inglaterra, España, Francia, Alemania, Italia y Bélgica.

Es difícil distinguir a los estudiantes de los suboficiales enviados a realizar prácticas para que se familiarizaran con el nuevo armamento y de los artesanos enviados a realizar estudios de aprendizaje básico del oficio. Según las observaciones del autor del registro, los resultados de la primera misión, constituida en 1874 y enviada de hecho a Europa en 1877, eran decepcionantes, ya que algunos estu-

[62] *Ibid.*, pp. 116-117. Esta información ha sido extraída de una carta de Muḥammad IV, fechada el 5 de *ḥiŷŷa* de 1283 (11 de abril de 1867) dirigida al caíd de Salé.

[63] Acerca de al-'Alamī (m. 1895), el más conocido de los tres, ver M. Laydar, pp. 361-364. Acerca de Chahbūn, autor de una serie de mapas en color de Marruecos, e Ibn Kīrān, que estuvo al servicio de los Wazzānī como músico, ver Mannūnī (1973), pp. 73 y 167-179.

[64] Ibn Zaidān (1961), t. II, pp. 148-161.

diantes, especialmente los enviados a Francia, no habían regresado todavía al cabo de doce años, decidiéndose entonces que la instrucción práctica no debía sobrepasar los tres años. Así se hizo en el caso de la misión enviada en 1884 a la Escuela de Ingenieros de Montpellier [65], y de otras dos enviadas, un año más tarde, a Alemania y a Bélgica. Con respecto a estas dos últimas, de 62 personas 23 se habían integrado y ya ejercían después de sólo dos años de ausencia. Hasta 1888 no se envió un auténtico grupo de estudiantes a Italia. El representante de este país insistió en elegir él mismo a los candidatos que seguirían estudios prácticos y teóricos. De los 24 jóvenes, procedentes casi todos de las ciudades portuarias (10 de Rabat, 5 de Salé, 4 de Larache, 3 de Tánger y 2 de Fez), 19 se presentaron para ocupar puestos en el majzén en 1896. Según estas cifras, podemos deducir que los hombres que podían resultar útiles en la administración y constituir una nueva burocracia, en el sentido ya mencionado, eran unos cincuenta, llegados en pequeños grupos sucesivos en 1881, 1883, 1886, 1888 y 1896 [66].

Resultados

¿Cómo fueron recibidos y tratados los miembros de estas misiones a su regreso a Marruecos? En el registro arriba mencionado leemos: «Estos 15 hombres [los de la misión de 1854] declaran por escrito que, además de las lenguas extranjeras, han aprendido matemáticas y que han adquirido todos los conocimientos indispensables para el oficio de las armas, aunque, como nunca se los puso a prueba, no podemos juzgar acerca de la veracidad de su afirmación, ya que sólo la práctica demuestra el dominio de una ciencia» [67].

Teniendo en cuenta la difícil situación financiera y militar del majzén en aquellos momentos, no nos podemos extrañar de esta visión tan pragmática. La mayoría de estos hombres fueron designa-

[65] A propósito de esta misión, ver J. Caillé (1955). De entre los 12 jóvenes, 5 eran *tolba* (*ṭālib-s*). Sus notas eran mediocres. Fueron devueltos a Marruecos en 1888 y no fueron sustituidos por otros.

[66] Estas cifras son aproximadas al no haberse comparado los documentos marroquíes con las fuentes extranjeras.

[67] Ibn Zaidān (1961), t. II, p. 151.

dos para ocuparse de las fortificaciones de Larache, Rabat y Tánger y de la fábrica de armas de Fez (la famosa *makīna*) [68]. Pocos ocuparon algún alto cargo en el majzén, a excepción de Mḥammad al-Gabbās, el cual, a su regreso de Inglaterra en 1880, tuvo ocasión de demostrar su valía en el Ministerio de la Guerra y de acercarse así a los colaboradores directos del sultán [69].

Mannūnī expresa una idea extendida entre los marroquíes instruidos de hoy al insistir en la existencia de intrigas entre los miembros del majzén, celosos de los conocimientos de los recién llegados. Cita a este respecto dos testimonios interesantes: el primero proviene de Ṭāhir al-Udiyī (m. 1945), quien residió una década en Francia, asistió como intérprete a muchos embajadores marroquíes en Europa y estuvo al mando del Departamento de la Moneda en la *makīna* de Fez. Afirma que los consejeros de Ḥasan I habían convencido al soberano de que los miembros de las misiones, tras haber pasado años en Europa, habían regresado sin conocimientos provechosos, habiendo aprendido sólo las costumbres de los cristianos (*muta nasṣirīn*). El segundo, más revelador, proviene de Ḥusain al-Za'rī de Salé, quien cuenta cómo, a su regreso de Italia, en noviembre de 1898, fue recibido por el todopoderoso visir chambelán, Aḥmad b. Mūsā. Éste, tras hacerle numerosas preguntas sobre Europa, lo envío al ministro de Economía y al de la Guerra para que le sometieran a una especie de examen. Se le prometió un sueldo mensual de 24 *riāls* (100 F/oro aproximadamente) y la autorización para visitar a su familia. Finalmente fue designado como asistente intérprete del ingeniero alemán encargado de consolidar el fuerte de Rabat, ocupando este puesto hasta el advenimiento del protectorado [70].

[68] Mannūnī (1973), pp. 63-64, 199-201. Al parecer, en Larache se formó un grupo de antiguos miembros de estas misiones con ideas reformistas relativamente modernas.

[69] Gabbās fue encargado, a su regreso, de la ejecución de la primera experiencia del *tertīb*, y luego fue asignado al Ministerio de la Guerra a las órdenes de los hermanos Ŷām'ī y los hermanos B. Mūsā. Negoció en Argel los acuerdos de 1902 relativos a la frontera argelino-marroquí. Ministro de la Guerra durante el reinado de 'Abd al-'Azīz, prosiguió su carrera al comienzo del protectorado y se retiró a Mazagán (el-Ŷadida), donde murió en 1933. Sus dos condiscípulos enviados a Inglaterra, Zubaīr Skīraŷ (muerto en Tetuán) e Idrīs b. 'Abd al-Wahhāb, ocuparon también altos cargos pero mucho menos importantes (cf. Mannūnī, 1973, pp. 192-193).

[70] *Ibid.*, p. 304 (según *al-Istibṣar* de Ṭāhir al-Udiyī), y p. 140 (según una memoria de al-Za'rī).

El tono distanciado y escéptico del autor del registro deja entrever que los recién llegados no eran bien vistos por los antiguos miembros del majzén, pero no podemos atribuir a ello el fracaso de la reforma administrativa.

Causas del fracaso

Nāṣirī comenta, acertadamente, que «estas misiones no dieron buen resultado por carecer de bases previas» [71], pues no se habían considerado la enseñanza primaria y secundaria. Erckmann, por su parte, dice que los resultados habrían sido diferentes «si, en lugar de enviar a Europa a estudiantes desconocidos, el sultán hubiese enviado a formarse a jóvenes pertenecientes a las grandes familias de su país» [72], y, efectivamente, la mayoría de los alumnos y jóvenes en prácticas pertenecían a los cuerpos de los *udīyī-s* y de los *bujārī-s*. Sólo algunos pertenecían a la pequeña burguesía de las ciudades, siendo éstos los que ocuparían luego puestos importantes. Los estudiantes formados en Europa, al no pertenecer a la *jāṣṣa*, permanecían siempre en el nivel intermedio poco influyente de los *ṭālib-s*, que intentamos definir en el capítulo anterior. Pero no olvidemos las dos razones principales de todo ello.

Estos hombres llegaban demasiado tarde a un país económicamente debilitado y políticamente dividido, pero además, y sobre todo, eran muy pocos. ¿Qué podían conseguir veinte o como máximo cincuenta individuos, a medio educar y sin capacidades especiales, frente a una administración relativamente numerosa, arcaica, compleja, casi ritual, y que se sostenía gracias a esas mismas características? Además, las dos reformas, militar y burocrática, dependían estrechamente de la creación de una fiscalidad nueva capaz de financiarlas regularmente; éste constituyó el fracaso más dramático del majzén.

La *maūna* o la financiación de un Estado moderno

El Tesoro sultaní nunca estuvo bien provisto, pero, al tener sólo gastos ocasionales, los recursos parecían suficientes e incluso algu-

[71] Nāṣirī, *Zahr al-afnān*, p. 304, citado por Mannūnī (1973), p. 303.
[72] J. Erckmann, pp. 96-97

nos periodos fueron prósperos. Esta situación cambia de modo repentino en 1860 y se mantendrá así definitivamente. España exigió una indemnización de guerra de 100 millones de francos pagaderos en cuatro plazos a lo largo de ocho meses, finalizando el 29 de noviembre de 1860. Marruecos se vio obligado a aceptar estas severas condiciones aunque no estaba en disposición de cumplirlas. En enero de 1861 sólo había podido efectuar el primer pago [73]. Para poner a flote las arcas del Tesoro hacía falta encontrar un medio seguro que a la vez fuese aceptable para la población. Preguntados los consejeros del sultán, de entre los comerciantes, le aconsejaron y animaron a que instituyese un impuesto sobre las transacciones de los mercados. De todas formas debían obtener el consentimiento previo de los clérigos [74]. Muḥammad IV encargó la redacción de la carta de consulta, dirigida a los ulemas del reino [75], a su visir Ṭayyib Bū 'Achrīn, quien había sido uno de los más fervientes partidarios de la guerra contra España.

La consulta de julio de 1860

«Hemos firmado la paz con el enemigo para que no sean ocupados otros puertos marroquíes; nos exige 20 millones de piastras de las que sólo hemos podido reunir la cuarta parte» [76], dice Bū 'Achrīn, y añade: «¿Qué hacer para conseguir el resto? ¿Imponer una contribución? Cierto, pero ¿cómo hacer pagar a las tribus que en tiempos normales se resisten a pagar sumas mucho menores?

[73] Ver detalles en Dāwud, t. V, pp. 96-97.

[74] Ver, en Ibn Zaidān, t. III, pp. 447-448, la carta de Muḥammad, fechada el 28 de *raŷab* de 1277 (9 de febrero de 1861) a su hermano 'Abbās, quien negoció la paz con los españoles y en la que le aconsejaba no hacer nada sin el acuerdo previo de las gentes de religión (*ahl al-dīn*).

[75] Cf. Dāwud, t. V, pp. 99-100. La carta de consulta no está fechada pero las respuestas de los ulemas llevan la fecha de julio de 1860, cuatro meses después de la consulta sobre la reforma militar. Observemos que en la orden relativa a los derechos de portazgo enviada a los amines de los puertos (texto de Nāṣirī, t. IX, pp. 101-102), el sultán no menciona la indemnización sino los gastos corrientes del nuevo ejército. La reforma militar y la indemnización estaban ciertamente relacionadas aunque parece obvio que la primera, aceptada por el cuerpo clerical, sirvió para que la segunda, objeto de muchas reticencias, fuese admitida.

[76] El texto de Bū 'Achrīn es confuso. El sentido ha sido reconstruido a partir de las cuentas proporcionadas por Dāwud.

¿Combatiéndolas? ¿Con qué ejército y con qué dinero? No queda más remedio que instituir un derecho de portazgo que los campesinos pagarían como los demás al venir a la ciudad. Solución bastante práctica ya que cada hombre tendría que pagar uno o medio *miṯqāl* en lugar de los diez que tendría que abonar en su lugar de origen [77]. Si no establecemos este impuesto, ¿cómo pagar nuestra deuda? Se rompería la tregua y no nos queda ejército para seguir luchando. Si me respondéis que hay que asegurarse de que las arcas estén realmente vacías, preguntad a los ulemas si no lo están ya. Si objetáis que los comerciantes deben devolver primero al majzén lo que le deben, debéis saber que el total de sus deudas asciende sólo a 700.000 *miṯqāl-s*. Si replicáis que ellos adelanten la cuarta parte exigible de la indemnización (15 millones), debéis saber que esto sería para todos la ruina, pues "los beduinos están a las puertas de las ciudades"» [78].

Se adivinaba por el tono apremiante de la carta que el majzén esperaba una fuerte oposición. Según ciertos testimonios, algunos ulemas se escondieron para no tener que dar su opinión [79] y otros se contentaron con sumarse a la respuesta de otros. A fin de cuentas, sólo los hombres conocidos desde siempre por su obediencia al poder, como los hermanos b. Sūda o Muḥammad al-Ḥammādī, justificaron totalmente las decisiones del soberano. Contentémonos, en este punto, con analizar sus respuestas.

El cadí al-Ḥammādī, cuya respuesta está fechada el 9 de *muḥarram* de 1277 (29 de julio de 1860), destaca desde el comienzo su responsabilidad, recordando el principio de que no es legítimo poner en duda la buena fe del sultán, quien tiene completa conciencia de sus responsabilidades ante Dios. Todo impuesto sobre el mercado de grano (*riḥāb*), mercado de la alimentación (*aswāq*), o de pesos y medidas (*mawāzin*), es legal puesto que Muḥammad III ya lo hizo antes. Por el contrario, se debe rechazar cualquier impuesto sobre los bienes raíces. Incluso habría que eliminar los impuestos

[77] ¿Es éste el reconocimiento de que el Tesoro no obtiene más que la décima parte de lo que los gobernadores extorsionan a la población rural?

[78] En 1860, el *miṯqāl* valía 1,50 F/oro.

[79] Dâwud, t. V, p. 101.

mensuales sobre las poblaciones urbanas [80] y renunciar definitivamente al arrendamiento.

Al-Mahdī b. Sūda, si bien no añade nada nuevo al razonamiento anterior, multiplica las referencias. Primero, recuerda que para que un impuesto sea legal hace falta que el soberano haya agotado previamente todos los demás medios. ¿Quién puede conocer mejor la situación del Tesoro que el propio sultán? Si él afirma que esta medida es absolutamente indispensable, los demás debemos creerle y dejar que elija el medio más conforme con la ley. En este caso, el impuesto más apropiado es el que grava los pesos y medidas, pues es el que más fácilmente se incorpora al precio de las mercancías y también el que el comprador paga incluso sin darse cuenta, mientras que un impuesto sobre bienes raíces, ya sean terrenos baldíos o cultivados, sería ilegal porque el suelo de Marruecos pertenece a sus propietarios y no debe estar sujeto a ningún impuesto (*maks* o *ma'ūna*). Con respecto a los habitantes de la ciudad, deben pagar el nuevo impuesto como los demás, ya que, en el caso contrario, los campesinos dejarían de acudir a la misma; aunque se los debe tratar con indulgencia. Además, el arrendamiento de impuestos está fuera de consideración. De todas formas, concluye Ibn Sūda, los musulmanes deben obediencia al sultán ya que el imanato es un pilar indispensable para la religión.

Ésta es, pues, la opinión más favorable al majzén, pero denota cierta incertidumbre. Veinte años más tarde Muḥammad IV se encontraba en la misma situación que el emir Abd el-Kader, y planteaba las mismas preguntas. Los ulemas contestaban lo mismo que Tasūlī pero sin ser tan categóricos [81]. ¿A qué se debía esta reserva manifiesta?

[80] Se trata de los *mustafādāt*, derechos sobre las materias primas utilizadas por los artesanos como cueros, hilados, etc.

[81] Todos los argumentos y los textos de referencia presentados por nuestros autores se encuentran en Tasūlī (pp. 66-77, cap. 4, pregunta 3). Éste se basa, a su vez, en dos autores andalusíes, Ibn Mandhūr (m. 1349) y Ṭurṭūchī (m. 1126). Con respecto a la experiencia de al-Andalus, se extrajeron dos lecciones: siempre es mejor preferir el servicio militar al impuesto, para que los sujetos no se pasen al enemigo. El arriendo del impuesto fue la causa de la ruina y de la decadencia de la España musulmana. Tasūlī (pp. 75-76) recuerda que el que se niega a pagar el impuesto es un rebelde (*bāgui*) que hay que combatir. Esta idea no la mencionan nuestros autores ya que el propio sultán la considera irrealizable.

El problema del maks

La carta de Bū 'Achrīn planteaba directamente el problema: el majzén necesitaba dinero y estaba tan debilitado que ya no le quedaba ninguna elección. Se veía obligado a recurrir al impuesto directo que afectaba, antes que a nadie, a la población urbana, y esto para el ulema era una injusticia manifiesta ya que sólo la ciudad obedecía al majzén y al *chra'*. Se la penalizaba en favor de las masas rurales, que se oponían tanto a uno como al otro. En las propias ciudades —otra injusticia adicional— los pobres se veían más afectados que los ricos, y los artesanos más que los grandes comerciantes. Este problema es ciertamente tan antiguo como el Estado islámico pero se agudizó en Marruecos durante el reinado de Muḥammad III, en el preciso momento en que el majzén aceptaba la *siba* como institución y se resignaba a no ser más que el Estado de las ciudades [82].

Existe un *ḥadīṯ*, que nadie discute, que afirma que el que instituye o percibe un *maks* no entrará jamás en el paraíso. Pero ¿qué es, en definitiva, el *maks*? Las opiniones son tan diversas que se lo ha comparado tanto con un monopolio comercial, privado o público, como con un impuesto sobre los productos y las transacciones [83]. Para justificar un nuevo impuesto, el ulema debía demostrar que no se trataba de un *maks*, haciendo ver que era necesario para la comunidad, que iba dirigido a todos, que estaba repartido de forma equitativa y que era puramente provisional, ya que servía para atender un gasto imprevisto. Ésta fue la razón que dio Tasūlī en su respuesta a Abd el-Kader. Sin embargo, en 1860 nadie podía recurrir a esta justificación, ya que el mismo majzén reconocía que había estableci-

[82] Sobre la historia del *maks* en Marruecos, ver Zayyānī, mss., p. 102; Akansūs, t. I, p. 246; Nāṣirī, t. IX, p. 61; Watarī, pp. 24-25. Antes de Muḥammad II había un impuesto sobre los tejidos importados, el cuero y el azufre. Este sultán añadió un derecho de portazgo, un impuesto sobre pesos y medidas y otro sobre las transacciones de los mercados. Los tres le garantizaban una renta total de 500.000 *miṯqāl-s* al año (3 millones de F/oro) suficientes para cubrir los gastos del ejército y de la administración. Sulaimān los retiró y sólo mantuvo el azaque, el diezmo y los derechos de aduana. 'Abd al-Raḥmān tuvo que restablecer en 1850 un impuesto sobre el cuero y sobre el ganado que se vendía en los zocos. Respecto a la oposición de los ulemas, ver Mannūnī (1973), pp. 297-298.

[83] Ver en Wazzānī, t. III, pp. 46-47, después de la explicación que da Tasūlī de la definición del *maks* hecha por los doctores mālikíes, un comentario crítico: el *maks* es un impuesto ilegal, cualquier derecho que se gaste por el bien de la comunidad no es, por propia definición, un *maks*; solución elegante pero puramente formal.

do un impuesto sobre las transacciones, añadiendo que se veía obligado a hacerlo. Un ulema, por muy partidario que fuese del soberano y por mucho que le apoyase en esta decisión ineludible, sabía que contradecía un texto explícito. La realidad se imponía en toda su crudeza y ya no se podía recurrir a ningún pretexto. El enfrentamiento entre política y religión era ya demasiado evidente. De ahí la indecisión de unos y la oposición de otros.

Dejemos a un lado la crítica abierta, pues la retomaremos en el capítulo siguiente. Analicemos ahora la opinión de aquellos de entre los ulemas que no querían enfrentarse abiertamente al sultán pero tampoco ir en contra de los textos. En la respuesta de Muḥammad al-Dwairī hallamos un buen ejemplo de ello [84]. En la primera parte el autor acepta textualmente la exposición de Tasūlī de la *ma'ūna* y justifica de esta forma la contribución que exigió Muḥammad IV. En la segunda parte, sin embargo, se enfrenta al problema de la tregua, de la cual no se hace mención en la consulta. Fundamentándose en las numerosas *fatwā-s* del *Mi'yār*, recuerda la doctrina constante de los doctores mālikíes: cualquier tregua es ilegal mientras el enemigo esté a la ofensiva. La conclusión evidente que el autor se abstiene de deducir es que habría que romper la tregua con España y, por lo tanto, la contribución ya no tiene sentido, puesto que los súbditos del sultán podrían elegir entre el servicio militar obligatorio o la dispensa.

La actitud de Ḥasan I

En lugar de reforzar la posición de sultán, esta consulta de 1860 la minaba por dentro al poner al descubierto la principal contradicción del poder de entonces. Todos encontraban en las respuestas de los ulemas una justificación a su propia actitud negativa: el comerciante siempre dirá que un préstamo obligatorio es un *gasb* (expropiación); el habitante de la ciudad, que el impuesto sobre el consumo es un *maks*, y el propietario, que un impuesto sobre bienes raíces es en cualquier caso ilegal. Sólo se aceptaría una contribución

[84] Muḥammad b. 'Abd al-Waḥid al-Duwairi murió en 1302 (1884). Su respuesta la hallamos en Dāwud, t. v, pp. 110-112.

extraordinaria para la defensa —equitativa, general y que no estuviera arrendada—, aunque el majzén la consideraba imposible de aplicar, incluso pudiéndola pagar el país, extremo este difícil de garantizar. En realidad, Muḥammad IV, al igual que sus predecesores, no tuvo en cuenta estas reticencias e impuso el nuevo impuesto, del cual estaban exonerados, por lo demás, los europeos y sus colaboradores.

La oposición popular, apoyada por los ulemas, iba en aumento y acabó estallando abiertamente, y de una forma sangrienta, durante la revuelta de Fez en 1873. Hemos visto cómo el nuevo sultán, Ḥasan I, tuvo que emplear unos medios bastante rotundos para silenciarla. Esta victoria fue más aparente que real, ya que el descontento seguía manifestándose.

El soberano emitió una nueva consulta que tuvo todavía menos éxito que la de su predecesor. Los ulemas se contentaron con contestar: «Nuestro Maestro posee los libros que le permiten decidir por sí mismo sobre la cuestión». Se abstuvieron de entrar en el juego. Fue un misterioso miembro del majzén al que ya hemos nombrado, 'Alī al Samlālī al-Sūsī, quien se encargó, por orden del ministro de la guerra, 'Abd Allāh b. Aḥmed, de redactar un elogio de la *ma'ūna* [85].

La obra, redactada después de los libros y epístolas que ya hemos analizado, no podía pretender ser original ni en su estructura general ni en su razonamiento. Su interés está en otra parte. Aporta un testimonio importante del sentimiento de soledad e impotencia que sufría el majzén frente a una oposición sorda y testaruda, cuya indiferencia y lógica de los hechos no entendía [86]. En algunas afir-

[85] Ver sobre 'Alī al-Sūsī, m. 1311 (1893-1894), Kattānī, t. III, pp. 351-352. Su obra fue escrita entre 1877 y 1881. Entre los ulemas de su tiempo, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb b. Sūda (m. 1881) fue el único que respondió a la consulta de Ḥasan I en una obra titulada: *Ḥukm al-ma'ūna wa al-tawẓīf li-iqāmati al-ŷaich al-mawsūf.*

[86] El libro se compone de la siguiente manera: en la introducción el autor define los *maṣāliḥ al-mursala* (los organismos del Estado) y el *maks*. En los catorce capítulos del libro primero, a base de largas citas de Tasūlī y de las *fatwā-s* del *Mi'yār*, presenta catorce maneras de demostrar la legalidad de la *ma'ūna*. A lo largo de los seis capítulos del libro segundo, intenta justificar la política profana basándose en los dichos de los sabios de la Antigüedad, principalmente Aristóteles, y en la tradición estatal persa, sin olvidar los principios de la política normativa islámica (*al-siyāsa al-char'iya*). Dedica el libro tercero al *ŷihād*, donde retoma las ideas de Tasūlī. En síntesis, destaca las normas de cohabitación con los no musulmanes e insiste en las artimañas que los castellanos usaron para obligar a los musulmanes andalusíes a abandonar su patria.

maciones del autor se nota una cierta indignación. En efecto, leemos: «Esto es tan evidente que no necesitamos demostrarlo», «los conocimientos más indudables son más difíciles de demostrar, tal como lo revela el autor del *Mi'yār*»; y añade: «Intentar demostrar lo que es obvio es una pérdida de tiempo». He aquí una muestra de ataques más directos: «¡Qué extraños son los habitantes de Marruecos! El enemigo está a sus puertas, ya les ha clavado las uñas en sus carnes y todavía dudan en sacrificar una parte de lo superfluo para fortalecer su ejército y permitir obligarlos a retroceder, aunque con su actitud corran el peligro de ver al enemigo despojarlos de lo esencial, es decir, de su religión, de sus bienes y de su patria. [...] ¡Qué gran dislate decir que una contribución para la defensa es ilegal, cuando vivimos en una situación humillante que ningún hombre digno de serlo debería soportar!» [87].

Otras declaraciones tajantes de 'Alī al-Sūsī demuestran el avanzado aislamiento del majzén. «Si los ulemas no quieren entender cuál es su deber, el sultán debe recurrir a la coerción [*qarh*...]; el populacho [*awbāch*] no tiene por qué ser consultado [...], la mayor preocupación [de los comerciantes] es el dinero [...], pensar que van a aceptar pagar el impuesto sin protestar es como querer llegar a Oriente tomando la dirección de Occidente» [88]. Esta violencia expresiva del autor, quizás motivada por una falta innata de tacto, no lo hacía resultar más convincente. Si a esto añadimos su postura acomodaticia, y su tendencia a mezclar desordenadamente las normas de la política islámica con la tradición racional helenística y el maquiavelismo de inspiración persa, y su exigencia al sultán de presentarse alternativamente como déspota y santo, todo ello le convirtió en presa fácil de las críticas. De hecho, la fragilidad de su argumentación ilustraba claramente el divorcio, cada día más evidente, entre los intereses de la religión (*umma*) y los del majzén. Esta contradicción aparece claramente en algunas refutaciones.

A quienes insisten en decir que la contribución es lícita sólo en el caso de que el sultán preste juramento que confirme que las arcas del Tesoro están vacías, al-Sūsī contesta: «No es lógico, pues si el Tesoro estuviera vacío y el pueblo lo supiera, sin duda habría una

[87] 'Alī al-Sūsī, mss. a, pp. 38, 58.

[88] *Ibid.*, pp. 63, 65. Este ataque va dirigido a algunos ulemas hipócritas «que cambian continuamente de opinión y apoyan doctrinas ajenas a las religiones reveladas».

revuelta inmediata. [...] Además es irrealizable, pues ¿cómo obligar hoy a un sultán a prestar un juramento semejante?».

A quienes proponen suscribir un empréstito sobre el capital les recuerda que esta solución, de ser posible, no resolvería el problema de la financiación cotidiana del Estado, y, a continuación, señala que la prohibición del préstamo con interés no anima a los musulmanes a adelantar fondos al Tesoro. «Muḥammad IV ya lo intentó inútilmente. El corazón de los comerciantes es duro como la piedra. Hay que entender esta realidad y dejar de decir disparates», aconseja, por último, a los ulemas más intransigentes.

A quienes alegan continuamente que cualquier impuesto sólo es legal si la justicia y la equidad de la administración están aseguradas, contesta: «Tener un rey es mejor que no tener nada». Incluso llega a declarar: «No hay que basarse siempre en la tradición, si no, dejaría de ser política». Cita el ejemplo de algunas instituciones de derecho consuetudinario desconocidas en la *sunna* pero aceptadas unánimemente, como el almacén colectivo en el campo o la caja de compensación en la ciudad, para sostener que la contribución es una especie de prima de seguro mediante la cual el Estado garantiza la paz y la seguridad. Añade: «Ya que en periodo de crisis los alfaquíes han llegado incluso a considerar si no sería posible sacrificar un tercio de la población para salvar al resto, no debería haber ni objeción ni duda cuando se trata de una simple contribución pecuniaria» [89].

Nos encontramos, pues, rozando la frontera entre política y religión, presentándose aquélla sin tapujos. Estos argumentos debían parecer en la época revolucionarios, ya que implicaban una crítica global de la ideología de los ulemas y atacaban los cimientos de su magisterio. ¿Tenía el autor plena conciencia de ello? Es difícil afirmarlo porque los presenta junto con otros, tradicionales, integrándolos en la doctrina del *ŷihād*. Debido a que al-Sūsī no era un ulema muy prestigioso y sólo se ocupaba de la defensa del majzén, llegó más lejos que ninguno de sus predecesores en la formulación de las necesidades más violentamente imperiosas del poder político, sin entrar en otras consideraciones. No obstante, la experiencia no podía detenerse a medio camino. Podemos incluso dudar de que la obra de al-Sūsī, en el caso de que hubiera sido ampliamente difundi-

[89] *Ibid.*, pp. 25-26, 44, 47, 55 y 37.

da, hubiese consolidado la posición del sultán. La oposición a los *maks* se mantuvo inflexible: Ḥasan I terminó por abolir el derecho de portazgo en diciembre de 1885 y algunos meses más tarde renunció al monopolio del tabaco y del kif, pero estas medidas fueron recibidas como un simple preludio [90].

Esta posición de los ulemas eliminaba el sentido de la reforma militar que ya era bastante aceptada por todos. ¿Acaso no había otro medio de conseguir los recursos necesarios? Teóricamente el sultán podía instituir un impuesto agrícola, general, de tipo fijo y administrado por un cuerpo especializado. Éste fue el objetivo contemplado en el reglamento de 30 de marzo de 1883, que inmediatamente después de la primera expedición del Suss (durante el verano de 1882) se llevó a cabo en algunas regiones del Garb y del Hauz con el fin de generalizarlo después [91]. Ya hemos visto que el *tertib* fue declarado ilegal incluso antes de que los ulemas más próximos al majzén lo instituyeran, ya que no podía, según ellos, ni sustituir al azaque, destinado a determinados gastos, ni añadirse a éste en calidad de *jarāŷ*, pues la tierra marroquí era propiedad exclusiva de sus habitantes. Parece ser que Ḥasan I no intentó siquiera emitir una consulta sobre este tema; dudó bastante en aplicar el nuevo impuesto y, por último, lo dejó caer en desuso. Veinte años más tarde 'Abd al-'Azīz lo intentó de nuevo, sin conseguirlo, y provocando la ruina del sultanato [92].

En el marco de la legitimidad tradicional la situación era confusa. Cualquier reforma quedaba bloqueada debido a la ausencia de una fiscalidad sencilla, regular y bien aceptada por la población. El majzén no consiguió convencer a los líderes de la opinión pública y éstos no entendieron las exigencias de la situación. La causa de la contradicción se debía a una oposición de intereses entre grupos so-

[90] Ibrāhīm al-Tādilī se negó a asistir a la celebración de la noche del Destino en 1882 con ocasión de la estancia en Rabat de Ḥasan I, alegando que el *maks* no había sido abolido (Būŷandār, t. II, p. 19). Nāṣirī (t. IX, p. 179) comenta la decisión de 1885 diciendo: «Esperemos que todas las demás tasas sean abolidas pronto».

[91] Sibā'ī, a, p. 120: «Cada tribu tenía que pagar una suma determinada, con el valor exacto, sin sobrepasarlo, y se anotaba en un registro para poner fin de esta manera a la codicia de los gobernadores. Aplicado parcialmente, [este *tertib*] fue bien acogido pero duró por desgracia muy poco».

[92] Machrafi, pp. 428-429. Traducción parcial en *AM* (1905), pp. 153-158. La opinión del autor, hostil al *tertib*, tenía fundamento, pero era contestada por numerosos ulemas.

ciales: los comerciantes extranjeros estaban exentos de cualquier tasa hasta 1881. Prácticamente desde esa fecha los ricos comerciantes musulmanes se sentían desfavorecidos por este privilegio desmesurado; sin embargo, ellos se beneficiaban, a su vez, del recurso exclusivo a las tasas sobre el consumo. El pueblo llano de las ciudades, ya empobrecido por el alza de los precios, se oponía radicalmente a los dos grupos anteriores y encontraba en los ulemas a unos aliados prestigiosos [93]. Las tribus, por último, deseaban pagar lo menos posible a un majzén lejano, y para ellos de ninguna utilidad. En el círculo del sultán, dos clanes se enfrentaban en una guerra silenciosa pero constante: los comerciantes y los ulemas. La armonía del majzén ya sólo era un recuerdo.

La división de la *bay'a*

El majzén no se modernizó, pero, debido a la presión de los acontecimientos, se resquebrajó profundamente. Se convirtió, de hecho, en un nuevo majzén, más aislado que el anterior, reduciéndose a su mera esencia de ejercicio de poder sin palabras. Al problema de la *ma'ūna*, objeto principal de esta discordia, se unió inmediatamente, por razones obvias, una polémica sobre el sentido de la *chūrā* (derecho/deber de consulta).

Hemos interpretado esta institución tradicional desde el punto de vista del sultán, en un momento en el que su autoridad no estaba prácticamente amenazada [94].

Veamos ahora cómo evolucionó la opinión de los que formaban parte de esta *chūrā*. Podríamos percibir en esta polémica, sin miedo a equivocarnos, una influencia extranjera. En efecto, en la obra de al-Kardūdī, por ejemplo, encontramos lo siguiente: «Los *rum* [los europeos] de hoy y los turcos, al parecer, limitan la autoridad consultiva [*chūrā*] a cuarenta personas, sin las cuales no se toma ninguna decisión relativa al Estado. Denominan a esta Asamblea la «carta»

[93] Mannūnī (1973), pp. 297-300. El autor llega incluso a mencionar la revuelta obrera dirigida por los ulemas.

[94] Ver, *supra*, p. 132.

[*karta*]» [95]. Esta posible influencia sólo fue teórica. Después de 1860 —y esto es más revelador— se volvió a plantear el problema de la consulta en el marco tradicional. La situación exigía soluciones sin precedentes. El sultán ya no se sentía capaz de tomar las decisiones solo. Los miembros del majzén no querían ser los únicos responsables de las acciones impopulares. Esto dio lugar a un aumento progresivo del número de consultas durante el reinado de Ḥasan I. Pero la estructura social había cambiado, ya no existía una opinión común mayoritaria frente a opiniones estrictamente individuales sino opiniones de grupos que se enfrentaban de una manera velada, de la misma manera con que se afrontan habitualmente los intereses materiales. En el momento preciso en el que se necesitaba con más urgencia la autoridad consultiva, ésta resultaba inoperante. Nāṣirī, quien se mantenía todavía en el marco de la interpretación clásica, quería restringir las consultas a los individuos desinteresados, sin distinciones sociales [96]; aunque desde principios de siglo las posiciones se fueron distanciando cada vez más.

Muḥammad al-Kardūdī, que aconseja rotundamente que no se recurra a los «doctores de lo abstracto», escribe: «Se deberá consultar a aquel que une la práctica a los conocimientos librescos y no al que sólo se limita a lo teórico, ya que contestará con suposiciones espirituales, que son inmateriales. [...]. Los ulemas nunca deben participar en las consultas que tratan de la política o de la guerra [...]. Ibn Jaldūn opina que la mayoría de los alfaquíes de su época, y yo incluiría [añade al-Kardūdī] de la nuestra también, sólo conocen de la Ley las fórmulas» [97].

Los ulemas no podían por menos que responder a este ataque que, de hecho, tuvo consecuencias. Ya en otra ocasión —la epístola de Ibn 'Azzūz— se pudo observar la diatriba, algo fuera de lugar, hacia los habitantes, digamos los grandes comerciantes, de Fez [98].

[95] Muḥ. al-Kardūdī, p. 46, hace esta observación influenciado por Ṭahṭāwī y, por otro lado, recuerda en la p. 44 la interpretación tradicional según Ibn 'Arabī.

[96] Nāṣirī, t. IX, p. 192.

[97] Muḥ. al-Kardūdī, pp. 47-48. El autor era un cadí, aunque representaba los intereses del majzén en un sentido limitado.

[98] Ibn 'Azzūz, p. 13.: «Viajáis por todas la regiones del mundo para hacer dinero sin distinguir lo lícito de lo ilícito. No existe ninguna ciudad cristiana o musulmana, en Oriente o en Occidente, donde no trafiquéis. Habéis llegado hasta el país del Sudán, perdiendo vuestras vidas en busca del *dirham* y del *dīnār*, descuidando así vuestros deberes hacia la religión».

Podemos entenderla a la luz de lo que dice Aḥmad al-'Irāqī: «Se ha dirigido una consulta [sobre el problema de la tregua de 1860] a comerciantes torpes y sin ninguna experiencia en los asuntos de guerra, cobardes, por añadidura, que, consumidos por su amor al dinero, proclaman a los cuatro vientos que aspiran a vivir con los europeos» [99]. A los ojos del ulema el comerciante es, por lo tanto, un hombre interesado, al que, por el hecho mismo de ser rico, se le debe inhabilitar para opinar sobre los asuntos públicos.

El majzén, que buscaba ante todo soluciones prácticas, era indiferente a las respuestas abstractas formuladas por los doctores de la Ley. De ello sólo podía surgir incomprensión y un diálogo de sordos. Era sabido que Muḥammad IV no era querido [100] por los ulemas, pero contrariamente a una idea en boga, propagada intencionalmente, no parece que Ḥasan I haya sido más popular. Incluso nos podemos preguntar si la gran cantidad de libros apologéticos escritos sobre él no debe ser considerada como una réplica montada para combatir las manifestaciones de impopularidad. Ya hemos destacado el carácter escandalosamente ditirámbico de algunos comunicados de victoria destinados a ser leídos en las mezquitas. Este mismo tono lo encontramos en los libros de la época, claramente dictados por las necesidades políticas del momento. A juzgar por la obra de 'Alī al-Sūsī, tomada como ejemplo, no podemos decir que se tratara de una literatura hábil y convincente. Pero ¿acaso podía serlo?

Al analizar la obra de al-Sūsī relativa a la *ma'ūna,* hemos destacado algunas afirmaciones bastante temerarias. Veamos otras cuantas más. Al contestar a los que sostienen que los musulmanes no pueden aceptar ninguna tregua mientras el enemigo se adentra en el territorio, se contenta con observar lo siguiente: «Actualmente [1292/1877], los europeos han pasado a la ofensiva en todas las regiones del mundo» [101]. En otra parte afirma: «Hoy en día, el *ŷihād* ya no es un deber individual para los musulmanes, aunque la mayoría de los

[99] Aḥmad al-'Irāqī (m. 1869), citado en Dāwud, t. V, p. 103. La misma opinión se puede ver en Ŷ. I. al-Kattānī, mss. a, p. 111.

[100] Akansūs (t. I, p. 269) es testigo de que, cuando Muḥammad IV enfermó en 1866, algunos manifestaron su alegría.

[101] 'Alī al-Sūsī, mss. a, p. 116.

doctores de la Ley digan lo contrario» [102]. ¡Grave afirmación! ¿Cómo ha podido al-Sūsī llegar a ese extremo? Ya hemos indicado que, a consecuencia de las múltiples protestas presentadas por las autoridades francesas en Argelia, en 1302/1884 acompañó hasta la frontera oriental de Marruecos a una misión de inspección dirigida por el hermano de Ḥasan I, que debía estudiar la situación sobre el terreno. En el informe que escribió a su regreso nos damos cuenta de que lo que vio allí le había llenado de vergüenza y de amargura, pero al contrario que otros que se volvían en contra del soberano, que cerraba los ojos ante los hechos, se dirige contra la población insumisa y contra aquellos que los justifican. Habla continuamente de la existencia de «espías franceses» entre los *chaij-s* y los jerifes e insiste en que un caíd es más temido en la región cuanto más amigo es de los franceses, por lo que pregunta: «¿Será necesario acaso desinteresarse por estos territorios que aportan tan poco y exigen tanto gasto? No», responde, «ya que el mal se extenderá progresivamente por todo el reino [...]. El secreto de la política estatal consiste en que, a una orden del soberano, todos los individuos se levanten o se sienten como si fueran un solo hombre». ¿Habrá que combatir a los franceses para restablecer la situación anterior a 1845? Tampoco es ésta la solución, ya que «cualquier hombre sensato y bien informado que vea la creciente simpatía de las poblaciones locales hacia el infiel, el desorden y la impiedad de los marroquíes y la falta de preparación del país, estará de acuerdo en que la actitud pacifista del sultán es la mejor con respecto a los europeos» [103].

Si comparamos los dos libros de al-Sūsī, se observa cierta ambigüedad en su posición. En el primero justifica la *ma'ūna*, porque sirve para mantener vivo el *ŷihād*, pilar de la fe, lo que le lleva a criticar a los ulemas burgueses y a los comerciantes mezquinos que lo eluden. En el segundo sostiene que el *ŷihād* incumbe exclusivamente al soberano, cuyo deber consiste en considerar que la relación de fuerzas ha llegado a ser demasiado desfavorable a los musulmanes, lo que le lleva esta vez a dirigirse contra los jefes de las zagüías que exigen del sultán que pase inmediatamente al ataque. En realidad, al-Sūsī concilia estas dos actitudes: la población debe pagar el im-

[102] *Ibid.*, pp. 86-88. Nāṣirī comparte la misma opinión, mss. a, pp. 87-88.
[103] 'Alī al-Sūsī, mss. b, pp. 165, 16, 84-85.

puesto para reforzar el ejército con el objetivo de disuadir al adversario y no para comenzar inmediatamente las hostilidades, dejando al juicio exclusivo del imán la elección del momento, de acuerdo, por otra parte, con la opinión mayoritaria de los antiguos doctores [104]. Ni los ulemas ni los jefes de las zagüías deben regatearle su apoyo ni adoptar posturas demagógicas por hipocresía o por ignorancia. Y el autor termina diciendo: «El rey es el sustituto del Profeta, por tanto, debe gozar de los mismos derechos» [105].

Este exceso apologético coincidía en realidad con una mayor oposición al sultán. La «lógica evidente» de al-Sūsī no parecía convencer a los antiguos participantes de la *bay'a*, que se habían distanciado del majzén. Éste había cambiado claramente de actitud con respecto al *ŷihād*. No quería más aventuras con los europeos, que erán obviamente demasiado poderosos. Por esta razón sus ataques contra las fuerzas que se le oponían eran cada vez más virulentos, en particular contra los jefes de las zagüías periféricas, que al estar más alejadas se sentían más libres de expresar su opinión.

Se planteaba de nuevo la misma situación que la de 'Abd el-Kader en el Oranesado en 1837. La observación de Tasūlī recobraba actualidad: «Una de las gracias divinas es la de criticar a las personas que se anteponen a lo sobrenatural [*ahl al-da'wa...*], sustituyendo la frase "Dios y su Profeta han dicho..." por "Nuestros maestros han dicho"» [106]. Cuando el poder central acepta en la práctica una tregua indefinida con el enemigo y exige al mismo tiempo continuos sacrificios de la población, en nombre de una lucha hipotética, corre siempre el riesgo de ver a un *chaij* de alguna zagüía presentarse como el jefe de una lucha efectiva y aspirar a suceder a la autoridad islámica debilitada.

Nunca, refiriéndonos al poder político, el majzén aparecía tan aislado y tan «reducido» como en la respuesta de al-Sūsī. Criticado por los ulemas, los comerciantes y los jefes locales, intentaba utilizar los argumentos de unos contra otros. A los comerciantes les recordaba la amenaza de los «beduinos que están a las puertas de la ciudad». Ante los ulemas destacaba el egoísmo de los ricos y la indife-

[104] Idea que Tasūlī desarrolla ampliamente (p. 53), según Aḥmad Zarrūq (m. 1416).

[105] Alī al-Sūsī, *op. cit.*, pp. 162-163.

[106] Tasūlī, pp. 80-81. Si no se interpreta este pasaje en el sentido indicado, parece fuera de lugar. Fue retomado más tarde por todos los escritores partidarios del majzén.

rencia religiosa de los campesinos, y ante los jefes de las zagüías ponía en evidencia la hipocresía de los ulemas. Más allá de estos argumentos, tradicionales y utilizados por al-Sūsī y sus émulos, tenemos ahora que descubrir la posición específica del majzén, pues había dejado de reflejar a cada grupo social.

El majzén ya no era el símbolo de toda la comunidad. Ya no era esa unidad no jerarquizada, aunque estructurada, que hemos descrito en un capítulo anterior. Si durante el reinado de Aḥmad b. Mūsā se identificó con una sola familia, no fue fortuito. Era una realidad que se ponía al descubierto al término de un proceso que había comenzado en 1860 y que llegaría a su fin con la deposición de 'Abd al-'Azīz y la abdicación de 'Abd al-Ḥafīẓ.

Conclusión

Hemos tratado de ver en este capítulo la defensa de un majzén abocado a introducir reformas. Hemos utilizado, pues, con este fin unos textos escritos entre 1837 y 1888, observando cómo esta defensa había experimentado pocas variaciones. Algunos indicios nos permitieron llegar a la conclusión de que existía un pequeño grupo de «legistas» que estaban al servicio exclusivo de los intereses del Estado. De esta forma se descubre un movimiento balbuceante de laicización, sin mucha capacidad de desarrollo pero innegable.

A partir de aquí, podemos explicar esta acción que, ante la presión extranjera, tendía a reforzar el majzén, pero que en realidad lo debilitó de una forma irremediable: liberalismo precolonial, oculto durante el protectorado en la medida en que se agotaba en la acción colonial directa. Con respecto a los hechos, se trataba por medio de las reformas —militares, educativas y fiscales— de edificar las bases del Estado moderno, tal y como lo definen, por otro lado, la sociología y la historia comparativa [107].

Con respecto a las ideas, se trataba de separar la política de la ética religiosa [108]. En ambos planos el fracaso fue patente, como pudimos comprobar. Los «legistas», defensores de la razón de Estado,

[107] Ver, entre otros, M. Weber (1958), pp. 81-82 (Estado moderno), 196-244 (burocracia).

[108] De ahí la referencia a Ibn Jaldūn, quien había distinguido precisamente entre *siyāsa 'aqlīya* y *siyāsa char'īya*.

habían tenido la misma formación que los ulemas que se oponían a los cambios. Para fundamentar sus opiniones sólo disponían de argumentos extraídos de la antigua tradición helenística y persa, desarrollada sin demasiado discernimiento por la literatura del *adab*, argumentos éstos que sirvieron para justificar en el pasado objetivos tiránicos.

Este material, incoherente y desvalorizado, era manifiestamente insuficiente. De ahí la falta de persuasión por parte de unos hombres que no estaban probablemente ni ellos mismos convencidos. En cuanto a los comerciantes, que tenían que haber sido la vanguardia de este movimiento, permanecían en silencio, debido a su incultura y a la falta de prestigio social del que carecían en aquel momento. El retraso en el envío de las misiones al extranjero y la vacuidad de sus acciones al regresar al país tras su formación impidieron el nacimiento de otro tipo de legistas. Podemos afirmar que el propio grupo no hubiera permitido al majzén resolver a tiempo sus contradicciones, pero no podemos negar que, a falta de éste, no podía surgir ninguna ideología reformista liberal. Este retraso con respecto a las ideas repercutiría en todas las fases de la transformación posterior. El majzén no podía justificar de forma adecuada sus acciones de autoconsolidación frente al extranjero. Además estas acciones le habían hecho perder el apoyo de los grupos que tradicionalmente lo legitimaban; ya no contaba con nadie. A partir del siglo XIX, reformismo y liberalismo partían con una desventaja insalvable.

VII

LA MATRIZ DEL MOVIMIENTO SALAFÍ

Introducción

La reforma, propuesta por los europeos y aceptada a regañadientes por el majzén, había desencadenado una fuerte oposición: es lo que percibíamos en los dos capítulos anteriores. El sultán trataba de sacar provecho de ello en contra de la presión extranjera. Cuando ya no pudo enfrentarse a ella, intentó convencer a la opinión interna. Algunos se dejaron engatusar, otros se resistieron. En el presente capítulo intentaremos definir la ideología que sustentaba esta postura.

Aislar esta oposición intransigente no es fácil, pues se confunde, según las épocas, con las justificaciones antieuropeas del majzén o con las precauciones oratorias de los «legistas» que, por muy complacientes que sean, consideran más prudente recordar la norma islámica antes que salirse de ella en nombre del realismo. ¿Qué necesidad, pues, de establecer una distinción que, de entrada, no se percibe nítidamente?

La razón es que, más allá de las posturas que adoptan el majzén y los ulemas —el uno respecto del otro—, queda por entender esa actitud, enraizada en ambos, respecto de la reforma en sí, independientemente de las concesiones provisionales exigidas por las circunstancias. El sultán, atento sobre todo a aquello que pudiese disminuir su poder, tendía a restaurar una autoridad y un prestigio en peligro. Los ulemas, preocupados porque se redujesen los límites de aplicación del *char'*, querían recuperar el Estado normativo. Ambos objetivos habían sido tan coincidentes durante tanto tiempo que re-

sultaba fácil confundirlos. La experiencia cotidiana se encargaría de separar, día a día, la autoridad del imán de la soberanía del islam, la sociedad sultaní de la *umma* musulmana.

Ante esta nueva realidad aparecen, desde el prinicipio, dos reacciones diferentes, aunque no se distinguieron claramente hasta finales de siglo: de un lado, mantener la ficción de la unidad en los objetivos, lo cual significaba defender el poder del sultán en cualquier circunstancia; y de otro lado, convertirse en portavoz de la *umma* contra la autoridad, que ya sólo la representaba de forma precaria [1]. Ignorar esta distinción, antes de calificar los actos y palabras de cualquiera de los personajes marroquíes entre 1860 y 1912, supone arriesgarse a interpretar mal algunas peripecias del movimiento ḥafiẓí y las ambigüedades presentes hasta nuestros días [2].

El análisis de los escritos contestatarios posteriores a 1860 nos permite observar una importante evolución. Mientras dura el problema de la guerra o de la paz con el enemigo es al sultán al que se dirigen, en primer lugar, los ulemas atentos al deber del *ŷihād*. En una segunda etapa se vuelven hacia la comunidad para que ésta ejerza directamente un estricto control social con el fin de disuadir a los que se disponen a renunciar a la soberanía islámica. En una tercera etapa, cuando el daño se ha extendido irremediablemente, se resignarán a interpelar a cada individuo, rogándole que salve la norma islámica y la aplique en su vida privada [3].

Esta evolución la hallamos perfectamente resumida en una obra de Muḥ. b. Ŷa'far al-Kattānī, que vuelve a Medina, cuna del Estado de Muḥammad, y desde allí dirige una amonestación (*naṣīḥa*) a los musulmanes que siguen fieles a la soberanía del islam.

[1] Esta dualidad se halla en potencia en el islam pero sólo se materializa cuando el Estado actúa en un determinado sentido y circunstancias. Nos sirve para diferenciar dos posiciones formalmente similares aunque políticamente opuestas, como las de Nāṣirī y Kattānī, que veremos más adelante.

[2] Se trata de la actitud sutil y variable de 'Allal al-Fāsī (m. 1974) con respecto a las reformas del Marruecos independiente.

[3] La comunidad vuelve a ser el «grupo de los fieles», en sentido estricto. Es el fundamento objetivo de la perennidad de la tradición y el motivo por el cual las obras antiguas recobran actualidad, como la de Ibn al-Ḥaŷ (m. 1337) y de Magīlī (1503).

La llamada al *ŷihād*

'Alī al-Sūsī y Aḥmad al-Nāṣirī sostenían que, puesto que hacía tiempo que las condiciones del *ŷihād* no se podían cumplir, éste había quedado caduco [4]. Postura sin duda realista, aunque difícil de justificar teóricamente. Ambos autores lo sabían [5] y, si seguían fieles a ella, era porque estaban obligados a defenderla con todas sus fuerzas, por coherencia con la polémica que mantenían.

La tregua de 1860, firmada en unas condiciones que la doctrina mālikí siempre consideró inaceptables, fue criticada incluso en las filas del ejército y del majzén [6]. El sultán hizo correr el rumor de que su hermano 'Abbās, que dirigía las negociaciones con los españoles, había pactado esta tregua sin informarle y ya no podía desautorizarlo [7]. Sibā'ī cuenta, a propósito de ello, una anécdota muy significativa: «Tras la derrota de Tetuán», dice, «mientras Muḥammad IV estaba en Rabat, un ilustre sabio de la corte se dirige admirativamente a Ḥaŷ 'Umar, del Sudán, en una misiva, invitándole a que venga a Marruecos, haciéndole grandes promesas. Su carta no llegó nunca a destino, pues cayó en manos del sultán, quien la hizo desaparecer, a la vez que seguía colmando de favores a su autor» [8]. La crítica de la tregua pactada con los españoles no quedaba siempre implícita. Los que se oponían a la contribución para la defensa sólo podían manifestar que la tregua y la indemnización no eran legalmente válidas. Nadie fue tan elocuente en este sentido como Aḥmad al-'Irāqī.

La tregua, decía, es ilegal, ya que el enemigo mantiene su ofensiva victoriosa: el dinero que vamos a darle no va a impedir que recupere fuerzas, como ya se vio en al-Andalus, Argel y Tremecén. Si di-

[4] Sūsī, a, pp. 86-88; Nāṣirī, t. IX, p. 190.

[5] Ver la opinión mayoritaria en Tasūlī, pp. 59-66 (crítica de la tregua pactada por el emir Abd el-Kader con los franceses en 1836), y Wancharīsī, t. II, pp. 165-167. Esta opinion, poco realista, está justificada por el hecho de que todas las treguas a partir del siglo XI habían sido favorables al enemigo.

[6] Nāṣirī, t. IX, p. 98 (ver crítica de un jefe del ejército, Muḥ. b. Idrīs al-Ŷirārī); Akansūs, t. I, p. 255 y s. El autor defiende al sultán ante un ulema contestatario recordando precedentes célebres en al-Andalus y entre los turcos otomanos. Cuando le cita la tregua de Ḥudaibīya pactada por el Profeta (cf. *EI* (2), vol. III, p. 557), el ulema guarda silencio, sin quedar muy convencido.

[7] Dāwud, t. V, p. 280, cita el *Diario de un burgués tetuaní.*

[8] Sibā'ī, a, p. 77 b.

cen que entregar la indemnización es para liberar una ciudad importante, a esto contesto que: ¿para qué sirve recuperar una ciudad después de haber arruinado el país entero? Quienes justifican la tregua en estas condiciones se mueven únicamente por su interés egoísta. Además, el ejército es el que ha causado la derrota; por su desorganización ha sido incapaz de dirigir a los soldados voluntarios. En lugar de malgastar el dinero en provecho de un ejército inoperante, más vale armar y reaprovisionar a los voluntarios, instituyendo un consejo de ulemas encargado de dirigir la guerra defensiva, después de lanzar una llamada solemne a la movilización de los hombres valerosos del Sáhara, del Atlas y del Rif, y de terminar con la injusticia de los gobernadores. La fe es la que, en verdad, decide el resultado de las batallas; incluso los cristianos pueden obtener la victoria si tienen una fe inquebrantable en su religión, como ha subrayado el imán Ibn 'Arabī [9]. Si los musulmanes son vencidos hoy, es porque su fe es débil. En estas condiciones, es responsabilidad de cada individuo cumplir con su deber para estar en paz con su conciencia, a imagen y semejanza de los compañeros del mahdí esperado, quienes obtendrán la victoria o morirán [10].

El texto de al-'Irāqī destaca por su violenta crítica de la estructura y de la política del majzén, por su extremada animosidad contra los comerciantes, su llamada a los habitantes de los confines (del país de la *siba*) y por su referencia final al misticismo escatológico. Es sintomático que, ya en esta temprana fecha, el divorcio con el majzén coincidiese con la revuelta rural y con una visión apocalíptica de la política [11].

Rechazar la tregua por no legitimar una contribución financiera suponía la llamada inmediata al *ŷihād* general y permanente, significaba preferir el impuesto de la sangre antes que esta contribución. Éste era también el sentido de la mayor parte de los textos del Corán y del *Ḥadīṯ* sobre este asunto. Durante mucho tiempo los clérigos insistieron ante el imán en que tenía que mantener vivo este pi-

[9] Se trata del jurista Abū Bakr Ibn al-'Arabī al-Ma'āfirī (m. 1148).

[10] Ver el texto de esta consulta en Dāwud, t. V, pp. 102-106. Sobre el autor, Aḥ. b. al-Mahdī al-'Irāqī, (m. 1286/1869), ver M. Ŷ. al-Kattānī, t. III, p. 37.

[11] Esta conjugación de elementos la hallamos también en Muḥ. b. 'A. Kabīr al-Kattānī y 'Allal al-Fāsī.

lar de la religión, amenazado de caer en desuso por la despreocupación popular; ésta era también la posición de Tasūlī [12].

A partir de 1860, la situación cambia hasta casi invertirse. Las poblaciones, sobre todo fronterizas, son las que ansiaban, según los ulemas, luchar contra el enemigo, mientras que el sultán y sus legistas sólo se referían al *ŷihād* para justificar la contribución financiera. La llamada a la guerra defensiva será dirigida cada vez más a esas poblaciones. Desde 1863 al-'Arbī al-Madagrī, jerife 'alauí y uno de los jefes de la cofradía de los Darqāwī, publica una circular (*manchūr*) en la que decía: «Con los infieles siempre ocurre lo peor, [...] si se confía en ellos, si nos desinteresamos de los daños que cometen en los territorios musulmanes bajo su control, preparamos, sin duda, nuestra propia ruina» [13].

A partir de entonces sobrevino una larga crisis entre este jerife y Ḥasan I que duró hasta la muerte de aquél [14]. El jerife Darqāwī sólo podía permitirse tanta libertad de palabra por estar lejos del sultán, casi fuera de su alcance; el ulema urbano no podía adoptar la misma actitud aunque sí justificarla por adelantado en el terreno de la doctrina, recordando simplemente la opinión expresada por un hombre del siglo XVII, al-Mahdī al-Fāsī. A la pregunta «¿Incumbe a la comunidad o a cada individuo el deber de recuperar ciudades ocupadas por el enemigo?», a lo que responde: «Todo musulmán que se desinterese por la suerte de las ciudades cautivas ayuda objetivamente al enemigo a permanecer en ellas; no es necesario tener un Tesoro público para organizar expediciones; la investidura de un imán es una condición supererogatoria, pues está establecido en el derecho público que la comunidad musulmana detenta la soberanía mientras el sultán está ausente» [15]. La relación, pues, se invierte, o más exactamente, se restablece. El *ŷihād* es el que fundamenta el imanato y no al contrario. A partir del momento en que el sultán investido se niega a la lucha defensiva, se sitúa en estado de ausencia, y la comuni-

[12] Tasūlī, p. 40 y s., según las *fatwā-s* del Mi'yar. Traducción francesa en *AM*, vol. XIII, pp. 190-220.

[13] Mannūnī (1973), pp. 274-279.

[14] Sobre esta crisis, que tuvo su punto álgido en la primavera de 1888, ver J.-l. Miège, t. IV, pp. 140-141.

[15] Wazzānī, t. III, pp. 4-10. Al-Mahdī al-Fāsī (m. 1050/1640).

dad, en la persona de cada uno de sus miembros, recupera sus derechos.

Al-Mahdī al-Fāsī defendía, en realidad, las prerrogativas de los principados morabíticos, que se habían multiplicado durante el interregno de disturbios que precedió al advenimiento de los 'alauíes. No sería desacertado suponer que numerosos ulemas esperaban una situación parecida a mediados del siglo XIX, justificando las ambiciones políticas de las autoridades locales. Es significativo, en efecto, que al-'Irāqī mencione específicamente a los combatientes rifeños, saharianos y beréberes del Atlas.

La llamada al *ŷihād* adquiría así una connotación subversiva; se comprende que los portavoces del majzén se vieran obligados a reconocer que el concepto había caído en desuso y que sólo obedecía a ambiciones individuales, proporcionando al enemigo un pretexto para ocupar otros territorios musulmanes. Con ello manifestaban tal desenvoltura con respecto a los textos que urgía recordar la norma con tanto más rigor cuanto que el Estado que supuestamente debía mantenerla vigente, la ignoraba olímpicamente.

