

LOS JUDÍOS MARROQUÍES EN LA AGENDA COLONIAL ESPAÑOLA (1860-1956)

MOROCCAN JEWS IN THE SPANISH COLONIAL AGENDA (1860-1956)

Said El Ghazi El Imlahi

 <https://orcid.org/0000-0002-6977-857X>

Universidad de Granada, España.

E-mail: said6458785v@yahoo.fr

DOI: <https://doi.org/10.36132/hao.v3i59.2122>

Recibido: 17 junio 2021 / Revisado: 23 febrero 2022 / Aceptado: 28 junio 2022 / Publicado: 15 octubre 2022

Resumen: Este artículo analiza el papel que jugó la comunidad judía marroquí en la política colonial española en Marruecos. Nuestro objetivo es, a través del análisis histórico y documental, obtener conclusiones que nos ayuden a entender las dinámicas sociales que se produjeron en dicha comunidad religiosa desde mediados del siglo XIX, así como la naturaleza de su relación con las autoridades coloniales españolas. Para ello, presentaremos una síntesis histórica crítica y científica, alejada del habitual cariz polémico – por sus implicaciones políticas– con el que con frecuencia es abordado este asunto en la sociedad marroquí. En las siguientes páginas examinaremos este proceso histórico destacando la cuestión identitaria que unía España con los judíos del norte de Marruecos.

Palabras clave: comunidad judía, Protectorado español, norte de Marruecos, islam marroquí, colonialismo español

Abstract: This article analyzes the role played by the Moroccan Jewish community in the Spanish colonial policy in Morocco. Our objective is, through historical and documentary analysis, to obtain conclusions that help us understand the social dynamics that occurred in this religious community since the mid-nineteenth century, as well as the nature of its relationship with the Spanish colonial authorities. To do this, we will present a critical and scientific historical synthesis, away from the usual polemical aspect - due to its political implications - with which this issue is often approached in Moroccan society. In the following pages we will examine this historical process, highlighting the identity issue that linked Spain with the Jews of northern Morocco.

Keywords: Jewish community, Spanish protectorate, northern Morocco, Moroccan Islam, Spanish colonialism

INTRODUCCIÓN

La historia del judaísmo en Marruecos sigue siendo objeto de polémica en el país magrebí. Esta cuestión presenta las mismas dificultades de investigación que las habituales en el campo de la Historia Contemporánea, a causa de la supeditación de la interpretación histórica a enfoques religiosos o nacionalistas, además de las fuertes suspicacias que despierta este debate aún en la actualidad a nivel político y social. En los estudios marroquíes, al amparo del poder político o de la ideología conservadora (islam político), suele dominar una lectura única en la que se pone continuamente de relieve el discurso de la “tolerancia” y “la convivencia” de la mayoría musulmana con los judíos marroquíes¹. Sin embargo, estos estudios abordan la cuestión desde una perspectiva cargada de elementos ideológicos, inasumible desde el punto de vista de las ciencias sociales. Así, entre los recientes trabajos sobre la comunidad judía en Marruecos nos encontramos con un buen número de textos repletos de propaganda estatal carente de toda crítica o metodología científica.

Tradicionalmente, el Majzén marroquí ha venido rechazando el concepto de “minoría religiosa”, por no tener cabida como tal en su concepción islámica, la cual es oficial en el Estado marroquí. Por tanto, las dinámicas entre los diferentes grupos sociales no se establecen según la dialéctica mayoría-minoría, sino que la sociedad es presentada como un escenario de plena integración social de todos sus miembros, en virtud del concepto de la ‘umma, la comunidad política en el islam. De este modo, la noción integral de la sociedad islámica incluiría también a las poblaciones judías y cristianas, cada una con su estatus especial. En lo que respecta específicamente al caso judío, los ulemas suelen esgrimir este argumento, basado en el famoso pacto entre el profeta Muḥammad y los judíos de Medina en los primeros años de la Hégira, para justificar desde el punto de vista islámico el modo en que el Estado marroquí ha incorporado a sus ciudadanos judíos al cuerpo nacional. Esta es, sin embargo,

¹ Véase, Al-Jalfī, Mustafā. “Al-yahūd al-magāriba wa l-ta’āyūš al-yahūdī al-‘arabī”, [Los judíos de Marruecos y la convivencia judeo-árabe], Al Jazeera. 22 de diciembre de 2004. Disponible en: www.aljazeera.net/specialfiles/pages/683f2d24-3dcf-45c8-863f-40643f72a77d. [Consultado el 21 de septiembre de 2022]

una narrativa religiosa que carece de verificación histórica².