El final de la soberanía islámica

Que la soberanía islámica podía separarse de la del sultán resultó evidente después de 1860, cuando el problema de la *ḏimma* se volvió a plantear en términos nuevos, de un lado, porque «los pueblos del libro» no querían seguir siendo los protegidos de los musulmanes y, de otro, porque algunos musulmanes se convirtieron en los protegidos de los infieles.

El rechazo de la ḏimma [16]

Para los ulemas y para la población en general el estatuto jurídico de los pueblos del libro, en especial de los judíos, era la prueba tangible de la supremacía islámica. Sin embargo, este estatuto entra-

[16] Ver, sobre la condición jurídica de los pueblos del libro (cristianos y judíos), el artículo «Ḏimma», en *EI* (2), vol. II, pp. 234-238, y sobre la situación real *supra*, pp. 231-232.

ba cada vez más en conflicto con la situación real. Los orfebres del sultán, los intérpretes de los cónsules, los comisionistas de los comerciantes europeos, los alumnos de la Alianza Israelí universal, en suma los judíos, se hacían cada vez más ricos, más cultos y mejor informados acerca del mundo exterior. Comenzaba entonces esa diferenciación objetiva entre mayoría musulmana y minoría judía que no dejaría de crecer y, jugando a favor de ésta, no impediría que surgiese la animosidad de aquélla.

En los puertos, el número y la riqueza de los judíos aumentaba al ritmo de la influencia europea; la libertad significaba naturalmente, para ellos, disfrutar de los mismos privilegios judiciales y fiscales que los europeos y así eludir la situación aplicada a los musulmanes. Para estos últimos, ello significaba, también naturalmente, la ruptura del contrato de la *ḏimma*, y, por lo tanto, arrogancia y rebelión.

Tras la toma de Tetuán por los españoles y el saqueo de la ciudad por las tribus vecinas que afectó a la totalidad de la población, en especial a los judíos del *mellah*, se lanzó una campaña en Francia y en Inglaterra por motivos a la vez humanitarios y políticos, para conseguir la libertad y la igualdad civiles para los judíos de Marruecos. Esto dio lugar a la misión de Moses Montefiore a principios de 1864 [17]. Gracias a la postura de Inglaterra, protectora y acreedora del majzén, y a la influencia de John Drummond Hay sobre Muḥammad IV, Montefiore consigue el dahir el 26 de *cha'ban* de 1280 (5 de febrero de 1864) que ordenaba a los administradores marroquíes ocuparse de los asuntos de los judíos con celeridad y justicia, a la vez que los amenazaba con graves sanciones si no obedecían. El sultán prudentemente afirmaba que se limitaba a recordar los principios del *char'*, que regía desde siempre las relaciones entre musulmanes y judíos, aunque las circunstancias conferían a sus actos un sentido muy diferente. Parecía conceder a aquéllos un privilegio claramente menor que el concedido a los europeos según las capitulaciones, pero que, a la vez, los distanciaba de la mayoría musulmana, que quedaba sometida a la buena voluntad de los gobernadores.

[17] Los incidentes de Tetuán desempeñaron un papel capital en el divorcio entre los dos grupos étnicos. Los judíos mostraron claramente que preferían que la ciudad siguiese siendo española para siempre (cf. F. Hardmann, pp. 230-238). Sobre la misión de Montefiore, ver J. Caillé (1947).

Nāṣirī nos ofrece un testimonio del estado de ánimo de los musulmanes: «Desde que ellos [los judíos] consiguieron el dahir, hicieron copias de él y las distribuyeron en todas las ciudades. Se pusieron de acuerdo para quedar al margen de cualquier autoridad, especialmente en los puertos» [18]. Muḥammad IV se vio entonces obligado a publicar una ordenanza explicativa, claramente conservadora con respecto al dahir anterior, donde se percibe el efecto de una gran presión por parte de los miembros influyentes del majzén. Esta cuestión puso de manifiesto que el objetivo perseguido por los judíos de los puertos, en contacto con los europeos, era, sobre todo, abolir el contrato de la *ḏimma*, es decir, evitar la jurisdicción del cadí, por no decir, la autoridad del sultán.

Hasta entonces, aparte de los asuntos del culto y del estatuto personal, que se dejaba en manos de un *ḥazzān* nombrado por el sultán, el *mellah* era administrado por funcionarios musulmanes que aplicaban la Ley común del *char'* [19]. De hecho, para todo lo que concernía al estatuto de los judíos, era el cadí quien tenía la última palabra, pues era él quien interpretaba las cláusulas del contrato de la *ḏimma* [20]. Así, en 1837 los judíos de Fez pidieron autorización al sultán Abd al-Raḥmān para construir un baño público en el *mellah*; consultados los ulemas, se negaron [21]. Leyendo sus respuestas, se ve claramente que el principio que los guiaba era la necesidad de mantener la preeminencia del islam.

En 1883, tras la Conferencia de Madrid, que fue un fracaso para el majzén y un éxito para la propaganda judía en Europa, se plantea un problema para el que la consulta de 1837 sirvió de precedente. Los judíos de Fez formaron, sin autorización previa, una comisión compuesta por el *ḥazzān* y por dos comerciantes elegidos por un periodo de un mes, encargada de gestionar los asuntos civiles y penales,

[18] Nāṣirī, t. IX, p. 114.

[19] J. D. Hay (1896), p. 102 (descripción del *chaij al-Yahūd* de Salé); Ibn Zaidān (1961, t. II, p. 143 (texto de un dahir que nombra un caíd de los judíos en Debdu, con fecha de 25 de mayo de 1902); *ibid.*, pp. 139-140 (dahir de 9 de marzo de 1887, nombrando un *muḥtasib* de los judíos en Mequínez).

[20] Se trata del pacto que había firmado 'Umar I con los cristianos de Siria reproducido en Maguīlī, mss., pp. 193-194.

[21] Sólo al-'Arbī al-Zarhūnī (m. 1260/1844), tras haber sostenido el punto de vista mayoritario, cambia de parecer y es partidario de conceder el permiso. El texto de su respuesta aparece en Ibn Ibrāhīm, t. V, pp. 253-263.

reservando al gobernador nombrado por el sultán la tarea de ejecutar las sentencias sin que dependiesen de él los procesos. Esto suponía enfrentar al majzén con una autonomía administrativa de hecho, sin rechazar su soberanía. Ḥasan I vio, sin embargo, la gravedad de esta situación, desde el punto de vista del *char'* y consultó a los ulemas, que le aconsejaron rechazar el hecho consumado [22].

Cualquier perspectiva de reforma en este sentido estaba excluida; sólo les quedaba a los judíos de Marruecos tratar de conseguir por todos los medios la protección de las potencias europeas, pues sus representantes estaban siempre dispuestos a inmiscuirse en los asuntos del sultán. Éste debía, a menudo, afrontar la incómoda situación de tener que justificarse ante simples diplomáticos como si se tratase de un tribunal internacional. Sensible a esta humillación, trataba de evitarla, tomando precauciones para limitar el número de incidentes. «Haced prueba de diligencia [...] y transferir con celeridad los asuntos religiosos al *ḥazzān*; tendréis así paz y nosotros también», escribía en 1884 al gobernador de Mequínez [23]. A veces intentaba apaciguar a los judíos, tal y como muestra esta carta escrita por el Ministro de Asuntos Exteriores: «Ha llegado a conocimiento de nuestro soberano que el gobernador de Fez ha sido injusto con vosotros. [...] Me encarga deciros lo siguiente: tenéis el deber de dirigirnos vuestras quejas directamente por escrito, tal y como lo hacen vuestros jefes religiosos y vuestros ricos comerciantes» [24].

Los incidentes, no obstante, se multiplicaban cada día a medida que crecía la tesión entre los dos grupos [25]. El sultán tenía que justificarse demostrando que las vejaciones de las que se quejaban algunos judíos europeizados no eran sino actitudes tradicionales que

[22] Ibn Zaidān, t. II, p. 235 y s. (carta de la consulta enviada al cadí de Fez el 6 de *rabi'* II de 1300 (14 de febrero de 1883); (1961), t. II, pp. 137 (carta a M. Bargāch acerca del mismo asunto).

[23] *Ibid.* (1961), t. II, p. 142 (carta fechada el 17 de diciembre de 1884).

[24] *Ibid.*, pp. 265-266 (carta fechada el 27 de diciembre de 1892).

[25] *Ibid.*, pp. 399-401. Extensa carta dirigida a Bargāch el 23 de octubre de 1884, en la que *Ḥasan* I explica las circunstancias de los incidentes ocurridos en Demnat, Uxda y Fez, siendo el más significativo este último, que enfrentó, dentro del palacio real, al ministro Mḥammad al-Ṣaffār con un judío de Mequínez, que llevaba babuchas amarillas en contra de lo establecido por la tradición. Se levantó acta mediante la cual los jefes de la comunidad judía testificaban que, en efecto, el gesto contenía «un signo de rebelión y de desobediencia». P. Paquignon ofece de ello una interpretación polémica.

nadie había cuestionado hasta entonces, admitidas incluso por los jefes religiosos de la comunidad judía.

Esta situaciones cuestionaban la autoridad del cadí y desafiaban ostensiblemente el prestigio del sultán. En este contexto, se puede interpretar el hecho de que la obra de Magīlī volviese a tener vigencia [26]. Sus enfrentamientos con los judíos de Tremecén, Fez y el Tuat, a finales del siglo XV, son bastante conocidos y pueden deberse a circunstancias históricas particulares, pero lo que nos interesa aquí es el éxito súbito de su opúsculo, reproducido profusamente entre los *ḏimmī-s*, posteriormente litografiado en dos ocasiones a finales del siglo pasado [27].

Magīlī pretendía que su objetivo era una aplicación estricta del pacto de la *ḏimma*. Se podría quizás criticar su excesiva severidad en cuanto a sus modalidades de aplicación, que amenazaban con perturbar la paz social, pero lo que no se podía cuestionar, al menos desde el exterior, es su ortodoxia y su celo religioso. Lo que conviene subrayar es que la crítica del autor se dirige, esencialmente, contra los propios musulmanes, en especial contra los individuos ricos e influyentes [28]. Éstos son los verdaderos culpables, a los ojos del autor, porque preferían tener a su servicio a judíos a los que, por esta circunstancia, concedían una situación privilegiada. «¡Qué falsas son esas gentes que pretenden venerar al Profeta y tener fe en él y, a la vez, se relacionan estrechamente con sus peores enemigos y, por culpa de ellos, se separan de sus verdaderos amigos!» [29]. Los responsables de que el *char'* cayese en desuso son, pues, los hombres que están en el poder, afirmaba en el siglo XV el alfaquí.

En el siglo XIX la situación era más compleja. El propio sultán se veía sometido a «la arrogancia y la rebelión» de los judíos, pero, puesto que no podía evitarlo y para ganarse a los representantes de las potencias, se volvía contra sus propios súbditos musulmanes, resultaba, pues, implícitamente aludido por cualquier mención a la norma incumplida, que ponía al descubierto la humillación a la que se sometía el islam, siendo él, voluntaria o involuntariamente, res-

[26] Ibn Ibrāhīm, t. V, pp. 125-131 (biografía de Muḥ. al-Magīlī, m. 1503). Ver también el estudio de G. Vajda, cuya interpretacion habría que poner en tela de juicio.

[27] Catálogo *BGR* (1973), vol. III, pp. 216-218.

[28] Es lo que indica el título que los editores asignaron al opúsculo.

[29] Magīlī, mss., p. 188.

ponsable [30]. Por inactual que fuese, la defensa del pacto de la *ḏimma* era, con respecto al poder, tan subversiva como la llamada al *ŷihād*.

La ḏimma *a la inversa*

Si algunos ulemas se sentían ultrajados por el hecho de que los judíos rechazaban la soberanía islámica y preferían la ley de los europeos al *char'*, ¿cuál no debía ser su amargura al ver que los propios musulmanes hacían lo mismo, «aumentando el número de infieles sin ni siquiera haber vivido entre ellos»? Hemos visto que Muḥammad IV había estimado en 1866 el número de protegidos en cada tribu en doscientos, expresando su temor de que, si este número seguía aumentando, ya no podría garantizar el orden público, pues el Tesoro se vaciaría de unos recursos indispensables, volviendo inoperante la responsabilidad colectiva.

Durante la década 1880-1890 el número de protegidos se multiplicó, sus filas se iban engrosando con miembros de la elite, sin que el majzén pudiera evitarlo [31]. Miembros de la *jāṣṣa*, mercaderes y jerifes, al igual que los notables rurales, intentaban por todos los medios —incluso pagaban considerables sumas de dinero— obtener la carta de protección y llegar a ser los *ḏimmi-s* de una potencia lejana.

[30] Un incidente ocurrido en Uxda es edificante a este respecto. El propio sultán lo relata en una carta dirigida a Bargāch, con fecha de 23 de octubre de 1884, en Ibn Zaidān, t. II, pp. 400-401: «El esclavo de un jefe de un ejército estacionado en la ciudad pasaba la víspera de un día festivo montado en una mula que portaba dos corderos; los cuernos de uno de ellos se engancharon en el *ksā* de un judío; los dos hombres se enzarzaron en una discusión. Algunos asistentes dijeron al esclavo: "Ten cuidado, este hombre es un amigo de los franceses". Sin reflexionar siquiera, el esclavo insultó al judío y a los franceses. Llevado ante el gobernador, fue encarcelado durante un tiempo y liberado por intervención de su jefe. Pero, cuando este último supo que el querellante no había retirado su queja, lo volvió a encarcelar y sólo lo liberó en presencia del judío, que lo perdonó públicamente. «A pesar de esto, este último no dudó en escribir al representante de Francia en Tánger, que convirtió el percance en un asunto diplomático.»

[31] Sobre la historia de la protección y sus consecuencias, ver J.-L. Miège, t. II, pp. 548-560 (inicio), t. III, pp. 263-292 (Conferencia de Madrid), t. IV, pp. 355-359 (proyecto frustrado de otra conferencia en 1888). Sobre el origen social de los protegidos, ver Ibn Zaidān (1961), t. I, p. 310 y s., según las listas oficiales entregadas por los representantes de las potencias a M. Bargāch. Sobre la corrupción de los cónsules y vicecónsules europeos, *ibid.*, t. II. pp. 447-449, y Benani (Perdicaris). La carta de del sultán 'Abd al-'Azīz al gobernador de Azemmur, con fecha de 1 de agosto de 1906, ilustra la situación privilegiada de los protegidos, en *Kunnāch*, p. 30.

Los ulemas comprendían las causas sociales de esta situación: contacto con los extranjeros, impuestos desorbitados del majzén, codicia por parte de los gobernadores, inseguridad de las personas y de los bienes, etc. Todo esto lo reconocieron en varias ocasiones los enemigos de la protección, pero nunca bastó para contrarrestar el grave peligro al que estaba sometida la fe islámica [32].

«Hacia el año 1270 [1851-1852], según al-'Arbī al-Machrafī, se planteó el problema de los musulmanes llamados *ḥmayāt* [protegidos] que estaban bajo la soberanía [*kalima*] de los infieles y pretendían protegerse de esta forma de los impuestos ilegales, cuando, de hecho, pagaban sin rechistar sumas mucho más importantes a sus protectores. La cuestión que se planteaba era saber si se trataba de musulmanes desobedientes o de renegados, a los que había que castigar según las reglas establecidas» [33].

El autor contestó a la pregunta aconsejando un boicot social: «El deber de cualquier creyente es rehuir la compañía de estos protegidos, no invitarlos, no compartir su comida, ni unirse a ellos, ni por amistad, ni por matrimonio [...] para así desanimar a los demás. Depender del infiel es un acto que supone gran perjuicio a nuestra religión y hay que combatirlo hasta el final. Pero, como los que están en el poder no se ha apresurado a castigar a los culpables por esta desidia, éstos se han vuelto altaneros y otros los imitan, asociándose con ellos y apoyándolos. El daño ha adquirido las proporciones de una catástrofe, ya que la duda empezó a insinuarse en el espíritu de las gentes del pueblo, que están juzgando erróneamente al islam, creyendo que la religión de los infieles es superior» [34].

Este último peligro no dejaba de preocupar a los alfaquíes. Consideraban la protección como una recompensa concedida a la fe de los enemigos, que amenazaba con destruir la confianza en la religión de Allah. Hubo un cambio sutil en su actitud intelectual, aunque nunca llegó a una expresión teológica. Hasta el momento, la verdad religiosa y el poder temporal habían estado muy unidos; la suprema-

[32] Māmūn al-Kattānī, p. 26. «Del comercio con los infieles nacieron muchas calamidades; el trato con éstos llevó a los musulmanes a adoptar sus costumbres y a convertirse en sus fieles clientes; se los denominó *ahl al-basbūr* [los poseedores de pasaportes].»

[33] *Risāla fi ahl al-basbūr al-ḥutala* (Epístola sobre los despreciables poseedores de pasaportes), mss. privado, citado en Mannūnī (1973), p. 256.

[34] *Ibid.* (1961), p. 69.

cía islámica se confundía con la soberanía política, como claramente se vio en el problema de la *ḏimma*. En estas nuevas circunstancias, convenía disociarlas urgentemente para salvar la fe. Aunque la necesidad era evidente, encontrar un remedio no era fácil, pues los textos no se podían interpretar libremente. De ahí el recurso a una retórica fácil y convencional para intentar sustituir el orgullo temporal por otro puramente religioso.

Leemos en un sermón pronunciado en 1873 por 'Allal b. 'A. Allah al-Fāsī, en la mezquita de Muley Idris, en presencia de Ḥasan I: «¡Oh adoradores del Dios único!, ¿cómo podéis ignorar así los favores de vuestro Creador? [...] Entre vosotros viven unos incultos ignorantes, juguetes de Satán, que rebajan la religión de Allah, acercándose a aquellos que la rechazan, aceptándolos como patronos y protectores, amigos y compañeros, enorgulleciéndose de sus favores y exhibiéndolos como salvoconducto ¿Acaso no saben que todo eso está prohibido a quienes creen en Dios y en el juicio final?» [35].

Tras el fracaso de la Conferencia de Madrid, la campaña de los ulemas se extendió, pues el número de protegidos aumentaba sin cesar, utilizando siempre los mismos argumentos, que se podían resumir en lo siguiente: la protección es incompatible con la fe porque implica, en última instancia, negar que el islam es una gracia divina. En 1885, Ŷa'far b. Idrīs al-Kattānī iniciará el proceso más importante contra la protección, clasificando los daños que entraña en veinte epígrafes, considerados delitos según los textos del Corán y del *Ḥadīṯ*.

El daño más grave es el incremento del número de enemigos «sin ni siquiera habitar entre ellos», humillando así al islam, a la comunidad musulmana y al imán. A quienes alegan la injusticia de los gobernantes, el autor les recuerda el conocido *Ḥadīṯ* que prescribe obedecer a los emires injustos mientras no ordenen desobedecer a Dios, añadiendo que no es legítimo ni razonable cambiar un mal por otro tan horrible como la misma infidelidad. «Dime, por Dios, oh tú, amigo del infiel, ¿cuál es el menor de los males: que recibas golpes, pierdas tu fortuna o incluso la vida, mientras estás seguro de

[35] *Īqāẓ al-Sukāra, al-Muḫtamīn bi an-Naṣāra* (El despertar de los inconscientes, protegidos de los cristianos), mss. privado, citado por Mannūnī (1973), pp. 262.

que Dios hará justicia en el otro mundo y se vengará de tu enemigo; o que desprecies tu religión, aliándote con el adversario para fortalecerle y ayudarle a someter a otros musulmanes?» El autor reconoce que «si los gobernantes quisiesen de verdad acordarse del Día del Juicio Final, en el que darán cuenta de todos sus actos, grandes y pe queños, mostrarían más comprensión y clemencia hacia sus administrados, quienes, a cambio, serían más obedientes y más fieles». Pero, inmediatamente, añade que el islam conoció en el pasado tiranos peores y los creyentes los han soportado: «Éstos eran verdaderos musulmanes, ¿acaso piensas tú que eres mejor que ellos?» [36].

Es muy significativo que esta literatura no traspase nunca el marco de la exhortación moral, sin llegar a pedir explícitamente la aplicación del castigo reservado al renegado, es decir, la retractación inmediata o la muerte [37]. También es verdad que sólo el sultán podía aplicar el castigo; mientras no lanzara una consulta solemne a este respecto no le serviría de nada adelantarse y provocar una crisis con los europeos, de imprevisibles consecuencias. Consciente de las graves dificultades que podían surgir de la aplicación estricta del *char'*, el sultán guardaba generalmente silencio sobre este aspecto de la cuestión —salvo en el caso muy especial del jerife al-Wazzānī durante la crisis de 1884-1885 [38]— y no criticaba la protección más que por sus efectos negativos sobre el orden público. A finales de siglo —audacia suprema— apareció una defensa de los protegidos de la que no conservamos, obviamente, el texto. Incluso se empezaba a

[36] Según el resumen establecido por Ibrāhīm al-Kattānī, a partir de un manuscrito en su posesión que me proporcionó amablemente. Comenta así este discurso: «Es bien conocido que Ŷa'far al-Kattānī no frecuentaba a los protegidos [...], no asistía a sus funerales y boicoteaba a los miembros de su propia familia que los frecuentasen».

[37] Una *fatwā* que refiere Wazzānnī (t. III, pp. 60-61) distingue a los protegidos que rechazan la soberanía del sultán a causa de las exacciones de los gobernadores y que honran y ayudan a los infieles, de aquellos otros que piden la ayuda de los extranjeros contra el imán, desean que éstos venzan y prefieren sus leyes, declarando con orgullo que son franceses o ingleses. Los primeros son musulmanes rebeldes que pueden todavía rezar, servir como testigos, etc.; los segundos son unos renegados. Incluso esta *fatwā* no llega al extremo de exigir del sultán la aplicación del procedimiento de revocación.

[38] Ver *supra*, pp. 160-162. Observamos que el libro de Ŷ. I. al-Kattānī fue escrito con motivo de esta crisis, al igual que la epístola de al-'Arbī al-Machrafī fue compuesta tras los graves incidentes sucedidos en Casablanca y Safi en los que estaban implicados los judíos protegidos.

decir: «Si fuese tan condenable, no se vería tal cantidad de protegidos en Fez» [39].

Fue entonces cuando Muḥammad al-Sibāʿī, el intransigente alfaquí de Marraquech, compuso una breve epístola dirigida contra los ulemas complacientes. «¿Cómo podéis dudar todavía, les decía, y callar ante esa gente altiva que ni responde cuando se los convoca ante un cadí o un gobernador, fingen ser sordos o alegan, sin avergonzarse, que pertenecen a la clase de los protegidos?».

Para aquellos que, fieles a una actitud tradicional, se resisten a condenar a los hombres que «reconocen al Dios único», el autor explica: «Se ha sostenido una opinión parecida para considerar las circunstancias atenuantes reales, pero, en el caso que nos ocupa, no se justifica ninguna. ¿Acaso no hay unanimidad al tratar de renegado a aquel que, para honrar a los infieles, se viste o reza como ellos? ¿No es más grave honrar moralmente a alguien que rendirle homenaje a través de gestos externos? Estas gentes no cesan de hablar mal de los musulmanes, de sus gobiernos, de sus leyes y se consideran privilegiados por estar sometidos a la norma de los infieles. ¿Qué excusa se les puede encontrar?». Añade después: «Un ulema que no se alce abiertamente contra un mal evidente es un diablo mudo; el recurso a las buenas maneras o a la diplomacia está fuera de lugar, pues en la sociedad la censura moral tiene prioridad sobre la enseñanza» [40].

Es sorprendente que el propio Sibāʿī, conocido por su franqueza y su falta de tacto, critique a los ulemas y no a quien detenta el poder. ¿Acaso su discurso estaba inducido por el majzén? Parece poco probable, ya que no se entiende cómo el sultán habría podido servirse de esta demagogia contra las potencias europeas, mientras que todas las pruebas que poseemos indican lo contrario. El objetivo de Sibāʿī no era presionar al majzén para que se aplicase el proceso legal contra los renegados sino incrementar el control social para impedir que el daño se extendiese.

Hasta el final, todo lo que se escribió contra la protección —que omitía el aspecto sociopolítico del fenómeno y se ceñía estrictamen-

[39] Sibāʿī, b, p. 7: «Me he enterado de que un falso sabio de origen jerifiano ha compuesto, a petición de los protegidos, un libro en el que intenta justificarlos». En 1900 circulaba en Fez el libro impreso en Argel de Muḥ. Bū Ḍarba. Ŷ. I. al-Kattānī calificó al autor de ateo y aconsejó quemar su obra (mss. K. 1119, pp. 213-214).

[40] Sibāʿī, b, pp. 1-2, 11, 17.

te al religioso— se limitó al marco de las relaciones privadas, confiando en la eficacia de la exhortación a la moral y del boicot social. Se reproducía, pues, la situación de los primeros musulmanes rodeados de enemigos y de hipócritas, y emergía también otra concepción de la comunidad [41].

El islam, religión privada

Si se cuestionaba la soberanía del islam, esto se debía al comercio —en el propio sentido del término— que los europeos imponían a los marroquíes. Esta verdad fue muchas veces afirmada por el sultán, por los miembros del majzén y por la mayoría de los ulemas [42]. ¿Cómo reducir al mínimo este comercio? La pregunta tenía sentido a principios del siglo XIX, ya que todavía era posible tomar medidas eficaces en este terreno. Más tarde esta solución fue imposible. Del aislamiento nacional y político se pasó a preconizar el retiro individual.

El aislamiento deseado

El rechazo a vivir entre los infieles y bajo su dominio estaba muy extendido en el Marruecos de la época. En 1882 los franceses llevaban establecidos en Argelia desde hacía medio siglo y gobernaba una mayoría de musulmanes practicantes; la situación era manifiestamente diferente de la que había prevalecido en al-Andalus; y, a pesar de ello, Muḥ. b. al-Madanī Gannūn respondía en estos términos a una consulta que le hacía un habitante de Tremecén: «Mi consejo más urgente es que recuerdes tu deber de emigrar del país de los impíos [...]. ¡Oh, tú que tienes un mínimo de fe!, no dudes más, abandona la tierra de los infieles y ven a la de los que creen antes de que la muerte te sorprenda [...]. No digas "todo está escrito", pues la predestinación no niega la voluntad humana» [43].

[41] Existen otros textos contra los protegidos pero retoman los mismos argumentos.

[42] Ibn Zaidān, t. II, pp. 370 (Carta de Ḥasan I a Bargāch fechada el 25 de *raŷab* de 1297/26 de septiembre de 1880); Nāṣirī, t. IX, p. 208.

[43] Los mismos argumentos que en Wancharīsī, t. II, pp. 90-106, y Tasūlī, pp. 71-74.

El mismo reproche reciben los comerciantes musulmanes que se establecen, incluso temporalmente, en territorio no islámico [44]. El conocido místico de Tetuán, Muḥ. al-Ḥarrāq (m. 1845), se dirigía así a un comerciante marroquí que había vivido diez años en Gibraltar: «¿No has encontrado en toda la tierra otro lugar para vivir más que ese rincón? ¿Encuentras soportable convivir con los infieles?» [45].

Sabemos que Sulaimān había prohibido a los marroquíes ir a Europa a comerciar «para no tener problemas con las potencias», precisa Nāṣirī. Pero para el alfaquí la razón era distinta, como explica claramente Ibn al-Ḥaŷ: «El principio es que el islam no debe estar subordinado. El comerciante que viaje entre los infieles está obligado a agachar la cabeza y a obedecer sus normas; además, el fin de la actividad de un comerciante debe ser dar servicio a sus correligionarios; pero, en el caso que nos ocupa, el resultado es lo contrario pues el comerciante facilita la vida al enemigo» [46]. Se trata más bien de soberanía del islam que de interés individual, que pasa a segundo plano.

Por la misma razón, se ha discutido extensamente sobre la peregrinación de los magrebíes a La Meca a partir del momento en que el Mediterráneo dejó de ser un lago musulmán. En el transcurso de los siglos XI y XII grandes doctores mālikíes como Abū 'Imrān al-Fāsī, Ṭurtūhī e Ibn Ruchd tienden claramente hacia la prohibición, habida cuenta de que el peregrino musulmán que viajaba en un barco cristiano obedecía a una ley no musulmana [47]. Cuando la supremacía pasa definitivamente a manos de los europeos, los ulemas temieron que los magrebíes aceptasen la idea de no seguir yendo a La Meca. Suavizaron su postura, además de que habitualmente se daban las condiciones mínimas de seguridad para los bienes y de respeto para la fe de los pasajeros. Precisaron que la prohibición sólo afectaba a los casos, inhabituales, en que los peregrinos fuesen humillados u obligados a adorar a los ídolos. Pero en 1895, año en que tuvo lugar una epidemia de cólera, el sultán 'Abd al-'Azīz consultó a

[44] Wazzānī (t. III, p. 9 y s.) presenta las opiniones de Mazari en lo que se refiere a Sicilia y de Chaṭibī con respecto a Castilla, que han sentado jurisprudencia.

[45] *Ibtisām* (Ḥ). p. 413. Esto explica que los comerciantes que se enriquecieron en Gibraltar y en Argelia tuviesen tan poco prestigio a pesar de su papel de consejeros del sultán.

[46] Nāṣirī, t. VIII, p. 170; Ibn al-Ḥaŷ, t. III, p. 105.

[47] Nāṣirī (1892), p. 77; Kattānī, t. II, p. 215 (reseña de Aḥmad al-Andalūsī).

los ulemas antes de suspender la peregrinación para ese año, y se le expusieron los mismos argumentos clásicos [48].

En los tres casos antes citados se desaconseja todo contacto con los no musulmanes, siendo la hipótesis subyacente que sólo existía un territorio en el que el islam era totalmente soberano, donde se podía hacer comprender a los otros que no se los necesitaba. Esta hipótesis era ya discutible en 1860 y no se manifiesta más a partir de 1880. La mejor prueba de ello es el cruel dilema al que se enfrentó el sultán cuando las potencias decidieron abrir a su comercio, de una vez por todas, los puertos de Marruecos.

El recinto penetrado por la fuerza

A pesar de la esperanza que había suscitado la firma del tratado angloamericano de 1856 y de las presiones continuas de John Drummond Hay, el sultán había mantenido el rigor de la reglamentación tradicional en lo referido a las exportaciones [49]. Tras largas negociaciones, los europeos no obtuvieron más que un permiso temporal, generalmente de un año, para exportar cantidades limitadas de un determinado producto. Se mantenía el mismo sistema de privilegios, que, según los liberales del siglo XIX, era injustificable.

A finales de 1885 Inglaterra, Alemania y Francia, imitados por otras potencias, se pusieron de acuerdo, después de largas negociaciones, sobre una posición común y presentaron al sultán una nota colectiva en la que se exigía la apertura de negociaciones inmediatas con la finalidad de liberar la exportación de grano y ganado. Ḥasan I empezó por consultar, en febrero de 1886, a sus consejeros más allegados, a comerciantes y a notables, sometiendo después la cuestión a una consulta pública. En una circular fechada el 7 de *rayab* de 1303 (11 de abril de 1886) recordaba que sus consejeros habían rechazado unánimemente las exigencias de las potencias, señalando

[48] *Ibid.*, pp. 216-218 (texto de la *fatwā* de Muḥ. b. Idrīs al-Kattānī sobre este asunto).

[49] Tasūlī (cap. 1, sección 4) retoma las reglas que rigen las transacciones con los no musulmanes. El principio es la prohibición de la venta de todo lo que pueda fortalecer al enemigo (alimento, armas, monturas, metales, etc.), salvo en el caso de que el intercambio sea ventajoso para los musulmanes, como la venta de mineral a cambio de bombas, explosivos o cañones. El que transgreda estas reglas es un contrabandista y, como tal, un espía en tiempo de guerra. Se castiga con la pena de muerte.

que la consecuencia inevitable de ellas sería el alza de los precios y el empobrecimiento del Tesoro. Dada la actitud coordinada y amenazante de los europeos, proponía, a título experimental, durante tres años, autorizar, cada vez que la cosecha fuese buena, la exportación de grano y de ganado durante un periodo limitado. El sultán decía a sus súbditos: «Todavía sois libres, no olvidéis que yo sólo soy uno más de entre vosotros», pero, a la vez, aludía claramente a las consecuencias trágicas que habría tenido una negativa radical; de hecho, pretendía una confirmación de su propuesta [50]. Por otra parte, el procedimiento que había elegido era diferente del que utilizó Muḥammad IV; se acercaba más bien al de la *bay'a*. Cada grupo socioprofesional (comerciantes, artesanos, morabitos, ulemas, etc.) debía presentarse ante el bajá o el gobernador, quien tenía orden de comunicarle la carta del sultán, ofreciendo las explicaciones que fuesen necesarias. Las respuestas debían ser consignadas ante notario y enviadas a la corte. Los ulemas ya no disfrutaban del privilegio de consulta, lo que era signo evidente de desconfianza [51]; desconfianza justificada, pues fueron los únicos en dar una respuesta negativa. Los demás se contentaron, a la vez que hacían propuestas concretas, con dejar al sultán la responsabilidad de la decisión.

La respuesta de los ulemas, fechada el 18 de mayo de 1886, fue redactada por Ŷa'far b. Idrīs al-Kattānī. Tras una larga introducción, glorificando al sultán y animándole a superar sus dificultades pasajeras, la *fatwā* continuaba así: «Sabed, Señor, que no tenemos derecho a la palabra en vuestra presencia; ¿cómo comparar vuestra inteligencia con el conjunto de la de todos nosotros, vuestros súbditos? [...]. Pero, ya que Su Majestad nos hace el honor de consultarnos y como nuestro deber es contestaros, decimos esto: Dios nos ha desvelado las perversas intenciones de los infieles y nos ha prevenido contra su constante enemistad hacia nosotros. [...] Él nos ha prohibido tenerlos por compañeros, amigos, patrones o sentir la mínima simpatía hacia ellos. [...] Hemos vigilado sus acciones y comprobado sin ninguna duda que, mientras viven entre musulmanes, pretenden servirlos o aconsejarles, pero con el único propósito de espiarles. [...] Nuestro soberano sabe que la comunidad islámica no llegará a ser

[50] Nāṣirī, t. IX, pp. 182-184.

[51] Nāṣirī considera un deber resaltar a este respecto que, aunque defiende el punto de vista del sultán, el procedimiento seguido derogaba las reglas establecidas.

próspera en tanto no se decida a aplicar de nuevo estrictamente el *char'*, terminando con la usura, con los falsos testimonios, con el robo, con la concupiscencia, prohibiendo el uso de instrumentos de música y la adopción de costumbres europeas y aboliendo todo reglamento o ley que no tenga su fundamento en el Corán. [...] El islam sólo recuperará su fuerza a través del *ŷihād*, pues el Profeta combatió hasta su muerte. Habrá que prepararse para la lucha y una tregua con el enemigo sería deseable, pero con la condición de utilizarla adecuadamente para conseguir armas, municiones, uniformes y dinero. [...] La mejor política sería la de negársela [la libertad de exportación] a las potencias, pues sus múltiples perjuicios terminarían por arruinar al país y a sus habitantes, y permitirían a largo plazo que el enemigo nos cogiese por sorpresa; además, está convencido de que la ocasión terminará por presentarse un día u otro, pero Dios hará fracasar sus artimañas» [52].

Si la impecabilidad del imán se manifiesta al principio de la epístola de una forma poco habitual en la pluma de sunníes mālikíes, la crítica siguiente se vuelve progresivamente más mordaz. Se recuerda insistentemente al sultán que los ulemas son los únicos habilitados para ser consultados, que el recurso a los consejeros europeos, incluso para la renovación del ejército, es indefendible, que el *ŷihād* debe seguir vigente y que la tregua con el enemigo no debe ser ilimitada. La burguesía, por su modo de vida, tampoco se libra. A pesar de las precauciones de estilo, la respuesta de los ulemas es un verdadero aviso. Y así fue como lo entendió el sultán.

Disponemos de las opiniones de Ḥasan I acerca de los resultados de la consulta [53]. Alaba a los comerciantes por haber propuesto que la exportación se hiciese únicamente a través de los puertos y sin ningún monopolio: «Esto no nos extraña en ellos, pues tienen experiencia en estas cosas y no hablan sólo de oídas». Critica a los jefes de las corporaciones por abstenerse de opinar a pesar de conocer el tema; pero es a los ulemas a quienes se dirige más extensamente, diciéndoles: «Habéis cumplido vuestra función, conforme

[52] Ibn Zaidān, t. II, p. 390, ver la reproducción, desafortunadamente poco legible, del original de esta *fatwā*.

[53] Ibn Zaidān, t. II, pp. 389-390. Estas observaciones vienen expresadas en el documento que confirma la recepción de las respuestas, fechado el 24 de junio de 1886 y dirigido al bajá de Fez.

a los principios del Corán y del *Ḥadīṯ*, para que no se os reprochase el ocultar la verdad [...]; sin embargo el interés actual nos obliga a aplicar las medidas antes citadas en nuestra carta y a no tener en cuenta la opinión contraria, esperando que Dios nos premie con circunstancias más favorables». El sultán se justifica ante el clero sosteniendo que ambos cumplían funciones muy diferentes, aunque, en definitiva, estaban igualmente inspirados por Dios. A pesar de las apariencias, el tono era nuevo [54].

Ḥasan I acordó la libertad de exportación, teóricamente a título experimental. De hecho, la autorización se fue renovando más adelante casi automáticamente.

¿Existió otra defensa de esta acción distinta de la tácita? Hubo obviamente una, pero, una vez más, ajena al círculo de los ulemas conocidos [55]. La justificación más detallada nos la proporciona el historiógrafo Nāṣirī, en cuya obra vemos una lógica completamente diferente a la de los clérigos contestatarios [56].

El autor trata la cuestión sucesivamente según los puntos de vista del *fiqh*, de la política (iluminada por los principios del *char'*) y de la metafísica. Con respecto al *fiqh*, Nāṣirī recuerda que, si la venta de ciertos productos o mercancías está prohibida a los no musulmanes es por la razón concreta de no aumentar su potencial militar. Esta razón deja de tener sentido, dado el nivel de armamento que tienen, hasta el punto de que, para ellos, nuestras armas ya no valen para nada, prueba de ello es que nos venden armas que nos parecen maravillas insuperables pero que, de hecho, son inútiles comparadas con las que ellos se reservan para sí. En estas condiciones ya no es ilícito ni siquiera venderles armas —caso extremo— ni, con mayor razón, grano. Esto sería legal, independientemente de cualquier ame-

[54] Esta novedad, nacida de la desintegración del majzén, permite comprender la *bay'a* de 'A. Ḥafiẓ en 1908. Los ulemas insistieron en obtener garantías concretas antes de legitimar el nuevo poder.

[55] Ibn Zaidān (t. II, pp. 393-394) cita la opinión de Ḥasan b. 'A. Raḥmān al-Samlālī (m. 1891): «Reflexionando con serenidad se observa que la decisión del sultán fue la adecuada; en cierto modo era incluso necesaria como único medio de recuperar del enemigo una parte del dinero —hermano gemelo del alma— que nos ha sustraído. [...] Puesto que no poseemos minas de oro ni plata en nuestro país, es razonable cambiar un bien renovable por otro que no lo es».

[56] Nāṣirī, t. IX, pp. 184-192.

naza por su parte; la venta, pues, se convierte en obligatoria, pues de la necesidad se hace virtud.

Esta opinión, aclara el autor, no se ha sostenido nunca en el pasado, pero tampoco es una opinión personal (*iŷtihād*), es simplemente la aplicación de una regla jurídica unánimemente aceptada [57]. En cuanto al inconveniente de un alza de los precios, sostiene que es improbable, pues los cereales, cuya exportación ya ha sido liberalizada, no han visto aumentar sus precios. Pero, incluso si existiese esta eventualidad, el perjuicio sería menor que los que nos causarían los europeos si rechazásemos sus exigencias. De otro lado, los compradores pagan un precio alto, lo que favorece, a la vez, a los productores y al Tesoro, concluye el autor en esta primera parte [58].

Desde el punto de vista político, según Nāṣirī, hay que tener en cuenta los siguientes hechos: 1. Los europeos son fuertes y nosotros débiles; nos es permitido, por lo tanto, hacer concesiones. 2. Todo parece indicar que desean la paz y el Corán nos pide que la aceptemos aunque estemos bien preparados [59]. 3. Según los principios de *Ḥadīṯ*, hay que evitar a toda costa el desorden (*fitna*), que se generalizaría sin duda en caso de guerra, ya que los marroquíes carecen de unión, de organización y de experiencia militar.

El autor se anticipa a la eventual objeción que se le podría hacer: el *ŷihād* no sería más que una llamada al desorden. A lo que responde, sin rodeos, que, entendido en un sentido estricto de obligar a los no creyentes a abrazar el islam, efectivamente el *ŷihād* ha caído en desuso y ya no es operante, a menos que el que recurra a él esté inspirado por Dios, como en el caso del mahdí del Sudán; sólo es, pues, un pretexto ofrecido al enemigo para ocupar aún más territorios musulmanes.

Nāṣirī concluye que la cuestión, enfocada desde el punto de vista de los objetivos, sólo la pueden valorar los expertos; pero habría que añadir que nadie puede saber de antemano a quién beneficiará la libertad de exportación que los europeos tanto desean, pues po-

[57] Cita de Qarafī, *Iḥkām*, sentencia 39: «Si las disposiciones legales dependen de unas condiciones habituales [*a'raf*], al cambiar éstas, experimentarán el correspondiente cambio».

[58] Estos argumentos desarrollados y a menudo utilizados por los representantes de las potencias habían sido rechazados por Muḥammad IV (ver *supra*, pp. 276-277).

[59] Aleya VIII: 61.

dría, en definitiva, resultarles a ellos mismos desastrosa. Hasta ahora Dios ha inspirado al sultán. Lo mejor es dejar que, una vez más, él decida libremente [60].

Este texto está, indudablemente, mejor concebido, es más profundo y está mejor presentado que el de Ŷa'far al-Kattānī. Los comentarios a propósito de la falta de preparación de los marroquíes, de la incomprensión entre las poblaciones urbanas y rurales, de los peligros de un enfrentamiento con los europeos y de la desigualdad de fuerzas entre Marruecos y Europa, destacan dentro de la literatura de la época por su realismo y perspicacia. De otro lado, es probable que ningún razonamiento hubiese impedido a Ḥasan I ceder a las presiones de las potencias.

Habría que plantearse la siguiente pregunta: ¿a quién podían convencer los argumentos de Nāṣirī? Si los ulemas desempeñaban una función determinada, tal y como reconocía el propio Ḥasan I, sea cuales fueran las circunstancias y las consecuencias, no podían dejar de constatar ciertas incoherencias, como cuando el autor recurre al *gaib* para negar la realidad del alza de los precios, hecho comprobado reiteradas veces; cuando minimiza los peligros del contacto con los europeos, habiéndolo considerado, por otro lado, origen de todos los males de Marruecos; cuando aparenta creer, contra toda evidencia, en la voluntad de paz de los europeos, o, por último, cuando da al *ŷihād* una interpretación extremista para descalificarlo más fácilmente. Toda la primera parte, laboriosa y a menudo oscura, revela más bien la típica actitud del abogado, sobre todo porque no expresa el pensamiento de un hombre de fe.

Kattānī y Nāṣirī eran conscientes de la debilidad de Marruecos y padecían probablemente el mismo desconcierto íntimo. Pero el segundo, próximo al majzén, estaba convencido de que el interés de éste se confundía con el bien de la comunidad, en tanto que el primero, que trascendía el nivel de lo comprensible, se desinteresaba del porvenir del Estado para atender sólo al respeto de la Ley en toda su pureza.

[60] Nāṣirī, como 'Alī al-Sūsī, para reforzar sus argumentos, exagera la infalibilidad del sultán; éste sólo pretende que su decisión sea conforme a la Ley.

El retiro individual

Los años 1886-1888 asistieron al último esfuerzo del sultán por delimitar los daños causados por la presencia cada vez más abrumadora de los extranjeros. Con la liberación del comercio de exportación y la protección irregular en permanente crecimiento, era cada vez más evidente que las dos soberanías se enfrentaban en el territorio marroquí, en perjuicio de la del sultán y del islam.

¿Para qué servía recordar la Ley al majzén si ya no tenía la capacidad de imponerla? Era mejor dirigirse directamente a cada individuo para que la mantuviese viva en su vida cotidiana. Desde la vida pública, el islam se desplazó hacia la vida privada.

El problema principal consistía ahora en resolver el modo de cohabitar con los no musulmanes, cada vez más potentes e influyentes, sin perder la fe. En semejantes circunstancias, el gran peligro era el individualismo, muy presente en el Marruecos del siglo XIX [61]. Los ulemas siguieron fieles al deber de amonestación, en un sentido amplio, que les daba derecho a tomar la iniciativa y a dirigirse a todos en general y a cada uno en particular: desde el sultán hasta el más humilde de sus súbditos [62].

Así Ŷa'far b. Idrīs al-Kattānī contestó a diez preguntas —que probablemente se hizo a sí mismo— referidas a la cohabitación con los «pueblos del libro»: ¿Se puede consumir la comida preparada por ellos? ¿Contraer matrimonio con una de sus mujeres? ¿Ser amables con ellos? ¿Se puede entrar al *mellah*? ¿Aceptar sus invitaciones? ¿Habitar en los puertos en los que hay muchos europeos? ¿Aprender su lengua? ¿Se pueden utilizar los métodos europeos para orientarse hacia La Meca? ¿Qué pensar de los protegidos y de quienes los disculpan? [63].

Preguntas éstas que venían de antaño. Aunque durante mucho tiempo sólo habían sido puramente teóricas, la evolución reciente de los acontecimientos las convertía en actuales. Al crecer la cohabitación con los extranjeros, los musulmanes se veían obligados a entrar en el *mellah* debido a sus asuntos y se podía constatar cotidiana-

[61] Citemos como ejemplo los escritos de Māmūn al-Kattānī, *Hidāyat al-Ḍāll al-Mushtagil bi l-qīl wa l-qāl*, y de Mahdī Matŷinnuch, *al-Hatt 'alā al-'Uzla*.

[62] M. b. Ŷ. al-Kattānī (1905, pp. 2-4) cita numerosos dichos del Profeta sobre este tema.

[63] Se trata del argelino Muḥammad Bū Ḍarba, al que ya se ha aludido anteriormente.

mente el interés en aprender las lenguas de los europeos [64]. El ejército utilizaba desde hacía algún tiempo material topográfico de origen extranjero. Al mismo tiempo, según los ulemas intransigentes, había que permanecer fieles al *Ḥadīṯ* que decía: «No os alumbréis con el fuego de los infieles» [65]. El musulmán debe tener la menor relación posible con los no musulmanes. «Está prohibido quedarse a solas con ellos, acompañarlos, sentarse o viajar con ellos, visitarlos, cultivar su amistad, imitarlos, envidiarlos, admirarlos, consultarles y nombrarlos para puestos de responsabilidad», recuerda Kattānī [66]. En los grandes puertos, en los que el temor a un ataque enemigo exige que los musulmanes residan en gran número, el principio de una separación absoluta debe ser respetado.

La ideología de los ulemas contestatarios desemboca así en una política encaminada a retirarse, a apartarse de los extranjeros. ¡Renuncia! ¡Derrotismo! ¡Incapacidad para aceptar el desafío de la vida!, diría el sociólogo. El historiador está obligado a resaltar que esta actitud, de momento negativa, se transformará en totalmente positiva cuando ocurra lo peor: cuando el islam haya perdido totalmente la soberanía sobre su territorio.

La *Naṣīḥa* o el islam, de nuevo, huérfano

Fue, naturalmente, alguien como Kattānī, Muḥammad b. Ya'far —cuya obra principal, *Salwat al-Anfās*, fue analizada anteriormente— quien retoma, al final del periodo que estudiamos, todos los argumentos mencionados en un llamamiento lanzado simbólicamente a la comunidad musulmana desde Medina, cuna del primer Estado islámico, una vez que su poder político ya había sido en todas partes humillado y sometido. Vuelta a los orígenes, que, a la vez, era la imagen de una dolorosa realidad y la promesa de un renacimiento esperado.

[64] En Fez algunos musulmanes empezaban a frecuentar la escuela de la Alianza Israelí; de ahí el recuerdo de la opinión negativa de Ibn al-Ḥāŷ, mencionada en M. b. Ŷ. Kattānī (1905), p. 62.

[65] *Ibid.*, p. 59. Juego de palabras con los términos *nār* (fuego) y *nūr* (luz).

[66] *Ibid.*, p. 112.

A lo largo de esta exhortación, la actitud del autor es la del censor que recuerda a sus correligionarios que todas sus desgracias provienen de haber olvidado la Ley: «¡Oh pueblo de Muḥammad!, los infieles no cesan de debilitarte [...], de 300 millones de musulmanes apenas queda un tercio en situación de libertad e independencia [...] e incluso éstos, en lugar de intentar reforzarse [...], sólo se preocupan por su interés personal que los incita a humillarse para, finalmente, caer bajo el yugo del enemigo [...]. En cuanto a nuestro Marruecos, que ha sido en el pasado una gran potencia, lo quieren someter los infieles y suprimir la Ley islámica. [...] ¿Conseguirán sus fines, siendo sus habitantes más numerosos y valientes que ellos y estando bien armados?» [67].

La *Naṣīḥa* se divide en once capítulos. El primero está dedicado a la comunidad y a su deber de permanecer unida, el último, al ulema y a sus responsabilidades como censor. Coloca a los dos protagonistas, uno frente al otro, sin que se interpongan ni el Estado ni los grupos sociales. Los otros nueve capítulos tratan, sucesivamente, de tres problemas urgentes entonces: la defensa, la protección extranjera y la ética social. Dentro de un aparente desorden, en el que los *ḥadīṯ-s*, las aleyas del Corán y las *fatwa-s* parecen sucederse según consideraciones semánticas más que lógicas, se percibe un plan general, por otra parte impuesto al autor por los mismos libros a los que se va refiriendo [68].

A cada tema le asigna un capítulo en el que el autor se dirige sucesivamente a la población en su conjunto, a los ulemas conscientes de su misión y, por último, al imán. En lo que respecta al *ŷihād*, Kattānī empieza por interpelar, en el capítulo 2, a la comunidad musulmana, recordándole que no debe desinteresarse de éste, pues desobedecería a Dios, quien les ha prohibido ir al encuentro voluntario con su desgracia, lo que equivale en definitiva a reprocharles su ignorancia. A continuación, en el capítulo 3, reprende a los ulemas que se atreven a afirmar que el *ŷihād* ha caído en desuso, tratándoles de renegados. En el capítulo 4 critica al imán que nombra a unos ineptos para los puestos de responsabilidad, incluso para los del

[67] M. b. Ŷ. al-Kattānī (1905), pp. 5-6.

[68] La *Naṣīḥa* resume, de hecho, la literatura escrita sobre el tema desde 1860. Se basa esencialmente, a través de los escritos de M. b. Madanī Gannūn y del padre del autor, en Ibn al-Ḥāŷ, Wancharīsi (capítulo sobre *al-bida'*) y Maguīlī.

char', sin tener en cuenta la competencia de los candidatos sino su parentesco y el poder de sus clanes [69].

Los capítulos 5, 6 y 7 son, sin duda, los más significativos, pues tratan de las diferentes formas de influencia de los europeos, entre las cuales se encuentra la protección. El hecho más grave, dice Kattānī, es que algunos musulmanes, al considerar las leyes extranjeras más equitativas, desean verlas reemplazar al *char'* y critican sistemáticamente la política de las *tanzimat*, sin aludir a ella específicamente. Al analizar las nociones de libertad, igualdad y justicia, retoma naturalmente la postura contraria a la mu'tazilí, según la cual, en el orden social, como en cualquier otro terreno, no está permitido juzgar según las leyes racionales (*ḍawābiṭ 'aqlīya*) o doctrinas intelectuales (*arā' fikrīya*). «Algunos», dice, «no dudan en afirmar que las leyes europeas son justas. Si con ello quieren decir que son verdaderas [70], son culpables de infidelidad, pues sólo la Ley divina es justa, pero si sólo quieren decir que son equitativas, en el sentido de que no hacen distinción entre nobles y hombres del pueblo, aunque se les pueda justificar, merecen ser reprendidos porque rinden así homenaje a los infieles, mientras que deberían saber que el *char'* es el que ha inspirado a éstos, aunque nuestros ineptos administradores lo deformen a menudo» [71].

En cuanto al principio de libertad, significa, según el autor, que «cada cual puede elegir su fe y su rito, hacer de su persona lo que quiera sin límite alguno y sin temer ningún castigo, la prueba es que se puede pasar del islam al cristianismo, ser mu'tazilí o qadarí [...], dejar de rezar y ayunar [...] y practicar la usura; está claro que esta libertad sería el fin de la religión de Muḥammad» [72]. Por su-

[69] M. b. Ŷ. al-Kattānī (1905), pp. 23, 28, 34, 37, 48.

[70] La palabra *ḥaqq* expresa en árabe a la vez la idea de justicia y de verdad.

[71] Este razonamiento se encuentra en Ŷa'far b. Idrīs al-Kattānī (mss. K. 1119), quien se apoya en el *Ŷāmi'* de Jalīl, el *Mu'īd al-Ni'am* de Subkī y las *Nawāzil* de 'A. Qādir al-Fāsī para negar la idea de un derecho natural.

[72] M. b. Ŷ. Kattānī (1905), pp. 74. Nāṣirī (t. IX, pp. 114-115) desarrolla las mismas ideas: «La libertad, tal y como la entienden los francos, es sin duda un invento de ateos (*zindīq-s*), ya que niega los derechos de Dios, de los padres y de la propia naturaleza humana. [...] En cuanto a la libertad, según el islam, se encuentra definida en los libros de *fiqh* en el capítulo sobre la incapacidad». B. Lewis en el artículo «Ḥurriyya» de la *EI* (2), vol. III, pp. 610-615, utiliza el mayor número de textos parecidos a éstos, sin tener en cuenta, de hecho, que expresan una reacción contra un desarrollo histórico en el que los musulmanes fueron víctimas del liberalismo del siglo XIX.

puesto que hay injusticias y desigualdades en el terreno fiscal, reconocía, pero, en el fondo, el gobernador inicuo no es sino un instrumento de la justicia divina según el conocido adagio: «Vuestros gobernantes son [a imagen de] vuestros actos» [73].

En los capítulos siguientes, Kattānī trata sobre la ética social. Recuerda que la afición a la música es contraria a los ideales islámicos de sobriedad y de renuncia [74], así como habitar bellos palacios y vestir ropas suntuosas; y recuerda que ese tipo de vida fue el que provocó la ruina de al-Andalus. No sólo los musulmanes de estos tiempos, afirma, se alejan de la *sunna*, sino que no existe quien los censure y, debido a esta desidia, se van acumulando los desastres: alza de precios, hambrunas, terremotos, plagas de insectos, injusticias, luchas intestinas e intervención extranjera [75]. Los musulmanes de hoy tienen una necesidad mayor de ser llamados al orden, pero, ¡oh, desdicha!, son pocos los que aconsejan y menos los que se dejan aconsejar bajo el falso pretexto de que los censores de hoy no reúnen las condiciones canónicas [76]. El hombre que rehuye este deber de censura moral (*ḥisba*) traiciona su fe y engaña a su comunidad. Su deber es, independientemente de los resultados inmediatos, recordar al emir que honre el contrato de investidura, imponiéndose a sus súbditos sólo para organizar el *ŷihād*, recordar a los ulemas que deben completar su magisterio manteniendo viva la tradición profética, y a los jerifes que su único título de nobleza es dar ejemplo de piedad y fidelidad, y recordar que todos serán juzgados por sus actos, no por sus intenciones [77].

El círculo se ha cerrado, pues, y el libro mismo se justifica en sus motivos, sus elecciones doctrinales y su estilo. «Naturalmente, el tiempo no es nada favorable a tal exhortación, pues está lleno de signos anunciadores del fin del mundo», concluye Kattānī, «aunque

[73] *Ummālukum a'mālukum* (M. b. Ŷ. al-Kattānī, 1905, p. 92).

[74] *Ibid.*, p. 79. Observemos que la polémica a propósito de si el *ṭarab* era o no lícito sólo afecta a su uso con fines litúrgicos, pues la música profana es condenada unánimemente.

[75] *Ibid.*, p. 92. El autor añade: «Esto ocurre en particular en nuestro Marruecos; habiendo mostrado continuamente la experiencia que cada vez que los marroquíes se alejan de la *sunna* sobreviene a continuación un trastorno de las leyes naturales que no cesa hasta que vuelven al camino recto».

[76] *Ibid.*, pp. 86, 95.

[77] *Ibid.*, pp. 11-113. La posición contestataria del autor está muy claramente expresada en estas páginas.

he querido hacer público lo que yo sé y dar a conocer lo que deploro» [78]. Daba así un ejemplo de lo que predicaba.

A pesar del número abrumador de citas donde parece diluirse la personalidad del autor, éste hace una elección política clara, obviamente tradicional, aunque las circunstancias lo obligan a ser violentamente contestatario. Gobernadores, ricos comerciantes y grupos urbanos asociados a los europeos son tachados de hipócritas, de codiciosos y de cobardes; artesanos y ulemas tampoco salen mejor parados.

Esta virulenta crítica generalizada presenta cierta ambigüedad. La ciudad ha sido siempre la cuna del islam normativo. El autor afirma, sin embargo, que se aleja de la *sunna.* ¿Puede esto inducir a creer, a pesar de algunos juicios halagüeños sobre los rifeños [79], que el autor piensa hacer un llamamiento al hombre del campo para que tome el relevo? Por supuesto que no. Entonces, ¿la comunidad a la que se dirige no se reduce sólo a los ulemas que siguen siendo fieles? En el primer capítulo, Kattānī insiste extensamente en los beneficios de la unión y los perjuicios de la desunión, que fomentan, por todos los medios y desde siempre, los enemigos del islam, rechazando vigorosamente incluso la idea pretendida por los místicos de una salvación individual. Pero, si todo el mundo se entrega a las innovaciones, ¿no corremos el riego de que esta comunidad ya no sea sinónimo de «grupo de los justos» que, según un *Ḥadīṯ,* puede reducirse en el fondo a un solo hombre? Esto es lo que da a entender el capítulo final. En este cambio podemos percibir el itinerario recorrido por el grupo clerical de mediados de siglo, la víspera del protectorado [80]..

Cabe destacar otra ambigüedad en lo que se refiere a la actitud práctica que los musulmanes creyentes deben adoptar. El enemigo infiel quiere reemplazar la ley coránica por «la del César», y sin embargo él mismo es instrumento de la justicia divina. Los gobernantes sólo pueden defender el islam si son obedecidos, pero ellos mismos

[78] *Ibid.*, p. 114.

[79] *Ibid.*, p. 35 (a propósito de los incidentes de Melilla que enfrentaron a rifeños y españoles en 1893).

[80] Los *Ḥādīṯ-s* utilizados no son los mismos al principio y al final del libro. Por ejemplo, se lee en la página 3: «Lo que Dios más aborrece es que un musulmán diga a su hermano: "Teme a Dios" y que le responda: "Ocúpate de tus asuntos"», y en la página 100: «Ocúpate de tu salvación y no prestes atención a los demás».

son infieles a la Ley. ¿Cómo comportarse entonces? Kattānī resuelve este dilema afirmando: «Cambiad vuestro comportamiento y Dios se encargará de vuestros opresores en el interior y de vuestros enemigos en el exterior» [81].

Estas dos contradicciones y otras parecidas se reducen a la yuxtaposición en el ulema contestatario de un rigor doctrinal y un oportunismo práctico que condicionan su actitud, que sólo puede ser entendida si se ubica en el marco de una evolución general de la cual él es víctima, al igual que la sociedad a la que se dirige. En realidad, no se opone con el mismo vigor a todo el mundo; su enemigo principal es el comerciante, que se enriquece en Europa o asociándose en Marruecos con los europeos. Esto se percibe en el tono utilizado cuando Kattānī habla de «la ética del lujo» y por el lugar central que ocupa en su libro el problema de «la amistad de los infieles». El estamento de los comerciantes es el que, según él, ha debilitado la voluntad del *ŷihād* porque es ambicioso e introduce un modo de vida contrario al ideal ascético del islam. Es el que debilita la sociedad porque se deja fácilmente corromper por los europeos, por amor al dinero, y por asociarse con éstos, aprendiendo sus lenguas, confiando en su ciencia y prefiriendo sus leyes. Los ricos comerciantes son los portavoces y los aliados del extranjero [82]. El sultán, acusado de violar las cláusulas de la *bay'a*; los ulemas, acusados de complicidad, y los jerifes, de laxismo, también son criticados, pero con menor vigor y sin que sean identificados con claridad como los auténticos responsables de la decadencia del islam.

Si se quiere atribuir a la *Naṣīḥa* un significado histórico concreto, se debe ver en ella, esencialmente, una crítica de la actitud de la clase comerciante y de su ideología implícita. ¿Estaremos atribuyendo quizá a los émulos de Kattānī unas facultades excesivas de adivinar el futuro? La respuesta ciertamente es no, pues desde 1870 venían oyendo repetir a los protegidos: «Nosotros buscamos esta protección para salvar el porvenir de nuestros hijos» [83].

[81] *Ibid.*, p. 72. El origen de esta ambigüedad es la confusión que todos los alfaquíes cometen entre ideal político racional y legislación despótica cesarista, asimiladas al *ṭāgūt* (Corán, II: 257 y XVI: 38), es decir, a la ley humana en tanto que opuesta al orden divino.

[82] Es sintomático que la *Naṣīḥa* mencione poco el término de «europeo» o «judío».

[83] Sibā'ī, b, p. 14.

Conclusión

Hacia 1890 el majzén se había alejado tanto de su base social que ya no era defendido ni heroica ni eficazmente más que por un pequeño grupo de «legistas» retribuidos. En el ámbito del comercio, la hacienda y la moneda, el majzén sufría progresivamente la influencia de la clase comerciante, única apta para ofrecerle consejos prácticos. Demoraba las decisiones, anteponiendo los eventuales efectos negativos, pero acababa por consentir ante las amenazas de las potencias. La clase de los comerciantes, por mucho que se quejase de la actitud de los cónsules europeos y de los privilegios de la minoría judía, a veces llegaba a desear el mantenimiento de un sistema donde ella ya había conseguido un lugar confortable, y, fiel a la regla conocida de que no hay mal que por bien no venga, se dejaba influir por los extranjeros.

Nada de esto fue afirmado explícitamente. No hubo en Marruecos una defensa del liberalismo como en Túnez [84]. Los ulemas, como Kattānī, no se equivocaron; supieron ver lo esencial: que el majzén se alejaba de las reglas del *char'*. Apelaron inmediatamente a la comunidad de fieles apoyándose en el sentido primero de dos de las instituciones coránicas, la *chūrā* y la *bay'a*. La comunidad sustituye al soberano en caso de ausencia, habían dicho los doctores del pasado. Si el sultán ya no puede aplicar la Ley es que está moralmente ausente, precisaron los de finales del siglo XIX.

Todas sus opiniones sobre el *ŷihād*, el comercio y la coexistencia con otros no eran realistas. ¿Acaso no eran conscientes de ello? ¿Ignorarían verdaderamente los rigores de la necesidad? ¡La falta de realismo sería probablemente creer que estaban hasta tal punto ciegos! Más bien habría que suponer que ésa era su elección y que ya sólo pensaban en una comunidad intemporal que Dios había prometido salvar, sucediera lo que sucediera [85]. Más allá de una derrota que en el fondo de ellos mismos creían, quizá, inminente, y que su por acción sería inevitable, ellos empezaban ya a ocultarse (*taqiya*). Su opi-

[84] Cf. Ibn Abī al-Ḍiyāf, *Itḥāf ahl al-Zamān*, Túnez, 1963 (la monarquía constitucional), pp. 32-71. Una defensa tan clara del liberalismo no se encontrará en Marruecos hasta más adelante, con Muḥammad al-Ḥaŷwi.

[85] M. b. Ŷ. al-Kattānī (1905), p. 3. El autor cita el célebre *Ḥadīṯ*: *Yaḥmilu haḍā al-dīna min kul-li jalqin 'udūluh* (Esta religion será sostenida por los justos de cada generación).

nión servía, según las circunstancias, al majzén, en sus justas contra los europeos; a los artesanos, en su campaña contra los impuestos ilegales; a los propietarios de tierras, en su rechazo de cualquier impuesto agrícola, y a las poblaciones rurales, en sus revueltas contra los gobernadores sobornables... Esta postura es claramente la que otorga a los ulemas la renovación de su influencia.

Sería un gran error creer que esencialmente intentaban defender tal o cual interés de grupo; se limitaban a mantener efectivo el orden divino que los hombres querían remplazar por una organización contingente. ¿Opinión teológica? Obviamente, pero encarnada sucesivamente en un movimiento profano. ¿Actitud reñida con el realismo? Efectivamente, pero en cada momento dispuesta a servir de apoyo a las reivindicaciones temporales.

¿No habremos llegado, pues, al fondo de eso que se ha llamado «la doctrina salafí», definida equivocadamente por un contenido necesariamente circunstancial? [86]. Y los movimientos posteriores, a pesar de su gran variedad, ¿no habrán sido engendrados por la misma actitud fundamental que hemos tratado de definir a través de sus rasgos sociales y culturales?

Esta actitud —ya lo hemos señalado— no se confunde ni con la del grupo clerical en su conjunto, ni con la del majzén, ni con la de los grupos urbanos, aunque las circunstancias puedan llevar al observador a confundirlas con una oposición común al extranjero.

Para mayor precisión, podemos definir esta actitud como:

1. Una toma de conciencia de un fenómeno histórico concreto: el retorno del islam, en tanto que institución política, a su situación de debilidad primitiva, en la medida en que había llegado a ser extranjero en su propio territorio y en que algunos musulmanes reclamaban de su propio jefe que se restableciera el estado natural (*ŷāhilīya*) y se aplicase la ley de la razón (*ṭāgūt*).

[86] Se podría replicar que corresponde simplemente a la actitud islámica que en otro tiempo se conocía como fatalista. Decir esto es emitir un juicio de valor sobre el islam en sí mismo, mientras que lo que queremos es mantenernos estrictamente en el aspecto histórico, entendiendo este último como el conjunto de sus interpretaciones sucesivas. Es verdad que, si definiésemos el salafismo como actitud más que como programa, crearíamos una dificultad teológica —como hemos creado otra, por otra parte, atribuyendo a la palabra «ulema» un sentido restringido— pero este planteamiento nos ha sido impuesto por el análisis de los propios textos.

2. Un rechazo a justificar, excusar o ayudar a este movimiento, independientemente de las circunstancias, sus promotores y el precio que se tuviera que pagar.

El salafismo, obviamente, en su recorrido temporal fue también una cultura resistente, un grupo social (los ulemas) que se defiende; un poder central que se refuerza frente a sus competidores locales, y una clase comerciante que descubre los beneficios de la austeridad —éstas son las principales etapas del movimiento de 1890 a 1930—, pero estas formas sobrepasan, una y otra vez, la inspiración profunda que, por su propia naturaleza, sobrevivió a todas las peripecias coloniales y poscoloniales e impidió que la corriente reformista liberal se implantara en el país. Desde este punto de vista, no podemos más que dar fe del éxito de la empresa.

Esta actitud, matriz de cualquier salafismo futuro, fue siempre minoritaria desde 1860 a 1912. Al surgir naturalmente de la estructura social y de la evolución —o mejor, de la involución— de la cultura marroquí del siglo XIX, determinó, por esta razón, los aspectos esenciales de la reacción nacionalista posterior.

VIII

LA «ANARQUÍA» MARROQUÍ

A partir de 1900 la «anarquía marroquí» se convierte en un *leitmotiv* de la literatura colonial de entonces. Como sinónimo de continuos desórdenes, de luchas intestinas y de inseguridad, justificaría todo tipo de intervenciones: diplomáticas, políticas y, finalmente, militares. Ya por entonces encontramos en el modo de enfocar esta anarquía dos conceptos claramente diferenciados: uno político y otro antropológico [1].

El historiador actual se ha de enfrentar a la misma dualidad para intrepretar estas revueltas, que renacen una y otra vez. Si la anarquía significa únicamente el debilitamiento momentáneo del poder central, se puede relacionar, mediante una cadena de causa y efecto, con los acontecimientos vividos por Marruecos: comercio impuesto por la fuerza, protección, ultimátums e indemnizaciones. Sería, entonces, una consecuencia más o menos inducida de la intervención extranjera, que, al humillar al majzén, al crispar a la sociedad marroquí, tendía a crear por sí misma esa «miríada de tribus», esas luchas de los *leff-s* y de los *soff-s* de los que extraería posteriormente motivos para relevar a una administración débil.

Si, en cambio, la anarquía no es más que otra expresión de la autonomía tribal, de la costumbre, de la segmentación, en una palabra, de la *siba* estructural, sería entonces una especie de «movimien-

[1] «Bastó simplemente con anunciar un próximo desplazamiento del majzén para que se apuntasen los agitadores al desorden moderado que suele ser la norma en el imperio jerifiano» (*AF*, 1900, p. 399). Otro ejemplo que resaltamos es la conclusión que presenta este autor tras una descripción de la situación general de Marruecos en 1902: «No hay que exagerar los desórdenes [...]; suelen ser locales y duran poco» (*ibid.*, 1902, p. 422).

to browniano» social, desencadenado por la presión colonial, una reacción espontánea de la célula marroquí original [2]. Ya se opte por uno u otro concepto, lo que debemos interpretar de modo diferente es la evolución de la sociedad marroquí hasta el protectorado, e incluso después.

Recordemos brevemente las conclusiones del capítulo dedicado a la *siba.*

1. La *siba* no está estructuralmente vinculada con la organización tribal (la aparición de una revuelta en un determinado lugar no significa que la tribu de dicho lugar siga teniendo fuerza).
2. No es la negación absoluta del majzén; por el contrario, funciona como un contrapeso indispensable.
3. La *siba* no se aplica a una situación uniforme, puesto que observamos una gradación en el ejercicio de la autoridad central, desde la ciudad estrictamente administrada hasta los confines ampliamente autónomos, por las propias condiciones ecológicas (Sáhara) o por motivos estratégicos (Rif).
4. Se actualiza mediante revueltas que nos ofrecen una amplia gama de casos distintos.

Estas conclusiones se basaban en el análisis de un periodo que se extiende desde el siglo XVIII hasta finales del XIX. En un momento en que los acontecimientos se precipitan en Marruecos, las revueltas aumentan en cantidad e intensidad, llegando hasta las mismísimas murallas de Fez en 1911, obligando al sultán asediado a pedir ayuda a las tropas extranjeras, ¿podemos sostener que siguen siendo fundamentalmente válidas?

Y estos desórdenes: ¿aparecen durante el periodo 1900-1912 como un elemento nuevo, *sui generis,* o bien significan solamente un incremento de la *siba* existente?, ¿son uniformes o responden a diversas causas particulares?, ¿tienen un objetivo específico respecto del extranjero, del majzén, o bien sólo tienen como razón de ser el pillaje? He aquí algunas de las preguntas que deberemos contestar, más o menos directamente, a lo largo del presente capítulo. Todas

[2] Esta idea es de A. Le Chatelier, defensor de una política de tribus y adversario de la política del majzén, que adoptará Lyautey en 1912 (cf. *RMM,* vol. VIII, 1909, pp. 462-466).

ellas dirigen nuestra investigación hacia un problema fundamental: el grado de espontaneidad, de autonomía de la revuelta rural marroquí [3].

Es inútil decir que un estudio histórico preciso de los desórdenes rurales durante la década de 1900-1912 resulta bastante prematuro. Quedan pendientes algunas tareas preliminares: establecer un cuadro numérico de la actividad económica (cosechas, comercio exterior, impuestos, moneda, precios), recabar sistemáticamente los testimonios de los contemporáneos, estudiar en profundidad los archivos marroquíes y extranjeros. Los hechos de armas y diplomáticos se conocen, obviamente, a través de los diarios de la época y de aquellos documentos expresamente escogidos por los gobiernos europeos para su publicación [4]. Los utilizaremos aquí para obtener una cronología precisa, pero sirviéndonos esencialmente de los testimonios marroquíes contemporáneos.

La problemática de la génesis de la conciencia nacional marroquí no exige, en efecto, que se aproveche exhaustivamente la documentación extranjera; basta con captar la reacción de los marroquíes respecto de las revueltas, independientemente de que conocieran o no sus motivos. No se trata, por supuesto, de confundir dichas revueltas con los móviles individuales, que sólo un análisis socioeconómico permitiría analizar. Desde nuestra perspectiva, la opinión de los distintos grupos en Marruecos, frente a los acontecimientos que vamos a describir, es la que determina el lugar que ocupa la revuelta rural en la prehistoria del nacionalismo marroquí [5], por más ambiguo —hay que reconocerlo— que éste sea.

Las condiciones de la anarquía

Al morir Ḥasan I, el majzén debía aún catorce millones de francos de los veinte comprometidos con España tras los incidentes de

[3] La experiencia de otras sociedades, en África y en Asia, nos obliga a plantear esta cuestión.

[4] Los archivos diplomáticos franceses son los únicos, hasta el momento, que han sido utilizados de una manera significativa. Se realizaron algunos sondeos en los archivos ingleses; en los de Alemania y España queda aún mucho por hacer (cf. E. Burke, bibliografía).

[5] Todos estos testimonios emanan de miembros del majzén, civiles o militares; son, pues, unilaterales. Expresan, sin embargo, puntos de vista diversos que facilitan una crítica compa-

Melilla. En 1896 tuvo que desembolsar 50.000 libras (1.300.000 francos) para adquirir la factoría edificada por el inglés D. Mackenzie en Tarfaya. A esto había que añadir diversas indemnizaciones que los representantes de las potencias [6] reclamaban continuamente. Estas exigencias financieras, cada vez más agobiantes, agravaban los males que venían afectando al cuerpo social marroquí: explotación despiadada de la población, soborno a los hombres situados en el poder, feroz represión de las revueltas [7]; con el agravante de que las expediciones punitivas se desarrollan ahora ante la mirada de los periodistas europeos. La represión de los Rehamna, la de los 'Ach'ach, sobre todo, la describieron con intención de desprestigiar un régimen que se abandonaba —o estaba forzado a recurrir— a semejantes crueldades [8]. La presión extranjera ejercida sobre el majzén para que humanizase sus métodos se incrementó entonces. La reforma se hacía ineludible; sobrevino, sin embargo, en unas condiciones absolutamente desfavorables y marcó el fin de la independencia marroquí.

El empobrecimiento

Ni el Estado ni los individuos se libraron de la pauperización y su corolario: el endeudamiento. Cuanto más se endeudaba la cúspide más se empobrecía la base y viceversa.

Si en 1882 el gasto público se estimaba en seis millones de francos, en 1893 alcanzaba veinte millones y cuarenta en 1900. Más de la mitad de esta cantidad se desembolsaba fuera del país para pagar las indemnizaciones, comprar armas y algunos productos de la industria europea, gastos improductivos a los que se añadían anual-

rativa. Además, existe una tradición oral, mantenida viva por las familias de los sublevados, que reproduce la opinión de éstos y que ha sido incluida en nuestro estudio.

[6] Nāṣirī, t. IX, p. 206; Ibn Zaidān, t. I, p. 382; *supra*, pp. 70 y 72. En lo que respecta a Mackenzie, cf. J.-L. Miège, t. I, pp. 136-137.

[7] «Para atesorar las sumas considerables que él (Aḥmad b. Mūsā) exigía, los gobernadores chuparon despiadadamente la sangre de sus administrados», dice Ibn Zaidān, t. I, p. 391.

[8] Respecto a estas revueltas, compárese los juicios del inglés R. Kerr (pp. 56-57), del historiógrafo Machrafi (p. 339 y s.), opuesto al majzén, e Ibn Zaidān (t. I, p. 391), que le es favorable. (A los sublevados de los 'Ach'ach, fracción de los Ait Mḥammed de los Chauia, los acorralaron en unas cuevas a las que prendieron fuego, pereciendo asfixiados por el humo.)

mente 14 millones de déficit comercial [9]. La masa monetaria disminuía de año en año, los recursos del Tesoro no podían más que seguir el mismo movimiento. En efecto, la recaudación aduanera era la única que se mantenía estable, pero, al estar mal controlada, enriquecía más bien al gremio de los amines. Los demás recursos: *maks*, azaque, diezmo, indemnizaciones impuestas a las tribus sublevadas, confiscación de los bienes de los funcionarios destituidos, etc. eran irregulares y, a menudo, improductivos.

Las solicitudes de préstamos al extranjero se hacían, pues, inevitables: en dos años Marruecos perdió su independencia financiera [10]. A partir de 1905 'A. 'Azīz está con el agua al cuello; para financiar las operaciones militares en la zona de Uxda, autoriza al jefe de la *maḥalla* que solicite créditos de las firmas comerciales a unos intereses desorbitados [11]. En 1906, para establecer un cuerpo de policía moderno en Tánger, conforme a las disposiciones del Acta de Algeciras (6 de abril de 1906), suplicó a los amines encargados de la moneda que consiguieran préstamos a cualquier precio [12]. Cuando estaba a punto de ser destronado, envió a su ministro de Hacienda, 'Umar al-Tāzī, a que hipotecase las joyas de la corona para permitir que el majzén funcionase unos cuantos meses más [13].

El sultán obviamente pagaba mal a sus soldados y de modo irregular. Un caíd *al-rḥa* (que tenía a sus órdenes a 1.000 hombres) cobraba en 1902 ocho *riāl-s* diarios (600 francos al mes); dos años más tarde, habría de contentarse con seis *riāl-s*. Un soldado cobraba en enero de 1903 1,25 pesetas al día (30 francos al mes), tras un aumento considerable, destinado a estimular al ejército en la lucha contra

[9] Cifras proprocionadas por J. Erckmann, ya citado, y en *Consul Reports* (inglés) (cf. E. Burke, p. 134).

[10] El 31 de diciembre de 1901, 'A. 'Azīz obtuvo un préstamo del Banco de París de 7,5 millones de francos a un 6 por 100; luego, en abril y mayo de 1902 un importe equivalente de los bancos españoles e ingleses. El 12 de junio de 1904 obtuvo un préstamo de 62,5 millones de un consorcio de bancos europeos. En diciembre de 1907 el majzén debía 33 millones exigibles (cf. *DD/AM*, vol. I, pp. 143-152; A. G. P. Martin, 1923, pp. 505-506).

[11] Al-Ḥaŷwī, b, pp. 95-97. Los préstamos los hacían los comerciantes marroquíes establecidos en Marnia o a través de la firma Lahlou y Bensoussan de Marsella.

[12] Recopilación de I.-S. Allouche, doc. 15, fechado el 10 de *ramaḍān* de 1324 (28 de octubre de 1906).

[13] *AF* (1908), p. 31. Tāzī menciona la cantidad de 1.250.000 francos para diciembre de 1907. El sultán recibió luego un anticipo del Estado francés de un millón y, posteriormente, el 15 de febrero de 1908 otro anticipo de 2,5 millones del Banco de Estado, recién creado tras la Conferencia de Algeciras.

Bū Ḥmāra. Eso era lo que seguía cobrando en 1906 un soldado del cuerpo de policía de Tánger; pero no existía un baremo uniforme para todas las ciudades de Marruecos; en Mogador, en la misma época, sólo ganaba 0,75 pesetas (18 francos al mes) a pesar del aumento que se acababa de introducir de un 50 por 100 [14].

A continuación, detengámonos brevemente en observar los precios. Debido a la sequía persistente, de octubre de 1904 a noviembre de 1905 todos los precios se habían multiplicado por cinco; en las regiones asoladas por la guerra, el alza obviamente era superior. En Taza, en enero de 1903, el trigo, que costaba 15 francos el quintal, alcanza 300 en abril; la cebada, en el mismo periodo, pasa de 8 a 80 francos [15]. Y para colmo, ocurría a veces que el majzén pagaba a sus soldados con luises de oro a una cotización teórica de 2 francos por *riāl*, cuando en realidad valían 4 en 1905 y 3,5 en 1908 [16]. En esas condiciones, el sistema del *manfūj* (el hecho de inflar las cifras del registro de soldados ficticios) era una práctica habitual. El majzén estaba al corriente pero no se atrevía a actuar con rigor por miedo a desencadenar temibles revueltas, como ocurrió en Uxda, en plena operación contra Bū Ḥmāra [17].

La pobreza del país también queda patente con unas cifras relativas a la provincia de Uxda, que durante diez años fue escenario de continuas revueltas. El 14 de diciembre de 1903 el amín de la aduana, representante del ministro de Hacienda, recibe la orden de retirar de la circulación los *flus*, monedas de *bil-lion* completamente desgastadas; la operación concluye el 2 de agosto de 1904 con la recuperación de la ridícula cantidad de 610 kg de metal, que ascendía a un precio de 477,5 pesetas (aproximadamente 382 francos). A raíz de esto, el amín comentará que con razón se explica la miseria de la provincia (*waṭan*) [18]. No resulta, pues, descabellado imaginar el estado del ejército: soborno y sedición entre los oficiales, falta de combatividad y propensión al pillaje por parte de los soldados.

[14] Nāŷim, p. 35; Ḥaŷwī, b, p. 63.

[15] E. Aubin, p. 122; recopilación de I.-S. Allouche, p. 51.

[16] *RMM*, vol. VI, dic. 1908, p. 714; según una carta de un individuo anónimo de Fez.

[17] Ḥaŷwī, encargado del gasto público en Uxda, refiere que en abril de 1904 la cifra era de 1.137 soldados ficticios (el 40 por 100) de la *maḥalla* de Ibn Karrūm y 3.000 de la de Ibn-al-Bagdādī. Al intentar eliminar estos gastos inútiles, no contará con el apoyo del majzén (cf. Ḥaŷwī, b, p. 67).

[18] *Ibid.*, p. 59.

Siempre existió igualdad de medios entre los combatientes del majzén y los rebeldes, lo que explicaría que todas las batallas hayan sido dudosas [19]. La población —y éste es un dato importante— no sentía ni simpatía ni respeto por aquellos soldados famélicos que la explotaban, a la vez que se mostraban incapaces de defenderla.

El final del antiguo majzén

A partir de 1860 el poder majzéní se vuelve a la vez más autocrático y menos tradicional. De 1894 en adelante, en dos periodos claramente diferenciados, llevó hasta sus extremos ambas tendencias: totalmente déspota, bajo la regencia de Aḥmad b. Mūsā hasta 1900; brusca y completamente reformado hasta la revuelta de 'A. Ḥafiẓ (verano de 1907); en ambos casos se alejaba de la norma, que era la única en legitimarlo.

Con la muerte de Ḥasan I, los contemporáneos tuvieron claramente la impresión de que el majzén, tal y como lo había instituido el sultán Sulaimān, había llegado a su fin. No solamente la *chūrà* había dejado de tener consistencia sino que el chambelán Ibn Mūsā, entonces regente, había alejado del poder a todos los que no fueran de su familia. Al acceder al puesto de primer ministro, nombró a un hermano, Idrīs, chambelán y a otro, Sa'īd, ministro de la Guerra; y a un tercero, Mḥammad, embajador en Francia. Incluso se esperaba que depusiera al joven 'A. Azīz para hacerse proclamar sultán a sí mismo. Habría, pues, que interpretar la vinculación mística de la población con el hijo mayor de Ḥasan I desde esta usurpación del poder sultaní. Mḥammad *el Tuerto*, que había sido dejado de lado al final del reinado de su padre, se convirtió en el símbolo de la legitimidad perdida. Todas las revueltas que tuvieron lugar a partir de 1895 se hicieron en su nombre [20]. No podemos, pues, decir que el regente siguiese el ejemplo de Ḥasan I, se mantuvo fiel a las apa-

[19] *Ibid.*, p. 58 (Ibn Karrūm concierta con los soldados su deserción mediante un precio convenido). Nāŷim, p. 47 (Madanī al-Glāwí paga 350.000 francos a 'Umar al-Tāzī para poder huir de la ciudad sitiada de Uxda; pasa por Argelia y entra en contacto con unos comerciantes que le ayudarán posteriormente durante la revuelta ḥafiẓí.

[20] La revuelta de los Rehamna, a partir de septiembre de 1985, el ataque de Mequínez en abril de 1901, la revuelta de Bū Ḥmāra en noviembre de 1902, se harán en nombre de Mḥammad. Éste acabará por sublevarse contra su hermano, 'A. Ḥafiẓ en 1908.

riencias, al ceremonial, pero en el fondo, su poder usurpado se afirmó sin afán de legitimidad, fundándose únicamente en la corrupción y el terror [21]. La era de los pretendientes podía comenzar.

En el transcurso del primer semestre del año 1900, los tres hermanos Ibn Mūsā desaparecían, uno tras otro [22]. El joven sultán 'Abd al-'Azīz mantuvo durante un tiempo la ficción de la continuidad, al nombrar visir a un primo y chambelán, a un hermano del difunto regente [23]. Era, sin embargo, evidente que no podía continuar con la política tiránica de este último ni restablecer el majzén de Ḥasan I. Dejó pasar el tiempo necesario para evaluar y posteriormente vender la inmensa fortuna que el regente se había cuidado de legarle en su totalidad, al nombrarle tutor de sus hijos [24], a continuación, constituyó un majzén completamente nuevo [25]. El joven sultán, bajo la influencia de su madre [26] y de sus consejeros ingleses —el comandante Harry Mac Lean y el médico Verdon, con el estímulo discreto del ministro británico en Tánger, Harold Nicolson—, estaba decidido a convertir su gobierno en algo más llevadero y humano, con una administración más regular y más honesta. Sus intenciones eran excelentes pero este nuevo majzén, prefiguración del que el protectorado acabaría instituyendo en 1912, no consiguió fundar una nueva legitimidad. Los historiógrafos contemporáneos tuvieron conciencia de este corte [27]. De la interpretación de éste dependerá el sentido que se dé a la revuleta de 'A. Ḥafiẓ.

En sólo unos meses, las reformas que los ingleses habían intentado en vano conseguir que aceptase Muḥammad IV y Ḥasan I fueron adoptadas y aplicadas con un entusiasmo bastante ingenuo, pues

[21] Los historiógrafos se refieren a esta época como a la tiranía (*istibdād*) asoladora (Ibn Zaidān, t. I, p. 309). Ejemplos de la venalidad del regente los proporciona Machrafī, p. 412 (para cualquier solicitud, había que pagar 20.000 francos; cada intendente del ejército pagaba 2.000 francos al mes [...] así como los amines de la aduana, los oficiales, los gobernadores, etc.).

[22] Sa'īd murió en enero, Idrīs en abril y Aḥmad el 13 de mayo de 1900.

[23] Mujtār b. 'Abd Allah y Ḥasan b. Mūsā.

[24] Esta fortuna se estimó en 8 millones de francos, como mínimo, y 40 como máximo. Sólo en Fez se tardaron cuatro meses en liquidar todos los bienes. El sultán sólo recibió, por supuesto, una mínima parte (Machrafī, p. 412).

[25] Mufaḍḍal Garrīṭ, primer ministro; 'A. Karīm b. Sulaimān, ministro de Asuntos Exteriores; 'A. Salām Tāzī, de Hacienda, y Mahdī al-Manabhī, ministro de la Guerra.

[26] Lalla Raqia, esclava de origen ruso (circasiana), educada en Turquía (m. 1901) (*AF*, 1901, p. 362).

[27] Ibn Zaidān, t. I, p. 415, que retoma una fórmula de Ibn al-A'raŷ al-Sulaimānī, al hablar de un *inqilāb fuŷā'ī*.

el majzén creía poder obtener fácilmente la ayuda y el apoyo de las potencias europeas. Inglaterra fue el único país que siguió con aparente simpatía la experiencia. En junio y julio de 1901 dos misiones fueron enviadas a Europa para sondear las intenciones de las potencias: una, dirigida por Mahdī al-Manabhī, ministro de la Guerra, visitó Inglaterra y Alemania; la otra, dirigida por 'Abd-al-Karīm b. Sulaimān, ministro de Asuntos Exteriores, fue a Francia y a Rusia. Al regreso, presentaron sus ideas reformadoras, que fueron discutidas y aplicadas en septiembre. En lo esencial, retomaban los principales puntos del programa de John Drummond Hay [28].

1. Se trataba, primeramente, de formar un auténtico gobierno; las disposiciones legislativas y las decisiones políticas no podían tomarse más que en Consejo de Ministros, que se reuniría todos los días a una hora determinada, tras una discusión libre y general de todos sus miembros [29].

2. Para acabar con la venalidad de la administración, se asignaron unos salarios a los funcionarios, que, en caso de ser destituidos, ya no tenían que temer ser encarcelados o desposeídos de sus bienes, pero, en contrapartida, al ser nombrados, debían prestar juramento de no aceptar regalos ni medio alguno de corrupción [30].

3. La experiencia del *tertib* de 1881 fue retomada y mejorada; los caídes y gobernadores ya no se encargaban de percibir el impuesto sobre bienes raíces, que fue confiado, a partir de entonces, a unos amines especializados que debían informar de la suma que debía cada propietario, bien por adelantado bien aplicando un baremo fijo [31].

4. Por último, un embrión de Asamblea Consultiva, formada en gran parte por funcionarios y comerciantes, se reunió en Rabat, en diciembre de 1901, para discutir los proyectos de equipamiento a los que los ingleses concedían gran importancia [32].

[28] Cf. *supra*, p. 280.

[29] Ibn Zaidān, t. I, p. 399; Ḥaŷwī, b, p. 21.

[30] *AF* (1902), p. 188.

[31] Machrafī (pp. 428-431), suministra unos baremos que compara con el azaque.

[32] *AF* (1902), p. 422. despacho enviado por Nicolson a Lansdowne el 31 de enero de 1902, citado por E. Burke, p. 129. Este consejo pasó a ser posteriormente el Maŷlis al-A'yān (Asamblea de Notables).

El programa de Hay tuvo que esperar cuarenta años para ser, por fin, aplicado. No por ello, las circunstancias se presentaban ahora más favorables. Los resultados fueron sistemáticamente negativos, según el testimonio unánime de los contemporáneos, marroquíes y extranjeros. El Consejo de Gobierno, dividido en dos clanes antagonistas, no adoptaba ninguna decisión; los caídes, gobernadores y jefes del ejército estaban también divididos en dos campos enemigos; los funcionarios, al no tener ningún estímulo, cumplían cada vez peor con sus tareas; la consulta de los notables les pareció a las poblaciones una muestra de debilidad e indecisión; el *tertib*, por último, más leve, comparado con los impuestos irregulares recaudados por los gobernadores, se consideraba, sin embargo, excesivamente gravoso respecto del azaque, que era el único impuesto considerado legal [33]. 'A. 'Azīz mandó publicar una *fatwā* aprobatoria por el cadí de Fez-Ŷedīd, Muḥ. b. Rachīd al-'Irāqī, y su consejero particular, Muḥ. b. al-Makkī al-Sūsī [34], pero sin resultado aparente. Incluso si las circunstancias generales hubieran permitido la aplicación de este programa, cosa que distaba mucho de corresponder a la realidad, la opinión, tal y como había sido formada por el grupo contestatario de ulemas desde 1860, no podía más que mostrarse desfavorable.

En suma, la reforma de 'Abd al-Azīz tuvo un único resultado: despojar al majzén de la poca autoridad que seguía poseyendo en un momento en que las contradicciones de la sociedad marroquí, avivadas desde hacía medio siglo, iban a alcanzar su punto crítico [35].

[33] *AF* (1902), p. 229; Ḥaŷwī, b, p. 21; Machrafī, *op. cit.* Los opositores alegaron que la reforma era de inspiración inglesa. El estímulo del embajador H. Nicolson no daba lugar a dudas; pero el verdadero artífice de la reforma era 'A. Karīm b. Sulaimān, considerado profrancés. En efecto, había obtenido el aval de París en julio de 1901, pero los partidarios de una política de tribus y los colonos de Argelia veían con malos ojos esta política temiendo que triunfase.

[34] 'A. Ḥafiẓ al-Fāsī, t. I, pp. 90-92; despacho de Gaillard a Taillandier de 25 de julio de 1902 (cf. E. Burke, p. 149).

[35] *AF* (1902), p. 228. En una conferencia pronunciada en París el 16 de mayo de 1902, Doutté observaba: «El gobierno se ha laicizado a tal extremo que en el ministerio marroquí ya no hay ni un solo jerife».

La situación en 1902

Pauperización general, de un lado, ruptura de la legitimidad política, de otro; ¿qué podía resultar de esta conjunción sino una situación explosiva? Echemos una ojeada a un artículo de *L'Afrique française* del otoño de 1902 titulado: «Cosas de Marruecos». El autor enumera los incidentes acaecidos durantes los meses anteriores. En abril de 1901, el zoco de Mequínez es atacado por los habitantes de los alrededores porque el majzén reparaba la carretera de Fez a Mequínez —primer paso, según ellos, hacia el dominio de los europeos en el país— y porque —decían— querían liberar a Muley Mḥammad [36]. En mayo ocurre el asunto Pouzet. Se trataba de un colono de Orán que, acompañado de un pequeño grupo, intentaba desembarcar en la costa del Rif para hacer turismo, según el gobernador de Argel; para hacer prospección minera, según los rifeños. Éstos empezaron por rogarle que se alejase, luego dispararon contra él para asustarlo pero lamentablemente le hirieron con una bala mortalmente [37]. Dos meses después se señala una agitación en el Tafilalet a causa del avance del ejército francés por la cuenca de Zusfana «a pesar de las ventajas de la ocupación francesa», precisa el autor. Al final del verano se organiza una expedición contra los Zemmur y los Zaer para despejar la carretera de Rabat, pues el majzén pensaba establecerse en esta ciudad algún tiempo. En octubre de 1901 estalla en Fez el asunto del misionero inglés David J. Cooper, asesinado por un simple de espíritu, un jerife 'Alamī. El culpable acude a refugiarse al santuario de Muley Idrīs, se deja convencer y acepta presentarse ante el sultán para disculparse. Éste, bajo la influencia de sus consejeros ingleses, que lo empujan a tomar una decisión ejemplificadora, se retracta de su promesa del *aman* [38] y ordena que se condene y ejecute a un hombre legalmente irresponsable, acto que jamás se le perdonó [39]. Poco tiempo después los Wazzānī, cuyas

[36] *AF* (1902), pp. 351 y 362.

[37] El incidente Pouzet brindó el pretexto a Francia para presentar un ultimátum y obtener el envío de una embajada que acabó por aceptar el hecho consumado en el Tuat (cf. *DD/AM*, vol. I, pp. 18-21).

[38] Promesa de salvar la vida que las autoridades hacían tradicionalmente a los rebeldes y criminales.

[39] *AF* (1902), p. 395; Ḥaỳwī, b, pp. 10-11; ver, sobre todo, 'A. Ḥai al-Kattānī (1908), p. 8. El autor subraya que en 1895 el embajador marroquí 'A. Karīm Bricha fue abofeteado en

propiedades eran atacadas continuamente por los B. Mastara, piden al sultán que envíe una expedición punitiva y lo consiguen. En el mismo momento, Chauen es atacada por los Ajmas y los B. Ider cortan la carretera de Tánger a Tetuán [40]. La situación es, pues, explosiva en todo el norte de Marruecos. ¿Cómo podía sorprender que la chispa que prendía en todo el país se encendiese en el este, en esta región donde, según opina Ḥaŷwī, «el sultán Ḥasan I se había abstenido de debilitar a las tribus mediante el impuesto o el servicio militar porque las consideraba una muralla que protegía su reino de los franceses» [41]?

Grandes bandoleros y grandes caídes

El hecho destacable del periodo 1894-1912 es el ascenso de personajes famosos, de unos hombres rapaces, sin principios, que perseguían su propio interés, amparándose al sol que más calienta, según los poderes que se repartían el país [42]. No todos acabaron del mismo modo: algunos siguieron siendo simples bandidos, admirados y temidos; otros adquirieron honor y respetabilidad al obtener el título —supuestamente menospreciado y, a la vez, codiciado— de caíd sultaní; otros, por último, llegaron incluso a aspirar al trono con la perspectiva garantizada de acabar en palacio, bien como sultán o como prisionero de Estado. Todos, sin embargo, comparten la misma trayectoria hacia la cumbre: iguales circunstancias iniciales, mismas alianzas, idéntica táctica.

Causas generales del bandolerismo

La crónica ha conservado el nombre de algunos bandoleros célebres que actuaban en los alrededores de las ciudades habitadas

Madrid por un oficial que hicieron pasar por loco. ¿Por que no se presentó la misma excusa?, se pregunta. Sobre el incidente con Bricha, ver Machrafi, p. 336.

[40] A. Joly, pp. 222, 269, n. 1.

[41] Ḥaŷwī, b, p. 15. El autor estima que aquello fue un grave error, que abonó el terreno, a la vez, a la revuelta de Bū Ḥmāra y a la intervención de Francia.

[42] El mismo fenómeno se produjo, en circunstancias similares, al final de la dinastía de los sa'adíes a principios del siglo XVII.

por los europeos, como Ceuta, Tánger y Tetuán. Veamos el mecanismo con que actuaban, que no tenía nada de deshonroso a los ojos de la población marroquí.

Se supo a principios de 1902 que los B. Ider se dedicaban, en los alrededores de Tetuán, a atacar a los viajeros. El gobernador, ante las quejas cada vez más numerosas, ordenó detener a todos los miembros de la tribu que se hallasen en los zocos de la ciudad. Las represalias no tardaron en hacerse sentir: una caravana que pertenecía a un rico comerciante judío fue asaltada en el camino de Tánger e hicieron prisioneros a unos cuantos hombres. Las negociaciones, como de costumbre, se iniciaron poco después, bajo los auspicios de un jerife, Muḥammad al-Baqqālī. Se llegó, al final, a un intercambio de prisioneros y el incidente podía haber terminado ahí. Pero los diarios españoles, entre tanto, habían montado un escándalo al respecto; el gobierno de Madrid envió en marzo de 1903 un barco a las costas de Martil (Río Martín) con el pretexto de evacuar a los europeos de Tetuán. El sultán, alertado por su representante en Tánger, advierte, a su vez, al gobernador. Éste, al considerar su honor y su carrera en peligro, decide dar una lección a los B. Ider. Les tiende una emboscada que fracasa, no así el incendio del poblado. Las hostilidades se reanudaron con más fuerza; Tetuán sufrió desde mayo de 1903 a marzo de 1904 un verdadero asedio durante el cual un millar de soldados regulares, reforzados con voluntarios rifeños, se enfrentaron a 6.000 cabileños.

Lo que llama la atención, sin embargo, es el desenlace de este asunto. Los B. Ider carecían de jefe, y he aquí que un cierto Muḥammad al-Dawwās de los Ánllera se encontraba —¿por casualidad?— en los lugares donde debía tener lugar la emboscada frustrada; se puso en seguida del lado de los B. Ider y se apresuró a formar una coalición para apoyarlos. Sabemos, por otro lado, que el tal Muḥammad al-Dawwās era célebre en la región por sus atrevidos golpes contra los españoles de Ceuta. Había adquirido gran notoriedad al organizar el secuestro del periodista inglés Walter Harris, gracias al cual obtuvo la libertad de alguno de sus correligionarios encarcelados en Tánger tras las quejas de las autoridades españolas. Su prestigio era tal que se podía pasear libremente por los zocos de las dos ciudades del norte. Poco tiempo después del sitio de Tetuán, en el que participó, se supo que había conseguido obtener lo

que sin duda era el objetivo de su acción: un dahir que lo nombrara caíd de los Ánllera [43].

He aquí, pues, el caso de un personaje cuya fama era puramente local, pero que ilustra perfectamente la táctica que otros, más conocidos, utilizaron a mayor escala. El empobrecimiento general disuelve los vínculos comunitarios, el debilitamiento de poder central debilita, a su vez, la autoridad del caíd nombrado regularmente por el majzén. Aparece entonces el aventurero, el hombre atrevido y con recursos que, por medio del chantaje sistemático, adquiere rápidamente dinero (indemnizaciones de los rehenes europeos) y prestigio (liberación de sus correligionarios justa o injustamente encarcelados). Con un pequeño grupo de fieles, monta una guardia personal y se convierte en el mediador obligado entre el majzén, los europeos y la población. Con la ayuda activa de esos mismos a los que retiene prisioneros, «arranca» su nombramiento al sultán para un puesto de caíd y se transforma entonces en un funcionario respetable [44].

Aḥmad al-Raisūnī [45]

El célebre Raisūnī, cuyas hazañas merecieron los honores de la prensa internacional durante más de veinte años, no actuaba de modo diferente. Auténtico jerife idrisí, pariente próximo de los jefes de la influyente zagüía de los B. Raisūn de Tetuán [46], comenzó durante los últimos años del reinado de Ḥasan I una vida aventurera que se transformó rápidamente en la de un salteador de caminos. Detenido a traición por el gobernador de Tánger, Ibn 'A. Ṣādiq, fue encarcelado durante muchos años en la terrible prisión de la isla de Mogador. Liberado a la muerte del sultán tras la intervención de Mḥammad Torres, amigo de sus familiares de Tetuán, volvió a los lugares de sus hazañas, la zona montañosa entre Arcila y Tánger, esperando

[43] A. Joly, pp. 266, 297 y 298.

[44] En los mismos parajes, tenemos el caso de aquel al que los españoles llamaron «El Valiente» y que estaba designado por el propio sultán. Sus hijos acabaron por asociarse con unos hombres de negocios españoles para explotar una mina de níquel (cf. recopilación de I.-S. Allouche, p. 34, carta de 'Abd al-Azīz a Torres fechada el 29 de *ŷumāda I* de 1324/20 de agosto de 1906).

[45] El nombre se alteró y pasó a ser Raisūlī, incluso en los documentos del majzén.

[46] Sobre esta zagüía, cf. Tuhāmī al-Wazzānī.

la ocasión favorable para volver a las andanzas [47], cosa que no se hizo esperar cuando el majzén estuvo totalmente ocupado con la revuelta de Bū Ḥmāra. Menos peligrosa que ésta, la actividad de Raisūnī planteaba, sin embargo, serios problemas al sultán, pues se desarrollaba en los alrededores de la capital diplomática del país y desencadenaba múltiples quejas de los representantes de las potencias. A pesar de las múltiples dificultades, se montó una expedición en junio de 1903. Zināt, el refugio en plena montaña de Raisūnī, fue tomado, pero el bandido escapó y para que liberasen a sus compañeros y alejar al ejército de la zona, recurrió a un medio que se convertiría en clásico: secuestrar al periodista W. Harris, siempre dispuesto, aparentemente, a hacer este tipo de favores.

No contento con esta hazaña, que ya se había convertido en trivial, Raisūnī intenta con éxito otra mucho más atrevida: secuestra en su villa de los alrededores de Tánger a un ciudadano norteamericano de origen griego, Ion Perdicaris, y a su yerno, y, a continuación, reclama unas exigencias desorbitadas. El presidente de los Estados Unidos, Th. Roosevelt, envía un navío de guerra a las costas marroquíes a la vez que dirige un ultimátum al sultán [48]. El majzén, obligado a ceder, nombró al bandolero chantajista caíd del Faḥṣ, es decir, de los alrededores de Tánger. Raisūnī, algo desconfiado, prefirió quedarse en Zināt, contentándose con nombrar a un suplente, Ibn Manṣūr, que, estableciéndose en el mercado a las afueras de la ciudad, impartía justicia según su humor, sin preocuparse para nada del *char'* o simplemente de la equidad. Los europeos empezaban a mostrar señales de impaciencia ante estas actuaciones, cada vez más insensatas, pero no parecían muy apurados en que que el majzén acabara con ellas. El sultán era plenamente consciente del perjuicio que estaba afectando a su autoridad por la mera existencia de un hombre como Raisūnī, y sin embargo, se vio obligado durante un año entero a tratarlo como a un buen súbdito leal, apenas culpable de algunas negligencias y del error de haber testimoniado una excesiva desconfianza hacia el majzén.

[47] Los acontecimientos ocurridos con anterioridad a 1903 son bastante mal conocidos (cf. E. Michaux-Bellaire, 1908 a, pp. 327-328; Muḥ. Jaṭīb y T. G. Figueras).

[48] El ultimátum quedó resumido en una frase que se hizo célebre: ¡Perdicaris vivo o Raisūnī muerto! El episodio dio lugar a toda una literatura de aventuras en lengua inglesa.

No resulta difícil descubrir la razón de esta ambigua situación. Raisūnī, durante el año en que fue caíd, no dejó de autorizar, contrariamente a los tratados, las operaciones inmobiliarias en el Fahs [1]. Disfrutaba, pues, del apoyo encubierto de los hombres de negocios europeos, y sólo pensaba en disminuir la autoridad del sultán. Así fue como convenció a uno de sus subordinados, Uld Bariān, para que atacase por sorpresa la ciudad de Arcila. Españoles y franceses amenazaron entonces con desembarcar, 'A. Azīz no tenía más recurso que suplicar a Raisūnī para que hiciese entrar en razón a Uld Bariān. El caíd-bandolero así lo hizo y puso tanto más empeño en ello cuanto que su antiguo subordinado, en el ínterin, se había declarado independiente. Con la ciudad reconquistada obligó a sus habitantes a expresar oficialmente el deseo de nombrarlo a él bajá [50]. Este juego doble, llevado a cabo por todos los protagonistas, duró hasta diciembre de 1906. En esa fecha, el sultán se decidió por fin a destituir a Raisūnī, nombró a su ministro de Guerra, Muḥ. al-Gabbās, a la cabeza de una expedición, con la orden secreta de arrestarlo para «restabler el prestigio del majzén». Pero esa orden fue papel mojado; el desconfiado de Raisūnī no acudió a la convocatoria de Gabbās; se retiró a Tāzrūt, en plena montaña, y desde allí escribió a la legación alemana reiterando su buena fe y su fidelidad al sultán. Poco tiempo después llevó a cabo de nuevo un secuestro espectacular: el del caíd MacLean que había acudido a negociar su rendición [51]. Éste fue retenido como prisionero hasta el 6 de febrero de 1908, bastante después de la destitución de 'A. Azīz; su liberación fue acordada directamente con los ingleses, que concedieron a Raisūnī su protección y 20.000 libras de rescate, cuya cuarta parte fue pagada al contado [52].

[49] Recopilación de I.-S. Allouche: cartas fechadas del 25 de junio de 1906 al 5 de agosto de 1906.

[50] *Ibid.*, carta de 28 de octubre de 1906.

[51] Cf. L. Martin (1908).

[52] Acabo renunciando al resto que se le debía, al obtener, gracias a la intervención de Manabhī, el puesto de caíd de Suk-el-'Arba de al-Garb. Tras el desembarco de los españoles en Larache en 1911, aplicó el mismo juego con ellos hasta su desenlace fatal durante la guerra del Rif de 1925.

Conclusión

Los diplomáticos y periodistas contemporáneos de estos acontecimientos sostuvieron que el majzén, aunque no provocase por sí mismo estos incidentes, tenía interés en que durasen para justificar su inmovilismo y su rechazo a las reformas [53]. Aunque se pueda percibir en los jefes del ejército una actitud ambigua hacia los bandidos, no podemos dejar de observar que la misma dualidad caracterizaba la actitud de los hombres de negocios europeos. Las propias poblaciones rurales, aunque no la aplicasen siempre, observaban una estricta neutralidad entre éstos y las tropas del majzén. Este tipo de bandolero de noble porte, diestro en el arte del secuestro y el chantaje, defensor un tanto benévolo de los campesinos injustamente tratados, anfitrión suntuoso de los europeos nostálgicos de aventuras, candidato a la respetabilidad, y al servicio un tanto fiel del majzén, aparece en unas condiciones determinadas: cuando la pauperización rural vuelve a los hombres vulnerables, dispuestos a todas las aventuras; cuando las dificultades de la hacienda pública transforma a los soldados en saqueadores, y, por último, cuando la presencia de europeos perturba la acción del majzén. Esto explicaría que el norte fuese el terreno de elección de los más conocidos. Pero la situación prácticamente era la misma en todo el país. Grandes y pequeños caídes, los que consiguieron imponerse al sultán, y luego al protectorado durante medio siglo y los que desaparecieron tras la conquista francesa dejando un nombre apenas rememorado [54], todos utilizaron como cepo la avidez, *ṭama'*, que con acierto señala Ḥaŷwī, de las poblaciones; gastaron el dinero que procedía directa o indirectamente de los europeos [55]; se aprovecharon de la debilidad y del miedo del majzén.

[53] Cf. E. Michaux-Bellaire (1908 a), p. 509. El autor explica que el majzén pretextó la agitación de Raisūnī para retrasar la misión de Saint-René Taillandier en diciembre de 1904, y para intentar demorar hasta el día del juicio final la aplicación del Acta de Algeciras en 1906.

[54] Éste es el caso del caíd Trī'ī en la región de Azemmur, que se negó a reconocer el protectorado francés y se unió a la resistencia en el sur; su recuerdo aún perdura en la región (cf. *Villes et Tribus*, Azemmur y su región).

[55] Ḥaŷwī, b, p. 49. Comparar cómo empezaron los grandes caídes, Glāwī, Gundāfī, 'Isā b. Umar, Mujtār de los Seksaua y Madanī de los Ajsas, respectivamente en capt. Schoen, G. Maxwell, L. Justinard, L. Fresnau, F. de la Chapelle y M. al-Sūsī.

Las mismas causas explicaban el origen del bandolerismo en boga y del fenómeno de los caídes supremos. Sólo cambiaba la configuración de los lugares de las hazañas, que era la que, posteriormente, producía distintos resultados. Lo mismo se puede decir de otro fenómeno, tercera modalidad de los desórdenes rurales: el de los pretendientes al sultanato.

Los pretendientes

La historia marroquí está, por supuesto, llena de pretendientes al sultanato, pero los del periodo que nos ocupa son de un género nuevo. Son más numerosos que lo habitual y se suceden a un ritmo cada vez más rápido. Sobre todo presentan un aspecto claramente de «mahdíes» que expresa el calificativo de *roguí* asignado a algunos de ellos, por referencia a la revuelta de 1860 [56].

En nombre del hijo primogénito de Ḥasan I, Muley Mḥammad, los hermanos Ŷām' ī intrigan contra el chambelán Aḥmad b. Mūsā para intentar salvar su posición. También en su nombre, un antiguo gobernador de Taza, Mubārak b. al-Tāhir al-Raḥmānī, subleva a los Rehamna en 1895 y los dirige contra Marraquech. Y por último, también usurpa la identidad del heredero, a finales de 1902, en los alrededores de Taza (extraña coincidencia), Ŷilālī al-Zarhūnī, llamado Bū Ḥmāra [57].

Poco tiempo después se manifiesta en al-Maqam, en el Dahra, 'A. Qādir al-Atīgī, conocido por Bū Ḥṣīra, que pretendía ser el sultán 'A. Azīz, que había escapado de la reclusión a la que lo tenía sometido el inglés Mac Lean [58]. Más adelante existió incluso un falso Bū Ḥmāra: doble o triple impostura [59]. Muley Mḥammad se había convertido, en efecto, en un símbolo; la realidad había perdido todos sus derechos.

[56] Ver capítulo 3, p. 175 y s.

[57] Un miembro del majzén, como el propio Ḥaŷwī, no parece haber entendido el sentido simbólico de la vinculación de la población con Muley Mḥammad. Señala que Bū Ḥmāra no se parecía en absoluto a este último, añadiendo: «Sólo un pueblo cegado podía equivocarse» (Ḥaŷwī, b, p. 20).

[58] *Ibid.*, p. 28. Bū Ḥṣīra, sostenido primero por un jefe de una zagüía local, Ḥammāda al-Būzaggāwi, fue desenmascarado por Bū Ḥmāra, y acabó sus días como ordenanza en Berkan.

[59] Ḥaŷwī, f, p. 49.

Cuando Ḥafīẓ se subleva contra su hermano y consigue por unanimidad el apoyo de todo el país, la era de los impostores parecía llegar a su fin. Bastó con que asomase la debilidad del nuevo sultán en un espacio de tres años, de 1909 a 1912, para que no menos de cinco pretendientes se sucediesen a un ritmo cada vez más acelerado [60]. Durante este periodo, la autoridad suprema se había mantenido, verdadera o cubierta por la usurpación, en la casa reinante; tuvo que abdicar Ḥafīẓ para que un no 'alawí se hiciese proclamar en Marraquech.

Esta ristra de pretendientes, incluso si tenemos en cuenta las intrigas extranjeras y la desesperación de la población, no puede dejar de asociarse con una búsqueda desesperada y, en suma, trivial de una legitimidad perdida, un rechazo obstinado de la situación creada por la presencia extranjera —política y militar— en Marruecos, ante la cual la gente se sentía totalmente impotente. Bajo la influencia de la ideología de los ulemas contestatarios, la única existente, por otra parte, todos concebían este rechazo como la vuelta al reinado de Ḥasan I, época que, con el tiempo, fue evocada como una edad de oro. ¿Por qué habría de extrañar, pues, que se intentase resucitar el poderío del sultán difunto al restablecer al que tendría que haberlo sucedido, de no haber sido por las intrigas del chambelán Aḥmad b. Mūsā? Un estado de ánimo milenarista se extendió por el país y entre los distintos grupos.

En este marco general es donde hay que situar la aventura del que fue el más capaz y más peligroso de todos los pretendientes marroquíes en época reciente.

La revuelta de Bū Ḥmāra: cronología [61]

Recordemos brevemente las cuatro etapas principales, desde el otoño de 1902 al verano de 1909, para destacar ciertas coincidencias que no dejan de ser inquietantes.

[60] Muley Mḥammad (el auténtico de verdad) en noviembre de 1908, su hermano al-Kabīr en mayo de 1909, 'A. Raḥmān b. Sulaimān en marzo de 1911; Zaīn b. Ḥasan I en abril de 1911, y Aḥmad al-Haība en agosto de 1912.

[61] La bibliografía sobre Bū Ḥmāra es abundante aunque desigual. El papel cumplido por Francia y España, el de los intereses privados, del Oranesado sobre todo, siguen por descu-

La identidad de Bū Ḥmāra nunca despertó duda alguna en nadie. Desde el principio se supo que había sido un *muhandis* (topógrafo del ejército) —lo que explica sus dotes militares incontestables— al servicio de Muley 'Umar, hermano de Ḥasan I y virrey de Fez. Al caer en desgracia por un motivo no elucidado, se fue a Argelia, donde conoció en Mostaganem a un morabito Darqāwī, 'A. Qādir b. 'Adda, que lo inició en la magia [62]. Al regresar al Marruecos agitado por las reformas de 'A. Azīz, participó en la campaña contra el *tertib,* animada por los alfaquíes en los zocos rurales, exhibiendo sus dotes de mago en la región de Hiaina, Tsul y Guiata [63]. Fue entonces cuando estalló el asunto del jerife al-'Alamī, en octubre de 1902; la oposición al sultán se hizo más vehemente.

De la noche a la mañana, el antiguo servidor del majzén se presenta como Muley Mḥammad, supuestamente evadido de la prisión donde lo había encarcelado su hermano y dispuesto a reconquistar el trono de su padre. Con la ayuda de la fracción B. al-Tāhir de los Guiata, fue proclamado sultán en Taza. El cadí de la ciudad, 'A. Salām al-Ŷāi, pronuncia la oración en su nombre; las tribus de la zona enviaron contingentes para reforzar el ejército que éste organiza. El momento más álgido fue el 22 de diciembre de 1902 cuando la *maḥalla* sultaní, con un contingente de 15.000 hombres al mando de cinco prestigiosos jefes, fue sorprendida y tuvo que huir ante los partidarios de Bū Ḥmāra, que sólo estaban a cuatro horas de cami-

brirse. El relato común de los acontecimientos, tal y como lo hallamos en las crónicas de *L'Afrique française*, o en E. Aubin, A. Maîtrot de la Motte-Capron, coincide con las apreciaciones de los diplomáticos franceses (*DD/AM*, vols. I, II y III) y con la opinión del majzén, de la que hallamos algún indicio en Ibn al-Araŷ e Ibn Zaidān. El libro de L. Arnaud, que se presenta como un relato de recuerdos de un viejo soldado iletrado del majzén, es en realidad una «novela histórica» destinada a arruinar la «leyenda dorada» de los nacionalistas marroquíes. En este capítulo se han utilizado ampliamente: 1. las memorias aún inéditas de Ḥaŷwī, que fue amín en Uxda de marzo de 1903 a julio de 1905; éstas nos informan ampliamente sobre las operaciones militares, la crisis del ejército marroquí, la actitud ambigua y cambiante de las autoridades francesas de Argelia, las dificultades financieras del majzén; y 2. las memorias editadas por Mujtār al-Sūsī, del caíd Nāŷim, que asisitió a todas las operaciones contra el *roguí* y participó en su captura. Nāŷim, como no quiso firmar la paz con los franceses, prefirió refugiarse en 1933 en Ifni, bajo dominio español. A través de estos dos testimonios intentaremos descubrir la actitud de las poblaciones rurales.

[62] Ibn al-Araŷ, t. II, p. 355. El autor afirma haberlo visto varias veces en Argelia. El morabito de Mostaganem fue a visitar a su discípulo a Seluan durante el verano de 1906, dicen que para darle ánimos.

[63] «Oíamos hablar de un personaje en los Hiaina que tenía unos poderes sobrenaturales (baraca) extraordinarios.»

no de Fez, donde residía entonces el majzén. Éste tenía graves dificultades financieras, a causa del programa de reformas que lo privaba de los recursos tradicionales sin garantizarle otros alternativos. Empeñado en aplicarlas, pese al gran esfuerzo sin resultados decisivos, las reformas le acarrearían la ruina.

Conducida por el ministro de la Guerra, al-Manabhī, que consiguió comprar la alianza de una parte de los B. Uarain, la *maḥalla* recupera Taza el 29 de abril de 1903. Sin embargo, las relaciones con Uxda no se pudieron restablecer. Los enviados del sultán se vieron obligados, para llegar a la capital de la zona oriental, a embarcar en Tánger y obtener en Port Say (Marsa B. Mhidi) la autorización para atravesar el territorio argelino [64]. Esto infundió ánimos a Bū Ḥamāra, que ocupó la ciudad sin tener que librar combate el 14 de julio de 1903. El representante de 'A. Azīz, Aḥmad al-Rukaina, establecido en Marnia, recurrió entonces a la corrupción; con la ayuda de un jefe de una zagüía local, Al-Madanī al-Samlālī, y gracias a la neutralidad condescendiente de las autoridades francesas de Argelia, consiguió recuperar Uxda un mes más tarde. Bū-Ḥmāra tuvo que alejarse hacia el oeste y se estableció en El-Ayún, dominando, no obstante, las vías de comunicación de la región de Uxda.

Para el majzén, la situación militar no cesaba de empeorar y no se podía hecer nada sin la ayuda de los franceses. En octubre de 1903 tomó la desafortunada decisión —que algunos atribuyen a la influencia de un grupo profrancés— de transferir la guarnición de Taza a Uxda. Los rebeldes atacaron sin tregua el convoy y recuperaron la mayor parte del material militar. Bū Ḥmāra pudo instalarse cómodamente en la ciudad abandonada; rodeado de su propio majzén, se mantuvo allí durante siete meses.