A pesar de este discurso reinante, que adolece, como hemos destacado, de un sesgo marcadamente propagandístico, la historiografía marroquí también ha producido obras objetivas, que destacan el carácter tradicional premoderno de las relaciones judeo-islámicas en la historia de Marruecos. En general estos estudios optan por el término “coexistencia” (y no convivencia) para definir la dinámica social histórica entre la mayoría musulmana y la comunidad hebrea magrebí³. Los trabajos de Mohamed Kenbib y la reciente tesis doctoral del investigador Rachid Dounas son ejemplos de esta lectura histórica, más próxima a una metodología histórico-científica⁴.

El presente trabajo pretende avanzar en la misma línea de investigación, cubriendo las lagunas que dejan los estudios antes mencionados (principalmente centrados en el Protectorado francés). Además, pretendemos aportar un nuevo enfoque al ámbito de la historiografía española en lo que respecta al estudio del judaísmo, hasta la fecha fundamentalmente centrada en el pasado sefardí, entendido éste exclusivamente como asunto doméstico español⁵. En este sentido, la comunidad judía marroquí es totalmente marginal en lo que a estudios históricos se refiere. Incluso el artículo del profesor B. Vilar, específicamente dedicado a los judíos del Protectorado español, es principalmente un estudio demográfico⁶.

² Qāūqū, Maḥyūba, “Al-yahūd al-magāriba fī al-mi-jyāl al-muwaṭṭq raqamiyan”, [Los judíos marroquíes en el imaginario digital], M’uminūn bilā Ḥudūd. 11 de febrero de 2021, Disponible en: <https://www.mominoun.com/> [Consultado el 21 de septiembre de 2022]

³ Kenbib, Mohamed, *Yahūd al-Magrib 1912-1948* [Los judíos de Marruecos 1912-1948], Trad. Idris Bensaid, Rabat, Universidad Mohamed V, 1998, p. 29.

⁴ Respecto al carácter tradicionalista de la coexistencia judeo-islámica en Marruecos bajo el sistema de la ḡimma, véase, Dounas, Rachid, *La comunidad judía en la ciudad de Mequínez durante el protectorado francés bajo las dinámicas de evolución y exclusión* (Tesis doctoral), Fez, Universidad Sidi Mohamed b. Abdellah, 2021.

⁵ Carrete Parrondo, Carlos, “Los judíos en la historiografía española: ausencias y contiendas”, en Izquierdo Benito, Ricardo (coord.) et al, *Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones (1898-1998)*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 121-133.

⁶ B. Vilar, Juan, “Los judíos en el protectorado español en Marruecos (1940-1956)”, Idem., *Los judíos en*

Los judíos oriundos del norte de Marruecos constituyen una comunidad de gran relevancia para la historia contemporánea de su país. Por ello, en este texto nos ocuparemos también de aportar una perspectiva diferente sobre la actividad de este grupo social y religioso desde el inicio de la presencia española en Marruecos a partir de la Guerra de África (1859-1860) hasta el fin de *régimen protector en Tetuán* (1956). Estudiaremos los aspectos sociales del judaísmo marroquí a través de documentación original de la época colonial, la cual adquiere una gran importancia científica por haber sido redactada al servicio de una autoridad política foránea, interesada en poseer un conocimiento sólido sobre la sociedad marroquí con el fin de dominarla. A su vez, procuraremos contextualizar los hechos extraídos de las fuentes españolas para comprender la percepción que había de la comunidad judía marroquí por parte del aparato colonial español.

De este modo, la hipótesis central del presente trabajo consiste en refutar la narrativa tradicional y propagandística de “la hermandad judeo-islámica” en la historia de Marruecos, ampliamente difundida por el poder alauí y proponer una lectura crítica y científica del rol de los judíos marroquíes en su sociedad en tiempos del Protectorado.

En este sentido, conviene matizar que la coexistencia interreligiosa judeo-islámica en Marruecos formaba parte en su contexto histórico del *modus vivendi* islámico medieval, una forma de vida y relación que estaba en proceso de transformación –y extinción– en la etapa que concierne a esta investigación a causa de la expansión colonial, entre otros factores. Por lo tanto, nos formulamos la siguiente pregunta como punto de partida: ¿cuál fue la función sociopolítica de la comunidad judía marroquí en el sistema del Protectorado español?