La segunda etapa se inaugura con un largo periodo de calma en el frente del este. El majzén, envuelto en el asunto Perdicaris, trataba de conseguir nuevos recursos para la negociación de un préstamo en París, que le fue concedido por fin el 12 de junio de 1904.

De agosto de 1904 a julio de 1905 tuvo lugar la batalla de Uxda. Las tropas de Bū Ḥmāra habían recibido la ayuda de Bū 'Amāma,

[64] 'A. Azīz había enviado el 23 de enero de 1903 a su tío Muley 'Arafa para recuperar la confianza de los jefes de las tribus, pero no lo consiguió; su sucesor, Muḥ. al-'Amrānī fracasó también. Uxda estaba, de hecho, desde hacía tiempo administrada con entera autonomía por el cadí, que contaba con el apoyo de un clan muy poderoso (cf. Ḥaŷwī, b, p. 26).

que fue expulsado del Tuat y de la región de Figuig por el ejército francés de Argelia, y del emir 'A. Malik, hijo de 'Abd el-Kader y antiguo oficial del ejército otomano [65]. La *maḥalla* se hallaba reforzada con algunos cañones, de los que se ocupaba un grupo de instructores franceses. La batalla parecía no llegar a un desenlace definitivo, pues los acontecimientos dependían de las negociaciones en Fez de Saint-René Taillandier, a partir de un plan de reformas propuesto por Francia tras los acuerdos firmados con Italia, Inglaterra y España. Mientras el acuerdo previsto fuese bilateral, las autoridades de Argelia estaban dispuestas a ayudar, con mayor o menor compromiso, a las tropas del majzén, pero en cuanto Alemania intervino enérgicamente, a finales del mes de marzo de 1905, en favor de la independencia del sultán y de la internacionalización del asunto marroquí, los franceses cerraron la frontera, retuvieron en Marnia las municiones compradas por el majzén y autorizaron el reaprovisionamiento de los rebeldes a partir de Argelia [66]. Uxda pudo salvarse gracias al cambio de actitud de los B. Isnasen.

La última etapa de la revuelta estuvo marcada por la renuncia al trono de 'A. Azīz y la unión del país en torno a su hermano 'A. Ḥafīẓ. La *maḥalla* se dispersó [67] y Bū Ḥmāra, creyendo la victoria ganada, al menos parcialmente, propuso compartir el reino con el nuevo sultán. Durante este tiempo no dejaba de afirmarse la oposición de los rifeños. En octubre de 1908 Bū Ḥmāra fue atacado por todos los flancos. Con la complicidad, según decían, de las autoridades militares francesas, que a partir de entonces dominaron la región de Uxda [68], consiguió el 5 de diciembre de 1908 atravesar el ued Za y volver al lugar de sus primeras hazañas. En marzo de 1909 llegaba a ocho kilómetros de Fez, pero las circunstancias habían

[65] Sobre Bū 'Amāma y 'A. Malik ver Ḥaŷwī, b, pp. 50, 41-45; Ibn al-Araŷ, t. II, p. 363; Azarqān, p. 12. Todos estos autores consideran que la actividad de los dos hombres era bastante sospechosa. Ḥaŷwī llega incluso a asombrarse de que un pueblo ignorante haya podido considerar a Bū 'Amāma defensor del islam.

[66] Ḥaŷwī, pp. 80, 85 y 88.

[67] 'A. Azīz le había dado la orden de retirarse a Argelia para que acudiese luego a encontrarse con él en Rabat por vía marítima. La mayoría de los jefes y de los soldados prefirieron refugiarse en Melilla. El material fue vendido a los españoles por 180.000 pesetas (130.000 francos). cf. Ḥaŷwī, b, p. 97; Nāŷim, p. 51.

[68] A. Maîtrot de la Motte-Capron, p. 537.

cambiado manifiestamente. La zona del Pre-Rif se mantuvo neutra e incluso envió unas delegaciones para pedir protección al sultán. Los Ŷbala no lo sostuvieron en absoluto y cuando la *maḥalla* de Sa'īd al-Bagdādī emprendió su persecución, los B. Mastara la mantuvieron informada fielmente de todos sus movimientos. Abandonado por todos, excepto por un grupo de servidores, fue rodeado y capturado en la zagüía de Muley Imrān [69], el 22 de agosto de 1909.

La revuelta de Bū Ḥmāra duró mucho tiempo, esencialmente a causa de la profunda crisis política y financiera del majzén. Pero no podemos dejar de observar que sus principales peripecias siguieron fielmente la evolución de las relaciones del sultán con Francia, ante todo, y con España, después. ¿Coincidencia fortuita? ¿Fuentes de información fiables del *roguī*? ¿Capacidad de sacar partido rápidamente de las crisis que oponían el majzén a Europa? Quizá. El hecho esencial, sin embargo, es que la mayoría de los marroquíes, en aquella época y más tarde, vieron en ello la prueba de que la revuelta estaba dirigida desde el exterior, desde Argelia hasta marzo de 1907 y desde Melilla a partir de entonces [70].

Las interferencias extranjeras

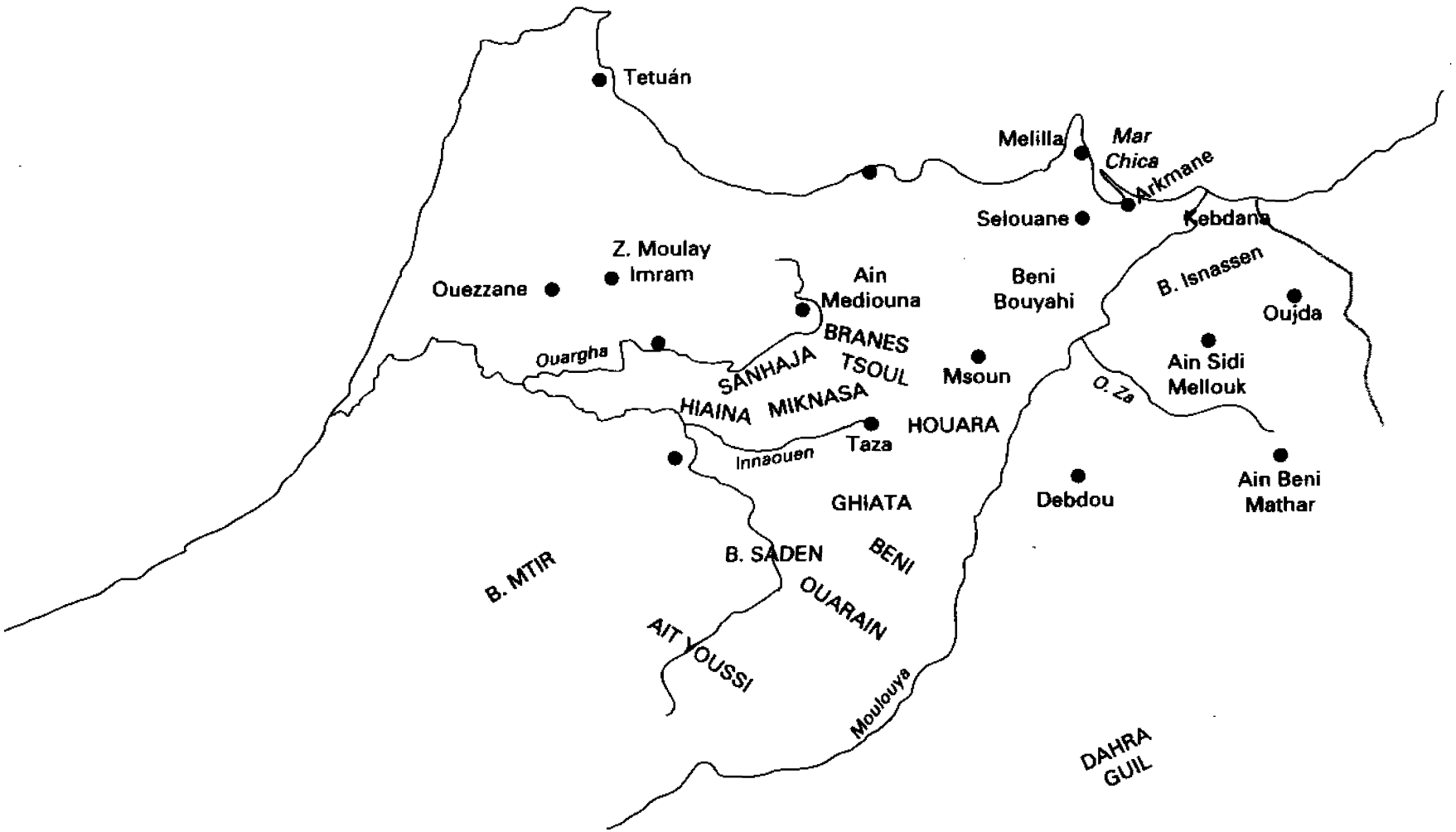
Bū Ḥmāra operaba en una región fronteriza donde los contactos con franceses y españoles eran posibles. Muy pronto se empezó a sospechar de los primeros, que replicaron, por boca del gobernador Jonnard, que había más bien que acusar al sultán, pues le interesaba mantener la inseguridad para oponerse mejor a las reformas exigidas por las potencias [71].

Contentémonos, en este primer estadio de la investigación, con tomar nota de ciertos hechos sorprendentes. Primeramente, el gran

[69] Ibn Zaidān (t. I, p. 411) sustituye zagüía por *zariba* (recinto), sin duda para eliminar la impresión de profanación de santuario.

[70] Nāŷim, pp. 37, 50. Mujtār al-Sūsī añade: «Los luises venían de Francia». Este comentario se comprende si recordamos la situación financiera del país; la moneda de oro había desaparecido desde hacía tiempo de la circulación. Nadie se imaginaba que unos luises pudiesen venir de otro lugar que no fuese del extranjero. La opinión de los europeos no era distinta (M. Aflalo, p. 122; R. Kerr, p. 325; *DD/AM*, vol. I, p. 239).

[71] *Ibid.*, p. 246.



Mapa 5. Área de desplazamiento de Bū Ḥmara

número de argelinos en el entorno del pretendiente [72]; éstos se presentaban como feroces adversarios de Francia y, sin embargo, en cuanto tenían problemas con el majzén no dejaban de recurrir a la protección de ésta, que siempre se la concedía [73].

Pero veamos, más bien, la política explícita de las autoridades francesas. El 20 de junio de 1903, tres semanas antes de que entrase el *rogui* en Uxda, Jonnard comunicaba a Delcassé que los habitantes aceptarían la protección de las tropas francesas [74]. Más adelante, la ciudad fue tomada por el majzén, que entonces contaba con la ayuda continua de Francia. El propio Jonnard escribía, sin embargo, en noviembre de 1904: «El enviado marroquí [Ḥaŷwī] me ha dirigido un cierto número de peticiones encaminadas todas ellas a una intervención indirecta en los disturbios actuales en Marruecos; autorización a la *maḥalla* de Saidia de cruzar por el territorio argelino, vigilancia de los sublevados, entrega de los desertores, prohibición a los marroquíes de entrar en Argelia sin pasaporte» [75]. Estas peticiones fueron aceptadas al principio, pero los franceses no perdieron ocasion de resaltar las ventajas de la ayuda ofrecida al majzén. Delcassé, al dar las instrucciones a Saint-René Taillandier, que se disponía a presentar al sultán su programa de reformas, le recomendaba que recordase a éste: «la función que cumplía Ben Sedira contra el pretendiente y el derecho de paso de la *maḥalla* para ir a Uxda» [76].

Al fracasar la negociación, la frontera con Argelia se cerró inmediatamente pero sólo a la *maḥalla* del sultán [77]. Durante este periodo, por otro lado, y con independecia del estado de las relaciones

[72] Dos de sus ministros eran argelinos: Sālah al-Tilimsānī, antiguo cafetero, y 'A. Qādir b. al-Haŷ al-Bārūdī. Las tropas las dirigió durante mucho tiempo Ṭayyib Bū 'Amāma y 'A. Malik (cf. Ibn al-'Araŷ, t. II, p. 363 y Ḥaŷwī, b, pp. 41-45).

[73] Ṭayyib Bū 'Amāma presentó su sumisión ante el majzén el 11 de mayo de 1905. Poco tiempo después fue encarcelado y alegó la protección española y francesa. El sultán lo líberó el 19 de junio de 1906 tras la intervención de Francia. El caso de 'A. Malik es todavía más inquietante (cf. Saint-René Taillandier, p. 362; Ḥaŷwī, b, p. 45).

[74] *DD/AM*, vol. I, p. 88.

[75] *Ibid.*, p. 154. Ḥaŷwī, además de su puesto de amín, era representante del sultán para la aplicación de los acuerdos fronterizos de 1901-1902 con residencia en Uxda. Jonnard recibió la notificación de este nombramiento el 23 de junio de 1904.

[76] *Ibid.*, pp. 88, 178. Ben Sedira era un capitán argelino, miembro de la misión militar francesa ante el ejército marroquí. Saint-René Taillandier residió en Fez, de enero a septiembre de 1905. Al sultán le pasaba inadvertida la táctica francesa; se daba cuenta de que esta ayuda militar no daba nunca resultados decisivos (cf. Saint-René Taillandier, p. 221).

[77] Ḥaŷwī, b, pp. 80, 87, 88.

franco-marroquíes, el ejército francés avanzaba por el Dahra y negociaba directamente con los B. Guil [78].

Simplemente relacionando unos hechos con otros sale a la luz el objetivo perseguido constantemente por Francia. Al sultán se le ayuda mientras acepta cooperar y situarse en la antesala del protectorado, pero en cuanto da muestras de veleidades de independencia los franceses se retiran a una neutralidad de fachada que favorece de hecho al *rogui*. En ambos casos, se dispone de un medio excelente de presión sobre el majzén.

Bū Ḥmāra recibía, por otra parte, igualmente la ayuda privada de algunos franceses de Argelia. Gravemente herido en la batalla del 29 de enero de 1903, lo atendió un médico llegado de Orán. Numerosos periodistas, entre los cuales el más conocido era Gabriel Delbrel, que se presentaba como su jefe de Estado Mayor, hacían propaganda en su favor en la prensa argelina. En agosto de 1906 pudo comprar unos cañones en Argelia tras abrir la playa de Mar Chica (Sabja Bū 'Arg) al comercio francés [79].

España aplicaba la misma política, con la salvedad de que carecía de influencia directa sobre los miembros del majzén. Las autoridades de Melilla permitieron a Ibn 'A. Ṣādiq refugiarse en la ciudad, adelantaron dinero a la *maḥalla* maltrecha por la hambruna [80], a la vez que entregaban una carta de recomendación a Muḥammad b. Charrīt, supuesto ministro de Hacienda de Bū Ḥmāra, con objeto de desplazarse a Sevilla para encargar tejido para confeccionar los uniformes de las tropas del pretendiente. En agosto de 1909, a punto de ser sitiada, éste envió a Tetuán a su cuñado y a uno de sus ministros para ponerse en contacto con la cábila de Ánllera; buscados por el gobernador de la ciudad, los dos emisarios pidieron asilo al cónsul de España, que declaró que eran protegidos de los españoles [81]. Por esas fechas, Bū Ḥmāra había otorgado a una sociedad hispano-francesa una concesión minera en Bū Ifrūr, que fue lo que motivó la revuelta de los rifeños [82].

[78] *Ibid.*, pp. 49-50.

[79] A. Maîtrot de la Motte-Capron, pp. 528, 567.

[80] Nāŷim, p. 51.

[81] A. Maîtrot de la Motte-Capron, pp. 535, 550.

[82] *Ibid.*, pp. 536-537; Azarqān, p. 10. 'A Ḥafīẓ declaraba el 15 de septiembre de 1908 a una delegación rifeña: «Castigaré a este hombre que ha vendido a los cristianos la tierra de vuestros ancestros para extraer de ella mineral».

Desde el punto de vista de los hombres de Estado franceses y españoles, la dualidad de sus políticas venía dictada por la complejidad de la situación, por lo que ellos consideraban la coexistencia inorgánica del majzén y las tribus. Un hombre como Ḥaŷwī reconocía en efecto esta realidad y pensaba que el majzén no podía salvar su soberanía en la región de Uxda más que con la ayuda y la benevolencia de las autoridades francesas [83]. Pero, desde el punto de vista de las poblaciones marroquíes, los contactos cada vez más estrechos de Bū Ḥmāra —primero, con los franceses, y, luego, con los españoles— sólo podían arruinar su reputación, incluso ante aquellos que hasta el verano de 1905 lo habían considerado el portavoz de una protesta contra las concesiones hechas por el majzén a las potencias europeas.

Propaganda y contrapropaganda

Es importante recordar que la revuelta de Bū Ḥmāra parecía dirigida, en sus principios, contra un poder debilitado, decidido, bajo la influencia de los extranjeros, a cambiar la estructura estatal y social de Marruecos. Tras su victoria de diciembre de 1902, el *roguí* dirigió desde Taza un gran número de cartas que fueron leídas en los zocos, anunciando sus victorias, y donde calificaba a los soldados de 'A. Azīz de *krūnī-s*, de partidarios del coronel MacLean, mote con el que se les designará desde entonces [84]. Cuando Aḥmad al-Rukaina regresa a Uxda, acompañado de 'Allāl al-Būchījī, Bū Ḥmāra, al conocer que éste era argelino, afirmó que el sultán había vendido la ciudad a los franceses [85]. En diciembre de 1906 recibió una carta de Muley al-Rachid, gobernador de Tafilalet y tío de 'A. 'Azīz, en la que le proponía montar conjuntamente una campaña en contra de los franceses [86]. En junio de 1909, desde los alrededores de Fez, envió emisarios a Tetuán y Tánger para informar a las poblaciones de su intención de ir a luchar contra los españoles que ha-

[83] Ḥaŷwī, b, p. 87. El autor, reservado en cuanto a las relaciones entre Bū Ḥmāra y los franceses, es más explícito en lo que respecta a la intervención española (*ibid.*, p. 39).

[84] *Ibid.*, p. 75; Nāŷim, p. 38.

[85] Ḥaŷwī, b, p. 38.

[86] A. G. P. Martin, p. 426.

bían salido de Melilla [87]. Esta actividad de propaganda, aunque no nos revele nada sobre las intenciones reales del pretendiente, nos indica al menos hacia dónde se inclinaba verdaderamente la opinión de los marroquíes.

Igualmente significativa es su manifiesta voluntad de otorgarse cierta legitimidad mediante la organización de un majzén lo más similar al que él combatía. Se establece en Taza y se casa con la hija de un jerife 'alawí del lugar, a la vez que se alía con el clan de los B. Ṭāhir de los Giata. Envía inmediatamente cuatro amines a Debdu para recaudar la *ŷizya* de la colonia judía. Nombra jalifa en Uxda a Ibrāhīm al-Muntasib, que pretendía ser un 'alawí. Adopta el mismo estilo oficial, la misma organización burocrática, el mismo reglamento que la *maḥalla* [88]. No olvidemos que había sido, como otros colaboradores suyos, un servidor del sultán [89]. Este majzén debía, sin embargo, para ser legítimo, parecer más tradicional y más justo que el que supuestamente debía sustituir. «Bū Ḥmāra», dice Ḥaŷwī, «jugaba al principio a ser justo y equitativo y a mantener el orden y aplicar estrictamente el *char'*; sedujo, pues, a la gente del pueblo, que lo único que pretendía era vivir tranquila» [90].

No hay nada que muestre mejor el prestigio inicial del *rogui* como la reacción del propio majzén. Cuando estalló la revuelta, el sultán habló del *fat-tān* (perturbador) con una pizca de desprecio. Muy pronto, sin embargo, pasó a poner precio a su cabeza (10.000 francos) e incluso llegó a ofrecer hasta 250.000 a quien lo prendiese vivo. En julio de 1903 exigió una *fatwā* en toda regla, firmada por los principales ulemas de Fez, que fue divulgada como anuncio impreso en las principales localidades del norte. Los signatarios afirmaban que habían visto a 'A. 'Azīz dirigir unos rezos supererogatorios (*tarāwīḥ*) y que, por consiguiente, el pueblo le debía obediencia.

La propaganda de Bū Ḥmāra se extendía, pues, a las ciudades, donde, a decir verdad, encontraba el terreno abonado desde hacía tiempo por la acción de los ulemas contestatarios [91]. Más adelante,

[87] *Ibid.*, pp. 513-515; A. Maîtrot de la Motte-Capron, p. 549.

[88] Ḥaŷwī, b, pp. 17 y 69; P. Paquignon, p. 601.

[89] *Yilālī mūl l-uḍū* (apodado «el de las abluciones»), el más celebre de sus generales, era un antiguo esclavo de Muley 'Arafa, tío de 'A. Azīz.

[90] Ḥaŷwī, b, pp. 19-20.

[91] M. Nehlil, doc CIII (Orden sultaní de 14 de diciembre de 1902 a la tribu de Ŷebel al-Ḥabīb de encarcelar al rebelde); A.G.P. Martin, p. 401; E. Aubin, p. 410; Baqir al-Kattānī,

el sultán tuvo que recurrir sistemáticamente a la corrupción; esto indicaba que ya no creía en la fidelidad de sus súbditos. Esta política dio, por supuesto, buenos resultados al principio, pero a la larga se reveló muy negativa, pues a los caídes locales y a los jefes militares les convenía dejar que las cosas se alargasen, como revelan los observadores contemporáneos [92]. El dinero empezó a faltar en seguida y se perdió la influencia reconquistada.

La propaganda de Bū Ḥmāra tuvo una consecuencia aún más desastrosa para el majzén: obligó a cambiar de actitud hacia Francia. Al principio de la revuelta el sultán estaba convencido de que no podría sofocarla más que con la ayuda de las autoridades de Argelia; llegó incluso a otorgar a Rukaina un dahir que le autorizaba a pedir asistencia, en caso de necesidad, a Francia o a España. Rukaina se lo comunicó a Torres, en Tánger, que vio inmediatamente el peligro y se lo hizo saber al sultán, pero no evitó que éste incitase al ejército francés a ocupar a finales de 1903 'Ain B. Mathar (Berguent), amenazada por las tropas de Bū 'Amāma [93]. La crítica conjunta de los ulemas urbanos y de los emisarios de Bū Ḥmāra se justificaba indiscutiblemente por la debilidad de 'A. Azīz.

La campaña llegó al paroxismo durante el otoño de 1904, cuando se supo que, como consecuencia del acuerdo franco-inglés, una misión francesa iba a llegar con un programa de reformas. Atacado por todos los flancos, sintiéndose apoyado por la intervención de Alemania en los asuntos de Marruecos, el majzén cambió de actitud respecto de Francia. Le dirigió sus quejas por el «desorden creado a conciencia por todos los medios, palabras y actos, a partir de la provincia argelina». Una protesta oficial fue presentada al embajador de Francia y se leyó un comunicado a este respecto en las mezquitas [94]. Desde el punto de vista interno, el resultado de esta inversión de la

pp. 179-182 (texto de la *fatwā*); Ibn Zaidān, t. I, pp. 408-409 (comunicado del sultán fechado el 23 de octubre de 1903 tras su regreso del campamento militar de Bū 'Abbān).

[92] Nāŷim, p. 38; Ibn al-A'raŷ, t. II, p. 363; Ḥaŷwī, b, pp. 69, 73.

[93] Sobre este hecho tenemos el testimonio de Ḥaŷwī. Era tanto más grave cuanto que el majzén había conseguido anteriormente desvincular al pretendiente de los jefes de las zagüías influyentes, como Madanī al-Samlālī y Hammāda al-Būzaggāwī (Ḥaŷwī, b, pp. 39, 47 y 62; Nāŷim, p. 44).

[94] *DD/AM*, p. 222 (protesta de 24 de mayo de 1905); A. G. P. Martin, pp. 419-423 (comunicado leído en las mezquitas en julio de 1905).

situación fue imperceptible; desde el punto de vista exterior, resultó desastroso, tal y como lo adivinó en seguida Ḥaŷwī [95].

Oportuno o no, este cambio tiene para nosotros un importante significado. Pone de relieve que la población marroquí, tanto rural como urbana, no le daba importancia a las consecuencias reales de la actividad de Bū Ḥmāra, pero sí hacía caso de su propaganda. Situaban al sultán y al pretendiente en el mismo nivel. El uno acusaba al otro de servir al extranjero, pero a finales de 1905 el segundo fue el que parecía decir la verdad.

La reacción de las masas rurales

Los contemporáneos subrayan unánimemente que Bū Ḥmāra se encontró desde el principio de su acción con un prejuicio favorable, proporcional a la antipatía, y a veces al odio, que la gente de las tribus alimentaba hacia el ejército sultaní [96]. Leemos en una carta escrita por un comerciante de Fez, establecido en Taza, que asistió a las celebraciones organizadas en esta ciudad tras la victoria del 22 de diciembre de 1902: «El ejército victorioso comprendía 4.000 Branes, 4.000 Tsul, la totalidad de los Giata, la totalidad de los Miknasa, 200 jinetes Huara, algunos Mtalsa, algunos Ŷbala y una fracción de los Hiaina. [...] Desde que Mùley Mḥammad (Bū Ḥmāra) está entre nosotros, gozamos de paz y de seguridad. [...] En lo que a mí respecta, yo asisto a todo esto como espectador» [97].

Cuando el ministro de la Guerra, Manabhī, sitiaba Taza en abril de 1903, mientras el pretendiente herido estaba siendo atendido en 'Aín Mediuna por la tribu de los Sanhaŷa, sus tropas lucharon con una valentía y un arrojo extraordinarios porque «los jefes de las zagüías les confirmaban que estaban llevando a cabo un auténtico *ŷihād*» [98]. Incluso cuando la revuelta llegaba a su fin, los B. Mastara acogían a la *maḥalla* con el grito de costumbre, proferido por el dé-

[95] Ḥaŷwī, b, p. 46. Provocó la dimisión del autor, aceptada el 14 de julio de 1905.

[96] *Ibid.*, p. 16 (las tribus se negaban a aprovisionar al ejército durante la campaña de la primavera de 1903; el abastecimiento de alimentos debía venir de Fez, a 100 km).

[97] *Ibid.*, pp. 15-19 (carta de Aḥmad b. Kīrān, fechada el 20 de enero de 1903 y dirigida al padre del autor, Ḥasan al-Ḥaŷwī).

[98] Ibn al-A'raŷ, a, t. II, p. 364.

bil que ha sido tratado injustamente: «¡Dios y la Ley está entre nosotros y vosotros, oh gente del sultán!» [99]. Hay que recordar a este respecto que durante esta guerra la soldadesca del majzén se comportó violentamente: «Durante el asalto de Taza las muchachas se tiraban a los pozos de sus casas por miedo a ser deshonradas [100]». Por reacción, la fidelidad a Bū Ḥmāra alcanzaba a veces un grado increíble. Cuando se estableció por segunda vez en Taza, de diciembre de 1903 a agosto de 1904, recibió la visita de los miembros de su familia, llegados de Zarhūn a felicitarlo y a aprovecharse de su fortuna inesperada; su impostura ya no ofrecía dudas a nadie y sin embargo todos seguían llamándole Muley Mḥammad [101].

Durante el verano de 1905 se percibía entre la población un cambio de actitud que coincidió con el fracaso de la misión de Saint-René Taillandier y el principio de la internacionalización de la cuestión marroquí. Entre las razones de este cambio cabe citar el hecho de que en la zona de Uxda, y en el Rif, la gente era más consciente del peligro exterior y de la intervención directa o indirecta de los extranjeros. Debemos destacar también que el majzén de Bū Ḥmāra no era menos exigente que el de 'A. 'Azīz. En efecto, unas cartas del pretendiente, fechadas entre noviembre de 1905 y marzo de 1906, nos informan de que unas fracciones querían desertar de la montaña para no pagar el diezmo, otras no obedecían a sus caídes, y había quienes se negaban a pagar la *sujra* y a participar en las operaciones militares [102]. La impopularidad de Bū Ḥmāra iba en aumento.

Desde el verano de 1906 hasta su abandono forzado del Rif, las tribus de la región se dividieron en dos facciones: «una favorable al majzén, que obedecía al caíd regularmente nombrado, y otra partidaria de Bū Ḥmāra, aunque ambas se defenderían mutuamente en caso de ataque, viniese de donde viniese, para que el honor de todos quedase a salvo» [103].

Cuando el pretendiente regresó a principios de 1909 a la región de Taza, la actitud de la población le fue abiertamente desfavorable.

[99] Nāŷim, p. 69: *Bil-lah wa bi-al char' ma'ākum yā achāb al-sultān.*

[100] Ḥaŷwī, b, p. 77; *ibid.*, p. 61, para ver otro ejemplo de indisciplina en el Rif en mayo de 1904.

[101] Ibn al-Araŷ, a, t. II, pp. 365 y 366 (cada familia estaba dividida entre partidarios del sultán y partidarios de Bū Ḥmāra).

[102] P. Paquignon, pp. 601-606. Cartas dirigidas a los B. Bu Yahi, B. Ytuft y B. Bu Frah.

[103] Ḥaŷwī, b, p. 77.

Los Tsul, Branes, Hiaina, que antaño eran sus más fieles partidarios, ya sólo obedecían obligados por la fuerza. Sus tropas reproducían el comportamiento de las del majzén, quemando las casas y las cosechas de sus enemigos: todos aquellos que adoptasen posturas de neutralidad poco entusiastas. De hecho, las tribus preferían observar una estricta neutralidad entre los dos bandos.

No cabe lugar a dudas que, por esas fechas, la propaganda que a su vez el nuevo sultán difundió contra el que había vendido la tierra de los musulmanes a los españoles, a los enemigos ancestrales, había logrado su objetivo [104]. Bū Ḥmāra quedaba derrotado, pues la campaña contra 'A. Azīz esta vez la retomaba su propio hermano, o sea, que frente al impostor se erigía un auténtico pretendiente. De ahí su lamentable fin [105].

Conclusión

Al pasar revista a la actitud, o actitudes, de los protagonistas: extranjeros, majzén, *rogui* y tribus, observamos en todos ellos una ambigüedad esencial. Pero de esta confusión aparente surgen cuatro hechos indiscutibles:

— El sultán 'A. 'Azīz perdió su prestigio por su propensión a aceptar un estatuto de protegido. De otro lado, Bū Ḥmāra, el pretendiente al sultanato, se hizo impopular cuando sus relaciones con los europeos ya no se podían negar; en el Marruecos de entonces la sumisión al extranjero era fatal para cualquier hombre en el poder.

— A pesar de la pauperización, que aumentaba la corruptibilidad de la población, cuanto más entraba ésta en contacto con el extranjero más refractaria se mostraba a sus seducciones [106].

— La mayoría de la población rural, en el desarrollo de los desórdenes, prefirió una actitud de neutralidad.

[104] A. Maîtrot de la Motte-Capron, pp. 539 y 550.

[105] En cuanto al desenlace, tan controvertido, del *rogui*, ver Nāŷim, pp. 74-75; L. Arnaud, p. 279; Ibn Zaidān, t. I, p. 412; M. Le Glay (1926).

[106] Esto se ve claramente en el Rif, los B. Isnassen y el Tafilalet; y es lo que inducía a los diplomáticos a actuar por mediación del majzén. La política de contacto directo con las tribus nunca dio, en la práctica, resultados efectivos.

— Los cabecillas de la revuelta eran extranjeros o antiguos miembros del majzén; y sus aliados locales, los caídes o jefes de las zagüías, provenían también del majzén y cambiaban a menudo de bando.

Nos estamos deslizando, por su propio peso, hacia la conclusión de que la revuelta de un Bū Ḥmāra no parece haber sido resultado de una reacción de la tribu, como sostenía antaño Le Chatelier y como suponen los antropólogos hoy. Ésta se mantuvo constantemente a la expectativa, aunque tuviese su opinión sobre los acontecimientos. La revuelta rural parece haber sido más bien otro aspecto de la crisis del majzén, en un sentido amplio. Resulta, en efecto, sintomático que todos los desórdenes de los que hemos hablado hayan tenido como escenario las zonas dominadas por el majzén y no las ocupadas por lo que se considera el dominio de la *siba*.

Mientras Bū Ḥmāra tuvo en jaque al sultán, fue cuando, en nombre de éste —como se verá en el capítulo siguiente—, el Rif, el Tafilalet y Chenguit organizaron espontáneamente la lucha contra el invasor; su soberanía no será contestada y, cuando lo sea implícitamente, coincidirá con el momento en que éste abdique y acepte la protección francesa.

El sentido de la anarquía

Este capítulo no incluye, dado el estado actual de la investigación, una auténtica conclusión. Sin embargo, podemos presentar algunas observaciones que nos permitan quizá determinar el lugar que podemos legítimamente asignar a la revuelta rural en la génesis de la conciencia nacional marroquí.

La regencia de Aḥmad B. Mūsā puso punto final al majzén que legitimaba la *bay'a* tradicional. 'A. 'Azīz intentó instituir un nuevo majzén, inspirado en las reformas que estaban al orden del día desde 1860. Pero fracasó a causa de la pauperización generalizada y sus inevitables consecuencias: avidez, corrupción, pillaje. En estas condiciones, nació naturalmente el mito de «los buenos tiempos de antaño». Aquellos que, de una manera u otra, querían salir a flote, sobresalir por encima de los demás, sacar partido de la situación en su provecho exclusivo, apropiándose los despojos del majzén agonizan-

te —bandoleros, caídes supremos, pretendientes—, se presentaban como los defensores de una legitimidad perdida —simbolizada por Muley Mḥammad—, de un sultanato independiente, fuerte y justo. No emanaba de un grupo local, no defendían una reivindicación regionalista; provenientes del majzén en un sentido amplio, canalizaban la reacción popular que consideraba al sultán y a su corte demasiado dóciles frente a los extranjeros, responsables del estado de pobreza contra el que cada cual se debatía.

En este sentido, la anarquía marroquí era la consecuencia última de la disolución de la *bay'a*; representaba en las zonas rurales lo que fue la oposición de los ulemas en las ciudades; en ambos casos los antiguos miembros de la *chūrā* alejados del poder fueron los que se sublevaron en nombre de la «norma» ultrajada [107].

Majzén y antimajzén se agotaron en una lucha sin salida y, a la vez, se eclipsaron. Frente a frente, entran en escena los auténticos actores del drama: los europeos y la gente de las tribus. Comienza entonces la conquista por parte de aquéllos, el *ŷihād* por parte de éstos.

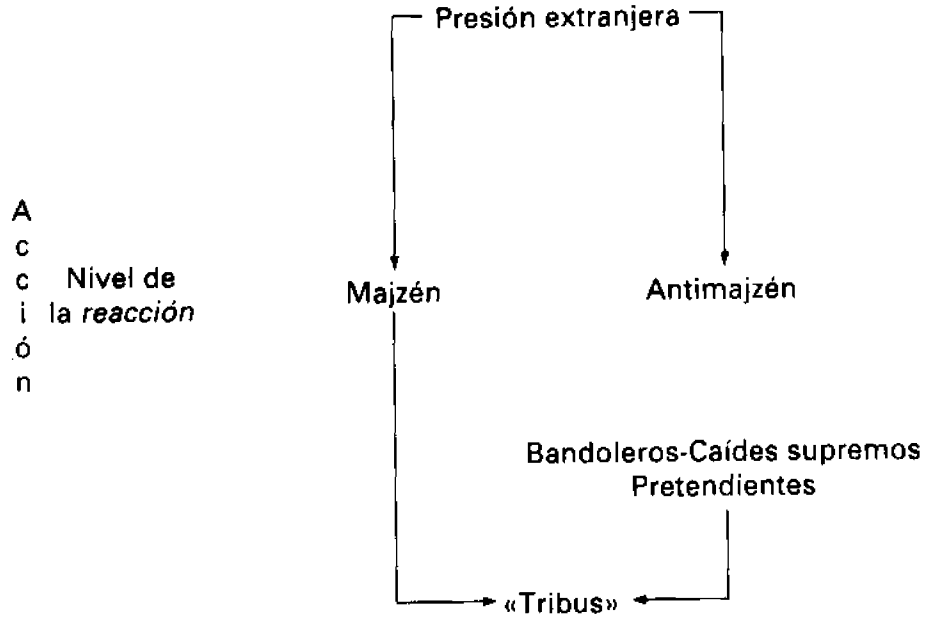


Figura 6. Niveles de la anarquía rural.

[107] Hay que subrayar la voluntad de los sublevados de retomar la estructura majzení en un marco pretendidamente más legítimo. De ahí el doble recurso a la oposición clerical urbana y a la revuelta rural mahdí que hemos observado en un Aḥmad al-'Irāqī en 1860 y que llevó a término Muḥ. al-Kattānī en la primavera de 1909.

Aparecieron, pues, nuevos jefes que resucitaban las instituciones de los tiempos de crisis, sin distinciones entre zona del llano y zona de montaña; prueba adicional de que la «anarquía» marroquí no era expresión directa de la *siba* tal y como la interpretan los antropólogos. Los poderes locales, de esencia religiosa o profana, pasaron al primer plano de la escena. Y, sin embargo, incluso en este estadio de resistencia acéfala, cuando el sultán y los pretendientes habían desaparecido, seguía siendo sólo un impulso espontáneo conducido, inspirado, codificado por el sistema sultaní tradicional. Incluso cuando los jefes locales adquieren soberanía [108], lo hacen según la fórmula de la *bay'a* y en continuidad con el pasado, pues eran los mismos que habían reconocido al sultán depuesto. Ninguna innovación, ningún recurso a lo inédito. Este destino se hizo inevitable cuando, mediante la ficción significativa del protectorado, a estos jefes los forzaron a salir a escena —al mismo escenario tradicional— donde el sublevado de hoy era condenado a ser el caíd de mañana [109].

El majzén precolonial, restringido, aislado, incapaz de representar adecuadamente a la sociedad marroquí con todos sus componentes; impotente, después, para movilizarla contra el extranjero, pereció por esta ineptitud. Pero, a la inversa, las comunidades locales no pudieron movilizarse tras la persona del sultán ni crear unas instituciones nuevas, unas formas de lucha originales; sólo supieron reinventar incansablemente el majzén, incluso cuando éste estaba ausente o innombrado.

Del mismo modo que no nos hemos encontrado con una *siba* asumida, es decir, la anarquía en el sentido de los antropólogos, no observamos en los desórdenes rurales del periodo 1900-1912 una reacción directa, espontánea, disponible, con inventiva, de la célula marroquí frente al invasor extranjero.

Por último, la revuelta rural parece representar la expresión de una etapa intermedia entre la resistencia directa del majzén —real o

[108] Tras la ocupación de Uxda y la destitución de 'A. Azīz, el morabito Mujtār Bū Dchish fue proclamado sultán (cf. Ḥaŷwī, b, p. 102 y Warṭāsī, 1972 a, p. 51).

[109] En cuanto se estableció 'A. Ḥafiẓ en Fez y aceptó volver a encabezar la misión militar francesa, a principios de 1909, su ejército era ya el del protectorado (cf. M. Le Glay, 1911). Este ejército, que combatía en nombre del sultán, exigía una sumisión según el ceremonial tradicional, y obligaba al jefe militar a conducirse como el caíd sublevado del pasado, que provenía del majzén y a él debía volver. Aquí reside todo el sentido de la «pacificación».

ficticia, decidida o vacilante— que hasta 1893 confería a este último un cierto grado de legitimidad; y una etapa acéfala que los poderes locales conducirían tras el establecimiento del protectorado. Etapa, pues, de desintegración de este mismo majzén que, al haber perdido la oportunidad de renovarse, acabará por aceptar ser reformado desde el exterior, pero que, antes de dar este paso decisivo, se divide contra sí mismo, se desgarra, al no poder combatir contra su verdaderos enemigos.

En lugar de ratificar la tesis nacionalista, según la cual el oro francés, y el español, era el único motivo de las revueltas rurales, nos vemos obligados a reconocer que éstas no podían, dada la estructura y la ideología de la sociedad marroquí, ofrecer el punto de partida de una nueva organización política, fundamento de una conciencia nacional totalizante, abierta, libre [110].

[110] A pesar de las apariencias, la resistencia primera marroquí no se puede comparar con la de las demás sociedades africanas, puesto que nunca estuvo ausente la idea de un principio unitario de legitimación de la acción militar.

IX

EL MOVIMIENTO ḤAFĪẒÍ

Del verano de 1907 al verano de 1912 Marruecos vivió una revolución comparable, al menos en sus aspectos externos, a la que se vivía en el mismo momento en Persia y en el imperio otomano. El sultán 'A. Azīz fue depuesto según las formas legales, acontecimiento que no ocurría desde 1576 [1]. Durante más de un año el país estuvo dividido entre dos soberanos, uno que controlaba las ciudades costeras y otro que dominaba la mayor parte del interior. Por primera vez en Marruecos se vio que dos «partidos» sostenían una polémica apasionada, que contribuyó a la génesis de una prensa en lengua árabe [2]. La oposición entre partidarios de 'A. al-'Azīz y partidarios de 'A. al-Ḥafiẓ dividió profundamente al majzén y dejó huellas duraderas en el comportamiento político de la elite marroquí. La importancia del movimiento ḥafīẓí es, pues, innegable. Pero ¿cómo interpretarla?

¿Se trataría de una revolución, es decir, de un cambio en las instituciones del país, en los modos de pensar y de vivir? Lo que afirmamos en los capítulos anteriores permite adivinar fácilmente que la respuesta es negativa. Puesto que la conquista de Marruecos estaba ya bastante avanzada, y el sultán se hallaba indefenso frente a una Europa decidida desde la Conferencia de Algeciras a implantar, por parte de Francia y España, las reformas pendientes desde hacía

[1] El sultán sa'adí Muḥ. al-Matawakkil, que fue sustituido en esas fechas por su tío 'A. Malik. El sultán Sulaimān estuvo a punto de ser destronado en 1819, pero la tentativa fracasó. Ver sobre el primer acontecimiento Ifrānī, pp. 65-73, y sobre el segundo, Nāṣirī, t. VIII, pp. 149-150. Sirvieron de precedente durante la crisis de 1908 (cf. 'A. Ḥai al-Kattānī, p. 20).

[2] L. Mercier (1908), p. 622 y s.

medio siglo, se puede pensar que el movimiento ḥafiẓí fue una tremenda marea xenófoba, y así fue efectivamente como se comprendió en el extranjero. Pero como toda acción colectiva marroquí no podía ser, en las condiciones de la época, más que reacción, rechazo de una situación humillante, ¿no nos hallaríamos ante la primera expresión de un nacionalismo marroquí moderno, del que 'A. Ḥafiẓ sería el primer promotor? Así es como se presentó efectivamente ante sus interlocutores europeos, y su principal adversario, Lyautey, no lo juzgó de distinta manera, oficialmente al menos [3]; desafortunadamente, el final del soberano desmintió las esperanzas que había despertado en su reino, hasta el extremo de que muchos marroquíes llegaron a echar de menos al que había sustituido, quien hasta su destronamiento había sido, sin embargo, odiado [4].

¿Fue entonces la corriente ḥafiẓí una revolución frustrada, una llamarada xenófoba, la primera expresión del nacionalismo moderno? He aquí la pregunta que intentaremos responder en las páginas siguientes. Existe otra más que tiene que ver, por decirlo de algún modo, con la realidad misma del movimiento ḥafiẓí.

Es evidente que desde 1904 Francia cumple una función de director de orquesta en los asuntos marroquíes, con un objetivo determinado: obtener una doble delegación —de las potencias europeas y del sultán a la vez— para reformar Marruecos según sus intereses. Esta dualidad de la política francesa, resultante de la internacionalización de la crisis marroquí, fue la que retrasó siete años su desenlace. Se puede sostener, pues, aparentemente con razón, que sin las complicaciones de la diplomacia europea el movimiento ḥafiẓí no habría tenido la ocasión de manifestarse. Los acontecimientos que marcaron los distintos años del Marruecos independiente encontrarían una explicación completa y convincente en las intrigas germano-turcas, los contraataques franceses y la utilización hecha por unos y otros de ambos campos de influencia de ciertos miembros del majzén. El significado propiamente marroquí sería en esta perspectiva prácticamente nulo [5].

[3] E. Burke, p. 248; Lyautey, t. I, p. 20.

[4] 'Allāl al-Fāsī (1968), p. 19. El autor, desmarcándose del punto de vista nacionalista tradicional, lamenta que las circunstancias no hayan sido más favorables a 'A. 'Azīz.

[5] Incluso un escritor marroquí como Moḥammed Haŷui (1937) trata la historia marroquí del periodo 1900-1912 como un apéndice de la historia diplomática europea.

Este aspecto de la cuestión no se pone en duda. Los archivos europeos son los únicos que pueden aclarar algunos puntos importantes, como el papel cumplido por los intereses mineros alemanes en el despertar de las ambiciones de 'A. Ḥafīẓ, las amistades de Madanī al-Glāwī en la región de Orán, los contactos de Muḥ. al-Kattānī con los círculos panislamistas, la corrupción de los partidarios de 'A. 'Azīz, la identidad de los verdaderos instigadores de la revuelta de 1911 [6].

Limitémonos, por el momento, a plantearnos estas preguntas y otras más. No obstante, si las prejuzgamos de entrada, suprimiremos cualquier razón de ser a nuestra investigación, puesto que ya no podemos deducir una conciencia colectiva marroquí a partir de las acciones y las actitudes de los protagonistas individuales. Nos hemos negado a detenernos en esta cuestión previa, para el periodo anterior a 1907; seguiremos haciéndolo en lo que respecta a los acontecimientos posteriores a esta fecha, aunque la influencia exterior nos parezca más importante. Manipulados, inspirados por los extranjeros, los protagonistas marroquíes lo fueron efectivamente; pero ¿es éste un motivo para no ver, más allá de los personajes, los papeles que han interpretado, mal o bien, y que siguen estando ahí, incluso aunque ya no existan actores dignos para desempeñarlos? Intentaremos «despersonalizar» los movimientos que estamos analizando, desvincular las ideologías de los partidarios de 'A. 'Azīz, 'A. Ḥafīẓ o Kattānī de los destinos de estos hombres que, durante un tiempo, las personificaron. Así, a la vez que reconocemos la pertinencia de las cuestiones planteadas anteriormente, podemos dejarlas de lado, por el momento, cuando tratemos el problema que nos interesa y que se refiere, recordémoslo, al lugar del movimiento ḥafīẓí en el proceso de formación de una conciencia nacionalista en el Marruecos del siglo XX.

Los elementos del movimiento

Inútil es decir que 'A. Ḥafīẓ no creó el movimiento que consiguió llevarlo al poder, que se confundía con la oposición que opera-

[6] Encontraremos indicios o insinuaciones sobre estos extremos en los siguientes autores: E. Burke, p. 221; Bāqir al-Kattānī, pp. 88-101; P. Guillén, p. 117; Ibn Zaidān, t. II, p. 44; Ḥaŷwī, f, p. 49.

ba ya bajo el reinado de 'A. 'Azīz. Hemos descrito en las páginas precedentes la anarquía marroquí, que definimos sociológicamente como la reacción dispersa de una fracción destituida del majzén. Nos queda ahora hablar de la oposición urbana que a partir de 1904 atraviesa una nueva etapa, y del *ŷihād*, es decir, de la resistencia espontánea a la penetración militar franco-española, dirigida por los jefes locales no reconocidos oficialmente por el poder central.

La reivindicación constitucionalista

La historiografía nacionalista dedica gran atención a la acción de un grupo de hombres que pretendía limitar el poder del sultán, a la vez que se oponía al dominio europeo; ve en ello el principio de una auténtica reforma democrática del sultanato marroquí, el primer paso hacia la creación de un partido nacionalista moderno [7]. Que este movimiento fue ampliamente minoritario, con pocos seguidores, apenas comprendido, nadie entre los que han escrito sobre ello lo niega [8]. No es pues la cuestión de su influencia inmediata la que se plantea sino la de su naturaleza. ¿Fue simplemente el reflejo del constitucionalismo oriental, o bien una nueva formulación de la oposición clerical que actuaba en Marruecos desde 1860? De la respuesta a esta pregunta depende la interpretación correcta del movimiento. Es fácil comprobar que éste dista mucho de ser homogéneo. Se nota en él, en efecto, la acción de los ulemas estrictamente mālikíes, de los emigrados que volvían a Marruecos tras una larga estancia en Oriente [9] y de los periodistas sirios que se establecieron en Tánger.

El *Maŷlis al-A'yān*

Cuando se conoció el acuerdo franco-inglés de 7 de abril de 1904, el majzén sintió que un elemento esencial de su táctica respecto de

[7] 'Allāl al-Fāsī (1969), p. 24; A. Gannūn (1964), p. 15; Muḥ. b. 'A. Kārīm, prefacio a Bāqir al-Kattānī; M. H. al-Wazzānī, *al-Ra'ī al-'Amm*, 17 de septiembre de 1947 y 21 de noviembre de 1947; Gallāb, pp. 82-93.

[8] 'Allāl al-Fāsī describe incluso al grupo como pusilánime.

[9] El más conocido de los emigrados es 'Alī Znīber (ver Mannūnī, 1973, p. 249; 'Allāl al-Fāsī, 1968, p. 6).

Europa le fallaba de repente y que iba a encontrarse en seguida frente a las tremendas exigencias de Francia [10]. Muchos se resignaron a lo inevitable; el propio sultán sabía, sobre todo tras la concesión del préstamo de junio de 1904, que su independencia era estrictamente limitada. Los oponentes a las reformas, a pesar del desánimo cuyos efectos ya analizamos en su momento, al hablar del autor de la *Naṣīḥa*, buscaban el menor indicio que sirviese para reanimar el espíritu de la resistencia entre los miembros del majzén. A ellos es a quien Muḥ. b. 'A. Kabīr al-Kattānī acude a aportar algo de consuelo. Desde su condena de 1896, había intentado pasar desapercibido, pero la situación social no dejaba de favorecer a su cofradía, que ganaba cada vez más adeptos en las ciudades y en el campo [11]. Cuando el majzén tuvo que afrontar la revuelta de Bū Ḥmāra, Kattānī utilizó su influencia sobre los B. Mtir, los Zemmur y los Zaian, cuyo territorio era de extrema importancia estratégica, para que se mantuviesen fieles al sultán 'A. 'Azīz [12]. El interés de este último coincidió con el de la zagüía kattānīya, cuyo joven jefe fue colmado de favores. En mayo de 1903 el sultán decidió enviarlo, con los gastos sufragados por él, a la peregrinación a La Meca. Durante un año entero, Muḥ. al-Kattānī pudo así conocer en El Cairo y en Medina a los representantes del movimiento panislamista prootomano [13]. No descubrió ciertamente unas ideas que le fuesen totalmente desconocidas; por el contrario, se encontraba en terreno familiar. Éste es el punto que merece destacarse. El panislamismo, al igual que su doctrina rival, la wahhābí, tenía como objetivo, más allá de la consolidación de la autoridad política de Constantinopla, el restablecer la *bay'a* tradicional, fórmula de gobierno que Marruecos era el único país que la había mantenido viva. Esta convergencia explica a la vez el eco inmediato que la llamada panislámica encontró en Marruecos y el interés que concedieron a partir de esta fecha los círculos reformistas a los asuntos marroquíes [14].

[10] Ver el escrito de Ibn Sulaimān pidiendo explicaciones al ministro de Francia en Tánger el 18 de junio de 1904 en *DD/AM*, vol. I, pp. 156-157.

[11] Sobre todo gracias a la alianza establecida con Mā' al-'Aīnīn, quien lo salvó en 1896 de una condena inminente (ver *supra*, p. 153).

[12] Bāqir al-Kattānī, pp. 178 y 183.

[13] *Ibid.*, pp. 88-101. En Port Said fue recibido por 'Alī Znībar.

[14] La influencia de Kattānī sólo se explica porque reduce el panislamismo a las dimensiones del tradicionalismo exclusivo de Marruecos. E. Burke sobreestima el impacto exterior

A su regreso a Marruecos, en mayo de 1904, Kattānī infunde nueva vida a la oposición clerical. Los ulemas de la Qarawiyyīn y los secretarios de la corte no se habían olvidado efectivamente de que su ortodoxia era dudosa, de que su oportunismo era incompatible con la actitud de un auténtico alfaquí, pero se veían obligados a reconocer que cumplía un papel —el de defensor de la tradición— que llevaba vacante mucho tiempo. Kattānī actuaba por diferentes medios: entrevistas secretas con el sultán, intrigas en el interior del cuerpo clerical, encendidos sermones en su zagüía, cartas circulares enviadas a todos los miembros de su cofradía. A todos les recordaba los perjuicios de las reformas propuestas por los europeos, proponía recurrir a la Turquía musulmana, afirmaba que Alemania nunca se retiraría ante Francia en Marruecos.

Al anunciar que el ministro de Francia en Tánger, Saint-René Taillandier iba a presentar al sultán un programa de reformas que se aplicarían en seguida, una delegación, presidida por Ŷa'far b. Idrīs al-Kattānī, se presentó en el palacio de Fez el 22 de diciembre de 1904. Pretendía exigir la ruptura de las negociaciones con Francia, que el sultán se negara a recibir a la misión Taillandier, el despido de los instructores militares europeos, la deposición de los dos visires sospechosos de favorecer los designios franceses. En la *fatwā* que justificaba estas medidas los ulemas decían: «Los extranjeros son la causa de nuestras desgracias [...], a ellos es a quienes hay que responsabilizar de nuestra decadencia, nuestra anarquía, nuestras luchas intestinas, la pérdida de nuestra independencia, nuestra ruina. [...] ¿De qué nos han servido? ¿Qué nuevas ciencias nos han enseñado? ¿Qué ventajas hemos obtenido de ellos? [...] Hemos tenido que solicitar un préstamo para pagar sus salarios cuando podíamos haber prescindido perfectamente de ellos» [15]. Nada que no se hubiese dicho ya desde hacía medio siglo. Un elemento nuevo, sin embargo: mientras que Ḥasan I no quería oír hablar de una eventual colaboración con los otomanos, son los ulemas los que la exigen públicamente. 'A. 'Azīz dio un paso adelante en este sentido. Convencido desde hacía tiempo de la inutilidad de la misión militar francesa, decidió suspenderla el 17 de diciembre de 1904, y envió algunos días

en los acontecimientos del periodo 1908-1912 porque interpreta mal el papel que cumplió Kattānī.

[15] *AM*, vol. III (1905) pp. 141-144.

más tarde a Muḥ. al-Muqrī a Oriente Medio para intentar contratar oficiales instructores musulmanes. Ante la viva reacción de las autoridades francesas, el sultán se desdijo rápidamente de sus decisiones [16]. Nunca se supo si se trataba de una decisión sincera o de una simple maniobra destinada a calmar los ánimos enardecidos por la propaganda kattāní [17].

La oposición de los ulemas tuvo, sin embargo, una consecuencia muy importante. En el momento en que 'A. 'Azīz acepta recibir a la misión de Saint-René Taillandier, decide también convocar una asamblea de notables (*maŷlis al-a'yān*) para informarles de las propuestas francesas. Ibn Zaidān nos dice a este respecto: «El sultán estimó que debía reunir en Fez a los notables de las principales ciudades —Mequínez, Marraquech, Rabat-Salé, Tánger y Tetuán—. Actuando como diputados de la nación, acudían diariamente al palacio para comentar a los visires las dificultades por las que atravesaba el país. Lamentablemente no sabían ni plantear las preguntas correctas a los funcionarios ni encontrar las soluciones adecuadas a los problemas que surgían. Cada vez que se los consultaba, se contentaban con responder: "Todo lo que decida el sultán bien decidido está"» [18].

Esta apreciación, extraída de Ibn al-'Araŷ, puede inducir a engaño; deja entender que la nueva asamblea sólo difería de la de 1901, convocada en Rabat con vistas a estudiar el programa de equipamiento propuesto por Inglaterra, por la incapacidad notoria de sus miembros. En realidad, 'A. 'Azīz pretendió convocar una asamblea auténticamente nacional, como lo indica la proclama fechada el 20 de diciembre de 1904: «Nuestro deber es poneros al corriente de los acontecimientos imprevistos, que ponen en juego nuestro futuro como comunidad. Nuestros súbditos deben elegir entre los notables de cada tribu a los más honestos, a los más sensatos, a los que pueden confiar la defensa de su fe, de su honor y de sus bienes. Estos diputados (*nuwwāb*) deben acudir en nuestra ayuda para resolver los problemas que se plantean. La consulta será, pues, general. El resul-

[16] *DD/AM*, vol. I, p. 183.

[17] En marzo y abril de 1904, Muḥ. al-Kattānī efectuó algunas gestiones ante el sultán a propósito de las reformas francesas y de los problemas fronterizos con Argelia (ver Bāquir al-Kattānī, p. 185).

[18] Ibn Zaidān, t. I, p. 396.

tado no puede ser más que beneficioso, como Dios nos lo ha prometido. En cuanto recibáis esta orden, reuníos y elegid a vuestros diputados» [19].

Se trataba, pues, de una asamblea de un tipo nuevo; si no pudo funcionar es porque varias regiones no quisieron, o no pudieron, enviar a sus representantes y, sobre todo, porque Saint-René Taillandier se negó a reconocerle una autoridad autónoma. Había escrito a Delcassé: «Si los delegados han de emitir una opinión, ésta les deberá ser dictada por el majzén» [20]. Aceptó, tras la insistencia del sultán, presentar únicamente una exposición, no seguida de debate, sobre las líneas maestras de su programa, ante quince delegados elegidos entre los de las grandes ciudades [21]. Muy probablemente a este consejo restringido es al que se refiere Ibn Zaidān.

¿Qué papel desempeñó el *maŷlis*? Aunque acabó por rechazar las propuestas francesas y pedir la convocatoria de una conferencia internacional [22], el mérito corresponde al endurecimiento alemán frente a las empresas francesas y no a la valentía de sus miembros. Pero, desde el punto de vista interno marroquí, la presencia de estos delegados en Fez era la materialización de la reivindicación principal del grupo clerical, es decir, de la revitalización de la *chūrā*, que Ḥasan I sólo había satisfecho parcialmente al multiplicar las consultas sobre puntos particulares. Además, pudieron, como afirma Ḥaŷwī, «darse cuenta de que todas las críticas dirigidas a los visires eran correctas, y comprobar personalmente la actividad de los inmigrados argelinos al servicio de Francia. También tuvieron la ocasión de sucumbir al encanto y a la elocuencia encendida de Muḥ. al-Kattānī» [23].

Un memorial constitucional destinado a 'A. 'Azīz

El 15 de noviembre de 1968 'Allāl al-Fāsī pronunció una conferencia pública con el título de «Arqueología del movimiento consti-

[19] Ḥaŷwī, b, p. 79, margen: según al-Magrib al-Ŷadīd (Tetuán), n.° 8.
[20] *DD/AM*, vol. I, p. 200.
[21] *Ibid.*, p. 198 y s.
[22] *Ibid.*, pp. 223-224.
[23] Ḥaŷwī, b, p. 81, margen.

tucional en Marruecos» [24], en la que analizó y comentó un texto inédito encontrado en la biblioteca de su tío 'A. Ḥafīẓ al-Fāsī. El conferenciante no había conseguido descubrir si el autor era un extranjero llegado de Oriente Medio, un magrebí familiarizado con las ideas reformistas o un marroquí que hubiese vivido durante mucho tiempo en Egipto. El texto analizado muestra con toda evidencia que su autor no estaba al corriente de las instituciones tradicionales de Marruecos, que su nivel cultural no superaba el de un lector ocasional de *al-Manār*. El memorial no es, pues, interesante en sí; su valor proviene del hecho de haber sido leído y estudiado por unos hombres que cumplieron un papel importante en los acontecimientos que desembocaron en la deposición del sultán 'A. 'Azīz.

El memorial se divide en tres partes: la primera se refiere a la representación nacional, la segunda a la reforma del ejército y la tercera a la organización financiera. El autor afirma haber encontrado en Marruecos las tres cualidades que permitieron al Japón convertirse en poco tiempo en una potencia militar capaz de vencer a la «Moscovia», a saber, la unidad nacional (*ittiḥād al-ŷins*), la fidelidad a la fe y el amor al soberano. Resalta luego la necesidad de tener una ley suprema que administre las relaciones sociales y elogia a Persia por haberse decidido a codificar su legislación, eligiendo a partir de la jurisprudencia del pasado, en cada cuestión de derecho, la opinión de un alfaquí único [25]. El pueblo marroquí no se opone, dice el autor, a las reformas como tales, sino que vela porque éstas sean introducidas con la bendición de los guardianes del *char'*; si los marroquíes rechazan el Acta de Algeciras es porque temen que la intervención extranjera desemboque, como en el Egipto del jedive Ismā'īl, en una ruina financiera y en la ocupación extranjera. La forma más eficaz de oponerse a las ambiciones europeas es tener una asamblea nacional, institución sagrada según estos últimos. En doce artículos de valor desigual, el autor determina la composición, las competencias, el funcionamiento y sus atribuciones. El *char'* conserva en todo momento la preeminencia. Cada diputado debe ser un

[24] La conferencia fue publicada posteriormente en forma de folleto.

[25] Esta observación nos lleva a dudar de que el memorial fuese compuesto el 18 de junio de 1906, fecha de la ratificación del Acta de Algeciras, como propone 'Allāl al-Fāsī, puesto que el papel de los *muŷtahid-s* en el sistema político persa fue consagrado por la Ley fundamental del 7 de octubre de 1907; a menos que el texto haya sido escrito en varias fases.

alfaquí confirmado, el código de las leyes y los reglamentos deben establecerlos los ulemas y el *maks*, *hadīya* y *sujra* quedan abolidos.

Estas reformas, concluye el autor, tendrán necesariamente como consecuencia el enriquecimiento del país, la holgura del Tesoro público, la paz social y la sumisión de las tribus sublevadas [26].

Sobre los comentarios que dedica al ejército, no hay nada que añadir; el autor, manifiestamente profano en la materia, no aporta ninguna propuesta sensata. En cuanto a la reforma financiera, sorprende por su aspecto estrictamente tradicionalista. Un consejo nacional de los bienes habices, compuesto por el jefe de los ulemas, el *naqīb*, el *nāẓir*, el presidente de las zagüías, y, por último, un amín, debe, según el autor, supervisar los consejos locales, formados según el mismo modelo y establecidos en cada ciudad, zagüía, mezquita o madraza. Los ingresos de los bienes habices honradamente administrados bastarán para satisfacer las necesidades del majzén, que ya no deberá recurrir a los préstamos, dice el autor, que se toma la molestia de detallar en cincuenta artículos las reglas elementales de la contabilidad. El modelo se basa evidentemente en las reformas de los *waqf* egipcios.

'Allāl al-Fāsī observa que si, además de las ciudades, cada tribu exigiese un diputado, se obtendría una asamblea demasiado numerosa [27]. Éste no es el único indicio que muestra que el autor del memorial desconocía bastante la realidad marroquí. No dice ni una palabra sobre el *Mayŷlis al-A'yān* de 1905; propone unas reformas que la administración de los habús llevaba aplicando desde hacía tiempo y sobre las que los círculos oficiales discutían desde 1860. Nos hallamos aparentemente en presencia de un hombre que creía que introducía la primera idea reformista en Marruecos. Resulta sorprendente, por lo demás, que este texto de inspiración extranjera tienda a referirse más a Persia y a Egipto que al imperio otomano, laicizado a medias; se mantiene, pues, fiel, en su lógica interna más que en su terminología, a las tendencias naturales de la oposición clerical marroquí.

[26] *Memorial*, pp. 34-38. El autor no dice *qabā'il sāiba* sino *jāriŷia*.

[27] Observemos que 'Allāl al-Fāsī se refiere al aduar no a la circunscripción administrativa que depende del caíd, pues en ese caso el número de elegidos no sería excesivo.

¿Un comité «Unión y Progreso» en Fez?

La terminología utilizada en la literatura de esta época nos conduce a plantear el problema de la influencia de la prensa árabe de Tánger dirigida por emigrados sirios. Basándose en las confidencias que le hizo en varias ocasiones su tío 'A. Ḥafiẓ, 'Allāl al-Fāsī llega incluso a suponer que un comité «Unión y Progreso» fue constituido en Fez instigado por estos periodistas sirios y vinculado con otros comités del imperio otomano [28]. Actualmente no poseemos ninguna prueba concreta de este hecho. Los indicios en los que se basa Allāl al-Fāsī sólo demuestran que unos miembros de la elite marroquí tenían acceso a la literatura reformista de la *Nahda* siria [29]. Esto es visible en el estilo de los que condujeron la batalla contra 'A. 'Azīz en 1908; el propio 'A. Ḥafiẓ al-Fāsī, 'A. Ḥai al-Kattānī, al-'Ābid b. Sūda. Encontramos también de la pluma de éstos unos términos inusuales, probablemente incomprensibles para un lector formado en la Qarawiyīn, tales como *hamaŷīya* (salavajismo), *barbarīya* (barbarie), *ḥurrīya al-fikr* (libertad de pensamiento), *gāzī* (combatiente), en lugar de *muŷāhid, lācha' bīya* (impopularidad) [30], *hay' a iŷtimā' īya* (orden social), *murrākuchiyūn* (marroquíes), en lugar de *magāriba* [31]. Los vemos también citar el *Journal des savants* y *Les lois de la guerre et de la paix* [32].

Un hecho aún más significativo es que entre estos hombres se observa una concepción liberal de la soberanía popular muy dife-

[28] 'Allāl al-Fāsī (1971).

[29] 'Allāl al-Fāsī y otros insistieron en el papel del diario *Lisān al-Magrib*, fundado el 28 de febrero de 1907 por Faraŷ y Arthur Nemour (Nimūr), originarios de Jaffa y establecidos en Tánger. Tras una breve experiencia en Túnez en 1892, y una estancia infructuosa en París, encargaron a Beirut el material necesario para montar una imprenta. A partir del número 24, fechado el 14 de febrero de 1908, tras una breve interrupción, el *Lisān* expresa el punto de vista del majzén ḥafiẓí hasta marzo de 1909; durante este periodo se materializa la colaboración entre los hermanos Nemour y el grupo de 'A. Ḥafiẓ al-Fāsī. Otro diario, *al-Faŷr*, lanzado en julio de 1908 por Ni'mat Allāh al-Daḥdāḥ, se consideraba el portavoz del gobierno marroquí; publicó en total nueve numéros, siete en Tánger y dos en Fez, el último fechado el 20 de diciembre de 1908. Por último, un marroquí, Abū Bakr b. 'A. Wāḥid, publicaba en Tánger, pero de modo irregular, una hoja de tendencia panislámica titulada *Iẓhār al-Ḥaqq*. En este medio fue donde los ases del movimiento ḥafiẓí adquirieron sus ideas constitucionalistas. Ver, sobre esta prensa, L. Mercier (1908), pp. 619-630; (1909), pp. 128-133; Ibn Azzūz Ḥakīm (1951).

[30] 'A. Ḥai al-Kattānī, pp. 37, 3, 4 y 10.

[31] al-'Ābid B. Sūda, p. 25.

[32] 'A. Ḥai al-Kattānī, p. 29.

rente de la noción de *chūrā* tradicional. He aquí una muestra de ello: 'A. Ḥai al-Kattānī, que quería demostrar que el sultán 'A. Azīz no había dejado de ser un autócrata, a pesar de su decisión de convocar una asamblea de notables, escribe: «Tener confianza en la nación consiste, ante todo, en creer que es capaz de opinar y de actuar. Sin embargo, esta idea ni siquiera se le pasaba por la mente a 'A. Azīz, que estaba convencido de que se debía reservar para él toda la autoridad, ejercer un poder ilimitado y absoluto sobre los hombres» [33].

Es obvio que la influencia terminológica es innegable. ¿Es esto un síntoma de cambio ideológico? Los marroquíes leían, además, unos diarios que llegaban directamente de Oriente como *al-Ahrām* y *al-Mu'ayyad*. La prensa árabe de Tánger se limitaba, pues, a cumplir una función de sustitución. Queda por determinar cómo interpretaban estas innovaciones terminológicas los lectores que en Marruecos empezaron a utilizarlas. Parece poco dudoso que el constitucionalismo laicizante sirviese esencialmente para modernizar la formulación de la oposición de los ulemas, activa desde hacía medio siglo, contra el creciente despotismo del sultán y su desprecio por la *chūrā*. A partir del momento en que el soberano vio amenazada su autoridad en provecho del extranjero, se inclinó a compartirla de nuevo, con tal de limitar los atropellos de los europeos.

En esta perspectiva precisamente se comprendió entonces la reforma constitucional. «Carecemos de una auténtica síntesis de las leyes; si el extranjero ocupa nuestro país, nada limitará su acción; nos veremos entregados sin defensa a los caprichos de su autocratismo», dice Ḥaŷwī [34]. Y su observación se aplicaba tanto al pueblo como al sultán. Es, pues, en relación con el interlocutor europeo como hay que interpretar también la modernización terminológica que, en sí misma, no muestra ni que el movimiento de oposición en Marruecos tuviese relaciones efectivas con el de Oriente Medio ni que estuviese en marcha una auténtica revolución en el pensamiento.

El movimiento constitucional en Marruecos tuvo, en efecto, dos fuentes de inspiración: la forma estuvo marcada cada vez más por el

[33] *Ibid.*, p. 5. La misma idea la expresa Ibn Sūda: «Los visires de 'A. 'Azīz no tenían ninguna consideración hacia los diputados que había convocado de todas las zonas del país» (*op. cit.*, p. 18).

[34] Ḥaŷwī, b, p. 114.

lenguaje del reformismo de Oriente Medio, pero el contenido siguió siendo el de la oposición clerical marroquí, a saber, el restablecimiento de la *chūrā*.

El ŷihād

Francia tenía dos estrategias: una de presión sobre el majzén, otra de contacto directo con las tribus. La primera generó una oposición urbana, la segunda, el *ŷihād*, en el sentido estricto, es decir, la lucha espontánea dirigida por los jefes locales, en espera de que el poder central se decidiese a intervenir, como era su deber absoluto.

En el periodo que nos ocupa, este *ŷihād* estaba activo en tres regiones: el Rif, el Sáhara del sudeste y Chenguit.

El majzén siempre consideró al Rif como un *taghr*, es decir, una región que tenía derecho a diversos privilegios porque sostenía la lucha contra los españoles establecidos en Ceuta y Melilla. Los rifeños, por la misma razón, se mostraban obedientes respecto del sultán [35]. Verdad es que algunas dificultades surgieron en 1861 cuando Muḥammad IV hizo a los españoles unas concesiones que parecieron desorbitadas a la población local, que no sentía por éstos una excesiva estima. El asunto de 1893 fue hábilmente presentado por Ḥasan I como la resolución de un asunto puramente privado relativo a las indemnizaciones a las familias de las víctimas españolas caídas durante unas escaramuzas con los rifeños [36].

Fue después de 1900 cuando el majzén se enemistó con el Rif. Las potencias europeas no dejaban de quejarse de los piratas buquya, lo que condujo a 'A. 'Azīz a enviar contra ellos una expedición de castigo, dirigida por Ibn Būchtā al-Bagdādī, a Aŷdir, cuyo cadí era 'A. Karīm al-Jaṭṭabī. Los B. Uriaghel dijeron al jefe de la *maḥalla* que conocían a los culpables y se encargarían de impedirles que reincidieran. Solución económica y tradicional que Ibn Būchtā rechazó, sin embargo, porque él tenía, según afirmaba, orden de castigar a los piratas. Su ejército se quedó establecido, pues, en la zona y, por su indisciplina, no tardó en hacerse impopular en un país donde los

[35] Ḥaŷwī, b, p. 25; Azarqān, p. 5.
[36] Ver *supra*, pp. 271-272

hombres son muy puntillosos en lo que respecta al honor. El cadí 'A. Karīm, al darse cuenta del giro de la opinión pública, y como no quería desobedecer al majzén, prefirió retirarse a Tetuán. Ésta es la situación de la que se aprovechará Bū Ḥmāra durante los años 1903-1905. En cuanto los rifeños se dieron cuenta de que la revuelta de éste servía a los intereses de sus enemigos ancestrales, expulsaron al *rogui* y se dispusieron a oponerse a cualquier acción española sin esperar la intervención del majzén. La efervescencia del Rif, que empezó en 1900, sólo se calmaría momentáneamente en 1926. El jerife Amaziān de los Qal'iya encabezó el *ŷihād* hasta 1919; luego le sucedería en el mando Ḥāŷ Muḥ. Baqqīch de los Marnissa; por último, el hijo del cadí de Aŷdir, Muḥ. b. 'A. Karīm [37].

En lo que respecta al Sáhara del sudeste, la llamada al *ŷihād* estará presente, a partir de 1863, con al-'Arbī al-Madagrī al-Darqāwī, como vimos anteriormente. Cuando las tropas francesas de Argelia atacan y conquistan el oasis del Tuat en 1900, atraviesan Zusfana en 1904 y avanzan hacia el ued Guir, los jefes de las zagüías acudirán de la región de Tinduf y del Atlas Medio en el Tafilalet a convencer al virrey Muley Rachīd, que era el tío del soberano, para que actuase [38]. En la primavera de 1906, las tribus del Sáhara —Ait Atta, Ait Jabbach, Ait Yafelman— se pusieron de acuerdo para elegir un caudillo de guerra, Sa'īd al-Bujārī, que debía acompañar en sus expediciones al propio hijo de Muley Rachīd. Cuando se enteró de la noticia, el sultán 'A. 'Azīz les escribió por mediación de su tío y de su hermano 'A. Ḥafīẓ, virrey de Marraquech, para asegurarles que no los abandonaría y que la mejor actitud consistía en no atacar a las tropas francesas —lo que daría a éstas un pretexto para conquistar su territorio— y que le dejasen tiempo para solucionar los problemas pendientes por vía diplomática [39].

En el Sáhara occidental el poder lo compartía la familia del morabito Mā' al-'Ainīn y los emiratos hereditarios como los de Trarza, Brakna y Adrar [40]. Según la política generalizada por el sultán Sulaimān en las regiones fronterizas, Mā' al-'Ainīn gozaba de una especie

[37] Azarqān, pp. 13-14.

[38] A. G. P. Martin, p. 508. Se trata de Zain al-'Ābidīn al-Kuntī y 'Alī Amhāuch.

[39] *Kunnāch...* (1906), p. 35.

[40] Ver sobre Mā' al-'Ainīn *EI* (1), vol. III, pp. 58-59; 'A. Ḥafiẓ al-Fāsī, t. II, pp. 37-41; Mujtār al-Sūsī, t. IV, pp. 83-100.

de delegación total de autoridad: en la corte se le recibía como a un auténtico virrey, pues su prestigio era enorme ante los ulemas de Fez y de Marraquech, que le daban el título tan prestigioso de *Qutb* («polo» en la jerarquía mística) [41]. Aunque su influencia no se extendía hasta las orillas del Senegal, era sin embargo indiscutible en el Adrar y en Seguia el Hamra, donde se estableció en 1888 tras mandar construir la ciudad de Smara con material que encargó a Mogador. Cuando Xavier Coppolani, especialista en las cofradías musulmanas, llega a Argelia con la misión de establecer contacto a partir de Saint-Louis con el *blad al-siba* marroquí [42], empezó por cosechar éxitos en la zona que escapaba a la autoridad de Mā' al-'Ainīn. En cuanto quiso adentrarse más lejos y penetrar en el Tagant y el Adrar, se encontró con una viva resistencia en octubre de 1904. El emir del Adrar, que dijo ser caíd del sultán de Marruecos, rechazó cualquier acuerdo con él; la *ŷmā'a*, que apoyaba al emir unánimemente [43], decidió en febrero de 1905 enviar un emisario a la corte marroquí para ponerle al corriente de los acontecimientos. Una segunda misión partió en noviembre, tras los duros combates de abril y de junio del mismo año, que costaron la vida a Coppolani y al emir de los Id U Aich. El sultán 'A. 'Azīz encargó entonces a su tío Idrīs b. Muḥ. IV que tomase la dirección de los combatientes en Chenguit. En septiembre Mā' al-'Ainīn se presentó en la corte; tras ser bien recibido, como de costumbre, obtuvo dinero, armas y municiones. Francia, inquieta ante la actividad de Muley Idrīs [44], hizo unas intensas gestiones ante el majzén para que pusiera fin a aquella situación.

Cuando fue ocupada Uxda a finales del mes de marzo, la primera condición que puso el gobierno francés para evacuar la ciudad fue el regreso inmediato de la misión destacada en Chenguit. 'A. 'Azīz escribió entonces, el 21 de abril de 1907, una larga misiva de justificación a Mā' al-Ainīn explicándole la necesidad en que se hallaba de rendirse ante las exigencias de los franceses [45]. El anciano

[41] M. Ŷ. al-Kattānī, t. III, p. 356 (reseña de Muḥ. al-'Atīq al-Changūiṭī; *RMM*, vol. I, 1907, pp. 343-352).

[42] G. Désiré-Vuillemin, pp. 94 y 116.

[43] *Ibid.*, p. 134 y s.

[44] *DD/AM*, vol. III, pp. 116 y 171

[45] *Kunnāch*, p. 105.

morabito trató una vez más de entrar directamente en contacto con el majzén; cuando vio Marruecos dividido entre dos soberanos, regresó a Seguia el Hamra para predicar la unión de todas las cofradías en una lucha común contra el invasor, conducida, por supuesto, en nombre del sultán. Sus tropas remontaron hacia el norte a medida que avanzaban las tropas francesas; él mismo se refugió en Tiznit, donde murió en octubre de 1910. Su hijo Aḥmad al-Haba le sucedió para continuar la lucha [46].

Hemos pasado revista a los territorios que, desde Sulaimān, estaban administrados por jefes locales, que disfrutaban de una delegación total de autoridad; ellos fueron los que dirigieron el *ŷihād* en nombre del sultán. El mismo fenómeno se observa en las regiones de administración directa. Así fue como, tras la ocupación de Uxda, las poblaciones de los alrededores eligieron como jefe de la resistencia [47] a un *chaij* de la zagüía qādirīya, Mujtār Būdchīch. Tras el desembarco de las tropas francesas en Casablanca, el 5 de agosto de 1907, otro *chaij* qādirí, Muḥ. Bū 'Azzāwī, sirvió de enlace de todos los *muŷāhid-s* de la Chauia [48].

Según los términos de la *bay'a* encarnada de nuevo en el *maŷlis al-A'yān*, el sultán debía, sin más demora, ponerse a la cabeza de los movimientos del *ŷihād*. Las circunstancias forzaron a 'A. 'Azīz no solamente a no prestarles ayuda, sino a condenarlos públicamente.

La destitución de 'A. Azīz

La ciudad de Uxda es ocupada sin librar combate el 29 de marzo de 1907; he aquí cómo el majzén anunció a la población, el 2 de abril, el acontecimiento: «El gobierno de Francia está profundamente afectado por los numerosos incidentes asesinos [49] de los que es culpable el populacho, que desconoce las ventajas de la paz y de la

[46] El 9 de enero el emir del Adrar es abatido, y las tropas de Gouraud entran en Atar. Al-Agḍaf b. Mā' al-'Ainīn cuenta con el apoyo de los Reguibat y los Ulad Dlim, y continúa organizando escaramuzas desde Seguia el Hamra, que Francia había reconocido a España, y que ésta no podía aún ocupar.

[47] Ḥaŷwī, b, p. 101; *AF* (1908), pp. 19-21.

[48] A. G. P. Martin, p. 404.

[49] El incidente que desencadenó la crisis fue el asesinato del Dr. Mauchamp en Marraquech, el 19 de marzo de 1907.

concordia [...], aniquilando nuestros esfuerzos por resolver pacíficamente las quejas que legítimamente expone [...]. Cegado por la ira, este gobierno ha mandado ocupar la ciudad de Uxda y se niega a evacuarla hasta que no se hayan resuelto todos los litigios pendientes [entre Francia y Marruecos]. La presencia de sus soldados en la ciudad es, pues, temporal, y haremos todo lo posible por encontrar una salida rápida a la crisis. Invitamos encarecidamente a nuestros súbditos a mantener la calma y a abstenerse de cualquier amago de desorden, que podría adquirir consecuencias desastrosas. El que tenga alguna queja que presentar [...], obtendrá satisfacción sin necesidad de maltratar a los extranjeros o atentar contra sus bienes [...]; se hará todo lo posible por salvaguardar y defender los derechos de la población» [50]. Este texto expresa manifiestamente el miedo a que se multiplicasen los incidentes, pero, sobre todo, la voluntad de excusar a Francia, echando toda la culpa a la «chusma enfurecida».

Cuatro meses más tarde estalla otro asunto bastante más grave, el de Casablanca, cuya causa inmediata fue el nombramiento —largo tiempo aplazado, a causa de la oposición de una parte del majzén— de un funcionario francés encargado de controlar la recaudación de los derechos de aduana que servían de pignoración, hasta un límite de un 60 por 100, del préstamo concedido en 1904 [51]. Los incidentes adquirieron muy pronto un cariz trágico. El 30 de julio de 1907 un tren que hacía el servicio en las afueras de Casablanca entre una cantera y las obras de construcción del puerto, fue atacado y murieron nueve obreros europeos. Los habitantes de los alrededores bloquearon la ciudad tras asaltar el puesto de aduana. El orden quedó restablecido en seguida con la intervención de Muley al-Amīn, tío del sultán y su representante en la Chauia. Pero el 5 de agosto un destacamento de marinos franceses, que desembarcó prematuramente del *Galilée*, se fue abriendo camino hasta el consulado de Francia disparando a la gente indiscriminadamente, luego la ciudad fue sometida a un cruento bombardeo [52].

[50] Ibn Zaidān, t. I, pp. 416-418; la «traducción» de este texto publicada en *DD/AM*, vol. III, p. 211, es aún más crítica respecto del «populacho».

[51] Contrariamente a lo que Delcassé hizo creer al Parlamento francés, la orden de nombrar al controlador de aduanas no fue dada por 'A. 'Azīz hasta el 21 de junio de 1907. Ver P. Guillen, pp. 16-17; Ibn Zaidān, t. I, p. 420.

[52] A. Adam, p. 115 y s. (según los documentos franceses únicamente).

Ese mismo día 'A. 'Azīz dirigió a los caídes y gobernadores una circular en la que decía: «Tomando como pretexto el nombramiento de un controlador francés en la aduana de Casablanca, el populacho de los alrededores se ha dedicado al pillaje y al asesinato. Unas palabras insensatas e injustificadas han sido propagadas por unos individuos desconocedores del asunto, pues de todos es conocido que ya existía esta función de control desde tiempos de nuestro abuelo [Muḥ. IV] [...] y si hubiera presentado el menor inconveniente, inútil decir que no lo habríamos aceptado jamás. Preparaos, pues, a explicar estos hechos a vuestros administrados de la manera más sencilla y más convincente en caso de que os hagan preguntas sobre esta cuestión» [53].

Algunos días más tarde, ante un consejo de ulemas y de notables reunidos en el palacio de Fez, el visir encargado de Asuntos Exteriores, 'A. Karīm b. Sulaimān, expuso un informe detallado sobre el asunto, explicando el desembarco de las tropas en Casablanca «de un lado, por voluntad del gobierno francés de acelerar la solución de un contencioso que venía durando mucho tiempo y, de otro lado, por el afán de garantizar la seguridad de sus ciudadanos y de los demás europeos, que el majzén, inmerso en los disturbios rurales, ya no podía garantizar» [54]. El punto de vista oficial marroquí coincidía, pues, sorprendentemente con el de Francia, a la vez que contradecía la opinión de numerosos observadores neutrales. Unos testigos ingleses fidedignos, al destacar el papel desempeñado por los agentes provocadores de la Compagnie Marocaine durante los tres días del 1 al 4 de agosto, afirman que el orden había sido restablecido por Muley al-Amīn, que los soldados del majzén que custodiaban el consulado francés saludaron regularmente a los marinos que habían aparecido antes de ser abatidos, que el desembarco fue la causa del pillaje y no la inversa, que el bombardeo, totalmente injustificado, afectó esencialmente a la población civil que había huido de la ciudad presa del pillaje para refugiarse en el recinto de Assur al-Ŷadīd, y que el tratamiento dado al caíd Būzīd, llevado preso al *Galilée* era inmerecido [55]. Ibn Zaidān, que retoma la versión oficial

[53] Ibn Zaidān, t. I, p. 426.

[54] Baqir al-Kattānī, p. 188, citando el diario *Sa'ada* de 17 de agosto de 1907.

[55] R. Kerr, pp. 315-321; informes del vicecónsul inglés en Casablanca fechados el 30 de julio y el 8 de agosto de 1907, citados por Burke, p. 216, n. 59.

del majzén y no encuentra palabras lo suficientemente duras para fustigar a la «chusma salavaje», deja entender, sin embargo, que una mano extranjera fustigó el desorden [56]

Resulta obvio que 'A. Azīz y su majzén, teniendo en cuenta la situación creada desde 1902 por la revuelta de Bū Ḥmāra, no podían adoptar otra actitud. El hecho fundamental era que, para los jefes del *ŷihād* y de la oposición urbana, el sultán y sus colaboradores sólo servían para transmitir las opiniones, consejos y órdenes de los extranjeros.

Ante aquel sultán en «estado de ausencia» aparece excepcionalmente presente Muḥ. al-Kattānī. Fue el único durante el Consejo reunido en Palacio en tomar la palabra para exigir un plazo de quince años antes de introducir las reformas propuestas por el gobierno francés. En cuanto se conoció el desembarco en Casablanca, dirigió cartas de apoyo a los combatientes de la Chauia llamando a sus adeptos entre los Zemmur y los Zaian para que acudiesen a prestarles ayuda [57]. Aunque los ulemas y los demás jefes de las zagüías no compartiesen sus ideas, era el único entre sus contemporáneos que estaba capacitado para hacer de vínculo entre las dos oposiciones, urbana y rural, y ésa era la razón de la rápida expansión de su cofradía.

'A. 'Azīz, desde junio de 1906, había renunciado a la función que le tocaba cumplir a un sultán, según los términos de la *bay'a*. ¿Quién iba a remplazarlo? ¿Muḥ. al-Kattānī, que ya ejercía de hecho esta función, u otro que contase con mejor baza? Este problema se planteó en Marruecos a partir de mediados de agosto de 1907 [58]. No hay nada que ilustre mejor que 'A. 'Azīz había dejado de ser sultán que el texto por el que intentaba mostrar la legitimidad de su autoridad cuando su hermano 'A. 'Ḥafīẓ declaró su aspiración al trono.

El 16 de agosto de 1907, once días después del desembarco de las tropas francesas en Casablanca, 'A. Ḥafīẓ fue proclamado sultán

[56] «*Wa 'uyun al-'Ida sahira*», dice Ibn Zaidān (t. I, p. 424). Este asunto iba a costar al Tesoro marroquí, ya bastante menguado, trece millones de francos.

[57] Bâqir al-Kattānī, pp. 188-190.

[58] «Muḥ. al-Kattānī fue el principal motivo por el que se proclamó a 'A. Ḥafīẓ, pues la gente de la autoridad temía que, si no elegían en seguida a éste, el populacho eligiría a al-Kattānī, tal era la influencia que ejercía sobre éste» (A. Ḥafīẓ al-Fāsī, t. I, p. 47).

en la alcazaba de Marraquech. Cuatro días después los grandes ulemas de Fez, los mismos que habían condenado a Bū Ḥmāra, fueron convocados a Palacio, donde se les conminó a responder en el acto a las dos preguntas siguientes: ¿es legal la proclamación de A. Ḥafiẓ? y ¿está éste habilitado para lanzar una llamada al *ŷihād* como lo hizo? En lo que respecta al primer punto, se contentaron con recordar los numerosos versículos coránicos y los dichos del Profeta que prescriben a los creyentes obedecer sin flaquezas a su jefe investido como imán. En cuanto al segundo punto, afirmaron que la llamada al *ŷihād* sigue siendo competencia exclusiva del imán mientras no haya agresión no provocada (*mufāŷa' a*). «El extranjero, cuya presencia ha sido señalada en las fronteras del reino, viene a obtener unas indemnizaciones que se le deben a título de incidentes antiguos y para garantizar la seguridad de sus súbditos, presencia a la que nuestro señor ha prometido poner fin rápidamente en Casablanca y en Uxda» [59]. Esta *fatwā*, aparentemente dirigida contra el pretendiente, es, de hecho, una condena a corto plazo de 'A. 'Azīz. Así lo entendió la oposición, que, a la vez que destacaba que los ulemas que la firmaron habían sido objeto de desconsideradas amenazas e ignoraban todo sobre los acontecimientos de Casablanca, observaron que, de todas maneras, las condiciones que contenía no se cumplieron nunca [60].

'A. 'Azīz no tardó en extraer conclusiones de estos hechos: el 12 de septiembre abandonaba Fez para refugiarse con su majzén en Rabat y convertirse en el sultán de la costa y de los europeos [61].

Hasta aquí hemos asistido al drama de un hombre que las circunstancias y sus errores habían, poco a poco, despojado de su autoridad. Tras el fracaso de 'A. Ḥafiẓ se formó un grupo de partidarios de 'A. 'Azīz que añoraban al sultán depuesto por su rectitud, su respeto por la palabra dada, su espíritu abierto, y, sobre todo, porque la experiencia había demostrado, aparentemente, que la «solución francesa» era inevitable.

[59] M. Nehlil, lámina CXXIII (texto árabe); *AF* (1908), pp. 34-35 (traducción francesa). Ver la *fatwā* de la deposición de 'A. 'Azīz, que se hizo pública en Marraquech el 4 de septiembre de 1907, en *RMM*, vol. IV, dic. 1908, pp. 717-721.

[60] 'A. Ḥai al-Kattānī, p. 18.

[61] *AF* (1908), p. 53 (artículo de Doutté).'A. 'Azīz permaneció en Rabat hasta el 12 de julio de 1908. Tras su tentativa infructuosa de llegar a Marraquech, regresó a Casablanca el 21 de agosto y el 24 de noviembre del mismo año emprendió camino de su exilio en Tánger.

La proclamación de 'A. Ḥafīẓ

'A. Ḥafīẓ, hermano mayor de 'A. 'Azīz, virrey de Marraquech, tras haberlo sido de Tiznit, había recibido una profunda educación religiosa y leía con regularidad los diarios árabes de Tánger e incluso de Oriente [62]; se sentía igualmente cómodo sosteniendo una controversia teológica con los ulemas confirmados que desentrañando las sutilezas de la política europea; era, pues, un candidato ideal para aquellos que creían que 'A. 'Azīz era demasiado débil y que no querían que el sultanato pasase a otras manos que las de la dinastía reinante.

Fue proclamado en Marraquech en agosto de 1907, siguiendo estrictamente el proceso tradicional. Tuvo que esperar seis meses antes de ser aceptado en las grandes ciudades del norte y verse reconocido como sultán de todo Marruecos. Esta segunda proclamación tuvo un carácter original: lo que estaba implícito en las *bay'a-s* precedentes fue explicitado en detalle en la de Fez.

La bay'a *de Marraquech*

En la Alcazaba de la ciudad del sur, en presencia del bajá, de los grandes caídes del Hauz y del Atlas y del virrey del Tafilalet, los ulemas atestiguaron que 'A. 'Azīz ya no era capaz de honrar los términos del contrato de investidura, que había que sustituirlo y que nadie más cualificado para ello que 'A. Ḥafīẓ [63]. En las *bay'a-s* analizadas en el capítulo II, los ulemas levantaban acta de la muerte física del sultán, al que debían dar un sucesor; en este caso, levantan acta de la muerte moral de 'A. 'Azīz.

El nuevo soberano no dejó nunca de subrayar que fue porque su hermano había renunciado a defender los derechos y territorios de los musulmanes de Marruecos por lo que él decidió aceptar la responsabilidad del imanato. El 19 de agosto de 1907 se dirige a Muḥ. al-Kattānī en estos términos, con la esperanza de ganarse rápidamente su co-

[62] L. Mercier (1908), p. 620.

[63] Muchos vieron en el nombre del nuevo sultán (*ḥafīẓ* significa «el que guarda y conserva») un signo de buen augurio. Por ello, los partidarios de 'A. 'Azīz le cambiaron la ortografía por *ḥafīd*, que quiere decir «nieto».

laboración: «El enemigo ha atacado a nuestro país porque estaba seguro de que los que nos gobernaban preferían la inacción a la resistencia. La gente de la autoridad ha decidido, pues, confiarme la responsabilidad de defender los derechos de los musulmanes y de expulsar al extranjero de las ciudades que ha ocupado» [64]. El 7 de enero de 1908, desde Kelaa de Sragna, escribe a los Uardiga: «El enemigo ha ocupado nuestras ciudades, ha violado nuestra independencia, intenta imponer sus leyes; vuestro deber más acuciante es acudir en defensa de vuestro país; os ordeno que os unáis a nosotros en la Chauia» [65]. Parecía que los jefes del *ŷihād* hubiesen presentido, antes incluso de su proclamación, sus aptitudes para confiarle la dirección de los combates [66], pues contaba con numerosas bazas a su favor: su calidad de jerife-ulema y su función de segunda personalidad del reino.

Aunque representase el espíritu de la resistencia, ampliamente extendido en el país, 'A. Ḥafiẓ fue apoyado, sobre todo política y financieramente, por los jefes del sur. ¿Tiene este extremo alguna importancia significativa? Ḥaŷwī afirma, en un lenguaje jalduniano: «Los maṣmūda del Ŷebel al-Glāwī, de Deren, fueron los que transmitieron a 'A. Ḥafiẓ su *'aṣabīya*» [67].

El caíd Nāŷim refiere las siguientes palabras, cargadas de significado, pronunciadas por el secretario Muḥ. b. Madanī al-Glāwī, ministro de la Guerra, ante un grupo de soldados que regresaban del Rif para ponerse a disposición del nuevo régimen: «Vosotros que estáis al corriente de los usos del majzén, debéis tener en cuenta el hecho de que no somos más que unos campesinos; si nos veis cometer errores, si estáis sorprendidos por ciertas actitudes o acciones nuestras, hacédnoslo saber y ayudadnos a reparar nuestros errores». Y añade Nāŷim: «Comprendí que este hombre era sensato» [68].

También es cierto que los principales apoyos de 'A. Ḥafiẓ —'al-Glāwī, al-Mtūggī, al-Gundāfī, al-'Iyādī, 'Isā b. 'Umar al-Gallūlī— eran grandes caídes del sur. Pero también es un hecho que desde los sa'adíes, y probablemente mucho antes, siempre fue del sur de

[64] Bāqir al-Kattānī, pp. 192-193.

[65] *RMM*, vol. VI, dic. de 1908, pp. 711-712. Ver también la carta de la convocatoria dirigida a los Ait Yussi, *ibid.*, p. 268.

[66] A. G. P. Martin, pp. 443-444.

[67] Ḥaŷwī, f, cuaderno IV, p. 44.

[68] Nāŷim, p. 60. Se trata de 'Umar A'dī, antiguo maestro de una escuela coránica de Marraquech.

donde vinieron los pretendientes afortunados. La regla es tan sistemática que también será proclamado en el sur al-Haiba tras el fracaso del movimiento ḥafīẓí.

En nuestro análisis del majzén —en un sentido restringido— hemos subrayado con insistencia el carácter rural y sudista [69], muy notorio aún durante el reinado de Ḥasan I, a pesar de la importancia que adquirió el elemento urbano, dominante, en efecto, en la esfera cultural, pero subordinado en el plano político. Esta relación cambió bruscamente durante el reinado de 'A. 'Azīz; es el motivo por el cual hemos considerado que había que hablar de un majzén nuevo. 'A. Ḥafīẓ no hacía, en realidad, más que renovar la tradición más auténtica de la vida política marroquí, como expresará él mismo: «Nos esforzamos por hacer que [el país] vuelva al estado en el que se hallaba en tiempos de nuestro glorioso padre» [70].

Los grandes caídes del norte no fueron menos ḥafīẓíes que los del sur: el propio Raisūnī se dejó convencer por Mahdī al-Manabī, y Bū Ḥmāra acarició durante un tiempo la esperanza de que se le reconociese, a cambio de conceder su *bay'a*, una especie de virreinato en la región de Uxda. Existía una opinión favorable a 'A. Ḥafīẓ entre los *kātib-s*, por iniciativa de Aḥmad b. al-Muwāz. El movimiento ḥafīẓí distaba, pues, de enmarcarse exclusivamente en el ámbito regional o provincial.

La manera como se propagó en el país parece indicar más bien que encontró terreno abonado en los ambientes que padecieron la concentración del majzén, fenómeno esencial en la segunda mitad de siglo XIX y que fue probablemente el primer síntoma de la modernización de la estructura sociopolítica marroquí. Estos ambientes incitaban ya al desorden rural, un medio como otro, según ellos, para recuperar el estatuto que estimaban haber perdido injustamente. En cuanto apareció un nuevo foco de protesta, lo acogieron favorablemente. Jerifes, caídes, bandoleros de honor, jefes de cofradías, *kātib-s*, en suma, todos aquellos que progresivamente habían ido perdiendo su lugar en la *chūrā*, fuente de riqueza y de prestigio, se pusieron del lado de 'A. Ḥafīẓ [71].

[69] Ver *supra*, pp. 96-98.

[70] En su carta a los Uardiga citada anteriormente.

[71] A su llegada a Fez, el majzén de 'A. Ḥafīẓ estaba compuesto del siguiente modo: gran visir: Muḥ. B. Kabbūr; ministro de la Guerra: al-Madanī al-Glāwī; Asuntos Exteriores: 'Isā b.

Esta adhesión se hizo, ciertamente, en nombre del *ŷihād*, única justificación canónica de una ruptura del contrato político, pero, socialmente, significaba en esencia el resurgimiento del majzén ḥasaní. Se trata, sin embargo, de dos aspectos de un mismo fenómeno, pues este majzén fue reducido, inicialmente, a su componente estrictamente urbano por influencia extranjera. Volver a Ḥasan I, o incluso a 'A. Raḥmān, y expulsar a los invasores de Casablanca tenía el mismo contenido para los ḥafiẓíes.

La bay'a *de Fez*

Al marcharse 'A. 'Azīz a Rabat, Fez quedó bajo la autoridad del jerife 'A. Salām al-'Amrānī. Existía en esta ciudad un partido favorable a 'A. Ḥafiẓ, que, a su vez, estaba en relación constante con al-'Amrānī. Pero la situación la dominaba indiscutiblemente Muḥ. al-Kattānī, quien, aunque se oponía a todas las decisiones del soberano reinante desde la Conferencia de Algeciras, había hecho caso omiso a las propuestas del hermano de éste [72].

Los diarios llevaban hablando durante cierto tiempo de un nuevo préstamo de unos cincuenta millones que se negociaba entre 'A. 'Azīz y los bancos franceses. 'Umar al-Tāzī, consejero altamente considerado por el sultán, mandó un emisario a los notables de Fez para examinar las condiciones de establecimiento del *maks*, abolido en 1886, que debía servir como garantía al préstamo. Para la mayoría de los ulemas y la totalidad de los partidarios de Kattānī, esencialmente artesanos y pequeños comerciantes, se trataba de una auténtica provocación, tanto más desacertada cuanto que los diarios publicaban a la vez las *fatwā-s*, inducidas en mayor o menor medida por el poder, que justificaban el recurso a la asistencia europea [73].

'Umar; Justicia: 'A. Malik Al-Mtūggi; Hacienda: al-Ṭayyib al-Tāzī; chambelán: Aḥmad al-Karīsī. Prácticamente es el mismo que el de Ḥasan I, desde el punto de vista de los grupos sociales representados en él.

[72] Para el periodo del 4 de enero al 11 de mayo de 1908, contamos con el testimonio de Y. Niddam; completar la información con Ḥaŷwī, b, p. 99 y s., y 'Ābid b. Sūda, pp. 7-9.

[73] *Ibid.*, p. 7. El autor cita el diario *Kawkab Ifrīqīya* de 15 de septiembre de 1907. Recordemos que Muḥ. 'Abduh compartía la misma opinión sobre la ayuda europea.

El 16 de diciembre de 1907 la población se negó súbitamente a pagar los derechos por las transacciones comerciales y el impuesto sobre el tabaco; fue lo que se denominó «la revolución del *maks*», que se asemeja sorprendentemente a la de 1873. Mientras que el bajá de Fez Ŷedīd se negó a abrir a los sublevados los almacenes de armas, al-Amrānī y el goberandor de la ciudad vieja, por su lado, no mostraron gran celeridad por acabar con los desórdenes. Un jefe revolucionario, Idrīs b. al-Wafī al-Idrīsī, tomó las riendas del asunto y con la ayuda «de los esclavos y de los mozos de cuerda» consiguió en dos días restablecer cierto orden. Percibimos, a través del relato de los acontecimientos, la influencia preponderante de los jefes de las corporaciones, organizados militarmente (*rumāt*) y dirigidos, en este caso, por los colaboradores de Muḥ. al-Kattānī [74].

Durante tres semanas Fez vivió bajo el signo de las intrigas, las mentiras y el miedo. Los partidarios de 'A. 'Azīz intentaban atemorizar a los burgueses, anunciándoles insistentemente la llegada de una fuerte expedición de castigo; los hombres en el poder intentaban reunir a una mayoría en favor de 'A. Ḥafīẓ; Kattānī atizaba el fuego de la campaña contra el majzén establecido, y, a la vez, se abstenía de tomar posición en favor del pretendiente [75].

Cuando se tomó la decisión de deponer a 'A. 'Azīz, sólo bastó una semana —del viernes 27 de diciembre de 1907 al 3 de enero de 1908— para conseguir un consenso sobre el procedimiento que se había de seguir [76]. El problema nunca se había planteado con anterioridad; los ulemas no contaban con ninguna solución predefinida [77]. Esta situación era tanto más embarazosa cuanto que la mayoría de ellos habían declarado seis meses antes que 'A. Ḥafīẓ no es-

[74] No sorprende, pues, ver a Muḥ. al-Kattānī asistir a ejercicios de tiro, como nos informa J. Niddam (pp. 35-36).

[75] ¿Acaso quería que lo proclamasen a él sultán, como se piensa generalmente, o bien intentaba solamente obtener el máximo de garantías por parte de 'A. Ḥafīẓ?

[76] Por ello, la deposición de 'A. 'Azīz se fecha de modo distinto según los autores: 27 de diciembre de 1907 (Ibn Zaidān, t. I, p. 448), 30 de diciembre de 1907 (*AF*, 1908, p. 36), 1 de enero de 1908 (E. Burke, p. 232, según un informe del vicecónsul inglés de Fez), 2 de enero de 1908 (Ḥaŷwī, b, p. 99), 3 de enero de 1908 (J. Niddam). De hecho, se empezó a hablar de su inhabilitación a partir del 15 de diciembre de 1907; fue formalmente solicitada el 27 y hecha pública el 4 de enero de 1908.

[77] El texto que encontramos en Ifrānī es una respuesta de los ulemas a una proclama de Muḥ. al-Mutawakkil que justificaba su alianza con los portugueses. No es un acta de deposición.

taba habilitado para lanzar una llamada al *ŷihād* y que sólo actuaba por ambición personal [78].

Si leemos atentamente el acta de deposición establecida el sábado 4 de enero de 1908, nos sorprende por su carácter minuciosamente respetuoso del procedimiento. El 2 de enero unos desconocidos —según dicen [79]— convocaron a la zagüía al-Fāsīya, a los notables de los tres principales barrios de la ciudad. Veinticinco personas establecieron las preguntas que había que someter a los ulemas con vistas a obtener una respuesta adecuada [80]. Establecieron la lista de los delitos que se imputaban, según ellos, a 'A. 'Azīz: incapacidad de defender contra los conquistadores extranjeros el Tuat, 'Aīn B. Maṭar [81], Uxda y Casablanca; condena pública de los *muŷāhid-s*; sustitución del azaque por el *tertīb*, acuerdo concedido al establecimiento de un banco de crédito; derroche del Tesoro público; utilización con fines personales de los préstamos solicitados al extranjero a un tipo de interés desorbitado. «El pueblo, alienado por todas estas acciones, ya no reconoce a 'A. 'Azīz como sultán y se halla, por consiguiente, sin jefe. ¿Cómo resolver esta situación?» Tal es la pregunta planteada a los ulemas.

Segundo momento del enjuiciamiento: la acusación se hizo pública en el mausoleo de Muley Idrīs en presencia de los notables de la ciudad; dos notarios levantaron acta de ésta. Al día siguiente recabaron información entre los jerifes, *rumāt*, jefes, comerciantes [82], que acudieron a confirmar, en el mismo lugar, que las acciones que se le reprochaban al sultán habían sido constatadas *de visu* o referidas por testigos honorables. El cadí de Fez autentificó entonces los resultados de la encuesta, dando así un carácter oficial a la consulta solicitada a los ulemas. Éstos sólo tenían que corroborar, según la jurisprudencia, si la actitud de 'A. 'Azīz era o no contraria a la dignidad del imán, sin

[78] *Fatwā* redactada por Ḥamīd Bannānī y firmada, entre otros, por el propio Muḥ. al-Kattānī, al-Mahdī al-Wazzānī, Aḥmad al-Balghītī, 'Ābid b. Sūda, Aḥmad b. al-Jayyāṭ, 'A. Salām al-Huwārī, Tuhāmī Gannūn.

[79] Ḥaŷwī, b, p. 99. El autor añade que si las autoridades hubiesen tomado la delantera y ocupado la zagüía, el movimiento hubiese sido detenido.

[80] *Litaḥqīqīi mā ūŷibuhu (al su'āl) ladhāihim.*

[81] Llamado Berguent por Lyautey para engañar al gobierno francés, que se oponía a cualquier avance en el territorio marroquí.

[82] Si nos fijamos en la composición de esta lista, los gremios parecen referirse a un solo grupo, el de los partidarios de Kattānī.

extraer ellos mismos las conclusiones; por ello, la *fatwā* no viene a romper la continuidad del procedimiento; sólo se adjunta al acta [83]. Ante la respuesta de los ulemas, los notables declararon, ante testigos, que rompían el juramento de sumisión hecho al soberano reinante y que estaban dispuestos a escoger ellos mismos un sucesor. Cosa que hicieron en el acto, al proclamar a 'A. Ḥafīẓ, dadas su eminentes cualidades. El procedimiento de deposición del sultán se desarrolló, pues, en ocho fases, siempre en presencia de testigos jurados, bajo la supervisión del cadí de Fez. No son, pues, los ulemas los que destituyeron a 'A. 'Azīz sino el pueblo de Fez, por mediación de los notables de los barrios. El texto analizado no es una *fatwā* de destitución, sino un acta que legaliza la acción revolucionaria que se desarrolló del 28 de diciembre de 1907 al 4 de enero de 1908 [84].

Tras la proclamación de 'A. Ḥafīẓ el 4 de enero, quedaba por redactar el acta de investidura. En seguida se dieron cuenta de que no se trataba de una mera formalidad, pues la *bay'a* venía precedida, esta vez, por una *bay'a* en contra que determinaba su contenido. Recurrieron, para realizar esta tarea, a Ibn al-Muwāz [85], quien presentó, el domingo 5 de enero, un proyecto absolutamente clásico. Muḥ. al-Kattānī observó que la destitución de 'A. 'Azīz perdería su justificación si no se exigía del nuevo soberano lo mismo que a su predecesor. Tras una acalorada discusión, Ibn al-Muwāz aceptó añadir a su texto las condiciones siguientes:

— Recuperar los territorios perdidos.
— Liberar las dos ciudades ocupadas.
— Acabar con la protección extranjera.
— Rechazar cualquier intromisión de los extranjeros en los asuntos del país y recurrir, en caso de necesidad, a los consejos de los otomanos.

[83] Por esta razón, 'Abid b. Sūda respondió a los que sostenían que los ulemas habían actuado bajo amenaza, que ésta no era necesaria pues saltaba a la vista que las acciones de 'A. 'Azīz eran contrarias al *char'* (ver *infra*).

[84] Una indicación del papel desempeñado por los partidarios de al-Kattānī en el establecimiento del acta de acusación viene dada por la utilización de la palabra *guzāt* en lugar de *muŷāhidīn*.

[85] Aḥmad Ibn al-Muwāz era el clásico representante de la casta de los *kātib-s*. Su padre, 'A. Wāḥid (m. en 1900), fue cadí de los soldados en Marraquech, y luego gobernador de Tamesloht.

— Poner a la nación al corriente de cualquier acuerdo con las potencias.
— Adoptar las medidas indispensables para la defensa del país.
— Abolir el *maks*.
— Reforzar las instituciones islámicas, fomentando la enseñanza, respetando los bienes habices, garantizando la autonomía del cadí contra los atropellos de los caídes y gobernadores que tienen interés en mantener la confusión de competencias para implantar el despotismo.
— Garantizar a los jerifes, ulemas y demás hombres de religión sus privilegios ancestrales y alejar de la corte a farsantes y conspiradores [86].

Ibn al-Muwāz se sirvió de todos los artificios estilísticos para que la *bay'a* no pareciese estar condicionada absolutamente por la realización de todas las condiciones citadas; subrayó que, si los súbditos del nuevo sultán se decidieron a hacer públicas sus quejas, era porque estaban convencidos de que éste compartía su opinión y era capaz de hacer justicia. Pero 'A. Ḥafīẓ, que había sido proclamado en Marraquech según el proceso estrictamente tradicional, no podía dejar de percibir en la *bay'a* de Fez una señal de desconfianza. Guardó rencor por ello a Muḥ. al-Kattānī [87].

Las condiciones que éste puso retoman las reivindicaciones de los ulemas contestatarios. También es cierto que la situación había empeorado, el objetivo de los clérigos ya no era recuperar la política del sultán Sulaimān, sino la de Ḥasan I. El régimen posterior a 1893 es criticado desde todos los ángulos: despotismo, atentado a la autonomía del cadí, ingerencia en los asuntos de la Qarawinyīn, intervención en los ingresos de los bienes habices, reducción de la influencia de la *jāṣṣa* en provecho de grupos nuevos. En suma, lo que se exige es el restablecimiento de la *chūrā*.

[86] La lista de los conspiradores la presenta al-Ābid B. Sūda, p. 18. Ver el texto de la *bay'a* en Ibn Zaidān, t. I, pp. 449, 454, y la traducción francesa del acta de destitución de 'A. 'Azīz en *RMM*, vol. V, pp. 424-435.

[87] 'Allāl al-Fāsī (1969, p. 22), afirma que 'A. Ḥafīẓ estaba al corriente de estas condiciones y que Kattānī no fue el único en plantearlas. En realidad, el partido ḥafiẓí quería una proclamación incondicional, como se percibe en la carta fechada el 5 de enero de 1908, que se atribuye a 'A. Ḥafīẓ, en la que se felicita a la población de Fez por haberse desembarazado de 'A. 'Azīz (ver al-Ḥāḍira [Túnez] de 4 de febrero de 1908).

La mayoría de estas reivindicaciones tienen que ver con la estructura del majzén y relegan sorprendentemente a un segundo plano el problema planteado por la agresión europea. Si la *fatwā* en favor de 'A. 'Azīz de 28 de agosto de 1907 se basaba en los argumentos de los «legistas», tales como 'Alī al-Sūsī, la *bay'a* del 5 de enero de 1908 constituía una síntesis de las ideas propagadas desde hacía tiempo por la oposición clerical, que había acabado por encontrar, en cierto modo a su pesar, en Muḥ. al-Kattānī un poderoso y ardiente portavoz.

Durante el primer semestre de 1908 el partido de Kattānī sostuvo, en nombre de 'A. Ḥafīẓ, una viva batalla política contra los que criticaron desde el punto de vista legal la deposición de 'A. 'Azīz, utilizando como tribuna el diario de Tánger *al-Sa'āda*, financiado por la legación de Francia. El 16 de enero de 1908 apareció en este órgano, muy leído en los ambientes del majzén, un artículo bien documentado, visiblemente inspirado por un ulema partidario de 'A. 'Azīz. Muḥ. al-Kattānī decidió contraatacar inmediatamente; mandó imprimir en condiciones artesanales un panfleto con el título *al-Ṭā'ūn* (la peste), destinado a un público popular poco instruido, y para los lectores más exigentes encargó redactar dos opúsculos, uno a su hermano menor, 'A. Ḥai al-Kattānī, y otro, con un estilo más ligero, más periodístico, a al-'Ābid b. Sūda, que, sin embargo, no lo firmó [88]. El primero, fechado el 30 de enero, fue leído en una reunión de los grandes ulemas en presencia de al-'Amrānī y obtuvo la aprobación entusiasta de Ibn al-Muwāz y de 'A. Ḥafīẓ al-Fāsī.

Los dos opúsculos consisten en un comentario detallado del acta de deposición de 'A. 'Azīz, que hemos analizado, y combinan unos razonamientos estrictamente mālikíes con unos argumentos de inspiración liberal.

Resumamos algunos extractos. 'A. 'Azīz, afirman los dos publicistas, no ha sido jamás un sultán legítimo puesto que, en el momento de su proclamación, sólo reunía tres de las ocho condiciones requeridas; ilegitimidad ésta que sus posteriores actos no hicieron más que agravar. En efecto, los hadices que instan a los musulmanes a obedecer a sus emires añaden que esta obligación se cumpla siem-

[88] L. Mercier, en *RMM* (1908), pp. 623-630, reproduce algunos extractos del panfleto.

pre que éstos no sean culpables de infidelidad. 'A. 'Azīz, pues, por su amistad manifiesta hacia los europeos, su institución del *tertib*, etc., se ha convertido en un infiel declarado [89]. Tampoco fue un hombre político que intentase hacer progresar a su país por la vía de la ciencia, de la civilización, del poder militar y del «equilibrio presupuestario» [90]. Se dejó guiar únicamente por su interés personal, rodeándose de consejeros innobles [91], corruptos y corruptores, cuya ciencia en materia política se reducía a invitar suntuosamente a sus mesa a los extranjeros [92]. Envió a la Conferencia de Algeciras a unos delegados que no eran auténticos musulmanes y no defendieron las instituciones nacionales como lo hacen los representantes de todos los gobiernos del mundo [93]. Actualmente su ineficacia es notoria puesto que depende enteramente de Francia, incluso para su mera subsistencia. No es justo afirmar que su hermano 'A. Ḥafīẓ esté tan indefenso como él ante el ejército francés, pues recordemos lo que ocurrió a Rusia frente a Japón [94]. Además, los que se ocupan tanto de los asuntos de Marruecos, ¿por qué no reservan sus consejos para los portugueses, que acaban de asesinar a su rey y al hijo de éste, el príncipe heredero, o para los norteamericanos, que cambian de gobierno cada cuatro años? [95]. Prefieren sembrar cizaña en el seno del pueblo marroquí acusando al inspirado *chaij* Muḥ. al-Kattānī de ambiciones políticas [96].

El interés de esta polémica no se debe —resulta inútil decirlo— a sus resultados prácticos, pues no se percibe, ni en unos ni en otros, el menor sentido de la realidad. En el fondo, lo que ambos bandos, el de 'A. 'Azīz y el de 'A. Ḥafīẓ, consiguen demostrar es la ilegitimidad, en las condiciones de entonces, de cualquier autoridad, sea la que fuera; y éste es el extremo que merece ser destacado, pues significa la victoria total de los ulemas contestatarios. Sus adversarios sólo pueden replicar lo siguiente: «¿Podéis vosotros mejorar la situación?»; y esto, como ya hemos señalado, quedaba fuera de

[89] 'A. Ḥai al-Kattānī, pp. 5-10.
[90] Al-Ābid B. Sūda, p. 17.
[91] En el sentido de plebeyos.
[92] Kattānī, p. 13
[93] Ibn Sūda, p. 20.
[94] *Ibid.*, pp. 19-20, 15.
[95] *Ibid.*, pp. 5, 27.
[96] *Ibid.* El autor lo llama *al-Qutb al-Irfānī.*

sus propósitos. Incluso antes de que se conociese la posición personal de 'A. Ḥafīẓ, los partidarios de al-Kattānī habían conseguido que coincidiesen, en la conciencia de los marroquíes instruidos, el concepto de defensa del país con el de mantenimiento de las instituciones tradicionales.

La unanimidad recuperada

Lo que tuvo lugar durante el periodo de agosto de 1907 a junio de 1908 fue el establecimiento de la *bay'a* tradicional. Grandes caídes, comandantes del *guich*, jefes del *ŷihād*, jerifes, ulemas, todos los grupos integrados en el majzén, se habían ido alistando uno tras otro en el bando de 'A. Ḥafīẓ. De ahí la unanimidad que sorprendió vivamente a los observadores de la época, y al propio Lyautey [97] y que simboliza el ambiente de entusiasmo popular que rodeó en Mogador (Esauira) la proclamación del nuevo soberano. «La fiesta duró tres días durante los cuales se mezclaron hombres y mujeres», precisa un testigo de la época [98]. Para todos ellos el retorno a la unanimidad de la *bay'a* era la clave mágica que iba a permitir dominar todas las dificultades del país. Esperanza bastante ilusoria, pues los distintos grupos tenían reivindicaciones, numerosas y contradictorias, que 'A. Ḥafīẓ no podía satisfacer en ningún caso. En cuanto llegó a Fez en junio de 1908, incluso antes de ser reconocido por las potencias, vio deshacerse rápidamente la coalición que lo había alzado al poder.

El fracaso

El año 1909 auguraba en apariencia una era de restablecimiento de la autoridad sultaní. 'A. Ḥafīẓ puso fin a la aventura de Bū Ḥmāra, consiguió ganarse la confianza de Raisūnī, se desembarazó de Muḥ. al-Kattānī, obtuvo de los franceses y de los españoles la promesa de evacuar los territorios ocupados en cuanto se garantiza-

[97] Esto explicaría su conversión a una política de firme apoyo al majzén, y su excesivo nerviosismo en agosto de 1912.

[98] Ṣaddīqī, pp. 141-142.

se un mínimo orden [99]. En realidad, las probabilidades de fracaso eran mayores que las de éxito. La ocupación de la Chauia mantenía al nuevo majzén cercado en un territorio limitado —entre el Rif, el Atlas Medio [100], los Zemmur y el Atlántico— que nunca pudo servir de base a un sultanato viable. Las comunicaciones con el Tafilalet y el sur del país estaban a merced de Muḥa U Ḥammū al-Zaiānī y del clan de los Glawī, mientras que en las regiones costeras, el Hauz y el Suss, las intrigas francesas iban calando poco a poco.

A pesar de lo que se haya podido decir de los defectos del nuevo soberano —versatilidad, tendencia al desánimo, gusto por el placer, crueldad—, las causas profundas de su fracaso son objetivas. «La herida de Marruecos sobrepasaba la capacidad de los más hábiles cirujanos» [101].

'A. Ḥafīẓ, doble de 'A. 'Azīz

Si consideramos las condiciones inscritas en la *bay'a* de enero de 1908, observamos claramente que ninguna de ellas se cumplió. El 19 de enero de 1908 'A. Ḥafīẓ había declarado que ignoraba las decisiones de la Conferencia de Algeciras. Mientras 'A. 'Azīz mantuvo su pretensión al trono, las potencias europeas lo reconocieron como el único sultán legítimo, a pesar de su creciente aislamiento. Tras su derrota del 19 de agosto, que puso punto final a sus esperanzas y a su decisión de retirarse a Tánger, los países firmantes del Acta de Algeciras enviaron el 14 de septiembre una nota colectiva a 'A. Ḥafīẓ informándole de que sólo podrían reconocerlo, como exigía la costumbre, si suscribía públicamente todos los tratados internacionales ratificados por su predecesor. El 8 de octubre tuvo lugar una reunión en Palacio, dedicada a discutir los términos de la nota. Kat-

[99] Hasta febrero de 1909, e incluso después, el nuevo soberano sacó bastante provecho de la oposición germano-francesa.