1. LOS JUDÍOS MARROQUÍES: UNA COMUNIDAD PODEROSA AL MARGEN DE LA SOCIEDAD

La concepción mayoritaria del islam en Marruecos descarta que éste sea simplemente un credo religioso, ya que, al contrario, ha venido funcionando como toda una estructura sociocultural determinante en todos los campos de la vida pública, abarcando un conjunto de dinámicas

la España contemporánea: historia y visiones (1898-1998), Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 283-305.

políticas, valores sociales, costumbres tribales y creencias espirituales. En este marco se incluye también el elemento hebreo marroquí⁷, pues los judíos de Marruecos, pese a no ser musulmanes en su fe, comparten los rasgos culturales de sus compatriotas y han venido estando regidos históricamente por las mismas estructuras. En la época precolonial, y desde hacía siglos, la comunidad judía estuvo sometida a toda la normativa jurídica y legislativa de la doctrina malikí, que alcanzaba toda vida sociopolítica del país. Incluso en las esferas espirituales, los musulmanes y los judíos disponían de santos y lugares de culto en común, en lo que constituye un fenómeno significativo y poco frecuente fuera del espacio religioso específicamente marroquí⁸.

La comunidad judía magrebí, en líneas generales, se ha ubicado tradicionalmente en una posición sociológica que destaca por su cercanía a los círculos de confianza de sultanes, cónsules europeos y en general de todos los estamentos del poder. En un tejido tribal campesino como el marroquí, marcado por el analfabetismo y sustentado en la economía agrícola tradicional, la comunidad hebrea ha tenido una influencia social verdaderamente extraordinaria. Su potencial económico y financiero era requerido por todas las clases sociales del imperio jerifiano, especialmente en las altas esferas: visires, bajás, y hasta el mismo sultán recurrieron en alguna ocasión

⁷ Para una población total de la Zona del Protectorado español de 1.082.009 habitantes en 1945, la distribución entre los tres grupos religiosos de la población era la siguiente: marroquíes musulmanes 995.329 (92%), israelitas 14.196 (1,3 %) y españoles católicos 72.096 (6,7%). La comunidad judía era de carácter mayoritariamente urbano; 13.667 residían en ciudades en la ciudad, frente a los 529 que lo hacían en el campo, concentrados sobre todo en la región occidental, Yebala y Lucus: Tetuán 7628, Larache 2228, Alcázar 2160, y Arcila 571 (datos de 1945 que figuran en el Anuario Estadístico del año 1946). Los Israelitas de la Zona de Protectorado de España en Marruecos, s.i., Biblioteca Nacional de España (BNE), Madrid, Sección África, Fondo García Figueras, Tomas, 1949.

⁸ Marruecos alberga 652 santuarios judíos, de entre los cuales 126 son compartidos con los musulmanes. Por otra parte, 15 santos musulmanes son también venerados por la comunidad judía, así como 90 santos judíos son considerados sagrados para los musulmanes. Por último, existen 63 santos que son reclamados por ambas comunidades de manera exclusiva. Véase, Ben Ami, Issachar, *Culte des Saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, Paris, Maisonneuve Larose, 1990.

al servicio financiero de los hebreos⁹. Los judíos marroquíes, aunque fueron estigmatizados por considerárseles un grupo cerrado y aislado socialmente¹⁰, tenían un papel relevante en casi toda la actividad comercial del mercado marroquí, al ser siempre los intermediarios indispensables entre el productor y el consumidor de muchos tipos de mercancías. A lo largo de los siglos, los sultanes se han servido de la comunidad judía para recaudar impuestos en las ciudades, acuñar la moneda y hasta la administración del Palacio real.

A lo largo de la Historia, de las sinagogas marroquíes salieron los principales consejeros y embajadores del reino. El papel jugado por la comunidad judía en el seno del Palacio Real ha sido estudiado por la investigadora Nicole Sarfati, quien ha analizado varios casos destacados en este sentido, como el de Josef Mirman, consejero del sultán Mūlāy Ismāʿīl durante la etapa de 1672-1683, quien fue también el jeque de la taifa judía marroquí, y de su hijo, Abraham Mirman, quien ocupó el mismo cargo entre 1683-1722, desempeñando un papel muy relevante en las relaciones diplomáticas de Marruecos con Europa occidental¹¹.

Esta situación privilegiada es una de las principales particularidades de la comunidad judía marroquí, que ha dispuesto durante toda su historia de plenas libertades religiosas y de una autonomía completa para gestionar sus asuntos sociales y jurídicos. Sin embargo, el judaísmo marroquí siempre estuvo constreñido por el marco legal islámico de la *ḍimma*¹². Como “Gentes del

Libro”, los judíos no vivían en completa igualdad de derechos y deberes con los musulmanes. Las fuentes españolas distinguían claramente entre el moro y el judío en Marruecos, que eran presentadas como “razas” totalmente distintas a nivel étnico y cultural. En una sociedad fuertemente segmentada como era la marroquí, los factores de origen social, étnico y religioso eran esenciales en la configuración de la categoría social de cada colectivo.