[100] La región era potencialmente rica, pero estaba entonces poco poblada. Al establecerse en Fez, 'A. Ḥafīẓ intentó ampliar la zona bajo su control; para ello utilizó tres *maḥalla-s*; una al este contra los Ait Yussi, otra al sur contra los Gueruan, la tercera en el nordeste contra los Hiaina y los Cherarda. Las tres perdieron constantemente terreno hasta llegar a luchar al pie de las murallas de Fez en mayo de 1911.

[101] Ibn Zaidān, t. I, p. 454.

tānī hizo valer que el nuevo soberano, al tener la confianza del pueblo, no necesitaba una consagración internacional y que, si las reformas propuestas en Algeciras debían aplicarse, sería con la ayuda de una única potencia (Alemania) [102]. Actitud poco realista, porque este país había reconocido explícitamente la posición privilegiada de Francia y de España en Marruecos. Haciendo caso omiso de estos consejos, 'A. Ḥafīẓ aceptó el 7 de diciembre los términos de la nota y un dahir-comunicado fue leído en las mezquitas con este fin. Esto significaba claramente que suscribía el establecimiento de una fuerza de policía dirigida por europeos en los puertos, la apertura de un banco de Estado, la autorización de la ejecución de obras públicas, la aplicación de reformas militares y financieras, la garantía de situaciones adquiridas para los protegidos; en suma, todo lo que había justificado la destitución de su hermano.

En lo que respecta al *ŷihād* (en concreto, la guerra defensiva y liberadora), 'A. Ḥafīẓ había experimentado durante el primer trimestre de 1908 su incapacidad para detener el avence de las tropas francesas en la Chauia [103]. ¿Cómo esperar, pues, recuperar los territorios lejanos del Tuat y de Chenguit? Acabó, a su vez, por hacer concesiones territoriales entre Zusfana y el Guir [104]. La guerra recomenzó en julio de 1909 en las afueras de Melilla. 'A. Ḥafīẓ se contentó con enviar a Madrid una embajada dirigida por Ibn al-Muwāz, que regresó sin obtener nada. A partir de febrero de 1910 estaba claro que Francia, seguida en este sentido por España, no estaba dispuesta a evacuar por el momento los territorios ocupados. Para el majzén de Ḥafīẓ, el *ŷihād* dejó de estar a la orden del día.

Incluso la preparación del *ŷihād* se fue abandonando poco a poco. 'A. Ḥafīẓ recibió el 4 de enero de 1909 a una misión militar

[102] J. Niddam, p. 35; Lawrence Harris declara que el cónsul alemán en Fez, Vassel, no tenía directivas precisas y que, de todas las maneras, distaba mucho de estar a la altura del cónsul francés, Gaillard, secundado por el argelino Kaddur b. Gabrit.

[103] 'A. Ḥafīẓ recibió en Kelaa de Sragna la noticia de la derrota de los Mediuna, el 1 de enero de 1908, y de la entrada de las tropas francesas en Berrechid, el 12. Al llegar a Mechra al-Chair asistió a la derrota, el 8 de marzo, de los Madraka dirigidos por el caíd al-Suktānī; a la ocupación definitiva de Settat, el 6 de abril; al fracaso de la tentativa de Bū 'Azzawī, el 7 y 8 del mismo mes. Renunció, pues, a cruzar el Um er-Rebia y se dirigió hacia el norte pasando por el territorio de los Zaian.

[104] El acuerdo de julio de 1902 había convertido a esta región una zona tapón. Mediante el acuerdo de 4 de marzo de 1910, 'A. Ḥafīẓ reconoció al ejército francés el derecho de mantener allí el orden.

francesa, dirigida por Émile Mangin, que continuó encargándose de reformar el ejército marroquí. El sultán, sin embargo, pretendía recurrir también a otros países, como en tiempos de Ḥasan I. Retomó el plan de diciembre de 1904, al enviar a Muḥ. al-Muqrī a Oriente Medio con el objetivo de contratar instructores otomanos. Doce oficiales llegaron a Marruecos en otoño de 1909 y se pusieron inmediatamente a la tarea. Francia reaccionó con la misma energía que cinco años antes. El 18 de enero de 1910 se le presentaba al sultán un ultimátum, tres días más tarde cedió y el 7 de marzo despediría a los oficiales otomanos [105]. Se daba, pues, la prueba a los ulemas de que un punto esencial del programa que habían presentado era inviable.

Al igual que en 1905, el motivo principal de este fracaso era la situación dramática de las finanzas del majzén. A principios de 1909 el pasivo era de 206 millones; al asumir las deudas de su hermano, 'A. Ḥafiẓ se entregaba, atado de pies y manos, a Francia. Cuando ésta le concedió un préstamo de 104 millones, en marzo de 1910, destinado a saldar las deudas anteriores y pagar las indemnizaciones debidas a las víctimas de los acontecimientos de Casablanca, lo abocaba a una situación de dependencia total. Sólo se quedaba con los ingresos, bastantes aleatorios, del *tertib* más tres millones que provenían de la administración de los dominios comunales y de los impuestos indirectos; esto equivalía a decir que estaba condenado a estar siempre falto de fondos [106].

Por este motivo, 'A. Ḥafiẓ tuvo que recurrir, cada vez más a menudo, a las expropiaciones, a la venta de concesiones, a exacciones contra las poblaciones rurales, incluso aquellas con estatuto *guich*, como los Cherarga y los Cherarda [107]. Las instituciones islámicas tradicionales no fueron más respetadas que antes.

[105] Algunos volvieron a Marruecos en 1912. Ver Burke (1972). En noviembre de 1910 E. Mangin presentó un plan de creación de un ejército moderno de 3.250 hombres. Aplicado a principios del año siguiente, no dio los resultados esperados.

[106] Hasta diciembre de 1909, 'A. Ḥafiẓ fue recurriendo a diversos expedientes. Mannesman le adelantó 2 millones en julio y en diciembre Francia le concedió 8 millones. Del préstamo de 1910, el sultán prácticamente no cobró nada.

[107] *RMM*, vol. VI, diciembre de 1908; pp. 713-715 (relato apenas exagerado de un corresponsal anónimo opuesto al sultán); Baqir al-Kattānī, p. 210. Los ulemas protestaron contra las exacciones de la *maḥalla* acampada en territorio de los Hiaina.

'A. Ḥafīẓ era un ulema, por esta misma razón su política religiosa no obtuvo un éxito total [108]. Restableció el Consejo de los Hadices, pero nombró para dirigirlo a Abū Chu'aib al-Dukkālī, quien, tras una estancia de veinte años en Oriente Medio, estaba influido por el reformismo salafí, cuya característica era el vivo interés por los hadices en lugar de por el *fiqh*. El propio sultán tenía tendencias ḍāhiríes. Aunque al-Kattānī fue el único, hasta su muerte, en oponerse a A. Ḥafīẓ, no por ello deja de ser cierto que los ulemas de Fez, de obediencia estrictamente mālikí, no estaban mejor preparados bajo el reinado de Sulaimān para recibir injertos foráneos, incluso en forma de retorno a la estricta ortodoxia de los primeros compañeros del Profeta [109].

No se había cumplido, pues, ninguna de las esperanzas que habían abrigado —con razon o sin ella; ¡qué más daba!— los partidarios del nuevo sultán. Los grupos que lo habían encumbrado al poder se sintieron, obviamente, traicionados. Es lo que expresa con amargura un corresponsal anónimo del diario tuencino *al-Ḥāḍira:* «Hablemos, pues, de promesas olvidadas, de nuestra sumisión, de nuevo, al extranjero» [110].

La disolución de la coalición ḥafīẓí

Sin entrar en detalles sobre el proceso mediante el cual los partidarios de 'A. Ḥafīẓ se fueron apartando de él, recordemos algunos hechos significativos.

El primero de ellos se refiere a la ruptura entre el sultán y el grupo de *Lisān al-Magrib*. Visto desde la perspectiva de entonces, este aspecto es, por supuesto, secundario, pero si lo traemos a colación es por la importancia que adquirió, más tarde, para el movi-

[108] Se reprochaba a 'A. Azīz que prefiriese la lectura de las novelas de caballería (*'antariyat*) a las sesiones de explicación de los hadices. Ver al-'Ābid Ibn Sūda, p. 12.

[109] La esperanza que había suscitado la proclamación de A. Ḥafīẓ está simbolizada por el retorno a Marruecos, en diciembre de 1908, de M. Ŷ. al-Kattānī. Sobre la opinión del sultán sobre las cofradías, la muerte de los profetas, etc., ver Bâqir al-Kattānī, p. 214. La oposición a Dukkālī la expresa firmemente Ḥaŷwī hasta 1931.

[110] *Al-Ḥāḍira*, de 2 de febrero de 1909. El artículo, que lleva la firma de Ŷuhaina, está fechado el 11 de enero de 1909. 'Allāl al-Fāsī (1972) refiere, según un tío suyo, que 'A. Ḥafīẓ estaba convencido de que Muḥ. al-Kattānī era el autor de aquel artículo.

miento nacionalista. Algunas semanas después de la llegada de 'A. Ḥafiẓ a Fez el diario *Lisān* publicó un artículo que afirmaba lo siguiente: «Su Majestad no puede seguir negando a su pueblo las ventajas de una Constitución y de un Parlamento. Debe garantizarle la libertad de pensar y de actuar que le permitan reformar su patria a imagen de los demás países civilizados (*ḥāḍira*), ya sean islámicos o cristianos. [...] Acabamos de ver los afortunados cambios desencadenados en el imperio otomano por la concesión por el emir de los creyentes de una Constitución y su decisión de convocar una Cámara de Diputados. ¡Ojalá podamos seguir nosotros pronto su ejemplo!» [111]. El mismo diario va mucho más lejos al publicar durante cuatro números sucesivos, del 11 de octubre al 1 de noviembre de 1908, un proyecto de Constitución que, aunque tuvo poca repercusión en el interior del país, nos interesa en la medida en que los pocos marroquíes que colaboraron en su diseño transmitieron el ideal constitucionalista a los líderes del nacionalismo durante el protectorado [112].

El texto árabe parece ser, a todas luces, una traducción; se trata, de hecho, de una adaptación de la Constitución otomana de 23 de diciembre de 1876, que volvió a estar vigente el 24 de julio de 1908. Los redactores del proyecto marroquí incorporaron dos tipos de actualizaciones. De un lado, racionalizaron [113] la disposición interna del texto —tarea efectuada por un no marroquí, con conocimientos de derecho constitucional europeo— y, de otro lado, se tuvieron en consideración las instituciones específicas de Marruecos, contribu-

[111] 'A. Gannūn (1964), pp. 15-16.

[112] Gallāb, pp. 195-208 (texto en árabe); J. Robert, pp. 311-323 (traducción francesa posterior, contrariamente a lo que afirmé en *Histoire du Maghreb*, p. 336 [existe traducción española: A. Laroui, *Historia del Magreb*, Madrid, edit. MAPFRE, 1994 *(N. de la T.)*]. Entre los colaboradores de la redacción de esta Constitución encontramos a 'A. Ḥafiẓ y 'A. Wāḥid al-Fāsī; parece que éste habría escrito el texto y conservó los borradores manuscritos (información comunicada por Ibrāhīm al-Kattānī).

[113] La Constitución de 1876 comprende 119 artículos ordenados según los títulos siguientes: Estado otomano, derecho de los ciudadanos, ministros, representación nacional, poder judicial, hacienda, administración provincial y, por último, artículos diversos. El proyecto marroquí se reduce a 91 artículos, subdivididos en: Estado marroquí, ciudadanía (*abnā' al-Dawla*), Parlamento (*Muntadā al-Chūrā*), función pública, hacienda, protección, enseñanza pública, anexos. Para la Constitución otomana, ver *Annuaire de législation étrangère*, París, 1877 y G. Devereux, pp. 60-79.

ción de los colaboradores marroquíes [114]. El proyecto, claramente menos laico que su modelo, precisa que la doctrina mālikí es el rito oficial del país (artículo 14) y que el Senado es el encargado de verificar que las leyes votadas por la Cámara de Diputados respetan las normas del *chra'* (artículo 54). Si se tiene en cuenta el aspecto arcaico del Estado marroquí, hay que destacar que el proyecto establece la abolición de los inhumanos castigos corporales a los que la prensa extranjera se refería continuamente (artículo 27 a 32). Moderniza los nombres de los departamentos ministeriales (artículo 59) sin sustituir por ello el control mensual de los gastos por un presupuesto anual (artículo 27). Dedica, además, un gran espacio al tema de la protección extranjera (artículo 75 a 82), retomando las disposiciones de la Conferencia de Madrid de 1880, nunca aplicadas. En cuanto a la enseñanza, los colaboradores marroquíes ejercieron su influencia para salvaguardar la preeminencia de la Qarawinyīn (artículo 83, párrafo 3) y los sirios para conceder absoluta libertad a las escuelas privadas extranjeras (artículo 91). A pesar de sus defectos, y de la escasa repercusión que tuvo en su época, este proyecto ha sido una fuente de inspiración para los nacionalistas marroquíes, al igual que la Constitución de 1860 lo fue para sus homólogos tunecinos.

'A. Ḥafīẓ había rechazado ya en febrero de 1908 la *bay'a* constitucional. En mayo, al llegar a Mequínez, dirigió vivos reproches a unos ulemas de Fez que fueron a visitarlo; éstos le respondieron que ellos, por su parte, estaban en favor de una proclama incondicional; con ello estaban cargando todas las responsabilidades sobre Muḥ. al-Kattānī [115]. Al conseguir anular los efectos de la *bay'a* del 5 de enero de 1908 que, al menos desde el punto de vista formal, se mantenía en el marco institucional marroquí, el nuevo sultán ya no tenía motivos para prestar demasiada atención a los escritos del *Lisān* que iban más allá de una simple reforma [116]. A principios

[114] Sin embrago, varias expresiones se mantienen con su matiz original. Podemos, así, leer el término *taḥŷīr* (expropiación) en lugar de *gasb*; *tasjīr* (faena) en lugar de *kulfa* o *twīza*; *'asi* (rebelde), en lugar de *sa'ib* o *fattān*. El término «Senado» se tradujo por *Maŷlis al-Achraf*, esto crea una ambigüedad de significado en el artículo 52: «El consejo de los jerifes (*charīf-s*) está formado por los miembros de la familia real, los grandes jerifes (*charīf-s*), los ulemas, los jefes del ejército y los *chaij-s* de las tribus».

[115] Bāqir al-Kattānī, p. 211.

[116] El proyecto preveía en su artículo 56 el deber del sultán de nombrar a un sustituto en Fez que no tenía que pertenecer obligatoriamente a la familia real.

de 1909 los periodistas sirios empezaron a regresar a su país. Los hermanos Nemour, al no recibir ningún subsidio del majzén, se volvieron más críticos; luego, al sentirse amenazados, se acogieron a la protección de la legación francesa. Al final tuvieron que vender el material de su imprenta al sultán, que se apresuró a cerrar el periódico [117].

El desenlace trágico de Muḥ. al-Kattānī constituye el segundo acontecimiento sintomático de este periodo. Desde la llegada a Fez, en enero de 1909, del ministro de Francia, Régnault, las relaciones entre 'A. Ḥafiẓ y el jefe de la oposición clerical iban de mal en peor, a medida que mejoraban las del sultán con el diplomático francés. A principios de marzo, Kattānī, al sentirse amenazado y espiado, decide abandonar la ciudad, según sus partidarios, para retirarse de la política y dedicarse a la piedad religiosa, y, según sus enemigos, para encabezar el *ŷihād.*

Sea lo que fuera, acompañado de su padre, de su hermano 'A. Ḥai y de otros miembros de su familia, consiguió salir de Fez en el mayor de los secretos, pero el mal tiempo retrasó la marcha del convoy y le impidió llegar, como tenía previsto, a las montañas. Alertado, según dicen, por Gaillard, 'A. Ḥafiẓ envió un destacamento armado en búsqueda de los fugitivos, que fueron alcanzados el 17 de marzo. Muḥ. al-Kattānī fue encadenado a las puertas de Fez; y seis días después, en presencia de un grupo de ulemas, fue acusado de haber roto sin motivo su juramento de fidelidad, de disponerse a fomentar disturbios contra el legítimo soberano; encarcelado en Palacio, fue sometido al castigo de ser azotado hasta la muerte, que le sobrevino el 4 de mayo de 1909 [118]. A partir del 20 de marzo, las zagüías vinculadas con su cofradía fueron clausuradas en todo el territorio marroquí.

'A Ḥafiẓ se vengaba de un adversario político, que no se había mostrado demasiado solícito en su proclamación, que se había negado a combatir a 'A. Azīz y que no cesaba de recordarle unas promesas que él ya no podía cumplir. El sultán había conseguido atraer a su lado a los ulemas que llevaban desde 1896 discutiendo el asunto

[117] Ver detalle en Bâqir al-Kattānī, pág, 223 y *al-Ḥāḍira* de 24 de abril y 10 de mayo de 1909.

[118] *DD/AM*, vol. v, n. 155; Bāqir al-Kattānī, pp. 216-223.

de este nuevo pretendiente iluminado (*ṣāḥib da'wa*) [119], pero, en las circunstancias de 1909, la opinión pública marroquí, sobre todo en las pequeñas ciudades y en ciertas regiones rurales, consideró que la muerte de Kattānī representaba un duro golpe para el movimiento del *ŷihād* y un servicio prestado al invasor extranjero.

El tercer hecho significativo, probablemente el más grave, del reino ḥafīẓí fue constatar que este majzén se parecía al otro como dos gotas de agua. Hasta 1910 el régimen es similar al de Ḥasan I. Madanī al-Glāwī, ministro de la Guerra de agosto de 1907 a mayo de 1908, sustituyó al visir Ibn Kabbūr, puesto que mantuvo hasta mayo de 1911, teniendo de adjunto a 'Abbās al-Fāsī y a Ibn Muwāz de primer secretario. Su hijo Muḥ. le sucedió a la cabeza del ejército. 'Isā b. 'Umar fue ministro de Asuntos Exteriores durante dos años, a partir de agosto de 1908, teniendo como sustituto a 'Abd Allāh al-Fāsī. Muḥ. al-Muqrī y Aḥmad al-Ŷāi permanecieron en Hacienda y Justicia.

Y sin embargo, en agosto de 1910 la fisionomía del majzén cambió completamente. Muḥ. al-Muqrī confía el ministerio de Hacienda a su hermano Ṭayyib, asume el de Asuntos Exteriores y, luego, en diciembre de 1911, el gran visirato. En junio de 1910 su hijo Ḥammād fue nombrado bajá de Fez [120]. Si el elemento de los *kātib-s* era inamovible a causa de su experiencia, era obvio que el grupo de los comerciantes volvía a recuperar en 1910, es decir, después de la conclusión del préstamo con Francia, el control de los asuntos. Lo que diferenciaba el reinado de 'A. 'Azīz del de 'A. Ḥafīẓ era que los Muqrī sustituyeron a los Tāzī.

Añadamos a esto que para la propia familia real 'A. Ḥafīẓ no tardó en hacerse impopular por su avaricia, su severidad y su carácter receloso [121].

A partir del verano de 1910, 'A. Ḥafīẓ se hallaba, en el sentido estricto de la palabra, en el lugar de 'A. Azīz. ¿Cómo, pues, sorprenderse de que las fuerzas que lo habían sostenido y que, a diferencia de él, no habían sufrido ningún cambio, intentasen ahora sustituirle a él también? Más que a unos individuos, Ḥafīẓ y 'A. Azīz tenían

[119] Ḥaŷwī, g, p. 103 y s. Lo llama *mucha 'wiḍ* (charlatán).

[120] Este nombramiento tenía un valor simbólico opuesto al de Ḥusain al-Zaiānī, que ocupó la misma función en junio de 1908.

[121] Ver indicación en Ibn Zaidān, t. II, p. 46.

unos papeles que cumplir. Por consiguiente, la revuelta de 1911 repitió, en versión mediocre, la revuelta de Bū Ḥmāra. La acción de al-Haiba, pues, retomaba con naturalidad la antorcha de aquella que cuatro años atrás tuvo como escenario la Alcazaba de Marraquech.

La revuelta de 1911

En la primavera de 1911 el ejército de ocupación de la Chauia se disponía a pacificar la zona de Zaer aplicando el plan de reformas del ejército, en el que los soldados marroquíes quedaban bajo el mando directo de los oficiales franceses. Con el sultán escaso de fondos, no se salvaba ya de los impuestos ni siquiera una tribu *guich*, como los Cherarda. 'A. Ḥafiẓ había perdido manifiestamente su autoridad, pero ¿acaso estaba libre de movimientos? Esta pregunta se planteará el 22 de febrero de 1911, en Agurai, en el transcurso de una reunión en la que participan los delegados de los Cherarda; de los B. Ahsen, a los que aquéllos habían pedido ayuda; de los Zaer, amenazados por el avance de los franceses; de los Zaian, vecinos de éstos, que también se presentaron para socorrerlos; de los B. Mtir y de los Gueruan, que llevaban dos años enfrentados con el majzén. Los participantes deciden, en el transcurso de lo que se denominó «el complot de los jerifes», secuestrar al sultán durante las ceremonias de *al-'Īd al-Kabīr,* el 14 de marzo. El secuestro se frustró porque la *maḥalla* fue enviada el 28 de febrero contra los Cherarda que se habían sublevado. Al cundir esta noticia, los B. Mtir se dirigen para atacar Fez. Ya no se trataba de salvar a 'A. Ḥafiẓ en contra de su voluntad sino de sustituirlo. Las miradas se dirigieron hacia su hermano al-Zain.

A principios de abril se formó en Mequínez un nuevo majzén similar al que surge en Marraquech en agosto de 1907 [122]. Entretanto, los sitiadores no habían cesado de aumentar. 'A. Ḥafiẓ intentó negociar con ellos. Al principio, por mediación de 'A. Malik al-Mtūggī, que era beréber, y luego de Idrīs al-'Amrānī, cuya familia ejercía gran

[122] Este majzén estaba principalmente formado por 'Akka al-Bū Bidmānī, que había sido un ferviente partidario de 'A. Ḥafiẓ, por Būziān al-Mīlūdī y por Aḥmad Makwār (ver Weisgerber, p. 210).

influencia sobre los B. Mtir. Las negociaciones fracasaron, en gran parte por el doble juego llevado a cabo por los miembros importantes del entorno ḥafīẓí [123]. Sólo le quedaba, pues, al sultán romper el cerco de Fez por la fuerza y ordenar a la *maḥalla* que regresase del territorio de los Cherarda. Esto ocurrió el 24 de abril en unas condiciones lamentables, el mismo día en que una última tentativa de solución fracasaba lamentablemente, al igual que otras dos anteriores, intentadas el 23 de marzo y el 19 de abril. 'A. Ḥafīẓ, que había comenzado desde el mes de marzo a tratar con H. Gaillard la posibilidad de organizar en la Chauia, con la autorización y la ayuda de los franceses, una columna para que acudiese a liberar la ciudad de Fez, decidió el 27 de abril dirigir esta petición oficialmente al jefe del ejército de ocupación. A la espera de esta ayuda, los sitiados repelieron victoriosamente, gracias a la artillería, los tres ataques del 4, 11 y 18 de mayo. El cerco se levantó el 20, la víspera de la llegada de las tropas del general Moinier, como si los «sublevados hubiesen establecido una cita con ellos», insinúa Ḥaŷwī [124].

Se ha dicho que la revuelta había sido fomentada en secreto por Gaillard y Ben Gabrit para que el ejército francés entrase en Fez sirviéndose de un pretexto legal; que ambos habían engañado deliberadamente a 'A. Ḥafīẓ haciéndole creer que la expedición la dirigiría Muḥ. al-'Amrānī, asistido, como de costumbre, por algunos oficiales franceses, y que al-Zain podría preparar la vía para el establecimiento de 'A. Azīz, que Francia juzgaba más maleable y recto que su hermano [125].

Con independencia del alcance de estas intrigas, el hecho es que las condiciones de una revuelta rural se volvían a dar como en 1902 y en 1906. A partir de 1909, 'A. Ḥafīẓ había enviado por todo el país destacamentos de *maḥalla-s* a las órdenes de oficiales franceses que se dedicaban a toda suerte de abusos [126].

Los Ait Yussi, B. Mtir, Hiaina y Cherarda consideraban que el mejor medio de impedir aquellas desastrosas expediciones era blo-

[123] Ibn Zaidān, pp. 44-45 (testimonio del propio Idrīs al-'Amrānī).

[124] Ḥaŷwī, f, pp. 46-50; Weisberger, p. 210 y s. La carta original de 'A. Ḥafīẓ nunca se publicó; el texto que aparece en *DD/AM*, vol. VI, lleva un fecha posterior.

[125] Ésta es la opinión del cónsul de Inglaterra, McLeod, citado por E. Burke, p. 339.

[126] Después del apresamiento de Muḥ. al-Kattānī, los B. Mtir fueron obligados a pagar 100.00 *riāl-s* y a entregar al ejército 300 hombres. En la *maḥalla* estaban de servicio Le Glay, Pisani y Ben Sedira (ver M. Le Glay, 1911).

quear al ejército en Fez. Al sultán sólo se le podría socorrer por dos vías: una estaba controlada por los Zaian, que servían de enlace con los jefes del *ŷihād*, y la otra era la de la Chauia ocupada por las tropas francesas. ¿Era aún posible la reconciliación con sus antiguos partidarios? Cuando tuvo que abdicar, expresó unas afirmaciones contradictorias, pero en aquel entonces él estimo que la única solución práctica era ganarse la simpatía del ejército de ocupación establecido en la Chauia [127].

El hombre sitiado en la ciudad de Fez volvía a ser el sultán de los europeos. Se llamaba 'A. Ḥafiẓ, después de haberse llamado 'A. 'Azīz. Contra él se erigía un antisultán, un verdadero imán que, esta vez, se llamaba al-Zain, tras haberse llamado 'A. Ḥafiẓ.

En una carta del pretendiente de Mequínez leemos lo siguiente: «Cuando la población vio el fuego de los infieles propagarse por el país, decidió, inspirada por Dios, proclamarnos sultán en algunas ciudades y en todas las zonas rurales, con el fin de volver a infundir en el imanato una nueva juventud y en el califato una nueva alma» [128]. ¿Qué exigían los sublevados de 1911? La destitución de Madānī al-Glāwī, la suspensión de la misión militar francesa o, al menos, su reducción a la situación en que estaba en tiempos de Ḥasan I, la abolición del nuevo reglamento militar, unos impuestos más justos, la libre elección de caídes y la devolución de las sumas arrebatadas por el majzén [129]. Corresponden a las reivindicaciones de los partidarios de Bū Ḥmāra.

El sultán llevaba tiempo aceptando que las tropas extranjeras castigasen a aquellos de sus súbditos bajo su mando de los que tuvieran quejas. Antes, esto se aceptaba en las fronteras, pero ahora ocurría en pleno corazón del reino. La revuelta rural había estallado debido a estas primeras intervenciones y sirvió de pretexto a otras cada vez más graves.

Tras el cerco en 1911 del sultán de los europeos, las poblaciones marroquíes asediaron en 1912 a los europeos del sultán. Los soldados se amotinaron el 17 de abril de 1912, abriendo la vía a una

[127] Resulta difícil creer que 'A. Ḥafiẓ no sabía que el precio de la ayuda sería político.

[128] *RMM*, vol. XIV, p. 127, carta de al-Zain, fechada el 1 de marzo de 1911, pidiendo a la población que atacase a la *maḥalla* de los Cherarda en su retirada.

[129] Ḥaŷwī, p. 46; E. Burke, p. 333 (despacho del cónsul de Inglaterra fechado el 8 de abril de 1911).

manifestación general de hostilidad contra el tratado franco-marroquí del 30 de marzo; la revuelta de Fez que duró hasta el 21 de abril abonó el terreno para el segundo cerco de la ciudad, que sólo pudo ser levantado el 31 de mayo.

Cuando a 'A. Ḥafīẓ las autoridades francesas le hacen responsable de estos trágicos acontecimientos, que amenazaban con internacionalizar el conflicto y lo fuerzan a abdicar el 12 de agosto, la mitad sur del país proclama al hijo de Mā' al-Ainīn, Aḥmad al-Haiba para que continúe la lucha contra el extranjero [130].

Con el majzén dejado de lado, franceses y españoles se encuentran frente a frente con la población rural marroquí. Para aquellos empezaba la «pacificación», es decir, la conquista en nombre del sultán; para éstos, continuaba el *ŷihād*, pero en unas nuevas condiciones, pues, al no estar ya dirigido por un imán reconocido, no bendecido por los ulemas, ni sostenido por los jefes de las grandes cofradías, el *ŷihād* había perdido su carácter canónico. De ahí, la dispersión y la ambivalencia [131].

El periodo posḥafīẓí

La «revolución» ḥafīẓí se terminaba, pues, con el espectáculo de un sultán que suplicaba al extranjero que le concediese la misma protección individual contra la que sus predecesores habían protestado tantas veces. En un plazo de cuatro años había conseguido el fracaso del reformismo del majzén, la oposición de los ulemas y la revuelta rural.

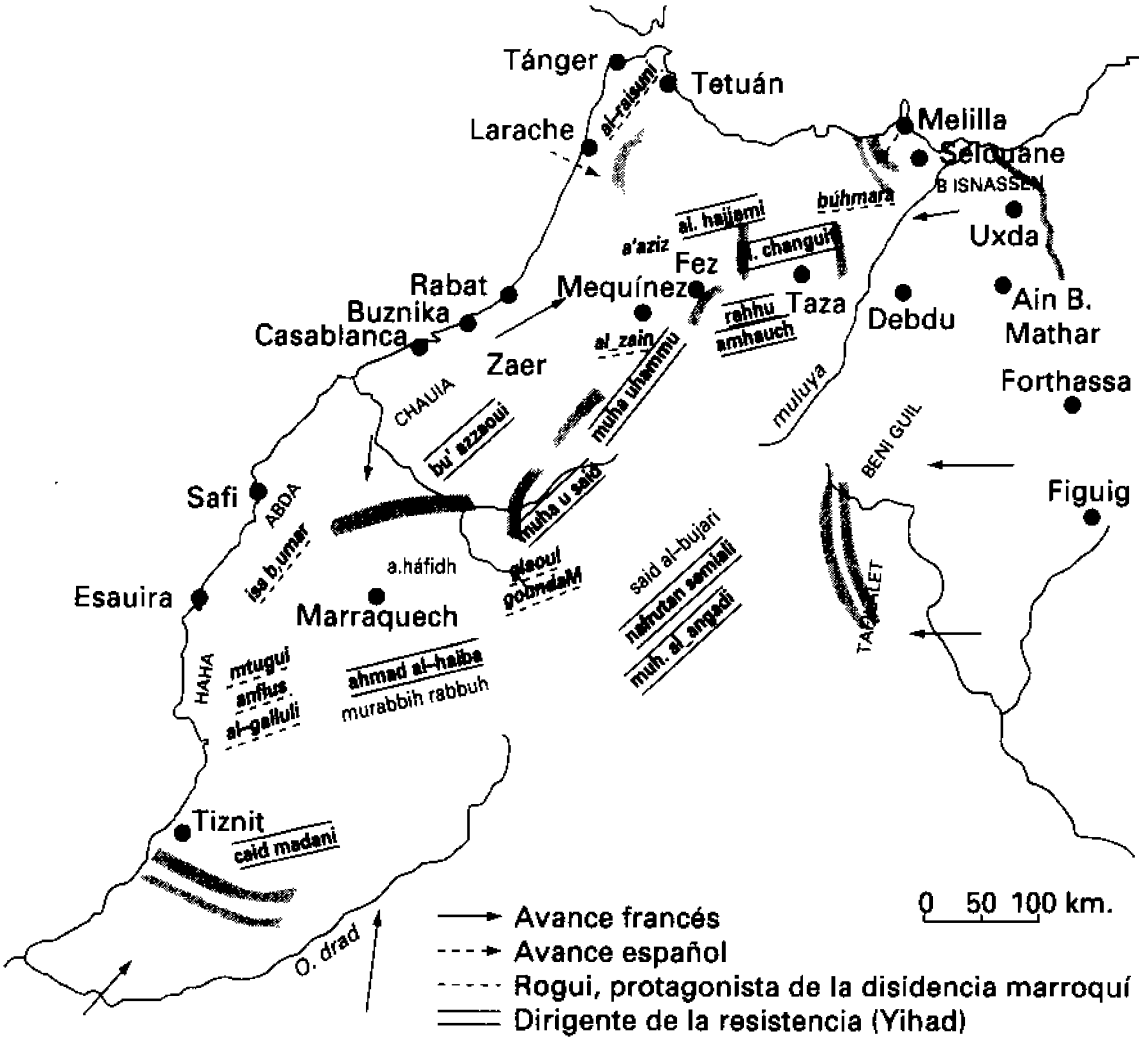
La soledad de 'A. Ḥafīẓ ponía punto final a un largo proceso de individualización del poder sultaní cuyas últimas etapas fueron la tiranía del regente Aḥmad b. Mūsā, la despreocupación de 'A. 'Azīz y el rechazo de la *bay'a* constitucional. La comunidad tradicional estaba definitivamente muerta, el carácter simbólico del sultanato se

[130] G. H. Selous, pp. 123-125; Weisberger, p. 295 y s.; *Témoignage dun membre du Makhzen...*; Ibn Ibrāhīm, pp. 8-14. ¿Existió un acuerdo previo entre 'A. Ḥafīẓ y al-Haiba? Lyautey lo sospechó, pero no existe ninguna prueba de ello.

[131] La dispersión de la resistencia también la determinó la multiplicación de los puntos de ataque: los españoles avanzaban en dos regiones diferentes y los franceses en seis (ver mapa 6).

había desvanecido prácticamente. En este sentido podemos recordar dos textos de asombrosa franqueza.

En el primero, 'A. Ḥafīẓ, al tratar de justificarse, escribe: «ha llegado a mis oídos que unos ignorantes charlatanes critican mi conducta. Si supiesen algo de *fiqh* y la realidad de los hechos, comprobarían que cada regla jurídica tiene unas causas determinantes. Así, está prohibido, en efecto, a los musulmanes pedir ayuda a los infieles si su intención es la de atacar a otros musulmanes, pero, si es en legítima defensa, les es lícito solicitar ayuda de los no musulmanes. Ése fue nuestro caso con los jariyíes cuando tratamos por todos los medios de hacerlos entrar en razón; mas se negaron a cualquier compromiso, pues, como todos los beréberes, sienten desprecio por



Mapa 6. Marruecos entre 1908 y 1912.

el *char'*. La ayuda de los extranjeros es, pues, en estas circunstancias un medio de conseguir aplicar la Ley divina» [132]. Nunca se había llegado a expresar de forma tan rotunda la ruptura entre el majzén urbano y las masas rurales.

El segundo texto expresa aún más desengaño y está escrito por un miembro del mazjén que asistió al estallido de la revuelta del 17 de abril de 1912: «Los militares [franceses] acusan al sultán, al gran visir y al ministro del Ejército de ser los responsables de la tragedia. Si 'A. Ḥafiẓ, según dicen ellos, no hubiese lamentado haber firmado el tratado del protectorado, si estuviese decidido a aplicarlo lealmente, habría salido de Palacio, incluso arriesgando su vida, para calmar los ánimos de la gente. A esto el sultán contesta, con razón, que él pidió la protección, precisamente para no correr semejante riesgo. Si no, no les hubiese entregado su reino y su patria» [133].

Los que estaban en favor de la reforma, bien en relación con la autoridad, como el pequeño grupo constitucionalista, o aplicada a la vida civil, como los partidarios del *niẓām*, entre los cuales se encontraban, en primera fila, los comerciantes protegidos, al extraer la conclusión de esta ruptura radical entre la ciudad y el campo, estimaron que esta reforma sólo se conseguiría imponer en Marruecos por la fuerza [134]. Estaban en favor de 'A. 'Azīz aunque, en un momento dado, hubiesen trabajado para 'A. Ḥafiẓ.

En 1912 lamentaron los acontecimientos de 1907-1908, favorables al restablecimiento del sultán depuesto. En el interior del majzén se oponían a otro grupo que también consideraba que las reformas eran indispensables; pero, mientras aquéllos pensaban que la estructura del sultanato era un obstáculo insalvable que impedía cualquier cambio, éstos estaban convencidos de que la causa de todos los fracasos del majzén era la presencia extranjera. Unos habían perdido la confianza en las instituciones del país, otros asociaban sus destinos con el mantenimiento de éstas. Esta oposición entre partidarios de 'A. 'Azīz y 'A. Ḥafiẓ se mantuvo, adoptando una for-

[132] M. Nehhil, lámina CXXVI. Observemos que este argumento fue utilizado contra 'A. 'Azīz como motivo de su destitución, pues implica un reconocimiento de incapacidad (*iqrār bil-'aŷz*).

[133] *Testimonio de un miembro del majzén:* se trata de una carta enviada a Mḥammad al-Gabbās y encontrada entre los papeles de Ḥaŷwī.

[134] Ḥaŷwī, b, p. 102: «*al-Niḍāmu ba'īdun 'ani al-Magrib walā yaqbaluhu illa mukrahan*».

ma distinta, la misma que enfrentaba desde hacía tiempo a los amines contra los *kātib-s* [135].

Los ulemas, como ya hemos subrayado más de una vez, no participaban activamente en la revolución ḥafiẓí. Seguían condenando el oportunismo político de Muḥ. al-Kattānī y no lo defendieron en absoluto cuando el asunto de la *miḥna* [136]. Mientras ellos se limitaban a adoptar una actitud de abstención e inmovilismo, Kattānī había extraído del programa que ellos planteaban unas conclusiones más activistas, que eran naturales en él, por otro lado, al ser un jefe de zagüía. Su fracaso les confirmó su acierto al mantenerse más allá de lo inevitable: considerar la ocupación extranjera como un medio, querido por Dios, de mejorar los asuntos de los musulmanes, sin por ello legitimarla abiertamente, pues su función se limitaba a mantener viva la idea del imanato.

La revuelta rural, por último, siempre ambigua pues estaba dirigida a la vez contra el majzén y contra el extranjero, se descompuso. Como expresión de las ambiciones de los poderes locales fue cesando paulatinamente. Los grandes caídes, los jefes de *guich*, los *chaij-s* de las zagüías consiguieron un lugar en el sistema del protectorado, sin que podamos asegurar si hubieran obtenido esos mismo lugares en caso de haber sido firmado el acuerdo franco-marroquí en 1905; su participación en la acción ḥafiẓí no fue, pues, inútil. Como movimiento de *ŷihād*, en las nuevas circunstancias de un imán «ausente», de unos ulemas mudos, de unos jefes locales que firmaban por su cuenta acuerdos con el enemigo, la revuelta rural regresó de nuevo al ámbito de la *siba-ŷāhilīya*, aunque estuviese dirigida, de hecho, por unos jerifes, o supuestamente tales, y unos jefes de zagüías locales.

En la ciudad de Marraquech, amenazada por el avance de los franceses, Abū Chu'aib al-Dukkālī comentaba a uno de los comandantes de al-Haiba: «Sois unos insensatos. ¿Quién puede detener unos ejércitos que Francia puede en un abrir y cerrar de ojos reunir para luchar contra vosotros?» [137]; y replicaba a Murabbīh Rabbuh,

[135] Esta oposición se expresó durante el protectorado, como de costumbre, oculta tras una célebre polémica teológica entre Ḥaŷwī e Ibn al-Muwāz, a propósito de la celebración del *Mawlid*.

[136] M. Ŷ. al-Kattānī y Aḥmad Ibn al-Jayāṭ condenaron la actividad política de Muḥ. al-Kattānī a pesar de los vínculos familiares o la amistad política que los unían a él.

[137] Nāŷim, p. 93.

otro hijo de Mā' al-Ainīn que le reprochaba que no apoyase a los *muŷāhid-s*: «Sí, en efecto, estoy en contra de los resistentes que ofrecen a los europeos un pretexto para ocupar los territorios musulmanes, como Bū 'Amāma, Bū Ḥmāra, los jefes de la Chauia y de los B. Mtir, y muchos más, unos perfectos desconocidos en Oriente y Occidente» [138]. Suprimir a los que combatían a las tropas francesas su calidad de *muŷāhid-s* era colocarlos a la misma altura que los rebeldes. La revuelta rural como forma de resistencia perdía, pues, su legitimidad tradicional sin ser sustituida por ninguna de otro tipo.

La revolución ḥafīẓí aglutinó las diversas reacciones de la sociedad marroquí frente a la intervención extranjera: su fracaso, que provenía de las contradicciones y las ambigüedades que heredaba, agravó éstas al convertirlas en las propias bases del sistema del protectorado. El movimiento ḥafīẓí no es, en un sentido propio, el fundamento de la conciencia nacional marroquí puesto que ésta no recuperó ninguno de sus componentes: ni el reformismo de los constitucionalistas, ni el milenarismo de un Kattānī, ni el *ŷihād* disperso de las poblaciones rurales. Su función fue esencialmente transmitir a las generaciones del protectorado los resultados de la evolución anterior, las ambiciones no realizadas y los compromisos de cada cual y, por encima de todo, el programa que unos medios materiales y mentales inadecuados no dejaron realizar a nadie: tener un Estado «justo» y liberado de influencias extranjeras.

[138] Ibn Ibrāhīm, p. 13. Dukkālī adoptó la misma actitud que Muḥ. 'Abduh frente a los ingleses en Egipto. No es seguro que los ulemas de Fez hubieran adoptado una postura tan clara, pero en aquella época ninguno se expresó abiertamente en sentido contrario.

CONCLUSIÓN DE LA SEGUNDA PARTE

El sistema marroquí —con la base material, la disposición interna y la cultura que hemos descrito— difícilmente podía reaccionar de un modo positivo y coordinado frente a una presión exterior masiva. Ésa fue la conclusión que avanzamos al final de la primera parte de este trabajo. Al término de la segunda, podemos afirmar que estas características de la sociedad marroquí incidieron en la reacción que efectivamente tuvo lugar.

La política reformista del majzén desintegró la *bay'a*, que, a su vez, determinó una sedición urbana fomentada por los ulemas y los jerifes, y una revuelta rural dirigida por los jefes locales tradicionales. La ruptura del majzén —en un sentido amplio— dará lugar, en una segunda etapa, al aislamiento del sultán, a la aparición de unos jefes espontáneos partidarios del *ŷihād* y a la división de la administración entre los partidarios de la reforma impuesta del exterior y los de una vuelta al restablecimiento de la *bay'a*. Cuando esta tentativa de restauración fracase, las fuerzas en presencia, por esas fechas claramente individualizadas, concluirán por separado un pacto con la nueva autoridad del protectorado.

La lucha sociopolítica, iniciada en 1860, que alcanzó su paroxismo en 1907-1908, se encarnó en las categorías del *chra'* —las únicas disponibles—, pues el liberalismo moderno entonces no tenía representación social, aunque algunos individuos se subieran a este tren tardíamente. Cada grupo, al conseguir imponer sus aspiraciones en el marco de la cultura tradicional, demostraba la prueba de la vitalidad de ésta. Al ser el lenguaje común de la sociedad, se convertía en el símbolo de su identidad.

Desde el principio, la presión europea puso en peligro, a la vez, la independencia del sultán, la preeminencia del *char'* y el orden social establecido. La reacción de cada cual sólo podía ser polivalente. El sultán defendía sus prerrogativas al pretender proteger la Ley contra la costumbre anárquica; el ulema pretendía recuperar su lugar en los consejos del soberano y preservar los derechos comunitarios amenazados por el nuevo orden que querían imponer los comerciantes; el jefe de la revuelta rural quería reintegrarse en la *chūrā*, tras haber liberado al sultán de la nefasta influencia del extranjero. En estas posturas intervenía a la vez la xenofobia, el fanatismo religioso, el patriotismo, el nacionalismo, en un sentido muy amplio, pues la indiferenciación venía impuesta por el carácter masivo de la propia presión europea.

El movimiento de la sociedad marroquí de 1830 a 1912 fue una reacción multiforme a la intervención europea, una individualización progresiva de las fuerzas sociales y un fortalecimiento de los valores culturales tradicionales. Estos tres elementos venían ya avalados por una experiencia histórica que se remontaba a las derrotas marroquíes en al-Andalus, y determinaron, a su vez, el marco en el que cristalizaría la conciencia nacional marroquí.

Esta evolución fue la que dio un contenido al régimen del protectorado: el tratado firmado el 30 de marzo de 1912 legalizaba un auténtico pacto social, fundamento de la nueva autoridad.

El gobierno francés firmó un acuerdo con el sultán a título individual: «[el gobierno francés] se compromete a prestar su apoyo, en todo momento, a Su Majestad Jerifiana contra cualquier peligro que presente una amenaza contra Su persona y Su trono», leemos en el artículo 3 del tratado de Fez [1].

Este mismo gobierno había prometido ya en 1908 un apoyo incondicional al majzén de 'A. 'Azīz, como atestigua el despacho del ministro de Francia en Tánger dirigido al Quai d'Orsay, el 1 de julio de 1908: «El sultán 'Abd al-'Azīz recuerda que, si su causa se ha visto comprometida, es porque quiso aplicar lealmente las reformas de

[1] Recordemos que no contamos con la versión original del tratado de Fez. 'A. Ḥafiẓ no transmitió directamente sus poderes a su sucesor Yūsuf; al morir, el 14 de abril de 1937, las autoridades francesas confiscaron sus documentos personales. Los nacionalistas han intentado en vano obtener, a través del historiógrafo Ibn Zaidān, el texto árabe del tratado (comunicación verbal de Ibrāhīm al-Kattānī).

Algeciras» [2]. Francia respetó, de hecho, sus compromisos recurriendo a partidarios de 'A. 'Azīz para constituir el majzén del protectorado [3].

El nuevo poder estableció, por último, un contrato con cada uno de los grandes caídes y los jefes de las zagüías. Éste es el testimonio de uno de ellos, al-Gundāfī: «La fuerza que solía tener ya no la tengo, os la he entregado» [4]. Estos jefes dejaron probablemente de ocupar el centro de la escena política, como habían esperado en 1908, pero vieron su autoridad, desde su ámbito local, reconocida y consolidada durante un tiempo.

El protectorado no constituyó, en modo alguno, una revolución de la estructura social marroquí; al rematar la evolución del Marruecos del siglo XIX, lleva a cabo una síntesis entre el movimiento 'azīzí y ḥafīẓí, sin llegar a recuperar obviamente la *bay'a* tradicional, pues lo referente a la comunidad se convirtió en un simple contrato entre el poder y unas fuerzas desintegradas.

Dos grupos, los mismos que el sultanato del siglo XIX había alejado definitivamente de sí, no participan en el nuevo pacto. Se trata de los ulemas contestatarios y de los jefes del *ŷihād*. ¿Por qué? No porque los individuos no se dejasen corromper sino porque sus funciones eran verdaderamente irrecuperables. Unos, al hallarse «en estado de ausencia», no podían ni prometer ni garantizar nada [5]; y otros porque los iban sustituyendo a medida que morían o se sometían [6]. El protectorado llevaba dentro las mismas fuerzas de contestación que el sistema que venía a sustituir.

Planteemos a continuación las siguientes preguntas:

— ¿Llegará el protectorado a integrar verdaderamente a ulemas y jefes del *ŷihād*?

[2] *DD/AM*, vol. IV, p. 281.

[3] Ver BO, 15 de noviembre de 1912. Gran visir: Muḥ. al-Muqrī, sustituido poco después por Mḥammad al-Gabbās; delegado del gran visir para Obras Públicas: Muḥ. al-Tāzī; delegado para la Enseñanza: Muḥ. al-Ḥaŷwī; Hacienda: 'A. Raḥmān Bannīs; Justicia: Aḥmad al-Ŷāi, sustituido por Abū Chu'aib al-Dukkālī; bienes habices: 'Alī b. 'A. Salām al-Wazzānī.

[4] L. Justinard, p. 203.

[5] El protectorado sufre su primer fracaso al querer reformar la Qarawiyīn (ver Ḥaŷwī, 1931, pp. 31-36).

[6] Cuentan que Lyautey en 1924 dijo: «Hay algunos que incluso se atreven a afirmar que hasta que no ha sido brutalmente castigada, no se puede considerar que una tribu esté sometida».

— ¿Será capaz algún sector de la sociedad marroquí de adoptar abiertamente el reformismo liberal?
— ¿Mantendrá el protectorado los compromisos pactados con sus diversos interlocutores? [7].

La respuesta a todas las preguntas es negativa. Adivinamos, pues, la dirección que iba a tomar la situación sin que sea necesario postular ni el nacimiento de nuevas fuerzas sociales ni la introducción de ideologías nuevas.

La contestación nació dentro de los grupos que participaron en el pacto del protectorado, adquiriendo, como era de prever, la forma conservada por los ulemas.

Si el nacionalismo marroquí durante el protectorado apareció en el propio majzén, en un sentido amplio, y si se orientó hacia el salafismo, fue a causa de la evolución del sistema social en vigor en Marruecos a partir de 1830 y de sus principales resultados: la individualización de los protagonistas de la *bay'a*, el monopolio ideológico de los ulemas contestatarios y el «silencio» de las fuerzas rurales no majzeníes.

[7] He aquí un testimonio de Ḥaŷwī, escrito hacia 1933, que refleja la desilusión de los partidarios de 'A. 'Azīz: «Cuando llegó Lyautey, se encontró con unos marroquíes conmocionados por los desórdenes que acababan de vivir, desorientados por la falta de una enseñanza moderna en el país. [...] Les explicó que la reforma no se podría realizar de la noche a la mañana y así fue como los adormeció a base de almibaradas promesas. [...] Cuando despertaron, con la llegada de Steeg, comprobaron que se trataba de una conquista y no de un protectorado» (mss., i, p. 24; ver Schoen, p. 51, a propósito del primer enfrentamiento ocurrido en 1919 entre los Glawī y los inspectores franceses por la construcción de una pista en Teluet).

CONCLUSIÓN GENERAL

REPERCUSIONES

Un nacionalismo, una revolución o una guerra: siempre es más fácil comprenderlos que vivirlos.

Ésta ha sido la premisa metodológica que ha actuado de línea maestra a lo largo del presente estudio, cuyo objetivo principal no era presentar una teoría del nacionalismo a través del análisis de un caso particular sino describir lo más fielmente posible la herencia histórica que confirió al nacionalismo marroquí el rostro con el que aparece ante nosotros. Desde el inicio, pues, nuestra intención era explicar estas particularidades.

El tipo de documentación utilizado, sin embargo, nos obligó a optar por una aproximación epistemológica, confiriendo un sentido determinante a las relaciones que establecen los acontecimientos con sus antecedentes. Esto planteaba el problema de los límites de la validez de la interpretación aquí propuesta que, aunque sólo se refiera a un caso marroquí, no por ello deja de llevar implícitamente una idea de nacionalismo. Definir el prenacionalismo marroquí, precisar sus vínculos con lo que vino a ocupar su lugar durante el protectorado, explicitar la visión general que subyace tras los análisis precedentes, he aquí, pues, los tres puntos que pretendemos tratar brevemente en la presente conclusión.

I

No existe garantía alguna, en una sociedad determinada y en un momento dado, de que la conciencia social refleje adecuadamente

el movimiento real de esta sociedad. No se trata de una petición de principios, es una constatación que puede o no ser válida en general pero que se impone, a todas luces, al que desee aproximarse al Marruecos del siglo XIX.

Cada acontecimiento se filtra, se colorea y se reduce a dos niveles: primero, la estructura de la sociedad aísla al grupo llamado a enfrentarse al acontecimiento, y luego la cultura ofrece el modo de legitimar la actitud de dicho grupo. De esta forma se determina, social y culturalmente, una función que cumplir, única respuesta concebible al acontecimiento inicial. Si ésta sobrepasa, en complejidad, en implicaciones, a la función realmente disponible, nos encontraremos con una réplica sin ningún orden ni valor, que hemos denominado «negativa» porque, aun siendo portadora de futuro, debilita, a corto plazo, a la propia sociedad que la desencadena.

En el caso de Marruecos, la incitación inicial no proviene del interior (descubrimientos técnicos, innovaciones ideológicas, victorias militares o política de un clan contra otro, etc.), sino que ha adoptado la forma de una presión ejercida desde el exterior, por ese extranjero que durante siglos ha sido el enemigo ancestral y que, en la nueva situación, obliga a la sociedad a dirigir hacia sí misma una mirada despreciativa.

Marruecos ya había vivido una experiencia parecida a partir del siglo XV, pero no podemos afirmar que se hubiera mantenido invariable desde entonces, pues entre tanto apareció el peligro turco, que, dada la comunidad islámica, no puede ser considerado un peligro estrictamente exterior [1]. Sea lo que fuera, el hecho esencial que tuvo verdaderamente consecuencias, que desencadenó acciones internas que el Estado y la sociedad tuvieron cada vez más dificultad en dominar, provenía a principios del siglo XIX del exterior; aspecto que adquirió una importancia decisiva.

Si la comunidad marroquí —que quizá en este estadio sea sólo un mito— se desintegra, es porque la presión viene de fuera. Se individualizan dos grupos: majzén y no majzén; la corte, la clase de los comerciantes, la Qarawiyīn, los *chaij-s* de las zagüías, los grandes caí-

[1] «Amenazado por el peligro turco por el este y por la presión hispano-portuguesa en su *hinterland* marítimo, [Marruecos] se encerró en sus fronteras y tomó conciencia, de pronto, de su unidad política y étnica, viendo despertar, a partir de entonces, al menos entre sus elites religiosas e instruidas, un auténtico sentimiento nacional» (E. Lévi-Provençal, 1953).

des entran en una rivalidad cada vez más feroz. Evolución objetiva, en efecto, pero no pretendemos enfocarla directamente desde el ángulo de un historiador de la economía, sino a partir de los testimonios de los propios interesados, con el riesgo de subjetividad que esto comporta [2].

Por ello, nuestro análisis se mantiene fiel a la terminología institucional, distingue a unos grupos más que a unas clases. Esta diferenciación social, sentida y expresada por los contemporáneos en su idioma, y a la manera de la sociedad marroquí de entonces, es una respuesta a la agresión exterior. A la vez que se identifica con los que llevarían la delantera frente al enemigo, los guiaba hacia una cierta actitud. Desde el inicio, se condenaban dos posibilidades: el compromiso con el extranjero y la ruptura total con el pasado. Ambas se justificaban «racionalmente» puesto que se dieron en otros países y se darían más tarde, pues los apoyos sociales existían en potencia, pero entonces no se podían enmarcar en ningún ámbito aceptado. Sólo se disponía de la ideología de los ulemas, el salafismo. Como consecuencia de ello, los mismos que tendían hacia el compromiso o hacia una reordenación de la autoridad también se expresaron dentro de la ideología salafí. A la vez que salvaguardaban su futuro, consolidaban la cultura tradicional, que siguió siendo el único idioma común a toda la sociedad.

En Marruecos, la resistencia primera, fundada en un patriotismo local espontáneo, adquiriría un sentido diferente del que le atribuyen los historiadores de la colonización; debía, pues, integrarse en una lucha más amplia o perder su valor de mito movilizador para las futuras generaciones nacionalistas. Entre el *ŷihād* en nombre del imán y la *siba* condenada por todos no había lugar para una acción rural que fuese, a la vez, legítima y coordinada. Igual de improbable, en la situación del país, era la eclosión de un nacionalismo liberal de tipo colonial [3], mediante el cual la elite de las poblaciones conquistadas finge integrarse totalmente del lado de los conquistadores para asentar mejor su autoridad y prestigio. Los que podían adoptar esta actitud no estaban en lo alto de la pirámide social e institucio-

[2] Recordemos que lo que nos obliga a mantenernos en este estrecho ámbito es la documentación disponible.

[3] El ejemplo clásico de este nacionalismo es el de la India inglesa, que sirvió de modelo a muchos países africanos, entre ellos, Egipto (ver A. Seal, pp. 194-244).

nalmente no tenían derecho a la palabra. La prioridad no era defender un territorio o una casta, sino una norma ética-jurídica. A pesar de ello, no nos hallamos ante un nacionalismo islámico, pues esta *norma*, abstraída de cualquier determinación espacio-temporal, mantenida por un grupo funcional que, propiamente dicho, no es ni clase social ni partido político, la concede la historia particular de un país aislado políticamente desde el siglo XVI del resto del mundo islámico. Lo que se trataba, en definitiva, de salvar era un modelo cultural legado por el pasado marroquí que obligaba a cada cual a volver a plantear, según su criterio y según sus leyes, cualquier innovación social o intelectual.

Lo que acabamos de describir, en lo que respecta a Marruecos, corresponde entre ciertos autores al concepto denominado «protonacionalismo» [4], para distinguirlo del nacionalismo que nace y se desarrolla bajo la administración colonial. En esta perspectiva, el *ŷihād* rural, el reformismo 'azīzí y el intento de restauración ḥafīẓí constituirían los principales componentes del protonacionalismo marroquí, en tanto que movimiento, mientras que el salafismo sería su justificación ideológica. El aniquilamiento del primero y la asunción del segundo por el protectorado, más el fracaso del tercero garantizan al último la representación exclusiva de la continuidad histórica marroquí. Las fuerzas sociales, nuevas o reconvertidas, que tenían motivos para contestar el nuevo poder, debían necesariamente adoptar el lenguaje salafí, con el riesgo de reinterpretar según su criterio las nuevas ideas y los nuevos modos de organización.

No obstante, esta propia continuidad de la inspiración ideológica es la que nos impide creer en una auténtica ruptura entre protonacionalismo y nacionalismo, a pesar de sus evidentes diferencias en tanto que movimientos [5]. Dado el carácter particular de nuestro análisis, no podemos atribuir al primero más que el sentido de antecedente histórico del segundo; ambos utilizan unos medios diferentes para defender un único y mismo objetivo: la norma islámica actualizada por el sistema majzení.

[4] N. Keddie (1966); M. Rodinson (1973), p. 591; E. Burke, p. 9.

[5] A. Smith (p. 210) utiliza el término de «nacionalismo primitivo», que, a su vez, plantea algunos problemas.

II

A. La crónica conserva los nombres de una treintena de jefes que dirigieron la resistencia contra los franceses y los españoles de 1900 a 1935. Estos jefes se dividían en dos grupos, independientemente de su éxito o fracaso. Unos estaban en relación con el mazjén y otros actuaban bajo la influencia de la *ŷmā'a* local. Los primeros tuvieron una visión más amplia de las implicaciones de su lucha, pero los obstaculizó la debilidad del sultán; los segundos mostraron más empeño pero no pudieron tener proyección más allá de sus distritos.

El *chaij* Mā' al-'Ainīn, sus hijos Ḥassāna y al-Agḍaf, que dirigieron la lucha en Mauritania hasta 1909; sus demás hijos, al-Haiba, Murabbīh Rabbuh, al-Ni'ma, que trataron de detener el avance de las tropas francesas hacia Marraquech (1912) y, luego, en Tiznit (1917), Kerdus y, por último, Uiŷan (1934); los grandes jefes del Azagar, Muḥa U Sa'īd y Muḥa U Ḥammū, que vedaron al ejército francés los límites del Atlas hasta 1922, todos ellos habían apoyado la tentativa del sultán 'A. Ḥafīẓ. En 1912 no se sometieron como los demás grandes caídes por unos motivos que esencialmente se debían al alejamiento del centro de las operaciones. Privados del apoyo del majzén, se encerraron en sus dominios, que los protegían contra todos, esperando morir sin haber visto «la cara de un francés» [6].