Por otro lado, la propia comunidad judía estaba dividida en dos grupos según su origen: los judíos ṭūṣabīm o al-baladyīn, originarios del país desde época preislámica y los judíos migūrāšīm o sefardíes, expulsados de España en 1492 y llegados al Magreb a partir de entonces. Sin embargo, la división más importante era la definida por la diferencia de clase social: existía una comunidad judía perteneciente a la oligarquía cercana al palacio y, por otro lado, familias de judíos artesanos y pequeños comerciantes, quienes compartían la escasez de sus medios de vida con la mayoría musulmana. En base a esta realidad social, los historiadores marroquíes critican la antropología colonial, a la que acusan de transmitir imágenes distorsionadas sobre los judíos marroquíes, cargadas de estereotipos copiados de los guetos judíos en Europa Central y Oriental¹³. En este sentido, es cierto que la situación de las comunidades hebreas europeas nada tiene que ver con la historia del judaísmo marroquí, que ha tenido grandes rasgos distintivos a nivel social y político, los cuales examinaremos a continuación mediante el análisis de la literatura colonial. Esta documentación aborda aspectos de la vida cotidiana de los individuos y los grupos sociales en la época estudiada, con cierta distancia respecto a las dinámicas de las élites.

En Marruecos, no se configuró jamás el modelo del antisemitismo europeo, ni llegó a las fases de violencia extrema traducidas en procesos de limpieza étnica, como sí ha sucedido en distintas etapas de la historia de Europa. Con todo, la discriminación de distinto tipo hacia los judíos sí venía siendo notable y presente en todas las esferas sociales. Según G. Ayache, ninguna postura reformista de los sultanes del siglo XIX planteó cambiar el marco jurídico que organizaba la vida de los judíos marroquíes. La *ḍimma* fue un principio fundamental del poder político-religioso del sultanato. Como prueba de ello, encontra-

⁹ Ortega, Manuel, *Los hebreos en Marruecos*, Madrid, Nuestra Raza, 1934, pp. 127-128.

¹⁰ A. Alonso, Mariano, *Comunidades Israelitas y Tribunales Rabínicos*, Tetuán, Delegación de Asuntos Indígenas (DAI), 1935, p. 14.

¹¹ Al-Jalfī, Mustafá, “Al-yahūd al-magāriba wa al-taʿāyūš...”, op. cit.

¹² La *ḍimma* es un concepto de la jurisprudencia islámica según el cual los judíos y cristianos que viven en territorios dominados por el islam tienen derecho a preservar cierto número de derechos religiosos, civiles y colectivos, por ser considerados Gentes de Libro (miembros de las tradiciones monoteístas reconocidas en el Corán). Es un derecho establecido en el Corán para mantener la fe, el culto y la religiosidad de estas minorías religiosas bajo la protección de la autoridad musulmana a cambio de un impuesto personal denominado *ḡizyya* y otro territorial conocido como *jarāy*. Véase, “Dhimma”, *Encyclopédie de L’Islam*, TOM. II, Paris, G-P. Maisonneuve Larose, 1965, pp. 234-238.

¹³ Kenbib, Mohamed, *Yahūd al-Magrib...*, op. cit., pp. 18-19.

mos estas declaraciones del sultán Mūlāy 'Abd al-Raḥmān (1822-1859):

“Los judíos, en nuestro feliz sultanato, están protegidos por las condiciones de nuestra sagrada šarī'a, que se aplica desde tiempos muy antiguos. Si las gentes de la ḡimma respetan estas leyes, estamos obligados a conservar sus vidas y propiedades, pero si desacatan una sola ley, no tienen en nuestra sagrada religión ningún derecho en absoluto. Incluso si uno de ellos habla de malos modos contra algún musulmán, se estima necesario abolir la ḡimma”¹⁴.

Así, los judíos sufrieron distintas formas de segregación del resto de la sociedad: por lo general vivían únicamente en un mismo barrio, denominado *al-millāḥ*, y estaban obligados a llevar una ropa especial, ya que no se toleraba que se vistieran con el traje marroquí tradicional. En algunas cabilas incluso era preceptivo que todo judío varón llevase atado a la cabeza un pañuelo, como las mujeres. En los casos más extremos, hay constancia de prácticas discriminatorias como la que dictaba que, si un judío se encontraba en su camino con algún musulmán de elevado rango, debía ladearse hacia la izquierda del camino del “moro”, dejar en tierra sus sandalias e inclinar humildemente el cuerpo hacia adelante, hasta que el musulmán se hallase lejos. Al pasar junto a las mezquitas tenían que ir descalzos, lo que podría explicar que la mayoría no usase babuchas. Esta diferencia de trato no se basaba en ningún argumento teológico islámico, sino en una costumbre social sostenida por una interpretación religiosa discriminatoria y medieval. Por ejemplo, existía el rumor entre las clases populares musulmanas de que un judío no salía de casa sin poner antes la mano sobre sus amuletos sagrados y suplicar a Jehová que no le permitiera volver sin haber engañado a algún musulmán o cristiano¹⁵.