Frente a este grupo encontramos a unos improvisados jefes de *ŷihād* como Muḥ. al-Ḥaŷŷāmī en el norte de Fez, Māmūn al-Changuītī en Taza, Nafruṭan al-Samlālī y su discípulo al-Angādī en el Tafilalet (1919-1934), o bien otros que pertenecían a familias influyentes desde antaño en la zona, como los Amhāuch en el Atlas Medio. Éstos se negaron a cualquier compromiso; derrotados, fueron alejándose cada vez más hasta quedar cercados en reductos desérticos o montañosos y sometidos a un diluvio del fuego [7].

La resistencia rural sólo fue, pues, uniforme en los medios empleados. Al cortar la relación con el sistema majzení es cuando se ra-

[6] Palabras del caid al-Madanī al-Aṣṣāsī (Mujtār al-Sūsī, 1961, t. XX, p. 202).

[7] Ver el relato de Guillaume, Huré y Spillmann. Podemos encontrar algunos indicios que revelan las relaciones entre los jefes de la resistencia en la autobiografía del caíd Nāŷim, pp. 126, 137 y 162.

dicaliza, pero, a la vez, se desacredita a los ojos de la elite urbana, pues subraya por contraste la quietud del sultán y de la ciudad y asimismo porque recurre a menudo a lo sobrenatural. Así, fueron objeto de críticas, al-Haiba y Murabbīh Rabbuh, que invocaban a los ángeles, a la manera del Profeta en Badr, la víspera de la cruenta batalla de Bu Otman (6 de septiembre de 1912) [8]; se colocó un sortilegio en el *Kerkur* de Tafessasset, al pie del cual, según la profecía de Sidi Abū Bakr Amhāuch, en junio de 1922, moriría la marea de los conquistadores, o de lo contrario sobrevendría un cataclismo cósmico [9]. Escepticismo de la gente de la ciudad respecto de unas creencias que en suma eran naturales entre los jerifes y los morabitos que conducían a las poblaciones incultas y desorientadas por el hecho de que en nombre del sultán y con la bendición de los jefes religiosos se exigiese la sumisión al extranjero [10].

B. ¿Pertenece la guerra del Rif (1919-1926) a esta resistencia primera o bien inaugura un capítulo nuevo en la vida nacional de Marruecos? Pregunta algo embarazosa en verdad.

El líder incontestable de esta guerra, Muḥ. b. 'A. Karīm al-Jaṭṭābī pertenecía al majzén y gracias a su estancia en la Qarawiyīn (1904-1906) había estrechado vínculos con la elite urbana. Su actitud durante el periodo en el que el Rif obedecía sus órdenes fue de clara hostilidad hacia el derecho consuetudinario, que calificaba de anárquico y bárbaro [11]. Sin embargo, ningún jefe local consiguió, como él lo hizo, movilizar unas reservas de energía hasta entonces infravaloradas o ignoradas, al recurrir a la espontaneidad comunitaria; ninguno logró imponerse ante la elite urbana con tanta fuerza [12]. ¿Se hallaba

[8] Ibn Ibrāhīm, mss., p. 16.

[9] A. Guillaume, pp. 219-220.

[10] Sentimiento expresado con vigor y sencillez en la siguiente poesía: «Si Dios me pregunta: ¿por qué te sometiste? / Yo le contestaré: porque tú pasaste sin bajar la mirada hacia nosotros» (citada por A.-M. Galmiche y J. Robichez. Se percibe que el *ŷihād*, que se parece a la resistencia primera de otros países africanos, es aquí residual).

[11] *Al-Manār*, 5 de noviembre de 1926, p. 631. En informe fechado el 29 de octubre de 1925, R. Montagne escribía: «Se pueden resumir en una sola palabra las tendencias del gobierno rifeño: encarna el desprecio por las tradiciones beréberes y del majzén» (citado por D. Rivet, p. 11).

[12] *Al-Manār, loc. cit.* Ver los comentarios de 'Allāl al-Fāsī (1949), p. 121.

acaso a punto de forzar a la ciudad a seguir la iniciativa de la población rural, es decir, transformar la *siba* en revolución? [13].

Toda la cuestión reside ahí y para responder a ella de una manera detallada quedan pendientes de esclarecer bastantes puntos, en particular los siguientes: 1. ¿Cuál fue el alcance del acuerdo entre Ibn 'A. Karīm y la *ŷamā'a* rifeña? 2. ¿Hasta qué punto la opinión urbana se interesó por los acontecimientos del Rif?

Los testimonios de los contemporáneos y de los propios protagonistas no parecen coincidir, a nuestro entender. En lo que respecta a la segunda pregunta, un sondeo nos ha permitido llegar a la siguiente conclusión: entre los tres componentes —local, europeo y salafí— que afloran en cada aspecto de la actividad de Ibn 'A. Karīm, el último es el único que ha sido verdaderamente interiorizado por el nacionalismo político marroquí. El componente foráneo, que aparece en las declaraciones reformistas, democráticas, e incluso laicistas [14], no proviene directamente del grupo de «La acción del pueblo», que fue más bien influenciado por la elocuencia de un Sa'd Zaglūl que de un Jean Jaurès. En cuanto a los elementos típicamente locales que se manifiestan en la organización, la inventiva de las tropas rifeñas y que, descritos por los periodistas extranjeros, suscitaron la admiración de los revolucionarios del resto del mundo, se perdieron completamente de vista entonces y luego. Reaparece, pues, la eterna contradicción, nunca resuelta, entre fondo local y forma majzení [15].

C. A partir de 1912 los miembros del majzén carecen de ambición política. Sólo les queda como solución emprender una reforma religiosa y moral de la sociedad. La doctrina salafí les ofrecía a la vez el marco y los medios para ello. Ésa fue hasta 1925 la ideología común a todos. El propio Muḥ. 'A. Karīm fue influenciado por ésta, como indica la declaración siguiente: «El islam verdadero dista mucho del fanatismo y, según lo que he podido comprobar con mis

[13] Ver las comunicaciones de D. Rivet, 'A. Raḥmān al-Yūsufī, J. Berque en *Abd el Krim et la République du Rif*, París, Maspéro, 1976.

[14] «La política aplicada por Turquía merece toda mi admiración. [...] Los países musulmanes no pueden volverse independientes sin liberarse previamente del fanatismo religioso» (*al-Manār, loc. cit.*, p. 632). Lyautey por su lado, escribe el 11 de diciembre de 1924: «['Abd el Krim] tiende a constituir un Estado musulmán autónomo siguiendo el ejemplo turco» (citado por D. Rivet, p. 9).

[15] Ver mi comunicación en *Abd el Krim, op. cit.*

propios ojos, puedo afirmar que no tiene nada que ver con lo que practican argelinos y marroquíes» [16]. Esta doctrina es heredera directa de la que existía incluso antes del siglo XIX, que el sultán 'A. Ḥafiẓ intentó aplicar con especial rigor [17]. Dirigida contra los intermediarios (*wasā'it*), tanto en el plano religioso como en el político, consolidaba el magisterio de los ulemas urbanos y la autoridad personal del detentor del poder supremo, ya fuese el sultán o el emir.

Sería falso creer que, por haber firmado el acta del protectorado, el sultán de Marruecos ya no tenía ningún interés en seguir la lucha contra sus rivales de siempre. Por el contrario, al ejercer sólo la autoridad religiosa, intentó convertirla en exclusivamente suya. Éste es el sentido de todo el movimiento que, iniciado con Chu'aib al-Dukkālī, recibió un impulso decisivo gracias a la acción del cadí de Fez-Ŷedid, Muḥ. b. al-'Arbi al-'Alawī [18]. Este salafismo lo podríamos llamar majzení con vocación política [19].

Existió otro salafismo, de vocación típicamente burguesa, cuya finalidad era enseñar a los marroquíes, y en particular a los comerciantes, las virtudes del ahorro. En el entorno del protectorado, caracterizado por una competitividad feroz entre europeos, judíos y musulmanes, era primordial que las grandes familias de Fez no dilapidasen su capital en gastos suntuarios, pues ya no podrían contar con la ayuda del Estado. A este respecto, Muḥ. al-Ḥaŷwī, delegado del gran visir para la Enseñanza, dio una conferencia pública en Fez sobre «El futuro del comercio en Marruecos»; un emigrado argelino publicó un libro de divulgación sobre las técnicas comerciales modernas; una *fatwā* condenó los gastos extravagantes en las celebraciones de las bodas; 'A. Ḥai al-Kattānī compuso una obra contra los males que produce la prodigalidad y el lujo [20]. La trascendencia social de este movimiento importa manifiestamente más que la personalidad de los autores que participan en él.

En paralelo con la actividad reformadora se desarrolló una reflexión sobre la metodología salafí, a medida que los resultados de ésta

[16] *Al-Manar, loc. cit.*

[17] 'A. Ḥafiẓ, 1909. Más tarde, sin embargo, el sultán depuesto se reconciliaría con los Tiŷānī.

[18] Ver su biografía en 'A. Qādir al-Ṣaḥrāwī.

[19] En 1924, obedeciendo a las órdenes de Palacio, el Consejo de los ulemas de Fez decidió mandar quemar las obras de un Tiŷānī, Muḥ. al-Naẓīfī (ver Skiraŷ, mss. a).

[20] Ver Ḥaŷwī (1921); 'A. Ḥaqq B. Waṭṭaf; 'A. Ḥai al-Kattānī (1932).

salían a la luz, pues sus víctimas, directas o indirectas (cofradías, *chaij-s*, autoridades del protectorado), iniciaron un movimiento de contestación de la legitimidad, retomando los argumentos que la propia Qarawiyīn había utilizado en un cierto momento contra la doctrina wahhabí y las ideas de Muḥ. 'Abduh [21]. ¿Cuál es la verdadera *sunna* tradicional? ¿La continuidad histórica, como sostenía la mayoría de los ulemas mālikíes, o la ideología del pasado, que en todo momento puede romper esta misma continuidad? [22]. ¿Eran salafíes los sultanes Muḥ. III y Sulaimān, en el mismo sentido que los wahhābíes, o eran mālikíes? ¿Se puede considerar que la propia doctrina mālikí, fue, en su tiempo, salafí? Todas estas preguntas no han dejado de ser debatidas hasta nuestros días, y siguen sin una respuesta definitiva, pues no eran sólo de orden intelectual. Se planteaban sistemáticamente en el marco de opciones políticas. Ibn al-Muwāz condenaba a al-Naẓīfī, pero trataba de innovador a al-Ḥaŷwī; y éste rechazaba, en nombre de la continuidad mālikí, el wahhābismo de al-'Alawī, considerándose a sí mismo *muŷtahid*, cualidad que la Qarawiyīn no le reconocía. El movimiento salafí fue esencialmente un método que sirvió a todas las escuelas de pensamiento, a todos los interés de grupo. Al servicio del centralismo majzení, del reformismo burgués, del magisterio clerical, constituyó una reforma a la vez moral, social, religiosa y política. Convertirlo exclusivamente en protonacionalismo implica considerar sólo los resultados de su utilización táctica, descuidando su valor como metodología en la cual desplegó todos sus esfuerzos toda la cultura islámica marroquí.

D. A partir de 1911 las tropas francesas se hallan frente a los B. Mtir, Gueruan y Ait Yussi, a los que someten en nombre del sultán allí donde éste sólo había cosechado breves victorias en el siglo XIX. El nuevo residente general de Francia en Marruecos, el general Lyautey, prometió que nada cambiaría en la estructura sociopolítica del país. Pero ciertos jefes del protectorado, civiles y militares, no tardaron en sacar conclusiones inesperadas de esta promesa. Si Francia iba a mantener el *statu quo,* alegaban, no tenía, por consiguiente, razón alguna para apoyar a un elemento de la población a

[21] Ver este debate y la bibliografía correspondiente en Ibn Ibrāhīm, t. I, p. 178 y s.

[22] De ahí, el aspecto teórico de la conferencia de 'A. Salām al-Sargīnī, *Sunna y Bida'*, pronunciada en el Círculo de conferencias del colegio Muley Idrīs, publicada en 1924.

asentar su dominio sobre otro, permitiendo al *chra'* vencer definitivamente, y por primera vez, a la costumbre [23]. Esta actitud, en apariencia lógica y conservadora, obligaba a adoptar ostensiblemente la costumbre, considerada hasta entonces el último recurso [24], en competencia con el *char'*, sin transigir y de modo radical. Preparaba a corto plazo un cambio en profundidad en las estructuras del país.

Esto ya se hizo evidente cuando se expresaron abiertamente las acusaciones contra el sistema tradicional islámico-majzení en una crítica retrospectiva de la política de Lyautey [25]. ¿Por qué no conquistar a las poblaciones de las montañas en nombre de Francia, y permitir a los beréberes la facultad de salir del marco majzení? «Nuestro pueblo [...] avanza lentamente y poco a poco conquista un jirón del dominio árabe», en boca de un jefe beréber pone Maurice Le Glay estas palabras, matizando, sin embargo, que él es sólo un intérprete no un cronista: «En realidad, no lo expresan tan claramente [...], más o menos lo que suele ocurrir entre los animales» [26].

En una palabra, se trataba de rechazar «la ficción del majzén», volver de Lyautey a Le Chatelier, romper el pacto del protectorado. El sultán y los ulemas lo entendieron en seguida [27]; al mismo tiempo, la evolución económica, al atentar contra los intereses de los comerciantes marroquíes, contribuyó a que los propios reformistas se mostraran hostiles al protectorado.

Aparentemente fueron unos jóvenes muchachos, recién salidos de las escuelas de los hijos de los notables, los que desencadenaron en algunas ciudades las manifestaciones populares contra el dahir de 16 de mayo de 1930 que reorganizaba la justicia en los territorios regidos por la costumbre beréber. En realidad, el majzén en su totalidad era el que comenzaba a preguntarse si no había sido engañado por Lyautey, aprovechando la ocasión para expresar su desacuerdo.

Nadie lo ha expresado mejor que el liberal Muḥ. al-Ḥaŷwī, con una imparcialidad tanto más irreprochable cuanto que no sentía

[23] Ver G. Surdon, pp. 100-110, que cita en apoyo a sus tesis la observación del sultán Yūsuf a propósito de los beréberes: «*Nahkum fihim bi'urfī baladihim*» (Serán administrados según sus propias leyes).

[24] 'Allāl al-Fāsī (1963), pp. 151-155, sobre el *'urf* en el sistema jurídico mālikí.

[25] R. Montagne (1930), pp. 414 y 417.

[26] M. Le Glay (1921), pp. 213-214.

[27] Las relaciones entre el sultán Yūsuf y el residente Steeg nunca fueron amistosas y así se mantuvieron hasta la muerte de aquél a finales de 1927.

simpatía alguna por la estructura tradicional marroquí. En un informe confidencial, destinado con toda probabilidad al residente Henry Ponsot, a principios de su misión en 1933, el autor recuerda, primero detalladamente, las condiciones con las cuales Francia intervino en el país, las promesas de Lyautey, las dificultades de la guerra de 1914-1918 que impidieron a éste realizar las reformas prometidas, el cambio de política ocurrido con Théodore Steeg y Lucien Saint, y continúa en los siguientes términos: «Unos jóvenes que estudiaban filosofía en las escuelas francesas sin haberla asimilado empezaron a cuestionar la verdad religiosa a tal extremo que los padres, al no saber qué actitud tomar, expresaron sus temores por el futuro del islam. Pero he aquí que estos brillantes alumnos de pronto se inclinan hacia la religiosidad más exaltada. "¿Qué os pasa?", les preguntan; y ellos responden: "Una enorme desgracia se avecina: la cristianización de nuestros hermanos beréberes; ellos que levantaron bien alto el estandarte del islam, que participaron a nuestro lado en la conquista de al-Andalus. El extranjero, que unos traidores a su país han llamado para reformar Marruecos, pretende ahora dividirnos". Todos los marroquíes reaccionaron con fuerza a estas palabras, primero, porque la llamada de la religión siempre es irresistible, pero, sobre todo, porque la justicia no funcionaba correctamente, pues no existía una auténtica igualdad ante la Ley, porque los musulmanes estaban entregados en manos de la codicia y el despotismo de sus gobernantes. Estos muchachos estaban en la misma situación que una mujer que llora por sus hijos ante unos hombres que a su vez están de luto; todos se ponen a llorar al unísono» [28].

Si la reacción contra el dahir beréber fue tan violenta en todo el país, si la administración del protectorado no supo cómo responder a una campaña con repercusión internacional, no fue ciertamente a causa de las manifestaciones organizadas por los jóvenes a la salida de las mezquitas [29], sino porque el antiguo majzén comprendió que el pacto del protectorado se había roto, el dahir del 16 de mayo de 1930 acababa con las esperanzas de su autoridad y quizá incluso con su derecho a existir.

[28] Ḥaŷwī, mss., I, pp. 39, 42-43.

[29] Ver, para el inicio de estas manifestaciones en Rabat-Salé, los testimonios de los principales protagonistas en el número especial de *al-Anbā'*, 16 de mayo de 1967.

E. Este movimiento de protesta no cesó, a pesar de los esfuerzos de los residentes Henry Ponsot y Charles Noguès para restablecer la política de Lyautey, intentos abocados al fracaso dados los cambios demográficos y económicos que se habían producido en el país desde 1912. Pero incluso antes de que este movimiento se organizase en forma de partido sirviéndose de los medios modernos de comunicación y de propaganda que el propio protectorado había introducido, no podemos dejar de observar que la vida intelectual del país estaba ya dominada por una polémica en sordina, entre los que, siguiendo la obra de los legistas del sultán, hacían la apología del mazjén tradicional, y sus adversarios, partidarios de una reforma administrativa e institucional. Toda la obra de Ibn Zaidān es un monumento erigido a la gloria del Estado marroquí del pasado [30], compuesto casi a modo de réplica del de Muḥ. al-Ḥaŷwī, que opina que si el islam hubiese, en efecto, introducido el orden y la ley en el mundo, Marruecos, a causa de su aislamiento, habría dejado caer en desuso sus efectos benéficos hasta el extremo de tener que volver a aprender de nuevo del extranjero. De ahí la necesidad, para garantizar una mejor comprensión del Corán y de la *sunna*, de reformar la enseñanza de la lengua árabe, de codificar las leyes y los reglamentos, de permitir de nuevo el ejercicio del *iŷtihād* [31]. Los dos hombres eran aparentemente unos apologistas que sólo se diferenciaban en el objeto de su admiración: el majzén marroquí, para el primero; el islam clásico, para el segundo. En realidad, observamos, ya bastante diferenciadas, dos tendencias que dividirían el nacionalismo político marroquí: reformar la estructura político-social de país bajo protectorado antes de pensar en una eventual emancipación o bien con-

[30] He aquí, como ejemplo, algunas opiniones de Ibn Zaidān: «En las notas de viaje de los agrimensores que acompañaban a Ḥasan I es donde se debería aprender la geografía de Marruecos y no en los libros ajenos al alma marroquí» (1961, t. I, p. 264); «El sultán sustituye en cada familia al padre si éste viniese a morir; protege a los hijos, salvaguarda sus bienes y pone orden en sus asuntos» (*ibid.*, p. 88); «Observa la ternura que animaba a los reyes 'alauíes hacia su pueblo» (*ibid.*, pp. 73-74); «La organización del ejército marroquí no era diferente de la que encontramos en los países más evolucionados» (*ibid.*, p. 236). «La elección de los agentes de la autoridad era más sensata, más democrática que la que se observa hoy día» (1961, t. II, pp. 3-4); «Los cadíes eran verdaderamente independientes, contrariamente a lo que ocurre hoy» (*ibid.*, p. 38). Igual estado de ánimo se percibe en la obra de Ibn Zaidān, de la cual fue publicada una parte, mientras que el resto, que se mantuvo manuscrita hasta la independencia, era conocida del público culto.

[31] Ḥaŷwī (1928).

centrar su acción únicamente en la necesidad de restaurar la autoridad del sultán sin preocuparse por mejorar una situación que era, por lo demás, satisfactoria en su conjunto. Esta oposición saldrá a plena luz en 1936 y, lejos de ser fortuita, resucitará en unas condiciones nuevas, las de los partidarios de 'A. Azīz y 'A. Ḥafiẓ y recuperará la del majzén y la de los poderes locales, más profunda todavía [32].

En la carrera hacia la popularidad, la ideología más conforme con el salafismo, la que constituía la unión de Palacio y la Qarawiyīn, es la que triunfó en las ciudades, o al menos en aquella época. Mientras que en 1934 y 1936 había que explicar el programa del tratado del protectorado, en 1944 ya no se trataba de retomar la delegación de unos poderes arrancados al sultán en 1912. La experiencia había demostrado, en efecto, que de la restautación de la autoridad majzení dependía la preeminencia del *chra'*.

'Allāl al-Fāsī, a pesar de su juventud y de su manifiesta falta de preparación, se impuso, sin embargo, como líder del nuevo movimiento. Pertenecía a una familia ligada al trono marroquí desde el siglo XVII que había fundado una influyente zagüía urbana y cuyos miembros, a lo largo del siglo XIX, poco a poco fueron ocupando cargos en la burocracia. 'Allāl al-Fāsī supo además aprovechar una ocasión histórica: el papel de ulema contestario se hallaba vacante desde la muerte trágica de Muḥ. al-Kattānī. En la persona del joven 'Allāl al-Fāsī se conjugaban todas las continuidades y se confirmaban las grandes instituciones tradicionales del país. En su caso se percibe claramente que la función era más importante que el individuo en el Marruecos de entonces.

Reflexionando sobre su destino, él mismo escribió más tarde estas líneas significativas: «Ninguno de nosotros, sea cual sea el sistema económico-social que merezca sus preferencias, podríamos imaginar un Marruecos que no fuera ni árabe ni islámico. Yo pertenezco a una de esas familias que vivieron siete siglos en al-Andalus antes de que los cristianos vencedores les negasen el derecho de

[32] El movimiento en favor del majzén se vio reforzado por las obras de 'A. Ḥafiẓ al-Fāsī (1927); 'A. Azīz al-Qabbaŷ (1934), y del joven 'Allāl al-Fāsī (1939). La oposición entre Ibn Zaidān y Ḥaŷwī se percibe en el ámbito de las actividades mundanas. Se rindió homenaje a Ibn Zaidān en Casablanca en 1931; en Fez se organizó un cóctel con motivo de la publicación del tomo IV de *al-Fikr al-Sāmī* en honor de Ḥaŷwī en 1932.

practicar libremente su religión y los obligasen a emigrar. Desde entonces, no hemos cesado de sentir nostalgia por esa tierra y su pasado glorioso, de esperar que Dios la libere de sus desgracias, pero no pensamos en ella como en nuestra patria. Ésta, para nosotros, es Marruecos y sólo Marruecos, como si nunca hubiésemos emigrado a otro lugar, pues aquí es donde hemos encontrado un lugar de descanso para el cuerpo y el alma» en el sentido de la azora LIX, 9 [33]. La patria es, pues, la tierra y lo que lleva dentro: hombres, civilización, ritos y modo de vida [...], todo lo que forma un tipo psicológico sobre el que se moldea el ciudadano, lo que hace que pueda confraternizar con otros de tipo semejante o fundirse con ellos, no pudiendo nunca vivir ni entenderse con otros» [34].

Tenemos, pues, una definición histórica-cultural de la nación que permite al grupo de 'Allāl al-Fāsī obtener una clara victoria sobre sus adversarios, en el interior y en el exterior, porque unía en un mismo concepto la doctrina salafí y la majzení.

F. Ni la resistencia rural, ni la guerra del Rif, ni la política beréber del protectorado, ni la escisión del movimiento político urbano han sido analizadas hasta el momento en todas sus dimensiones ecológicas, socioeconómicas, diplomáticas, etc. No habría, pues, que explicarlas sólo por referencia con sus antecedentes históricos. Sin embargo, no podemos dejar de observar que estos acontecimientos parecen, en efecto, en el estado actual de nuestros conocimientos, responder a la lógica que hemos percibido en los del periodo anterior al protectorado.

En efecto, no existe ningún dato en la historia marroquí de 1912 a 1956 que permita contradecir las conclusiones siguientes: 1. Entre las tres fuentes de autoridad que comporta la sociedad marroquí, el majzén es el que consolidó su preeminencia sobre los otros dos: la zagüía y la tribu. 2. Entre los grupos dominantes, la antigua *jāṣṣa* fue la que siguió imponiéndose como elite del país. 3. Entre los elementos dirigentes, los ulemas contestatarios fueron los que mantuvieron la influencia más grande. 4. De los sistemas ideológicos, el salafismo fue el que se impuso como la forma de expresión más auténtica. Así pues, se formó una función, una estructura profunda, un precipitado

[33] «Quienes habitan esta morada, *Medina,* y viven en la fe desde antes de su llegada» [traducción de Juan Vernet (*N. de la T.*)].

[34] 'Allāl al-Fāsī (1966), pp. 29-30.

funda, un precipitado químico de la historia marroquí, auténtica síntesis del protectorado que asumió, a la vez que lo desnaturalizaba, el reformismo oficial del sigo XIX.

Vamos llegando, pues, a una cierta visión del nacionalismo que pasamos, pues, a explicitar [35].

III

Historiadores y sociólogos definen el nacionalismo esencialmente por su contenido. ¿Expresión de un hecho nacional? [36]. ¿Resultado de un cambio social violento como la industrialización? [37]. ¿Es un medio con el que cuenta un grupo para reclamar sus quejas? [38]. ¿Una ideología funcional cuya razón de ser es resolver la crisis de una *intelligentsia* desgarrada por las contradicciones de una doble cultura? [39]. ¿Un aspecto de la psicología particular del hombre de la transición, dirigiéndose hacia la modernidad? [40].

Estas definiciones son claramente unas formas históricas del nacionalismo que la situación de la Europa occidental del siglo XVI, de la Europa oriental del siglo XIX, de Asia, de Oriente Medio y del África del XX ha marcado profundamente con sus particularidades. La investigación histórica puede aún desvelar otros contenidos, y es

[35] Esta visión está determinada por al especificidad del caso que estamos estudiando, aunque limitada, sirve para mostrar, por contraste, los límites de las demás visiones. «La aparición de Muḥ. B. Yūsuf como héroe nacional es casi un caso único en la historia colonial moderna» (R. Emerson, p. 239). Es un reconocimiento implícito de que el nacionalismo de los países musulmanes no se comprende fácilmente en el marco de las teorías habituales.

[36] K. Deutsch, que busca fundamentos objetivos medibles, llega al extremo de no distinguir las dos nociones de nacionalismo y de nacionalidad, como indica el título de su obra. En la dirección opuesta, eminentemente subjetiva, podemos citar la frase siguiente: «[Burguiba] tiende a representar, ante estos grupos desiguales de países reunidos por una expectativa común, el drama de una nación que aún no existe» (J. Duvignaud, p. 95).

[37] E. Gellner (1964), p. 28.

[38] Este grupo, según los autores, es la burguesía naciente, la pequeña burguesía urbana, un proletariado imperial. «Un nuevo nacionalismo aparece cuando una nueva clase media, en mayor o menor medida asalariada, se desarrolla y encuentra que no puede garantizar sus intereses más que en el marco nacional» (M. Halpern, p. 209). «El nacionalismo se desarrolla en la parte más pobre de un imperio como reacción ante la opulencia de los amos imperiales» (E. Gellner, pp. 167-168).

[39] *Ibid.*, p. 171; J. H. Kautsky, pp. 30-56.

[40] D. Lerner, p. 47.

posible que el futuro confiera al nacionalismo unas funciones nuevas que cumplir. Igual que éste no se confunde con sus resultados objetivos tampoco se reduce al sistema de ideas que lo racionaliza. Cultura, religión, raza, estado, clase, pueden conferirle los motivos, los símbolos, las nociones que le asegurarían la fidelidad de los individuos.

El nacionalismo concebido como función sobrepasa el elemento psicológico, ideológico y político, o mejor dicho, combina todo ello en una estructura de comportamiento colectivo determinada por el pasado de una sociedad.

Una situación nueva, que cuestiona la supervivencia de una comunidad, la expresan los miembros de ésta a través de los datos de la cultura heredada. Con ello, un sistema de valores se opone, punto por punto, a otro que pretende sustituirlo por una derrota militar, una dominación comercial o una colonización. La cultura antigua —comportamiento, subjetividad, estructura social, modo de trabajo— resucita en un ámbito material renovado. Sirve a los intereses coyunturales del grupo, legitima las actitudes, pensamientos, acciones de los individuos y administra así la prueba de su viabilidad.

Hablar, pues, de un nacionalismo religioso, cultural, étnico, significa pronunciar una tautología, puesto que la supervivencia de la raza, de la cultura o de la religión es la que se expresa de todas las maneras en el nacionalismo; calificar un nacionalismo de «positivo» implica negarlo, puesto que se reduciría entonces a la toma de conciencia por cada grupo de sus intereses específicos y de los medios de hacerlos valer; esperar el advenimiento de un nacionalismo racional implica concebir la posibilidad de una sociedad totalmente transparente hacia sí misma donde el pasado no tendría ningún misterio ni valor particular [41]. El nacionalismo parece no poder calificarse más que por la especificidad de la sociedad cuya continuidad expresa.

En esta perspectiva, el nacionalismo, por definición, consolida el predominio del pasado sobre el presente, y en particular, mantiene

[41] R. W. Cottam (p. 286) utiliza el término de «nacionalismo positivo» en el sentido burgués, moderado y realista. Yo, sin embargo, en *L'histoire du Maghreb* (p. 344), me dejé llevar por el concepto de nacionalismo racional, es decir, eligiendo los medios más adecuados para sus fines de desarrollo.

en circunstancias cambiantes los privilegios, no sólo económicos, de los grupos dominantes. Pero no se agota por ello en los resultados adquiridos como consecuencia de una actividad de grupo. La creación de un mercado autónomo, la construcción de un Estado o el control del poder público, todos estos factores sólo son objetivos intermedios.

Los que lo definen por su contenido esperan verlo perecer cumpliendo sus supuestos designios. Y se sorprenden al verlo reaparecer en un marco inédito, llevado por una clase inesperada, legitimado por un sistema de ideas diferente. Simple reinterpretación de un contenido nuevo en las categorías de una cultura cuyo medio de conservación más poderoso, aunque no el único, es la lengua. Visto desde esta perspectiva, el nacionalismo es esencialmente un aspecto del historicismo [42] cuya única antítesis posible es la utopía de una «sociedad positivista científica».

Esta visión, implícita en las páginas precedentes, proviene de la documentación utilizada (testimonios de los propios protagonistas) y de la especificidad del caso estudiado (país islámico, aislado, que ha vivido un largo periodo de prenacionalismo). Un análisis comparativo con las experiencias de Irán, Etiopía y Tailandia permitiría a otros estudiosos llegar a conclusiones más detalladas. A pesar del carácter necesariamente limitado de la nuestra, nos ha parecido necesario explicitarla, precisamente para facilitar la discusión de la problemática elegida y de la interpretación presentada en este trabajo sobre los orígenes históricos del nacionalismo marroquí.

[42] «Es legítimo afirmar a este respecto que cualquier toma de conciencia nacionalista es también obligatoriamente toma de conciencia de cierto pasado histórico» (R. Girardet, p. 432). El autor da manifiestamente una definición restrictiva y la convierte en un simple ingrediente de la ideología nacionalista.

APÉNDICES

GLOSARIO

Principales términos marroquíes, de origen árabe o beréber (b), utilizados en el texto [1].

'adīr	pasto perteneciente al sultán
agadir, b	posición fortificada, granero colectivo
agurrām, b	santo, hombre piadoso
ajwāl, sing. *jāl* (tío materno)	jefes del *guich*
alwāḥ, sing. *lūḥ* (tabla)	código consuetudinario del Suss
'amal	jurisprudencia de derecho consuetudinario no admitido por las reglas del *fiqh*
amān	perdón, amnistía
amgār, b	jefe de un clan
'āmil, pl. *'ummāl*	gobernador, encargado específicamente de recaudar impuestos
amīn, pl. *umanā*	administrador, jefe de corporación, recaudador de impuestos
'anāya	protección remunerada de una personalidad influyente
'ār	oprobio, vergüenza
'askar	ejército organizado a la europea
'azīb	hacienda, dominio, feudo
anflus, b	jefe de clan dotado con la baraca
ba'ṯ	contingente que las tribus deben enviar al ejército
bahlūl	simple de espíritu, loco de Dios
balga	babucha marroquí
baraca	gracia divina atribuida a los jerifes, muestra de santidad, poder sobrenatural

[1] No se han incluido las palabras árabes que mantienen el mismo sentido que el clásico ni las transcritas de una lengua europea que cayeron en desuso.

bācha	comandante de una guarnición
bay'a	acta de investidura del sultán
beniqa	departamento administrativo del majzén
bujārī	soldado de la guardia negra del sultán
caíd	jefe de una tribu, comandante de un ejército, administrador de una ciudad
charṭ	salario de un maestro de escuela
chūrā	consejo del soberano, consulta
ḏabīḥa	sacrificio ritual
da'īra	multa
dahir	ver *ẓahīr*
dāya	guarnición
draui	negro, esclavo
dchar	poblado
duar	campamento, pueblo de tiendas
faḥṣ	barriada de una ciudad
fals, pl. *fulūs*	1/24 de una muzuna
fanīq (fanega)	50,975 kg
farqa	clan
fattān	rebelde
fiṣāl	arreglo amistoso
garāma	multa
guich	ejército tradicional, tribu con privilegios cuyos miembros debían cumplir el servicio militar
habiz	bienes de manos muertas vinculadas a obras pías
hadiya	presente obligatorio al sultán
harka	expedición, cuerpo de tropa
ḥarrāb	soldado formado a la europea
ḥazzān	rabino
ḥsū	sopa de trigo
ḥurm	inviolabilidad del santuario
ḥurr	exento de impuestos
i'āna	contribución extraordinaria
idāla	guarnición
ijs, b	subgrupo agnaticio
izref, b	derecho consuetudinario beréber
jaima	tienda de campaña, hecha de pieles de animales; por extensión: familia
janīf	capa impermeable confeccionada con piel de cabra

jarrūba 104 kg
jent, b tela azul

karāmāt muestras de santidad
kātib secretario
kerkur bloque de piedra al que se le atribuye efectos mágicos
krūnī se refiere al coronel MacLean
ksā vestimenta de hombre sin costuras
ksā vestimenta del majzén
kulfa tarea exigida por el mazjén
kunnāch registro

lalla tratamiento: señora, doña
leff alianza entre tribus lejanas

ma'ūna ver *t'āna*
maḥalla campamento del sultán, expedición armada
majzanīya relación con la institución gubernamental
majzén Estado, administración, orden civil
makīna fábrica de armas
maks impuesto indirecto no admitido por el *char'*
manfūj aumento ficticio de los efectivos del ejército
manchīya ciudadela (Marraquech)
manshūr aviso, comunicado, circular
marŷa pantano temporal
mashwar patio de palacio donde se desarrollan las recepciones oficiales y los desfiles militares
mdachcha sopa de maíz
mazraq sombrilla, protección
miṯqāl diez *dirham-s* (40 céntimos en 1900)
msid escuela coránica
muda' aglomeración en territorio beréber
mudd 40 litros
muhandis agrimensor del ejército
mujālaṭa asociación con europeos en una empresa agrícola
muley tratamiento: señor
muna abastecimiento
mussem romería, feria
mustafādāt impuestos indirectos urbanos

nā'iba cuota de un impuesto, contingente de soldados exigido a una tribu
niẓām ejército a la europea

nuala	choza, chabola
nuzha	festejo, fiesta al aire libre
nzala	refugio de viajeros custodiado por soldados
qāla	0,54 m
qaria	residencia de un notable, aldea
qachla	cuartel
qinṭār	50 kg
raḥba	mercado de granos
raqqāṣ	correo a pie o a caballo
rbī'a	recaudación de un santuario
riāl	10 *miṯqāl-s* (4 francos oro en 1905)
riṭl	500/850 g, en función de la materia que se pese
rmāt	miembros de una cofradía dedicada a las artes marciales
rogui	rebelde, pretendiente al trono
sākka	estanco de tabacos
samsār	comisionista, corredor
sayyid	santo, santuario
salham	capa de lana fina de color blanco
siba	rebeldía, negarse a obedecer
suk	zoco, mercado
sujra	salario de un guardia del majzén
taḍa b	pacto de asistencia
ṭālib	secretario, estudiante, maestro de escuela
tanfīḍa	donativo real
taqbilt, b	unidad tribal políticamente organizada
tarbuch	sombrero de hombre de la ciudad
ṭāsa	recipiente perforado para medir el agua de riego
tawqīr	respeto, privilegio
tāŷir	rico comerciante
twiza, b	tarea organizada comunitariamente en beneficio del clan
uqia	peso de 34.10 gr; 1/10 del *miṯqāl* (4 céntimos hacia 1900)
'uchr	diezmo
visir	jefe de la administración del majzén
wakīl	cónsul
wāsṭī	argelino

waṣīf	esclavo del sultán
waṭan	provincia territorio
ŷabador	chaleco de hombre bordado
ŷallāba	chilaba
ŷāmi'	escuela coránica
ẓābiṭ	reglamento administrativo
ẓahīr	edicto, orden del sultán
zaṭṭāṭ	guía retribuido
ziāra	ofrenda a un santo

BIBLIOGRAFÍA [1]

AB — *Les Archives Berbères,* publicación del Comité d'Études Berbères de Rabat, 4 vols., Leroux, París, 1915-1920.

'Abd al-Ḥafīẓ (sultán), *Kachf al-Qinā ' 'an I'tiqād Ṭarā'iq al-Ibtidā',* litogr., Fez, 1909.

——, *Risāla ilā al-Ṣubaiḥī wa Kāffat Ahl Salā,* reproducido en Nehlil, lámina CXXVI.

Actas del Coloquio Internacional sobre Estudios Históricos y Sociológicos (París, 1976), publicadas con el título *Abd el Krim et la république du Rif,* Maspero, París, 1976.

Adam, André, *Histoire de Casablanca des origines à 1914,* Annales de la Faculté des Lettres, Aix-en-Provence, 1968.

Aflalo, Moses, *TheTruth about Morocco,* Lane, Londres, 1904.

AF — *L'Afrique Française,* boletín del Comité de l'Afrique Française, con el suplemento *Renseignements Coloniaux,* París, a partir de 1891.

Ageron, Charles-Robert, *Politiques coloniales au Maghreb,* Presses Universitaires de France, París, 1972.

Akamsu, Paul, *Meiji 1868, Révolution et Contre-révolution au Japon,* Calmann-Levy, París, 1968.

Akansūs, Muḥammad b. Aḥmad, *Al-Ŷaich al-'Aramram al-Jumāsī fī Dawlat Awlād Mawlāna 'Alī al-Sīŷilmāsi,* mss. D 965, 2 t., litogr., Fez, 1918.

al-'Alam, diario publicado en Rabat por el partido Istiqlal a partir del 16 de septiembre de 1946.

al-'Alawi, 'Abd al-Hadi b. 'Abd Allāh, *Ŷawāb fi Qadiyat al-Ŷaza'ir,* reproducido en al-Wazzānī, al-Mahdī, 1900, t. X, pp. 206-208.

[1] Sólo se citan las obras mencionadas en las notas a pie de página del texto. Salvo que se indique lo contrario, los manuscritos pertenecen a la Biblioteca General de Rabat, sección de Archivos.

Allouche, I.-S., «Documents relatifs à Raisuni», *Hesperis*, XXXVIII, 1951, pp. 327-353.

AM = *Archives Marocaines*, publicación de la Mission Scientifique du Maroc, Leroux, París, a partir de 1904.

al-Anbā', órgano oficial del gobierno marroquí, que sustituye a *al-Sa'āda*, que, al llegar la independencia, pasó a llamarse *al-'Ahd al-Ŷadīd*.

Annales ESC = *Annales Economies-Sociétés-Cultures*, A. Colin, París.

Apter, David, *The Politics of Modernization*, University Press, Chicago, 1967.

Arnaud, Louis, *Au temps des Mehallas ou le Maroc de 1860 à 1912*, Atlantides, Casablanca, 1952.

Aubin, Eugène (Léon Descos), *Le Maroc d'aujourd'hui*, A. Colin, París, 1904.

Ayache, Germain, «Aspects de la crise financière au Maroc après l'expédition espagnole de 1860», *Revue Historique*, CCXX, octubre-diciembre 1958, pp. 271-310.

——, «La première amitié germano-marocaine, 1885-1894», *Etudes Maghrébines*, pp. 57-75.

——, «L'apparition de l'imprimerie au Maroc», *Hesperis-Tamuda*, vol. V, 1964, pp. 143-161.

——, «La crise des relations germano-marocaines, 1894-1897», *Hesperis-Tamuda*, vol. VI, 1965, pp. 159-204.

——, «Le sentiment national dans le Maroc du XIX siècle», *Revue Historique*, vol. CCXXX, octubre-diciembre 1968, pp. 393-410.

Azarqān, Muḥammad, *Memorias*, ver Skiraŷ, Aḥmad.

Bairam, Muḥammad, *Ṣafwat al-I'tibār bi-Mustawda' al-Amṣār wal-Aqṭar*, 5 vols., Imprenta I'lāmiyya, El Cairo, 1884-1893.

Becquer, Jerónimo, *España y Marruecos: sus relaciones diplomáticas durante el siglo XIX*, Raúl Peant, Madrid, 1903.

Benda, Harry, «Political Elites in Colonial South Eastern Asia. A Historical Analysis», *Comparative Studies in Society and History*, vol. VIII, n.º 3, 1965, pp. 233-251.

BEPM = *Bulletin de l'Enseignement Public du Maroc*, publicado por la Dirección de la Enseñanza Pública a partir de 1914.

Bergère, Marie-Claire, «Famines en Chine, 1920-1922», *Annales ESC*, 28.º Año, 1973, pp. 1361-1402.

Bernard, Auguste, *Le Maroc*, F. Alcan, París, 1921.

Bernie, G., *Moha Ou-Hammu, guerrier berbère*, Gauthey, Casablanca, 1945.

Berque, Jacques, «Sur un coin de terre marocaine, seigneurs terriens et paysans», *Annales ESC*, n.º 45, 1937, pp. 227-235.

——, *Essai sur la méthode juridique maghrébine*, Éditions Internationales, Tánger, 1944.

——, «Ville et Université - Aperçu sur l'histoire de Fès», *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, vol. XXVII, 1949, pp. 64-117.
——, «Les archives d'un cadi rural», *Revue Africaine*, vol. XCIV, 1950, pp. 113-124.
——, *Structure sociales du Haut-Atlas*, Presses Universitaires de France, París, 1955.
Berradi, Lhachemi, *Les Chorfa d'Ouezzane, le Makhzen et la France, 1850-1912*, tesis inédita, Aix-en-Provence, 1971.
Blachère, Régis, *Le Coran*, traducción francesa, Adrien Maisonneuve, París, 1957 [Traducción española utilizada en las citas: Juan Vernet, Planeta, 4.ª ed., Barcelona, 1991].
BO — *Bulletin Officiel du Protectorat Français au Maroc*, publicado en Rabat a partir del 1 de noviembre de 1912.
Bodin, M., «La zaouia de Tamegrout», *AB*, vol. III, 1918, pp. 259-295.
Bonsal, Stephen, *Morocco as it is*, Harper, Nueva York, 1893.
Brives, A., *Voyages au Maroc*, 1901-1908, Adolphe Jourdan, Argel, 1909.
Brooke, Arthur, *Sketches in Spain and Morocco*, H. Colburn & Richard Bentley, Londres, 1837.
Brunel, René, *Le monachisme errant dans l'Islam: Sidi Heddi et les Heddawa*, Larose, París, 1955.
Būŷandār, Muḥammad, *Al-Igtibāṭ bi Tarāŷim A'lām al-Ribāt*, mss. D 1287.
Burke, Edmund, *Moroccan Political Response to French Penetration*, 1900-1912, tesis inédita, Princeton, 1970.
——, «Pan-Islam and Moroccan Resistance to French Colonial Penetration, 1900-1912», *Journal of African History*, vol. XIII, n° 1, 1972, pp. 97-118.

Caillé, Jacques, «Le Dahir du 5 février 1864», *BEPM*, 1 de febrero de 1947.
——, *Charles Jagerschmidt, chargé d'affaires au Maroc*, Larose, París, 1951.
——, «Les Marocains à l'école de génie de Montpellier, 1885-1888», *Hesperis*, vol. XLI, 1954, pp. 131-145.
Canal, Joseph, *Géographie générale du Maroc*, Challamel, París, 1902.
Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Générale de Rabat, 2ª serie, 1921-1953, 2 vols., Librairie orientale et américaine, París, 1954; e Imprimerie Technique Nord-africaine, Rabat, 1958; 3ª serie, 1954-1955, t. I, Imprimerie Toumi, Rabat, 1973.
Chévrillon, André, *Un crépuscule de l'islam*, Hachette, París, 1908.
Cimetière, J., «Note sur Boujad», *AF*, 1913, pp. 277-290.
Coleman, James, *Nigeria, Background to Nationalism*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles, 1958.
——, «Coloquio con motivo del cincuentenario de la proclamación de la República del Rif», ver *Actas*.

Consular Report. Dar al-Baida, Wyman, Londres, 1907.
Colville, H.-E., *A Ride in Petticoats and Slippers*, Sampson, Londres, 1880.
Cottam, Richard W., *Nationalism in Iran*, University Press, Pittsburgh, 1964.
Crapanzano, Vincent, *The Hamadsha*, ver Keddie, N. (1972), pp. 327-348.

Al-Darqāwi, al-'Arbī al-Madagrī, *Manchūr Yad'ū ilā al-Ḥarb*, escrito en 1863, mss. D 3 353, pp. 57-81.
Dāwud, Muḥammad, *Tārīj Tiṭwān*, Publications de la Faculté des Lettres, 6 vols. Tetuán, 1956-1970.
Delphin, Georges, *Fès, son université*, Leroux, París, 1889.
Dermenghem, Émile, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Gallimard, París, 1954.
Désiré-Vuillemin, G., *Contribution à l'histoire de la Mauritanie, 1900-1934*, Clairafrique, Dakar, 1962.
Devereux, George, *The First Ottoman Constitutional Period*, University Press, Princeton, 1963.
Deutsch, Karl W., *Nationalism and Social Communication. An Inquiry into the Foundations of Nationality*. MIT Press, Boston, 1966 (1953).
Diario de un burgués de Tetuán bajo la ocupación española, citado por Dāwud, Muḥ, t. V, pp. 277-295.
Digard, Jean-Pierre, «Histoire et Anthropologie des sociétés nomades: le cas d'une tribu d'Iran», *Annales ESC*, vol. XXVIII, n.º 6, 1973, pp. 1.423-1.435.
Doutté, Edmond, *Marrakech*, Publications du Comité du Maroc, París, 1905.
——, *En tribu*, Geuthner, París, 1914.
DP/AM = Documents Diplomatiques. Affaires du Maroc, ver Francia.
Drague, Georges, ver Spillmann, G. (1951).
Dunn Ross, E., *The Colonial Offensive in South Eastern Morocco, 1881-1912. Patterns of Response*, tesis inédita, Wisconsin, 1968.
Durand, Pascal, «Boujad, ville sainte. Les marabouts de Cherkaoua», *AF, Renseignements Coloniaux*, febrero de 1930, pp. 65-77.
Duvignaud, Jean, «Esquisse d'une sociologie du nationalisme tunisien», ver *Les nationalismes maghrébins*.

EI — Encyclopédie de l'Islam, editada por Th. Houtsma *et al.*, 4 vols., Leiden, 1913-1934; 2.ª ed. por Ch. Pellat *et al.* incompleta, 3 vols.
Eickelmann, Dale F., «Quelques asepcts de l'organisation politique et économique d'une zaouia marocaine au XIX siècle: un brouillon sociologique», *Bulletin de la Société d'Histoire du Maroc*, vol. IV-V, 1972-1973, pp. 37-47.
Emerson, Rupert, *From Empire to Nation*, Harvard University Press, Cambridge/Mass., 1960.
Erckmann, Jules, *Le Maroc moderne*, Challamel, París, 1885.

——, *Études d'orientalisme dédiées à E. Lévi-Provençal*, 2 vols., Adrien Maisonneuve, París, 1962.
——, *Études sociologiques sur le Maroc*, publicaciones del Bulletin Économique et Social du Maroc, Rabat, s. f. (1972).

al-Fallāq al-Sufiānī, Muḥammad, *Tāŷ al-Mulk al-Mubtakar wa Midāduh min Jarāŷ wa 'Askar*, mss. Biblioteca Real de Rabat, n.º 2502.
al-Fāsī, 'Abd-al-Qādir, *Risāla fi al-Imāma al-'Uẓmā wa Churūṭ man Yataqalladuha*, mss. D 1861, pp. 188-198.
al-Fāsī, 'Allāl b. 'Abd al-Wāḥid, *Mafājir al-'Alawiyīn*, Imprenta Waṭaniyya, Rabat, s. f. (1939).
——, *Al-Ḥarakāt al-Istiqlāliyya fī al-Magrib al-'Arabī*, Ediciones Gassus, Tánger, s. f. (1957), 1.ª ed., El Cairo, 1949.
——, *Maqāṣid al-Charī'a al-Islāmiyya wa Makārimuha*, Librería al-Waḥda, Casablanca, s. f. (1963).
——, *Difā' 'an al-Charī'a*, Imprenta al-Risala, Rabat, 1966.
——, *Ḥafriyāt 'an al-Ḥaraka al-Dustūriyya fī al-Magrib qabla al-Ḥimāya*, s. l. y s. f. (Rabat, 1969).
——, *Naḍarāt fi Tārij al-Ṣaḥāfa al-Magribiyya wa Taṭawwuruha*, Al-'Alam, 11 de septiembre de 1971.
——, *Muhimmat 'Ulamā al-Islām*, Imprenta al-Umnia, Rabat, 1973.
——, *Difā'an 'an Waḥdat al-Bilād*, Imprenta al-Risala, Rabat, s. f. (1973).
al-Fāsī, 'Abd al-Ḥafiẓ b. al-Ṭāhir. *Kitāb al-Taŷ*, Imprenta Ahliyya, Rabat, 1927.
——, *Riyāḍ al-Ŷanna aw al-Muḍich al-Muṭrib*, 2 t., Imprenta al-Ŷadida, Fez, 1931.
al-Fāsī, al-'Arbī, *Ŷawab 'alā Ḍarūrā Isrtirŷā' al-Amsār allatī Astawlā 'alaiha al-Kuffār*, reproducido en al-Wazzānī, al-Mahdī, 1910, t. III, pp. 6-10.
al-Fāsī, al-Baschīr, *Qabīlat Banī Zarwāl*, escrito en 1933, Éditions Techniques Nord-africaines, Rabat, 1062.
al-Fāsī, Nāṣir, «Muḥammad Ibn Idrīs, vizir et poète à la cour de Moulay Abderrahman», *Hesperis-Tamuda*, vol. III, 1962, pp. 43-62.
Flory, Maurice, «La notion du territoire arabe et son application au problème du Sahara», *Annuaire Français de Droit International*, vol. III, 1957, pp. 73-91.
Foucauld, Charles-Eugène de, *Reconnaissance au Maroc*, 1883-1884, Challamel, París, 1888.
Francia, Ministerio de Asuntos Exteriores, *Documents diplomatiques. Questions de la protection diplomatique et consulaire au Maroc*, Imprimerie Nationale, París, 1880.
——, *Documents Diplomatiques. Affaires du Maroc, 1901-1912*, 6 vols., Imprimerie Nationale, París, 1880.
Fresnau, L., *L'unification makhzen dans les Abda, le caïd Si Aïssa b. Aomar*,

1842-1924, memoria inédita, Centre des Hautes Études de l'Afrique Méditérranéenne, noviembre de 1951.
Fumey, Eugène, *Choix de correspondances marocaines*, Librairie Orientale, París, 1903.

Galmiche, A.-M. y Robichez, J., *Chansons de résistance berbères*, Les Temps Modernes, diciembre de 1949, pp. 981-987.
Gannūn, 'Abd Allāh, *Al-Ta'āschib*, Imprenta al-Mahdiyya, Tetuán, 1944.
——, *Al-Nubūg al-Magribī fī al-Adāb al-'Arabī*, 3 t., Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Beirut, 1961; 1.ª ed. Tetuán, 1939.
——, *Dikrayāt Machāhir Riŷāl al-Magrib, n.º 4, Akansūs*, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Beirut, 1961.
——, *Aḥādiṯ 'an al-Adab al-Magribī al-Ḥadīṯ*, publicaciones de la Liga Árabe, El Cairo, 1964.
Gannun, Muḥammad b. al-Madanī, *Naṣīḥa fī Taḥḏīr min al-Iqāma bi-arḍi al-'Aduw*, escrito en 1881, mss. D 2223, pp. 145-148.
García Figueras, Tomás, «Muley Ahmed ben Sid Mohamed Raisuni, 1872-1925», *África*, octubre de 1943.
Gassūs, Sa'īd, *Risāla*, escrita en 1848, mss. H 114.
Gautier, E. F., *La conquête du Sahara: essai de psychologie politique*, Armand Colin, París, 1910.
Geertz, Clifford (ed.), *Old Societies and New States: the Quest for Modernity in Asia and Africa*, Free Press, Nueva York, 1963.
——, *Islam Observed, Religions Development in Morocco and Indonesia*, Yale University Press, New Haven, 1968.
Gellner, Ernest, *Thought and Change*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1964.
——, *Saints of the Atlas*, ídem, 1969.
Gellner, Ernest y Micaud, Charles (eds.), *Arabs and Berbers from Tribe to Nation in North Africa*, Duchworth, Londres, 1973.
Gallāb, 'Abd al-Karīm, *Difā' 'an al-Dimuqrāṭiyya*, Ediciones Gassūs, Tánger, s. f. (1967).
Garrīt, Muḥammad b. al-Mufaḍḍal, *Fawāṣil al-Ŷumān fi Anbā' Wuzarā wa Kuttāb al-Zamān*, Imprenta al-Ŷadida, Fez, 1929.
al-Gassāl, Ḥasan b. Muḥammad, *Al-Riḥla al-Tanŷāwiyya*; seguida de *al-Riḥla ilā bilād al-Inglīz*, mss. S 1496, traducción francesa de la 2.ª *Riḥla* en *RMM*, vol. IV, 1908, pp. 1-20.
Girardet, Raoul, «Autour de l'idéologie nationaliste», *Nationalisme et Nationalismes*, pp. 423-445.
Godelier, Maurice, «Le concept de la tribu», *Encyclopaedia Universalis*, vol. XVI, pp. 313-319.

Gooch, G. P. y Temperley, Harold (eds.), *British Documents on the Origins of the War, 1898-1914*, 11 vols., HMSO, Londres, 1926-1938.
Guennoun, Saïd, *La montagne berbère. Les Ait Oumalou et le pays Zaïan*, Omnia, Rabat, 1933.
Guiho, Pierre, *La nationalité marocaine*, Librairie de Médicis, París, 1961.
Guillaume, Auguste (general), *Les berbères marocains et la pacification de l'Atlas central*, Julliard, París, 1946.
Guillen, Pierre, «Les milieux d'affaires français et le Maroc à l'aube du XX^e siècle», *Revue Historique*, vol. CCXXV, 1963, pp. 397-422.
——, *L'Allemagne et le Maroc de 1870 à 1905*, Presses Universitaires de France, París, 1967.
——, «La résistance du Maroc à l'emprise française au lendemain des accords franco-anglais d'avril 1904», *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditérranée*, número especial, 1970, pp. 115-122.
Gusfield, Jr., J. R., «Tradition and Modernity; Misplaced polarities in the Study of Social Changes», *American Journal of Sociology*, vol. 72, n.° 4, 1967, pp. 351-362.

Ḥaŷŷī, Muḥammad, *Al-Zāuiyya al-Dilā'iyya*, Imprenta al-Waṭaniyya, Rabat, 1964.
«Al-Qawmiyya al-Maghribiyya», *Da'uat al-Haqq*, vol. X, n.° 8, 1967, pp. 92-97; traducción francesa en *Hesperis-Tamuda*, vol. IX, 1968, pp. 109-122.
Hajoui, Moḥammed, *Histoire diplomatique du Maroc, 1900-1912*, Maisonneuve, París, 1937.
al-Ḥaŷwī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *Ijtiṣār al-Ibtisām*, mss. a, H 114.
——, *Al-Riḥla al-Waŷdiyya*, mss. b, H 123.
——, *Murāsalāt Majzaniyya*, mss. c, H 177.
——, *Ṭaib al-Anfās fī Tārij ba'ḍ Zawāyā wa Adriḥat Fās*, mss. d, H 11.
——, *Risāla ilā al-Gabbās*, mss. e, H 204.
——, *Al-Ṣūra al-Yamāliyya li-Tārīk Ifrīqiyya al-Chamāliyya*, mss. f, H 257.
——, *Taqā'id Tārījīyya*, mss. g, H, 128.
——, *Nīẓām al-Qarawiyīn al-Asāsī*, mss. h, H 130.
——, *Taqrīr Tārījī*, mss. i, H 128.
——, *Mustaqbal Tiŷārat al-Magrib*, Imprenta al-Nahḍa, Túnez, 1921.
——, *Al-Fikr al-Sāmī fī Tārīj al-Fiqh al-Islāmī*, 4 vol., t. I-III, École du Livre, Rabat, 1921; t. IV, Imprenta al-Baladiyya, Fez, 1926.
——, *Al-Niẓām fī al-Islām*, VI Congrès de l'Institut des Hautes Études Marocaines, Imprenta Waṭaniyya, Rabat, 1928, pp. 15-55.
——, *Mujtaṣar al-'Urwa al-Wuṯqā*, Imprenta al-Ṭaqafa, Salé, 1938.
Halpern, Manfred, *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa*, University Press, Princeton, 1965 (1963).

Hardmann, F., *Spanish Campaign in Morocco*, Blackwood, Londres, 1860.
Harris, Walter, *Tafilalet. The Narrative of a Journey of Information in the Atlas Mountains and the Oasis of the North West Sahara*, Blackwood, Londres, 1895.
Hay, John Drummond, *Western Barbary*, Murray, Londres, 1891 (1844).
——, *A Memoir*, Murray, Londres, 1896.
Homenaje a Ibn Zaidān, ver al-Wazzānī, 'Abd al-Qādir.
Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age*, University Press, Oxford, 1970 (1972).
Huré, A. (general), *La pacification du Maroc, 1931-1934*, Berger-Levrault, París, 1952.