A pesar de que los judíos marroquíes fueron súbditos del sultán dentro de la legalidad coránica, que solamente impone el pago del impuesto de la *ḡizyya* para ser protegidos por la autoridad, en la práctica, la “cohabitación” con el elemento musulmán estuvo sujeta a la particularidad del contexto marroquí. Incluso a nivel político,

su cercanía a Palacio no fue una garantía total de protección, ya que en algunas etapas los hebreos también sufrieron episodios de represión y agresiones violentas, como ocurrió con Mūlāy al-Yazīd (1790-1792), que masacró a los judíos de Tetuán durante su efímero reinado¹⁶.

Por otra parte, la tolerancia religiosa hacia el culto judío compensaba en cierto modo este clima de intolerancia social. Salvo en etapas excepcionales en la historia de Marruecos, el estatuto de la *ḡimma* ha protegido los derechos básicos de la comunidad, y ha permitido que exista como un factor esencial de la sociedad. Durante la Segunda Guerra Mundial, los judíos marroquíes esgrimieron sus derechos coránicos para buscar protección frente a las leyes raciales nazis que quería aplicar el gobierno de Vichy en el Marruecos bajo dominio francés (1940). El sultán Muḥammad V apoyó las demandas de sus súbditos judíos, logrando esquivar las medidas del decreto de Vichy¹⁷. Fue un episodio excepcional de la historia contemporánea pero significativo para comprender los rasgos distintivos de la presencia judía en el Marruecos precolonial.

A partir de principios del siglo XVIII, los equilibrios tradicionales de las relaciones interreligiosas dentro de las sociedades de mayoría musulmana sufrieron una transformación importante. El marco jurídico de la *ḡimma*, legitimador de la supervivencia de las minorías religiosas en *dār al-islām*, estaba a punto de perder su función y utilidad debido a las nuevas condiciones fruto del contacto con la civilización occidental: el concepto moderno de ciudadanía superaba en garantías de libertad e igualdad a la situación del *ḡimmī* en el islam. La tolerancia religiosa islámica funcionaba razonablemente en el contexto medieval, ya que facilitaba la coexistencia y la interrelación entre distintos grupos religiosos de las sociedades islámicas; pero, en la época moderna, las aspiraciones de las minorías iban mucho más lejos de respetar sus templos y tolerar su culto religioso, especialmente en cuanto a una minoría culta, rica y con excelentes vínculos con el continente europeo, como era el caso de la comunidad judía de Marruecos. Por tanto, desde el principio de la incursión colonial, los judíos,

¹⁴ Ayache, G, “Al-aqaliyya al-yahūdīyya fī al-magrib qabla al-isti'mār” [La minoría judía en el Marruecos precolonial], *Revista Dār al-Niyāba*, (1986), p. 7.

¹⁵ Ortega, Manuel, *Los hebreos en...*, op. cit., pp. 123-126.

¹⁶ Za'farānī, Ḥayīm, *Alf sana min ḥayāt al-yahūd fī al-magrib: tārij, taqāfa wa dīn* [Mil años de la vida judía en Marruecos, historia, cultura y religión], Casablanca, Maktabat al-mūhtadīn, 1987, p. 15.

¹⁷ Al-Jalfī, Muṣṭafā. “Al-yahūd al-magāriba wa l-ta'āyuš...”, op. cit.

quienes nunca habían estado en pie de igualdad en el seno de la sociedad marroquí, acudieron a las embajadas europeas para conseguir el estatus de protegidos consulares¹⁸. De este modo, se fueron posicionando como un pilar importantísimo para el poder colonial en Marruecos, convirtiéndose en un grupo social de gran utilidad para las autoridades de ocupación.

2. LOS JUDÍOS DE MARRUECOS EN TIEMPOS DE TRANSFORMACIÓN INTERNACIONAL (1859-1912)

La vinculación de las comunidades judías mediterráneas con la cultura europea tuvo su origen como parte de un proyecto de carácter internacional en la primera mitad del siglo XIX. Una muestra de ello fue la Alianza Israelita Universal (AIU), fundada en 1860 en París por jóvenes judíos de la burguesía liberal francesa, herederos directos de la Ilustración europea y los principios de la Revolución Francesa de 1789. Aunque fue una iniciativa privada no gubernamental para la emancipación del “pueblo judío”, las escuelas de la Alianza fueron en gran medida fruto de la herencia liberal francesa del siglo anterior¹⁹.