Ibn 'Abd al-Karīm, Muḥammad, ver al-Manār.
Ibn al-A'raŷ al-Sulaimānī, Muḥammad, *Zubdat al-Tārīj wa Zahrat al-Chamārīj*, 4 vols., escrito en 1924, mss. D 3657.
——, *Al-Lisān al-Mu'rib 'an Tahāfut al-Aŷnabī Ḥawla al Magrib*, escrito en 1921, Imprenta al-Umnia, Rabat, 1971.
Ibn al-Azraq, Muḥammad b. 'Alī, *Badāi' al-Silk fi Ṭabā'i 'al-Mulk*, escrito a finales del siglo XV, mss. D 582.
Ibn 'Alī al-Dukālī, Muḥammad, *Al-Itḥāf al-Waŷīz bi-Ajbār al 'Adwatain*, escrito en 1895, mss. D 42.
Ibn al-Jayyāṭ, Aḥmad, *Fahrasa*, mss. H 111, pp. 140-179.
Ibn al-Muwaqqit, *Al-Riḥla al-Murrākuchiyya*, 3 t., Ediciones Muṣṭafā al-Bābī, El Cairo, 1932.
Ibn 'Azzuz, 'Abd Allāh (?), *Risāla al-'Abd al-Da'if ilā al-Sulṭān al-Charīf*, mss. D 1623.
Ibn 'Azzuz Hakīm, Muḥammad, *Fihrīs Jazānat al-Ṣuḥuf li-Mintaqat al-Ḥimāya al-Asbāniyya*, Tetuán, 1953.
Ibn Ibrāhīm, al-'Abbās, *Al-Ḥamla al-Faransiya 'alā Murrākuch ḥīna Dajalahā Aḥmad al-Haiba*, mss. K 320.
—, *Al-I'lām bi-man Ḥalla Murrākuch wa Aghmāt min al-A'lām*, 5 t., Imprenta al-Ŷadīda, Fez, 1936-1939.
Ibn Idrīs, Idrīs b. Muḥammad, *Tuḥfat al-Malik al-'Azīz bi-Mamlakat Baris*, Imprenta al-Malakiyya, Fez, 1936-1939.
Ibn Idrīs, Muḥammad, *Qaṣida fi al-Ŷihād*, reproducida en al-Kardūdī, Muḥ. pp. 99-103; ver al-Fāsī, Nāṣir.
Ibn Jaldūn, 'Abd al-Raḥmān, *Al-Muqaddīma*, 3 vols., Édition Quatremère, Benjamin Duprat, París, 1858.
Ibn Kīrān, Ṭayyib b. Abū Bakr, *Al-Riḥla al-Fāsiyya*, litogr., Fez, 1889.
Ibn Sūda, 'Abd Salām, *Dalil Mu'arrij al-Magrib al-Aqṣā*, 2 vols., Dār al-Kitāb, Casablanca, 1965 (1950).
Ibn Sūda, al-'Abid, *Sinān al-Qalam li-Tanbīh Wadī' Karam*, litogr.

Ibn Sūda, al-Mahdī, *Risāla fi Islāḥ al-Ŷaish*, reproducido en Mannunī, 1973, pp. 269-273.
Ibn Wattāf, 'Abd al-Ḥaqq, *Al-Tiŷāra al-'Aṣriyya*, Imprenta Mawlawiyya, Fez, 1329/1911.
Ibn Zaidān, 'Abd al-Raḥmān, *Itḥāf A'lām al-Nās bi-Ŷamāl Ajbār Ḥādirat Maknās*, 5 vols., Imprenta Waṭaniyya, Rabat, 1929, 1933.
——, *Al-Ïzz wa al-Ṣawla fī Ma'ālim Nuẓum al-Dawla*, 2 vols., Imprenta Real, Rabat, 1961-1962.
——, *Al-Ibtisām 'an Dawlat Mawlana 'Abd al-Raḥmān b. Hichām*, anónimo escrito hacia 1845, resumido por al-Haŷwī, Muh.
al-Ifrānī, Muḥammad al-Ṣagīr, *Nuzhat al-Hādī*, Éditions Houdas, Leroux, París, 1888.

Jacques-Meunié, D., «Hiérarchie sociale au Maroc présaharien», *Hesperis*, vol. XLV, 1958, pp. 237-264.
al-Jaṭīb, Muḥammad, «Al-Raisūnī wa al-Azma al-Magrībiyya», *Al-'Alam*, 21 de feberero de 1972.
Joly, A., «Le siège de Tétouan par les Jebala, 1903-1904», *AM*, vol. III, 1905, pp. 266-300.
al-Jūŷa, Muḥammad b. Aḥmad, *Risāla fi Tanẓīm al-Ŷaich*, escrito en 1851, mss. K 2733.
Justinard, L. (coronel), *Un grand chef berbère: le caïd Goundafi*, Éditions Atlantides, Casablanca, 1951.

al-Kardūdī, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Tuḥfa al-Saniyya li al-Ḥaḍra al-Ḥasaniyya bi al-Mamlaka al-Isbāniūliyya*, Imprenta Real, Rabat, 1963.
al-Kardūdī, Muḥammad b. 'Abd al-Qādir, *Kachf al-Gumma bi Bayān anna Ḥarb al-Niẓām Ḥaqq 'alā al-Umma*, mss. D 1281, litogr., Fez, s. f.
——, *Qaṣīda Ḥawla 'Amal al-Maḥmiyyīn*, reproducida en Mannūnī, 1973, pp. 25-26
al-Kattānī, 'Abd al-Ḥai, *Mufākaha ḏawī al-Nubl wa al-Iŷāda Mudīr Yarīdat al-Sa'āda*, litogr., Fez, 1908.
——, *Tablīgh al-Amāna fi Maḍārr al-Isrāf wa al-Tabarruŷ wa al-Kahāna*, escrito en 1926, Imprenta de Fez, Fez, 1932.
al-Kattānī, al-Bāqir, *Tarŷamat al-Chaij Muḥammad al-Kattānī al-Chahid*, Imprenta al-Faŷr, Rabat, 1962.
al-Kattānī, Ibrāhīm, «Ḥaẓ al-Qarawiyīn fī al-Difā' 'an al-Sayāda al-Waṭaniyya», *Ŷami'at al-Qarawiyīn*.
al-Kattānī, Ŷa'far b. Idrīs, *Al-Dawāhī al-Muḍiyya li al-Firaq al-Maḥmiyya*, microfilm N 650.
——, *Ŷawab ḥawla Wasq al-Māshiyya wa al-Ḥabb*, mss. a, K 1119, pp. 110-115.

——, *Itḥāf Nuŷabā' al-'Aṣr bi al-Yawāb 'an al-As'ila al-'Achr,* mss. b, K 1119, pp. 167-230.
al-Kattānī, Māmūn b. 'Umar, *Hidāya al-Ḍāll al-Muchtagil bi al-Qīl wa al-Qāl,* mss. K 320.
al-Kattānī, Muḥammad b. Idrīs, *Ŷawāb 'an Su'āl al-Sulṭān 'Abd al-Azīz fi Aḥmad Ta'ḍḍur al Ḥaŷŷ,* reproducido en M. Ŷ. al-Kattānī, 1899, t. II, pp. 216-218.
al-Kattānī, Muḥammad b. Ŷa'far, *Salwat al-Anfās wa Muḥadaḍat al-Akiās bi man Uqbira al-'Ulamā' wa al-Ṣulaḥā' bi Fās,* 3 vols., litogr., Fez, 1899.
——, *Naṣiḥāt Ahl al-Islām,* litogr., Fez, 1908.
Kautsky, John H., *Political Change in Underdeveloped Countries. Nationalism and Communism,* John Wiley, Nueva York, 1967 (1962).
Keddie, Nikki, *Pan-Islam as Protonationalism,* comunicación leída en la Annual Convention of the American Historical Association, Nueva York, 1966.
——, (ed.), *Scholars, Saints and Sufis Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500,* University of California Press, Berkeley-Los Ángeles, 1972.
——, *Kunnash Makatib al-Taba' al-Sharif,* mss. D. 1695, ver Allouche.
Keddourie, Elie, *Nationalism in Asia and Africa,* Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1971.
Kerr, Robert, *Morocco after Twenty-Five Years,* Murray, Londres, 1912.

La Chapelle, Frédéric de, «La formation du pouvoir monarchique dans les tribus berbères du Haut-Atlas occidental», *Hesperis,* vol. VIII, 1928, pp. 263-283.
Lahbabi, Mohammed, *Le gouvernement marocain à l'aube du XX^e siècle,* Imprimeries Maghrébines, Casablanca, 1975 (1958).
Lahlimi, Ahmad, «Les collectivités rurales traditionnelles et leur évolution», reproducido en *Études Sociologiques,* pp. 17-41.
Lakhdar, Mohammed, *La littérature marocaine sous la dynastie alawite,* Éditions Nord-africaines, Rabat, 1971.
La Martinière, Henri de, *Morocco. Journeys in the Kingdom of Fez, and the Court of Mulai Hassan with Itineraries,* traducido del francés por Ph. Trotter, Whittaker, Londres, 1889.
——, «Maroc», *La Grande Encyclopédie,* París, 1896, vol. XXIII, pp. 242-280.
Laoust, Henri, *Les schismes de l'islam,* Payot, París, 1965.
Laroui, Abdallah, *Histoire du Magreb. Essai de synthèse,* Maspéro, París, 1970 [ed. española: Editorial MAPFRE, Madrid, 1994, traducción de Isabel Romero].
Lazarev, Grigori, «Les concessions foncières au Maroc», reproducido en *Études Sociologiques,* pp. 43-79.
Le Châtelier, Alfred, entrevista, *RMM,* vol. VIII, 1909, pp. 462-466.

——, «Réplique aux articles du *Mu'ayyad* et du *Manar*», *RMM*, vol. XVIII-XIX, 1912, pp. 280-286.
Le Coz, Jean, *Le Rharb. Fellahs et Colons*, 2 vols., Inframar, Rabat, 1964.
——, «Les tribus guich au Maroc», *Revue de Géographie du Maroc*, 1965, pp. 1-50.
Le Glay, Maurice, *La mort du «rogui»*, Berger-Levrault, París, 1926.
——, *Chronique marocaine, année 1911*, Berger-Levrault, París, 1933.
——, *Le Maroc et le Califat*, «Fatwā-s de 'Abd al-Ḥaī al-Kattānī, Aḥmad b. al-Muwāz, Abū Shu'aib al-Dukkālī», *RMM*, vol. XXIX, 1914, pp. 301-369.
Lerner, Daniel, *The Passing of Traditional Society*, Free Press, Nueva York, 1964.
Le Tourneau, Roger, *Fès avant le protectorat*, Éditions Atlantides, Casablanca, 1949.
Lévi-Provençal, Évariste, *Les historiens des Chorfa. Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XV^e^ au XX^e^ siècle*, Larose, París, 1922.
——, «Le Maroc et sa tradition historique», *Le Monde*, 30 de junio de 1953.
Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, University Press, Oxford, 1969 (1961).
Lyautey (mariscal), *Lyautey l'Africain*, textos y cartas del mariscal Lyautey persentados por Pierre Lyautey, 4 vols., Plon, París, 1954-1957.

Mā al-'Ainīn, Muḥammad al-Imām, *Al-Ŷaich al-Rabīḍ fī al-Niḍal 'alā Magribiyyat Changīt*, Ediciones al-'Alam, Rabat, 1957.
Mā al-'Ainīn, Muṣṭafā, *Mufīd al-Rāwī 'alā anni Mujāwī*, litogr., Fez, 1893.
Mafājīr al-'Alawiyyīn, ver al-Fāsī, 'Allāl.
al-Magīlī, Muḥammad b. 'Abd al-Karīm, *Ŷawāb 'alā Su'āl fimā Yaŷibu 'alā al-Muslimīn min Iŷtināb al-Kuffār*, mss. D 2013, pp. 187-196; litogr. Fez, s. f.; publicado con el título de *Misbāḥ al-Anwār* por Rābaḥ Būnār, SNED, Argel, 1968, ver Vajda, G.
Maîtrot de la Motte-Capron, A., *Le Rogui*, Minerva, Argel, 1930.
Maldonado, Eduardo, *El Rogui*, Instituto del General Franco, Tetuán, s. f. (1949).
al-Manār, *Ŷahl Zu'amā al-Muslimīn wa Mafāsid Ahl al-Ṭuruq wa al-Churafā' wa Kawnuha Sabab li-fashal Za'īm al-Rīf al-Magribī*, t. XXVII, n.º 8, 1926, pp. 630-634.
al-Mannūnī, Muḥammad, «Histoire du drapeau marocain», *Al-Ra'ī al-'Amm*, noviembre de 1947, n.^os^ 31, 34 y 35.
——, «Maẓāhir Yaqẓat al-Magrib al-Ḥadīṯ», *Tiṭwān*, vol. II, 1957, pp. 7-77; vol. VI, 1961, pp. 49-84.
——, «Maktabat al-Zāwiya al-Ḥamzawiyya», *Tiṭwān*, vol. VIII, 1963, pp. 97-177.
——, «Al-Ṭibā'a al-Ḥaŷariyya al-Fāsiyya, *Tiṭwān*, vol. X, 1965, pp. 131-176.

——, «Maẓāhir Yaqẓat al-Magrib fī Maidān al-Ta'līmī», *Al-Baḥṯ al-'Ilmī*, vol. IX, 1966, pp. 94-141.
——, «Maŷmū'at al-Maṣādir al-Tārījiyya al-Magribiyya», *Al-Baḥṯ al-'Ilmī*, vol. XX-XXI, 1973, pp. 83-95.
——, *Maẓahir Yaqẓdat al-Magrib al-Ḥadīṯ*, Imprenta al-Umnia, Rabat, 1973.
al Manūzī, Muḥammad b. Aḥmad, *Fahrasa*, reproducida en Mujtār al-Sūsī, 1961, t. III, pp. 240-415.
Martin, A. G. P., *Quatre siècles d'histoire marocaine. Au Sahara de 1504 à 1902, au Maroc de 1894 à 1912*, Leroux, París, 1923.
Martin, L., «Qasida sur la capture de McLean», *RMM*, vol. VI, 1908, pp. 571-599.
——, «De la protection au Maroc», *AM*, vol. XV, 1909, pp. 1-32.
al-Machrafī, al-'Arbī b. 'Alī, *Al-Risāla fī Ahl al-Bāsbūr al-Huṯzala*, escrito en 1873, mss., ver Mannūnī.
al-Machrafī, Muḥammad b. Muḥammad, *Al-Ḥulal al-Bahiyya fī Mulūk al-Dawla al-'Alawiyya*, mss. D 1463, traducción francesa parcial en *AM*, vol. I, 1904, pp. 127-148; vol. II, 1905, pp. 154-158; vol. VIII, 1906, pp. 330-395.
Maura, Gabriel, *La question marocaine au point de vue espagnol*, traducido del español por Henri Blanchard, Challamel, París, 1911.
Mbarek, Zaki, *La France du second Empire d'après le récit de voyage d'Ibn Idris, amabassadeur marocain à Paris en 1860*, memoria inédita, Aix-en-Provence, 1970.
Meakin, Budjett, *The Moorish Empire, a Historical Epiṯome*, Swan & Sonneinsheim, Londres, 1899.
——, *The Land of the Moors*, Swan & Sonneinsheim, Londres, 1901.
——, *The Moors, a Comprehensive Description*, Swan & Sonneinsheim, Londres, 1902.
——, *Life in Morocco and Glimpses beyond*, Chatto & Windus, Londres, 1905.
——,*Memoria sobre el movimiento constitucional (anónimo)*, 1906; ver al-Fāsī, 'Allāl (1969).
Mercier, Louis, «La Presse musulmane au Maroc», *RMM*, vol. VI, 1908, pp. 619-630.
——, «La presse arabe au Maroc», *RMM*, vol. VII, 1909, pp. 128-133.
Michaux-Bellaire, E., «Les musulmans d'Algérie au Maroc», *AM*, vol. XI, 1907, pp. 1-115.
——, «Un rouage du gouvernement marocain: la Beniqa al-Chikayat de Moulay Hafid», *RMM*, vol. V, 1908, pp. 258-274.
——, «Une tentative de restauration idrisside à Fès», *RMM*, vol. V, 1908, pp. 393-435.
——, «Al-Raïsuni», *RMM*, vol. V, 1908, pp. 503-511.

——, «L'organisme marocain», *RMM*, vol. IX, 1909, pp. 1-43.
——, «L'enseignement indigène au Maroc», *RMM*, vol. XV, 1911 a, pp. 422-453.
——, «Une tentative d'organisation postale marocaine», *RMM*, vol. XV-XVI, 1911 b, pp. 90-96.
——, «Le Gharb», *AM*, vol. XX, 1913.
——, «Les crises monétaires au Maroc», *RMM*, vol. XXVIII, 1919, pp. 41-57.
——, «Essai sur l'histoire des confréries religieuses», *Hesperis*, vol. I, 1921, pp. 141-158.
——, «Conférences», *AM*, vol. XXVII, 1927.
——, «Le wahhabisme au Maroc», *AF, Renseignements Coloniaux*, 1928, pp. 489-492.
Miège, J.-L., «Les missions protestantes au Maroc, 1875-1900», *Hesperis*, vol. XLII, 1955, pp. 153-192.
Miège, J.-L., y Tapiéro, Elie, «Pélerinages marocains à La Mecque au milieu du XIX siècle», *Hesperis*, vol. XLII, 1955, pp. 252-258.
——, *Le Maroc et l'Europe, 1830-1894*, 4 vols., Presses Universitaires de France, París, 1961-1963.
——, *Documents d'histoire économique et sociale marocaine au XIX^e siècle*, CNRS, París, 1969.
Montagne, Robert, *Les berbères et lè Makhzen dans le sud du Maroc*, Alcan, París, 1930.
Montet, Édoaurd, «Les confréries religieuses de l'islam marocain. Leur rôle religieux, politique et social», *Revue de l'Histoire des Religions*, 1902, pp. 1-35.
Morsy-Patchet, Magali, *Les Ahansala. Examen du rôle historique d'une famille maraboutique de l'Atlas marocain*, Mouton, París-La Haya, 1972.
Mouliéras, Auguste, *Le Maroc inconnu. Étude géographique et sociologique*, 2 vols., Imprimerie Fouque, Oran 1985-1899.
——, *Fès*, Challamel, París, 1902.

Nahon, Moïse, *Notes d'un colon du Gharb*, Imprimerie La Vigie Marocaine, Casablanca, 1925.
al-Nāṣirī, Aḥmad b. Jālid, *Taẓīm al-Minna bi-Nuṣrat al-Sunna*, escrito en 1892, mss. a, D 530.
——, *Ŷawāb ḥawla al-Farq baina al-Qadā' wa al-Wilāya wa al-Ḥisba*, escrito en 1895, mss. b, D 2295, pp. 7-8.
——, *Tal'at al-Muchtarī fī al-Nasab al-Ŷa'farī*; litogr., Fez, 1891.
——, *Al-Istiqṣā li-Ajbār Duwal al-Magrib al-Aqsa*, 9 vols., Dār al-Kitāb, Casablanca, 1954-1956 (1894).
——, «Nationalisme et Nationalismes contemporains», *Revue Française de Sciences Politiques*, vol. XV, n.° 3, 1965.

——, *Les nationalismes maghrébins*, Fondation Nationale des Sciences Politiques, París, 1966.
Nāŷim (caíd), *Memorias*, reproducidas en al-Sūsī, Mujtār, 1961, t. XX, pp. 1-175.
Nehlil, M., *Lettres chérifiennes*, E. Guilmoto, París, 1915.
Nicolson, Harold, *Lord Canock: a Study in the Old Diplomacy*, Londres, 1930.
Niddam, Jacob, *Journal 1901-1910*, publicado con el título *Un correspondant de révolution* por Maîtrot de la Motte-Capron, Argel, 1936.

Paquignon, Paul, «Documents sur les Juifs au Maroc», *RMM*, vol. IX, 1901, pp. 112-114.
——, «Quelques lettres du Makhzen de Bou Hamra», *RMM*, vol. IX, 1909, pp. 599-611.
Paye, Lucien, «Physionomie de l'enseignement marocain au début du XX^e siècle», ver *Études d'orientalisme*, vol. II, pp. 695-704.
(Perdicaris, Ion), *Mohamed Benani. A Story of Today*, Sampson Low, Londres, 1887.
Peretié, A., «Les mdersas de Fès», *AM*, vol. XVIII, 1912, pp. 257-372.
——, «La presse marocaine», *RMM*, vol. II, 1907, pp. 586-588.
Pye, Lucien, W. y Verba, S., *Political Culture and Political Development*, University Press, Prionceton, 1965.

al-Qabbāŷ, 'Abd al-'Azīz, *Wasāyā dīniyya min Mulūk al-Dawla al-'Alawiyya ilā al-Umma al-Magribiyya*, Imprenta Waṭaniyya, Rabat 1934.

Rivet, Daniel, «Le commandement français et ses réactions vis-à-vis du mouvement rifain, 1924-1926», *Coloquio con motivo del cincuentenario.*
Rivière, P.-L., *Traités, codes et lois usuelles*, 3 vols., Sirey, París, 1924-1925.
Rodinson, Maxime, «Nation et idéologie», *Encyclopaedia Universalis*, vol. XI, pp. 571-575.
——, *Marxisme et monde musulman*, Le Seuil, París, 1972.
RMM — *Revue du Monde Musulman*, publicación del Comité Scientifique du Maroc, Leroux, París, a partir de noviembre de 1906.

al-Sa'ada, publicación semanal fundada en 1904 por la legación de Francia en Tánger, que en 1912 pasó a ser el órgano oficial del protectorado.
al-Saddīqī, Muḥammad b. Sa'īd, *Iqāẓ al-Sarīra li-Tārīŷ al-Sawīra*, escrito en 1930, Dār al-Kitāb, Casablanca, s. f. (1964).
al-Ṣaffār, Mḥammad b. 'Abd Allāh, *Riḥla*, escrita en 1846, resumida en Dāwud, Muḥammad, t. III, pp. 299-309.

al-Ṣaḥraui, 'Abd al-Qādir, *Muḥamad b. al-'Arbi al-'Alawī*, Imprimeries Maghrébines, Casablanca, 1965.
Saint-René Taillandier, G., *Aux origines du Maroc français. Récit d'une mission*, 1901-1906, Plon, París, 1930.
Sánchez-Girón, José María, *Monedas de Marruecos*, Ceuta, 1972.
Schoen (capitán), *Le pacha de Marrakech*, informe inédito escrito en 1938, actualizado en 1940; comunicado por Vincent Monteil.
Seal, Anil, *The Emergence of Indian Nationalism*, University Press, Cambridge, Inglaterra, 1971 (1968).
Segonzag, Edmond de, *Voyages au Maroc, 1899-1901*, A. Colin, París, 1903.
Selous, G. H., *Appointment to Fez*, The Richards Press, Londres, 1956.
Shils, E., *Political Development in the New States*, Mouton, La Haya, 1962.
SI = *Studia Islamica*, publicada por R. Brunschvig y J. Schacht, Leroux, París, a partir de 1954.
al-Sibā'ī, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Al-Bustān al-Ŷāmi'*, mss. a, D 1346.
——, *Kachf al-nūr 'an Ḥaqīqat Kufr Ahl al-Bāsbūr*, mss. b, D 1326.
al-Ṣiqīllī, Muḥammad b.Yaḥiā, *Tanbīh al-Mustabidd ḥaitu 'alā Ŷahlihi Ya'tamid*, mss, D 1466, litogr., Fez, 1910.
Skīraŷ, Aḥmad b. al-'Ayyāchī, *Al-Ẓill al-Warīf fi Muḥārabat al-Rīf*, testimonio de Azarqān, ministro de Asuntos Exteriores de Muḥ. b. 'Abd al-Karīm, dictado al autor en El Ŷadida en 1924, microf. 1020.
——, *Ḥadīqat Unsī li-Ta'rīf bi Nafsī* (autobiografía), mss. D 3850.
——, *Raf' al-Niqāb ba'd Kachf al-Ḥiŷāb 'Amman Talāqā ma'a al-Chaij al-Tiŷāni min al-Aḥbāb*, t. III, Imprenta al-Umnia, Rabat, 1971.
Smith, Anthony D., *Theories of Nationalism*, Harper Torchbooks, Nueva York, 1972.
Spillmannn, G., *Districts et tribus de la haute vallée du Draa*, Champion, París, 1931.
——, *Les Aït Atta du Sahara et la pacification du haut Draa*, Imprimerie Nouvelle, Rabat, 1936.
—— (G. Drague), *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc*, Peyronnet et C^ie^, París, s. f. (1951).
——, *Du protectorat à l'indépendance. Maroc 1912-1955*, Plon, París, 1967.
——, *Souvenirs d'un colonialiste*, Plon, París, 1968.
Sternberg, Graaf, *The Barbarians of Morocco*, traducido del alemán, Chatto & Windus, Londres, 1908.
Surdon, Georges, *Institutions et coutumes des berbères du Maghreb*, Éditions Internationales, Tánger, 1938.
al-Sūsī, 'Ali b. Muḥammad, *Ināyatu al-Isti'āna fi Ḥukm al-Tawẓīf wa al-Ma'ūna*, escrito en 1881, mss. a, D 480.
——, *Muntahā al-Nuqūl wa Mushtahā al-'Uqūl*, escrito en 1884, mss. b, D 633.

al-Sūsī, al-Mujtār, *Jilāl Ŷazūla*, 4 vols., Imprenta Mahdiyya, Tetuán, s. f. (1957).
——, *Al-Tiriāq al-Mudāwi fi Ajbār al-Chaij 'Alī al-Sūsī al-Darqāwi*, Imprenta Mahdiyya, Tetuán, 1961.
——, *Al-Ma'sūl*, 20 vols., Imprenta Naŷah, Casablanca, 1961.

al-Ṭahṭawi, Rifā'a Rāfi', *Tajlīs al-Ibrīz ilā Taljīs Bārīz*, Obras Completas, t. II Al-Mu'assassa al-'Arabiyya, Beirut, 1973 (1834).
al-Tasūlī, 'Alī, *Ŷawab Waŷīz 'alā Suāl al-Amīr 'Abd al-Qādir*, mss. D 1198, pp. 136-139; reproducido en al-Mahdī al-Wazzānī, 1900, t. III, pp. 42-46 y t. X, pp. 207-221.
——, *Ŷawāb 'alā Su'āl al-Amīr 'Abd al-Qādir*, escrito en 1837, mss. D 1198, pp. 136-139; litogr., Fez, s. f.; traducción francesa parcial, *AM*, vol. XI, 1907, pp. 116-128 y 394-454.
Taylor, A. J. P., «British Policy in Morocco. 1886-1902», *English Historical Review*, vol. LXVI, 1951, pp. 342-374.
——, «The Conference of Algeciras», reproducido en *Historical Essays*, Harper Torchbooks, Nueva York, 1966, pp. 135-154.
Testimonio de un miembro del Majzen sobre la revuelta del ejército en Fez en abril de 1912, ver al-Ḥaŷwī, mss. e.
Terrasse, Henri, *Histoire du Maroc des origines à l'établissement du protectorat français*, 2 vols., Éditions Atlantides, Casablanca, 1949.

al-Udiyī, al-Ṭāhir, *Al-Istibṣār fi 'Aŷāib al-Amṣār*, mss. Mannūnī.

Vajda, Georges, «Un traité maghrébin "adversus judaeos"», *Études d'orientalisme*, t. II, pp. 805-813.
——, *Villes et tribus*, publicación de la Mission Scientifique du Maroc, vol. XI: «Région des Doukkala», Leroux, París, 1932.

al-Wancharīsī, Aḥmad, *Al-Mi'yār al-Mu'rib wa al-Ŷami' al-Mugrib 'an fatāwā Ifrīqiyya wa al-Andalus wa al-Magrib*, 12 vols., litogr., Fez, 1896-1898; traducción francesa parcial, *AM*, vol. II, pp. 75-210, vol. XII, pp. 192-228.
——, *Asnā al-Matāŷir fī Bayān Ahkām man Galaba 'alā Waṭanih al-Naṣārā walam Yuhāŷir*, escrito en 1491, reproducido en *al-Mi'yār*, t. II, pp. 90-106; publicado por H. Mu'nis en la *Revista del Instituto de Estudios Islámicos de Madrid*, vol. V, 1957, pp. 129-191.
al-Warṭāsī, Qaddūr, *Ḏikrayāt al-Dirāsa fi al-Qarawiyīn*, s. f., mss. mecanografiado D 3852.
——, *Figuig al-Muŷāhida*, Imprenta Figuig, Casablanca, 1972.
——, *Ma'ālim min Tārīj Waŷda*, Imprenta al-Risala, Rabat, 1972.

al-Watarī, 'Alī b. Zāhir, *Mā Abrazathu al-Aqdār fī Nuṣrat Ahl Ḍawi al-Manāqib wa al-Asrār*, mss. D 115, pp. 13-30.
Waterbury, John, *The Commander of the Faithful. The Moroccan Political Elite. A Study in Segmented Politics*, Weidenfeld, Londres, 1970.
al-Wazzānī, 'Abd al-Qādir, *Al-Takrīm al-Zaidānī*, Imprenta al-Ŷadida, Fez, 1933.
al-Wazzānī, al-Mahdī, *Al-Nawāzil al-Kubrā fi Aŷwibat Ahl Fās wa Gairihim min al-Badw wa al-Qurā al-Musammāt bi al-Mi'yār al-Yadīd*, 11 vols., litogr., Fez, 1900.
al-Wazzānī, Muḥammad b. al-Ḥasan, «L'indépendance est notre but, la Constitution est le moyen», *Al-Rai al-'Āmm*, 17 de septiembre de 1947.
——, «L'organisation de l'État marocain indépendant», *Al-Rai al-'Āmm*, 21 de noviembre de 1947.
al-Wazzānī, al-Tuhāmī, *Al-Zāwiyya*, Imprenta al-Rif, Tetuán, 1942.
Weber, Max, *Essays in Sociology*, University Press, Oxford, 1958.
Westermarck, E., *Ritual and Belief in Morocco*, McMillan, Londres, 1926.

al-Ŷāi, al-Gālī b. Muḥammad, *Muqmi' al-Kafara bi al-Sinān wa al-Ḥusām fi Bayān Iŷab al-Isti'dād wa Ḥarb al-Niẓām*, escrito hacia 1865, mss. Biblioteca Real de Rabat, n.º 965.
Ŷāmi'at al-Qarawiyīn, *Al-Kitāb al-Dahabī*, Rabat 1960.
al-Ŷirāri, 'Abd-Allāh, *Min 'Alām al-Fikr al-Mu'āṣir bi al-'Adwatain*, 2 vols., Rabat, 1972.
al-Yūsufī, 'Abd al-Raḥmān, *La résistance marocaine*, tesis inédita, Niza, 1971.

al-Zayyānī, Abū al-Qāsim, *Al-Turŷumāna al-Kubrā 'an Aŷbār al-Ma'mūr barran wa bahran*, Ministerio de Información, Rabat, 1967.
al-Za'rī, 'al-Ḥusain, «Muḍakkira ḥawla al-Ba'ṭa ilā Italia», *Da'wat al-Ḥaqq*, vol. XII, n.º 1, pp. 143-148.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

'Abd al-'Azīz (sultán), 70, 87, 89, 100, 113, 120, 121, 133, 146, 181, 216, 229, 284, 287, 290, 309, 323, 329, 347, 369, 372, 374, 382, 384, 386, 391-393, 395-397, 401, 404-409, 411-416, 418-421, 423-427, 429, 430, 432, 438, 439, 441-443, 445, 450, 451, 467
'Abd al-Ḥafīz (sultán), 26,296, 329, 371, 372, 383, 386, 401-403, 411, 414, 419-423, 425, 427-445, 459, 462, 467
'Abd al-Raḥmān (sultán), 36, 68, 86-88, 93-96, 113, 119, 126-128, 144, 159, 160, 175-177, 180, 182, 216, 219, 228, 234, 235, 272, 289, 290, 292, 297, 298, 302, 303, 308, 338, 424
'Abd al-Raḥmān b. Sulaimān, 96
'Abd el-Kader, 66, 119, 177, 283, 289-292, 295, 296, 317, 318, 328, 386
'Abdelkrim, 172
'Abduh, Muḥammad, 233, 463
Abū Bakr, 86
'Achrīn, Ṭayyīb b. al-Yamanī Bū, 99, 244, 315, 318
'Addar, 'A. Qādir b., 384
al-Afgānī, Ŷamāl al-Dīn, 229
Aḥmad, Mūsā b., 95, 96, 228, 279
Aḥmed, 'Abd Allāh b., 320
al-'Ainīn, Mā, 154, 414, 415, 443, 447, 449
Akansūs, 46, 66, 81, 82, 87, 88, 99, 129, 158, 183, 244, 245, 297, 303, 308
al-'Alamī, 'Abd al-Salām, 311, 384
al-'Alawī, 'Abd al Hādī, 291, 292
al-'Alawī, Muḥammad b. al-'Arbi, 462
Alfonso XII, rey de España, 240
al-'Alŷ, 'A. Raḥmān, 230
Amhāuch, Sidi Abū Bakr, 460
al-Amīn (muley), 417, 418
al-'Amrānī, 'A. Salām, 424, 425, 429
al-'Amrānī, Idrīs, 440
al-'Amrānī, Muḥammad, 441
al-'Āmrī, 182
al-Angādī, 459
al-'Antarī, Sa'īd, 228
'Arabī, Abū Bakr b., 334
'Arafa (muley), 69
al-'Arbī, Muḥammad b., 96
Aristóteles, 245
al-Atīgī, 'A. Qādir, *véase* Bū Ḥṣīra
'Awwād, 'Alī, 234
Ayache, G., 65, 72
al-'Āzamī, 'A. Salām, 233
al-Azraq, al-'Arbī, 223
'Azzāwī, Muḥammad Bū 416
'Azzūz, Muḥammad b., 119, 298, 325

Bachīr, Muḥammad b., 142, 176
al-Bagdādī Bū Chtā b., 97, 413
al-Bagdādī Sa'īd, 387
Baidaq, 173
Bairam, M., 67
Balāfraŷ, Aḥmad, 15
Bannānī, Aḥmad, 15,220
Bannīs, Muḥammad ibn Madanī, 119
al-Baqqālī, Muḥammad,377
Baqqīch, Ḥāŷ Muḥammad, 414
Bargāch, Mḥammad, 271, 287

Bariān, Uld, 380
al-Bārūdī, Muḥammad, 119
Ben Gagrit, 441
Benda, Harry, 22
Berque, J., 64, 74, 185, 189-192, 194, 195, 197, 202, 214
Blachère, Régis, 15
Brīcha, 'Abd al-Raḥmān, 120
Brīhī, 'Abd Allah U., 143
Brooke, A., 49, 50, 65, 67
Bū Ḥmāra, 175, 382-387, 390-397, 405, 414, 419, 420, 423, 431, 440, 442
Bū Ḥṣīra, 382
al-Būchījī, 'Allal, 391
Būdchīch, Mujtār, 416
Bugeand, 302
al-Bujārī, Sa'īd, 414

Chahbūn, Aḥmad, 311
al-Chāmī, 'Ala', 119
al-Changuītī, Māmūn, 459
Chaqrūn, Aḥmad b., 119
al-Charīf, Muley 'Alī, 126
al-Charqāwī, al-'Arbī, 160
al-Charquī, Muḥammad, 97, 152, 153
al-Charrādī, al-Mahdī, 142, 143
Charrīt, Muḥammad b., 390
Chévrillon, A., 39
al-Chidyāq, Fāris, 46
Colville, H.-E., 49
Cooper, David J., 375
Coppolani, Xavier, 415
Croce, Benedetto, 22
Curtis, 277

al-Darqāwī, al-'Arbi, 152, 335, 414
Dāwud, Muḥammad, 15,21
al-Dawwās, Muḥammad, 377
Delbrel, Gabriel, 390
Delcassé, 389
al-Dīn, Yūsuf b. Badr, 228
al-Dukkālī, Abū Chu 'aib, 232, 435, 446, 462
al-Dukkālī, Muḥammad, 119
al-Dwairī, Muḥammad, 319

Erckmann, Jules, 34, 48, 63, 67, 69, 92, 94, 230, 307, 314
Evans-Pritchard, 194

Farayī, 95
al-Fāsī, 'A. Ḥafiẓ, 107, 228, 234, 409
al-Fāsī, 'Abbās, 439
al-Fāsī, 'Abd al Qādir, 82, 157, 247
al-Fāsī, 'Abd al-Raḥmān, 173
al-Fāsī, 'Abd Allah, 244, 439
al-Fāsī, 'Abū 'Imrān, 347
al-Fāsī, al-Mahdī, 335, 336
al-Fāsī, 'Allāl, 15, 17, 112, 343, 410, 411, 467, 468
al-Fāsī, Ṭāhir, 44, 236, 249
Fátima, 106
Féraud, 264
Foucauld, Charles de, 37-41, 45, 46, 49, 56, 57, 59, 60, 148, 159, 173, 183, 226, 233, 234
Frāŷ, 'Abd al-Jāliq, 120

al-Gabbās, Mḥammad, 313, 380
Gaillard, H., 441
al-Gallūlī, 'Īsā b. 'Umar, 422
al-Gallūlī, Sa'īd, 143
Gannūn, 'A., 219
Gannūn, Muḥammad b. al-Madanī, 107, 114, 215, 216, 243, 246, 305, 346
al-Garrāwī, Ibrāhīm, 95, 176, 178
al-Gassāl, 'Abd al-Karīm, 119
al-Gassāl, Ḥasan, 237, 239, 240, 250
Gassūs, Aḥmad, 220
Gassūs, Sa'īd, 119
Gautier, 192
Gazālī, 224
Geertz, Clifford, 22
Gellner, E., 193, 194, 195, 196
al-Glāwī, Madanī, 403, 422, 439, 442
al-Gundāfi, Muḥammad, 95, 142, 143, 176, 451

al-Haba, Aḥmad, 416
al-Ḥabbāsī, 178
al-Ḥabrī, Bū 'Azza, 142, 175
al-Haiba, Ahmad, 440, 443, 446, 459, 460
al-Ḥammādī, Muḥammad, 316
Ḥammu, Muḥa U., 159, 459
Ḥammū, Ŷilālī b., 95
Hardmann, F., 303
al-Ḥarrāq, Muḥammad, 347
Harris, Walter, 34, 377, 379

Ḥasan I (sultán), 34, 48, 51, 68, 69, 72, 87-89, 95, 97, 99-102, 118, 120, 124, 126, 127, 132, 138, 142, 144-146, 152, 159, 160, 174-176, 179, 234, 237, 238, 240, 266, 268, 270, 271, 277, 280, 290, 297, 307-309, 311, 313, 319, 320, 323, 325-327, 335, 339, 343, 348, 350, 351, 353, 367, 371, 372, 376, 378, 382-384, 406, 408, 413, 423, 424, 428, 434, 439, 442
al-Ḥaŷ, Ḥamdūn b., 215, 347
Hay, John Drummond, 36, 42, 225, 274, 279-281, 297, 337, 348, 373, 374
Ḥāŷib, Sālim Bū, 234
al-Ḥaŷwī Muḥammad, 72, 112, 376, 381, 394, 408, 412, 422, 441, 462, 463, 464, 466
al-Ḥaŷratī, 'A. Raḥmān, 215
al-Ḥaŷŷāmī, Muḥammad, 459
Ḥayyūn, Ḥammū b., 119
Hobbes, Thomas, 83
Ḥummān, Idrīs b., 180

Ibn 'A. Ṣādiq, 378, 390
Ibn al-'Araŷ, 407
Ibn Būchtā, 413
Ibn Dāwud, 158
Ibn Gāzī, 175
Ibn Jaldūn, 102, 136, 173, 178, 200, 302, 308, 325
Ibn Kabbūr, 439
Ibn Kīrān, 67
Ibn Manṣūr, 226, 227, 379
Ibn Ruchd, 347
Ibn Sa'd, 228
Ibn Zaidān, 70, 81, 100, 113, 126, 407, 408, 418, 466
Ibrāhīm, 'Abd Allah b., 152
Idrīs, Muḥammad b., 44, 46, 99, 129, 221-223, 225, 228, 236-239, 244, 249, 297, 415, 426
al-Idrīsī, Idrīs b. al-Wafī, 425
al-Ilgī, 'Alī b. Aḥmad, 154
Imrān (muley), 387
al-'Irāqī, Aḥmad, 326, 333, 336
al-'Irāqī, Muḥammad b. Rachīd, 374
al-'Irāqī, Walīd, 215
Ismā'īl (sultán), 68, 93, 94, 105, 107, 108, 154, 160, 229
Ismūr, Ibrāhīm b., 142, 176
al-'Iyādī, 422

Jaḍrā, 'Abd Allah b., 233
al-Jaṭṭabī, 'A. Karīm, 413, 460
Jaurès, Jean, 461
al-Jayyāṭ, Aḥmad b., 215, 243
Jonnard, 387, 389
Julien, Charles-André, 15
Jūŷa, Muḥammad, 300

al-Kardūdī, Aḥmad, 67, 236-240, 244, 250
al-Kardūdī, Muḥammad, 301, 302, 324, 325
al-Karīm, 'Abd, 97, 414, 461
al-Kattānī, 'A. Ḥai, 411, 412, 429, 438, 462
al-Kattānī, Muḥammad b. 'Abd al-Kabīr, 115, 403, 405, 406, 408, 419, 421, 424, 425, 428-433, 435, 437-439, 446, 447, 467
al-Kattānī, Muḥammad b. 'Abd al-Wāḥid, 153
al-Kattānī, Muḥammad b. Ŷa'far, 122-124, 332
al-Kattānī, Muḥammad Ibrāhīm, 15
al-Kattānī, Ŷa'far b. Idrīs, 115, 153, 343, 349, 353-358, 360, 361, 406
Kīrān, Muḥammad b., 311
Kīrān, Ṭayyib b., 215, 233, 234

Labrousse, Ernest, 15
Laoust, Henri, 15
Le Chatelier, 397, 464
Le Coz, Jean, 42, 185, 203, 204
Le Glay, Maurice, 464
Lyautey, 431, 463, 464, 465, 466

Mac Lean, Harry, 307, 372, 380, 382, 391
Machīch, 'Abd al-Salām b., 105, 108, 126, 158
Machīch, 'Abd al-Salām b., 105, 108, 126, 158
al-Machrafī, al-'Arbī, 342
al-Machrafī, Muḥammad, 70

Mackenzie, D., 72, 368
al-Madagrī, al-'Arbī, 335
al-Magīlī, Muḥammad, 340
Maḥmūd (sultán de los otomanos), 228, 297
Makwār, Aḥmad, 15, 21
Mālik, Aḥmad b., 95, 176, 386
al-Mālik, Mujtār b. 'Abd, 96
al-Manabhī, al-Mahdī, 97, 373, 394, 423
Mangin, Émile, 434
al-Mannūnī, Muḥammad, 15, 313
María Cristina (reina regente de España), 240
al-Ma'ṭī, 96
Matŷinnūch, 243
Maŷīd, 'A., 228
Meakin, B., 38, 43, 45, 48, 67
Mercier, L., 224
Mḥammad (muley), 89, 375, 382, 384, 394, 395, 398
Mhind, Sidi 'Abdallah U, 159
Michaux-Bellaire, E., 137, 149, 150, 151, 164, 185, 192, 203
Miège, J.-L., 50, 58, 63, 226, 229
Moinier, 441
Montagne, R., 186-192, 195
Montefiore, Moses, 337
Montet, E., 157
Mouliéras, A., 39, 40, 64, 67, 74
al-Mtūggī, 154, 422, 440
Mubārak, Aḥmad b., 95
Muḥammad, 332, 357
Muḥammad III (sultán), 36, 50, 66, 78, 93-95, 105, 107, 108, 117, 128, 152, 159, 160, 200, 251, 263, 287, 316, 318, 463
Muḥammad IV (sultán), 50, 70, 87, 88, 95, 96, 99, 101, 108, 114, 118, 119, 122, 126, 127, 129, 130, 133, 144, 146, 158, 175, 178, 219, 223, 224, 229, 230, 240, 245, 246, 251, 266, 271, 276, 277, 279, 281, 284, 304, 306, 307, 310, 311, 315, 317, 319, 320, 322, 326, 333, 337, 338, 341, 349, 372, 413, 418
Muḥammad 'Alī (bajá de Egipto), 226, 285, 297
Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān, 298, 301, 302
al-Mulk, Niẓām, 245
al-Muntasib, Ibrāhīm, 392
al-Muqrī, Muḥammad, 407, 434, 439,
Murino, Ma'tī, 119
Mūsā, Aḥmad b., 89, 96, 97, 247, 271, 329, 371, 382, 383, 397, 443
Mūsā, Aḥmad U, 152
Muṣṭafā IV (sultán de los otomanos), 225
al-Muwāz, Aḥmad b., 244, 423, 427, 428, 429, 433, 439,463

Napoleón III, emperador de Francia, 239
Nāṣir, Mḥammad b., 152, 157, 160
Nāṣirī, Aḥmad, 66, 118, 232, 297, 308, 314, 325, 333, 338, 347, 351, 352, 353
Nāŷim (caíd), 422
al-Naẓīfī, 463
Nemour (hermanos), 438
Nicolson, Harold, 280, 372
Nīfar, Muḥammad, 234
al-Ni'ma, 459
Noguès, Charles, 466

Perdicaris, Ion, 379, 385
Ponsot, Henry, 465, 466
Pye, Lucien, 22

al-Qabbāŷ, Muḥammad b. al-'Arbī, 119
al-Qādirī, Muḥammad b. 'A. Salām, 247
Qarafī, 107

Rabbuh, Murabbīh, 446, 459, 460
al-Rachid (muley), 391, 414
al-Rāchidī, 'Alī b. 'Isā, 97
al-Raḥmānī, Mubārak b. al-Tāhir, 382
al-Raḥmānī, Qāsim, 128
al-Raisūnī, Aḥmad, 378-380, 423, 431
Régnault, 438
Roosevelt, Theodore, 379
Rousseau, Jean-Jacques, 81
al-Ruggī, al-Ŷilālī, 142, 143, 175
al-Rukaina, Aḥmad, 385, 391, 393
al-Rzīnī, 'Abd-al-Karīm, 120
al-Rzīnī, Muḥammad, 119
Sa'd, Muḥammad b., 227, 228
al-Ṣaffār Aḥmad, 236, 244
Sa'īd, Muḥa U, 459
Saint, Lucien, 465

Saint-René Taillandier, 386, 389, 395, 406, 407, 408
al-Salām, ʿAbd, 160
Salīm, Bū Ŷamʿa b., 95
al-Samlālī, al-Madanī, 385
al-Samlālī, Nafruṭan, 459
al-Sanūsī, ʿAbd Allah, 228, 229
al-Sanūsī, Ibrāhīm, 228
al-Saqqā, 234
Segonzac, E. de, 46
al-Sibāʿī, Muḥammad, 135, 243, 345
Spillmann, G., 149, 151
Steeg, Théodore, 465
Sūda, Aḥmad b., 229, 234
Sūda, al-ʿAbid b., 411, 429
Sūda, al-Mahdī b., 305, 308, 317
Sūda, Tāudī b., 215, 233, 247
al-Sufiānī, Muḥammad, 306
Sulaimān (sultán), 66, 78, 86, 88, 89, 93-95, 99, 101, 105, 113, 119, 120, 126, 128, 142, 144, 145, 160, 164, 175, 235, 244, 251, 259, 347, 416, 435, 463
Sulaimān, ʿAbd-al-Karīm b., 373, 418
al-Sūsī, ʿAlī, 69, 244, 309, 320-322, 326-329, 333, 429
al-Sūsī, Muḥammad b. al-Makkī, 374
al-Sūsī, Mujtār, 47, 64
al-Tabbāʿ, 152
al-Tādilī, Ibrāhīm, 220, 232, 243
al-Taftazānī, Saʿd al-Dīn, 81, 82, 244
Ṭahṭāwī, 260
al-Tasūlī, ʿAlī, 289-292, 294-297, 317-319, 328, 335
al-Tāzī, Muḥammad, 120
al-Tāzī, Muḥammad b. Muḥammad, 102
al-Tāzī, ʿUmar, 424
Terrasse, Henri, 137, 151
Tissot, 281
al-Torres, ʿAbd al-Jālik, 21
Torres, Mḥmad, 378
Ṭurtūhī, 347

al-Udiyī, Ṭāhir, 313
ʿUmar (muley), 384
ʿUmar, Ḥaŷ, 333
ʿUmar, ʿIsā b., 439

al-Wālidī, Jalīl, 228, 229
al-Watarī, ʿAlī b. Ẓāhir, 228
al-Wazzānī, ʿAbd al-Salām, 148, 159, 161, 271, 275, 334
al-Wazzānī, Al-ʿArbī, 160
al-Wazzānī, al-Mahdī, 242
Williams, Talcott, 45

al-Ŷāi, ʿA. Salām, 384
al-Ŷāi, Aḥmad, 439
al-Ŷāi, al-Gālī, 306
Ŷallún, ʿAbd al-Qādir b., 15
Ŷallūn, Ṭālib b., 119
Ŷāmʿī (hermanos), 89, 90, 116, 382
al-Ŷāmʿī, Mujtār, 98
Yāqūt, 66
Yazīd, Ibrāhīm b., 119, 159
al-Ŷazūlī, 151, 152
al-Ŷilālī, 142

Zaglūl, Saʿd, 461
al-Zaiānī, Muḥa U Ḥammū, 432
al-Zain, 441
al-Zarhūnī, Ŷilālī, *véase* Bū Ḥmāra
al-Zaʿrī, Ḥusain, 313
al-Zaruāli, 143
Zayyānī, 66, 69, 122, 145, 173
Znībar, ʿAlī, 232

ÍNDICE TOPONÍMICO

el-Abid, 173
Adrar, 415
África, 64, 70, 193, 469
África del Norte, 185, 186, 259
Agurai, 440
Ahansal, 149
Aiún (El), 73,385
Akka, 59
Alcázar, 230
Alcazarquivir, 260
Alejandría, 66, 120, 228, 234, 235
Alemania, 266, 267, 272, 275, 307, 311, 312, 348, 373, 393, 406, 433
Alepo, 229
Algeciras, 275, 369, 401, 409, 424, 430, 432, 433, 451
Amyot, 154
al-Andalus, 98, 99, 221, 259, 296, 297, 333, 346, 358, 450, 465, 467
Antiatlas (cordillera), 64, 172, 186, 204, 214
Arabia, 67
Arcila, 378, 380
Argel, 26, 70, 120, 259, 263, 289, 299, 333, 375
Argelia, 25, 26, 38-40, 56, 60, 64, 66, 67, 69, 70, 148, 161, 168, 223, 226, 227, 259, 264, 297, 298, 302, 305, 327, 346, 384, 386, 387, 389, 390, 393, 414, 415
Asia, 469
Atlántico (océano), 281, 432
Atlas (cordillera), 46, 47, 56, 59, 64, 70, 88, 110, 126, 172, 176, 183, 184, 186, 189, 200, 334, 336, 414, 421, 432, 459
Auluz, 153
Austria, 308
Azagar, 172, 182, 184
Azemmur, 50

Badr, 460
Beirut, 120
Bélgica, 266, 307, 311, 312
Beni Mellal, 60
Borch Kebdana, 73
Bu Fekran, 42
Bu Ifrur, 390
Bulauán, 50
Buyad, 148, 153, 154, 160, 165, 166
Bzu, 60

Cabilia, 186, 188
Cabo Negro, 304
Cádiz, 240
Cairo (El), 17, 67, 120, 214, 223, 224, 235, 238, 405
Casablanca, 58, 60, 230, 231, 416-420, 424, 426, 434
Ceuta, 18, 72, 265, 303, 377, 413

Chafarinas, 18
Chagbud, 228
Chauen, 41, 144, 376
Chauia, 36, 152, 172, 175, 181, 416, 417, 419, 422, 432, 433, 440-442, 447
Chenguit, 18, 72, 73, 159, 269, 397, 413, 415, 433

Chiadma, 59
China, 226
Chtuka, 59
Constantina, 298
Constantinopla , 228, 305, 405

Dahra, 73, 172, 382, 390
Dakar, 120
Debdú, 73, 392
Deemnat, 43, 60
Deren, 422
Dinamarca, 266
Dir, 40, 171, 172, 199
Dra, 43
Dukkala, 172

Egipto, 36, 69, 74, 118, 220, 223, 227, 228, 233, 234, 281, 297, 300, 305, 311, 409, 410
Esauira, 37, 59, 431
España, 35, 44, 67, 101, 230, 238, 263, 265, 267, 269, 271-275, 277, 281, 283, 284, 311, 315, 319, 367, 386, 387, 390, 393, 401, 433
Espartel (cabo), 42
Estados Unidos, 267, 273, 274, 379
Etiopía, 471
Europa, 20, 33, 35, 41, 44, 74, 99, 101, 118, 137, 145, 186, 235, 236, 249, 251, 255, 259, 263, 268, 273, 279, 307, 310, 311, 313, 314, 338, 347, 353, 360, 373, 387, 401, 405, 469
Fez, 34, 35, 39-41, 45, 50, 51, 56-58, 60, 64, 68, 69, 87-90, 95-97, 99, 100, 105-108, 111-113, 118, 121, 122, 125, 142, 144, 145, 147, 153-155, 158, 161, 174, 177, 178, 203, 214, 216, 217, 220, 222, 223, 227, 230-233, 243, 247, 275, 276, 280, 289, 290, 298, 299, 304, 310, 312, 313, 320, 325, 338-340, 345, 366, 374, 375, 384-386, 391, 392, 406-408, 411, 415, 418, 420, 421, 424-428, 431, 435-443, 450, 459, 462
Figuig, 69, 70, 72, 386
Francia, 42, 44, 49, 51, 53, 67, 148, 160, 161, 165, 230, 264-267, 269, 273, 275, 277, 280, 281, 283, 307, 311-313, 337, 348, 371, 373, 386, 387, 389, 390, 393, 401, 402, 406, 408, 413, 415-418, 429, 430, 433, 434, 438, 439, 441, 446, 450, 451, 463-465

Garb, 41-43, 50, 51, 61, 87, 93, 142, 164, 165, 171-173, 177, 181, 185, 189, 191, 192, 202-204, 323
Gibraltar, 66, 119, 120, 232, 235, 238, 263, 265, 273, 297, 307, 347
Guiata, 384
Guir, 414, 433

Haha, 59, 172
Hamburgo, 120
Hauz, 51, 171, 172, 204, 323, 421, 432
Hiaina, 384

Ifni, 72
Ifrán, 159
Ifriquiya, 296
Ilalen, 59
Ilig, 152, 154, 159, 162, 163
Imseggin, 41
India, 226
Inglaterra, 36, 42, 44, 49, 68, 263-267, 270, 275, 276, 280, 281, 311, 313, 337, 348, 373, 386
Irán, 74, 110, 138, 471
Isly (batalla), 26, 93, 270, 290, 297
Italia, 265-267, 269, 311-313, 386

Japón, 137, 409, 430
Juby, (cabo), 71

Kelaa de Sragna, 422
Kerdus, 459

Larache, 34, 50, 93, 97, 231, 312, 313
Libia, 69
Liverpool, 120
Livorno, 120
Londres, 44, 236, 237, 239, 266
Luccus (estuario), 50
Madrid, 236, 240, 266, 268, 275, 277, 280, 338, 343, 433, 437

Maghnia, 299
Magreb, 39, 44, 65-67, 189, 191, 193, 202
Malta, 36, 46
Manchester, 120
Mar Chica, 73, 390
Marraquech, 36, 50, 51, 56, 59, 60, 87, 88, 93, 95, 97, 111-113, 120-123, 130, 142, 144, 160, 176, 178, 203, 217, 220, 228, 230, 232, 299, 345, 382, 383, 407, 414, 415, 420, 421, 428, 440, 459
Marsella, 44, 120
Martil, 377
Mauritania, 172, 459
Mazagán, 50, 51, 59, 64, 228, 230
Mazuna, 233
Mdagra, 148
Meca (La), 34, 36, 67, 118, 160, 233, 234, 298, 347, 354, 405
Medina, 58, 74, 214, 228, 233, 332, 355, 405
Mediterráneo (mar), 44, 220, 265, 347
Melilla, 18, 72, 120, 270, 283, 368, 387, 390, 392, 413, 433
Mequínez, 42, 51, 58, 60, 87, 88, 93, 95, 108, 111, 113, 125, 128, 144, 145, 178, 223, 230, 339, 375, 407, 437, 440, 442
Missur, 38
Mogador, 37, 51, 56, 58-60, 111, 117, 119, 120, 144, 230-232, 277, 370, 378, 415, 431
Molinos (arroyo), 42
Montpellier, 312
Mostaganem, 384
Muluiya, 73

Nfis, 93
Nun, 70, 138

Orán, 64, 227, 289, 291, 375, 390, 403
Oranesado, 328
Oriente Medio, 67, 230, 407, 409, 412, 413, 434, 435, 469

París, 44, 46, 97, 222, 236, 239, 385
Persia, 401, 409, 410
Port-Said, 232
Portugal, 266

Rabat, 15, 34, 50, 86, 87, 93, 100-102, 104, 111, 113, 120, 122, 142, 144, 147, 217, 220, 231, 233, 241, 243, 312, 313, 373, 375, 407, 420, 424
Rif, 40, 46, 64, 73, 138, 148, 171, 172, 183, 186, 188, 192, 199, 200, 204, 283, 334, 387, 395, 397, 413, 414, 422, 432, 460, 461, 468
Rig, 172
Roma, 186
Rusia, 308, 373, 430

Safi, 64, 230
Sáhara, 34, 38, 40, 69, 73, 152, 172, 173, 193, 269, 334, 413, 414
Sahel, 59
Saidía, 73
Sais, 41
Salé, 111, 113, 122, 144, 147, 217, 226, 234, 241, 269, 312, 313, 407
Saura, 18, 69, 159
Sebú (río), 42
Sefrú, 60, 230
Seguia el Hamra, 18, 415, 416
Seksaua, 191, 192
Seluan, 73
Senegal (río), 415
Setif, 298
Sevilla, 390
Sidi Kassem, 93
Siria, 305
Sudán, 226, 333
Suecia, 266
Suez, 234
Suss, 41, 43, 46, 48, 53, 59, 60, 70, 93, 155, 171, 172, 176, 179, 183, 200, 214, 226, 272, 323, 432

Tadla, 37, 41, 50, 152, 154, 158, 165, 172, 175
Tafilalet, 69, 72, 73, 88, 108, 125, 126, 138, 171, 172, 174, 176, 192, 199, 375, 391, 397, 414, 432
Tafna, 299

Tagant, 415
Tailandia, 471
Tamgrut, 148, 153, 154, 160, 163
Tánger, 33-36, 41, 48, 50, 51, 58, 64, 95, 111, 147, 148, 223-225, 228-232, 237, 241, 265, 266, 268, 270-272, 276, 277, 310, 312, 313, 369, 370, 372, 376-379, 385, 391, 393, 404, 406, 407, 411, 412, 421, 429, 432, 450
Tarfaya, 368
Tarudant, 64, 97, 223
Taza, 41, 43, 50, 57-60, 144, 172, 176, 182, 370, 382, 384, 385, 391, 392, 394, 395, 459
Tazenajt, 46, 60
Tazerualet, 142, 148, 149, 152, 159
Tazrut, 380
Tensift (río), 50
Tetuán, 34, 40, 49, 100, 101, 111, 121, 122, 147, 178, 214, 217, 220, 230, 231, 241, 246, 265, 275, 303, 333, 337, 347, 376-378, 390, 391, 407, 414
Tidikelt, 18, 69
Tikirt, 46
Tinduf, 18, 59, 72, 414
Tissint, 39, 46, 60
Tiznit, 416, 421, 459
Tombuctú, 118, 120
Tremecén, 26, 68, 118, 119, 227, 333, 340, 346
Trípoli, 66, 67, 228
Tripolitana, 38, 66, 69
Tsul, 384
Tuat, 18, 69, 70, 72, 153, 159, 161, 269, 275, 340, 386, 414, 426, 433
Túnez, 38, 66, 69, 120, 214, 223, 234, 235, 305, 361
Turquía, 67, 110, 138, 228, 281, 297, 300, 406

Uaizert, 40, 60
Uezzán, 60, 144, 148, 154, 160, 166
Uerga, 42
Uiyan, 459
Ulmes, 41
Um-er-Rbia (río), 50
Uxda, 50, 68, 73, 126, 138, 171, 176, 179, 180, 246, 369, 370, 385, 386, 389, 391, 392, 395, 415-417, 420, 423, 426
Viena (Congreso), 259

Wad Ras (batalla), 270, 303, 305

Yadida (El), 50, 59
Yebala, 172
Yeddah, 233
Yennada, 73

Zaian, 41
Zarhun, 142, 395
Zemmur, 37, 41
Zerhún, 95, 304
Zinat, 379
Ziz, 59, 158, 226
Zusfana, 375, 414, 433

Este libro se terminó de imprimir
en los Talleres de Gráficas Lormo, S. A.,
en el mes de Febrero de 1997.