La Francia colonial no desestimó el papel que esta red educativa mundial jugaba en la difusión de la cultura francesa, lo que otorgaba una gran ventaja al colonialismo francés, el cual fomentó por todos los medios la oficialidad de la lengua francesa en estas escuelas en el imperio jerifiano. Los centros educativos de la Alianza fueron inaugurados en ciudades del norte marroquí: Tetuán (1862), Tánger (1864), Larache (1872) y Alcázar (1878)²⁰. La comunidad judía de lo que sería en el futuro el Protectorado español se adelantó históricamente en la enseñanza moderna, por lo menos dos generaciones antes que la mayoría musulmana.

Paralelamente al activismo internacional para respaldar a las minorías judías en el Mediterráneo como fue el apoyo concedido a los judíos del Líbano perseguidos por los drusos (1860) o la concesión de la nacionalidad francesa a los judíos argelinos (1870)²¹, los judíos del norte marroquí vivieron en esta etapa su propia expe-

riencia de cambio sociocultural. Éste consistió en el resurgimiento de la identidad judeoespañola. Debido a la Guerra de África (1895-1860), se produjo el primer contacto español con los sefardíes expulsados de la Península trescientos cincuenta años antes. A las puertas de Tetuán, los habitantes judíos, hablando un español arcaico, recibieron a los españoles liderados por el general O'Donnell como libertadores, ya que tan solo dos días antes, el barrio judío de Tetuán había sido víctima de un pogromo y saqueo a manos de musulmanes²². A partir de aquí, la población musulmana no distinguiría políticamente entre dos colectivos distintos: los colonos cristianos españoles y los autóctonos judíos marroquíes, lo que supuso sin duda una gran oportunidad para que España encontrase un aliado social de gran valor estratégico para su empresa colonial. Los judíos hicieron de intermediarios e intérpretes con los representantes del Gobierno español durante los veintisiete meses de la presencia española en Tetuán.

Tras la evacuación de la ciudad el 2 de mayo de 1862, la cuestión sefardí siguió abierta en España, donde, por ejemplo, los liberales utilizaron el argumento de la preocupación por la población judeo-española para incluir la libertad de conciencia en la Constitución de 1869²³. España, que era entonces un país de segunda fila en la esfera internacional tras la pérdida de la mayor parte de su imperio, tuvo sus propios motivos para practicar una política pro-sefardí en el contexto del debate en torno al futuro de la nación que se producía en la Península. Así, la agenda colonial española tanto en relación a los musulmanes como a los judíos fue también resultado de la pugna doméstica española, y no un antojo imperialista propio del siglo XIX²⁴.

En su libro *Españoles sin patria y la raza sefardí*, publicado en 1905, en plena época de restauración borbónica (1874-1931), el senador republicano Ángel Pulido se afanó en reafirmar el vínculo nacional sefardí con “la raza hispana”. Esta nueva orientación cultural se basaba en multitud

¹⁸ González Jiménez, Epifanio, *La obra de España en Marruecos*, Madrid, Graficas Espejo, 1950, p. 337.

¹⁹ G. González, Irene, *Escuela e ideología en el Protectorado español en el norte de Marruecos (1912-1956)*, Barcelona, Bellaterra, p. 32.

²⁰ *Ibid.*, p. 41.

²¹ *Ibid.*, p. 33.

²² Rozenberg, Danielle, *La España Contemporánea y la cuestión judía*, Madrid, Casa Sefarad-Israel, 2010, pp. 34-44.

²³ Aliberti, David, *Sefarad: una comunidad imaginada (1924-2015)*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2018. p. 35.

²⁴ Véase, El Ghazi El Imlahi, Said, *La política religiosa del Protectorado español en el Norte de Marruecos* (Tesis doctoral), Granada, Universidad de Granada, 2020.

de razones ideológicas y estratégicas que se desarrollaron en España en la segunda mitad del siglo XIX. El autor y político español se inspiró en las ideas de Emilio Castelar sobre el cristianismo liberal, el cual ya no consideraba culpables de la crucifixión de Cristo a los judíos de la actualidad, y que entendía el cristianismo como una religión de misericordia, lo que implicaba la defensa de los valores de la Ilustración europea. De igual modo, el patriotismo de la España imperial fue un factor importante para adoptar esta postura, apoyada por muchos sectores sociales, entre ellos los africanistas. Pulido cuestionaba abiertamente la expulsión de los judíos de la Península en 1492, lamentando las pérdidas morales y materiales que supuso para España esta decisión inoportuna, si bien consideraba que la expulsión salvó la unidad nacional y la concordia social de las ciudades españolas²⁵. Según esta aproximación a la cuestión sefardí, el autor se planteaba la siguiente pregunta: “¿Conviene, pues a nuestra patria reconciliarse con sus antiguos hijos y atraerlos a su amor?”. Después de varias páginas encontramos la respuesta:

“Es, pues, indudable que España, hoy, no arrojaría a sus hijos israelitas, como los arrojó el año de 1492, porque las razones y las causas que indujeron a semejante edicto no viven ya en el espíritu intelectual, moral, religioso ni político de este país, y porque hoy el alma nacional es otra muy distinta”²⁶.

Esta postura iría progresando en las siguientes décadas por motivos puramente coloniales. En el norte de Marruecos, más que en cualquier otro lugar del mundo, se demuestra la preocupación de la España católica de los primeros años del siglo XX por fomentar los vínculos patrióticos y la pertenencia nacional de la comunidad judía marroquí. Sin ir más lejos, la Legación Española en Tánger envió en abril de 1905 una circular a todos los consulados españoles en Marruecos para averiguar, según el caso, los medios más eficaces para evitar la celebración de la quema de Judas, como era costumbre hasta entonces entre los jóvenes de las comunidades europeas, sobre todo las españolas, residentes en el país. El espectáculo consistía en quemar un muñeco en Sábado Santo en referencia al personaje bíblico de Judas Iscariote por su traición a Cristo. La máxima au-

toridad diplomática española en Marruecos valoraba la tradición de visible carga católica como

“un resabio que nada tiene que ver con el sentimiento religioso, [...] es una lamentable exhibición de incultura, y ofende muy ilegítimamente a la numerosa población hebrea que debemos respetar”²⁷.

En esta ocasión, incluso las autoridades apostólicas españolas habían mostrado en 1904 su indignación ante esta inoportuna tradición, que carecía por completo de cualquier carácter religioso:

“Ante un público extranjero y aún ante los moros es una ofensa [...] contraria a las mutuas simpatías que queremos fomentar [con el elemento judío]”,

echando la culpa a las costumbres populares de la baja Andalucía²⁸, aunque, en realidad, se trataba de un festejo arraigado en la cultura hispana que llegó a celebrarse en zonas de América Latina.

3. LA COMUNIDAD JUDÍA MARROQUÍ EN LA AGENDA POLÍTICA COLONIAL DEL PROTECTORADO ESPAÑOL (1912-1956)

Con la pérdida de las últimas colonias españolas en América, surgió la idea de reforzar el vínculo cultural entre España y la diáspora sefardí, estimada en dos millones de personas repartidas entre los Balcanes, Oriente Próximo, el Magreb y el Nuevo Mundo. La comunidad judía de Marruecos fue valorada muy positivamente en este plan, como demuestra la importante labor que desempeñó la *Revista de la Raza*, en el seno de este movimiento pro-sefardí. Dirigida por Manuel Ortega, gran experto en asuntos marroquíes, y financiada por el banquero Ignacio Bauer a través de su casa editorial Ibérica Africana-Americana, la revista presentaba los sueños coloniales de todas las tendencias de la vida política española; colaboradores liberales y republicanos como Carmen de Burgos y Alcalá-Zamora, pero también hombres situados en el espectro de la derecha, como el diplomático José Antonio

²⁵ Pulido Fernández, Ángel, *Españoles sin Patria, y la Raza Sefardí*, Madrid, Establecimiento Tipográfico de E. Teodoro, 1905, p. 534.

²⁶ *Ibid.*, p. 537.

²⁷ Despacho de la Legación Española en Marruecos dirigido al Ministerio de Estado en Madrid, 5 de abril de 1905, Tánger, Archivo General de Administración (AGA), Alcalá de Henares, Fondo (15) 3.2, Caja 81/9594.

²⁸ Despacho de la Legación Española en Marruecos dirigido al Ministerio de Estado en Madrid, 7 de diciembre de 1904, Tánger, (AGA), Fondo (15) 3.2, Caja 81/9594.

Sangróniz. La sección “Mundo Sefardí” ocupaba un tercio del contenido informativo de la revista, y estaba vinculada a temas de índole árabe y marroquí o a cuestiones hispánicas en general²⁹.

Españolizar a los judíos del norte marroquí fue el objetivo principal de las políticas coloniales desde el principio del Protectorado. Se trataba, según esta visión, de un colectivo humano que vivía en contacto diario con el “indígena” marroquí musulmán³⁰, y en cuyas manos se encontraba una gran parte del comercio con las cabilas del interior del país y una porción considerable de la propiedad urbana. Era por tanto un grupo social vital para una penetración efectiva hacia las estructuras sociales profundas de Marruecos, además de una élite fácil de vincular a la metrópoli mediante la reconstrucción de la identidad judeoespañola a través del pasado sefardí.

Para comprender la particularidad de esta política hacia los judíos de Marruecos debemos remarcar que el Protectorado español nunca tuvo, en cambio, una política centrada en la población bereber. A diferencia de lo que hizo Francia en su territorio marroquí, la opción estratégica de la política colonial española en este país se mantuvo firme en promover la cultura árabe en su versión andalusí, adherida al islam como religión “oficial” del sultanato jerifiano. La población rifeña considerada un pueblo de identidad bereber, fue denominada con este término, pero nunca se habló de ella fuera de la esfera cultural islámica y marroquí³¹. Los judíos eran un caso espe-

cial. Este elemento fundamental del tejido social marroquí desde hacía muchos siglos se convirtió en pocas décadas en un factor importante en la política de penetración europea tanto francesa como española. Las dos potencias coloniales se esforzaron en la atracción del judío marroquí hacia sus intereses nacionales y su identificación con la metrópoli.

En este contexto, desde los primeros años del Protectorado e incluso en la ciudad internacional de Tánger, la Legación Española se afanó en vincular a los judíos con su tutela política. La oportunidad surgió en 1914 bajo el pretexto de una disputa religiosa: las prácticas no ortodoxas seguidas por un miembro de la comunidad tangerina amenazaban con provocar una ruptura definitiva dentro de este colectivo religioso tan importante. Mediante los hebreos nacionalizados españoles en Tánger, la Legación Española consiguió neutralizar al Majzén marroquí en este asunto y ejercer una función reconciliadora para proteger la unidad de la comunidad. La intervención terminó con el nombramiento del judío español Moses Bensusana como director del comité directivo de la comunidad judía de Tánger, una posición privilegiada para los españoles en aquellas fechas³².

A nivel educativo, desde 1908, el cónsul de España en Tetuán entabló negociaciones con el comité central de la Alianza Israelita Universal (AIU) en París para la introducción del español como lengua de la enseñanza en las escuelas del norte marroquí y la dependencia de estos centros de la embajada española. Estas conversaciones, aprobadas personalmente por el monarca español, solamente lograron incorporar la enseñanza de la lengua española en los planes de estudios de la AIU a partir de 1906, por lo que esta medida no fue suficiente para lograr el objetivo colonial

²⁹ Rozenberg, Danielle, *La España Contemporánea...*, op. cit., pp.5-56.

³⁰ En la cultura popular marroquí, los judíos marroquíes tuvieron facilidad para comerciar con las mujeres musulmanas, por eso monopolizaron el comercio de las joyas de oro y plata. El judío se comunicaba con las musulmanas sin obstáculo, ya que estaba considerado en un grado inferior al varón musulmán o cristiano, de forma que las musulmanas nunca descubrirían la cara ante él. En este contexto, podemos citar un cuento marroquí, que afirma: “De un comerciante judío que pedía a una mora siete besos a cambio de un tejido de seda, su deseo fue concedido por la madre de la mora que decía: No pasa nada, no es un macho, es un judío”. Entrevista colectiva con ancianos del zoco chico de Larache sobre imágenes, simbología y costumbres sociales en la época del Protectorado, 15 de junio de 2017.

³¹ Según Aixelá Cabré, los españoles no distinguieron en exceso entre yiblíes y rifeños y no favorecieron la división étnica de la sociedad marroquí en la misma medida que los franceses, debido a la influencia del discurso de la hermandad hispano-marroquí en las

políticas del Protectorado español. Por lo tanto, el dahir bereber del 16 de mayo de 1930 solo estuvo en vigor en la zona francesa. Aun así, marcó un antes y un después al erigirse como claro detonante del nacionalismo marroquí. Véase, Aixelá Cabré, Yolanda (ed.), “Imazighen y árabes del Protectorado español. Una revisión de la construcción nacional del Marruecos contemporáneo”, *Tras las huellas del Colonialismo español: en Marruecos y Guinea ecuatorial*, Madrid, CSIC, pp. 21-59.

³² Carta de la Legación de España en Marruecos dirigida al Ministerio de Estado, 16 de septiembre de 1914, Tánger, (AGA), Fondo (15) 3.2, Caja 81/09596,

de españolizar a los judíos marroquíes del norte³³.

En estas circunstancias, España inició una política educativa centrada en la red de escuelas hispano-hebreas creadas en los principales núcleos urbanos en los que se concentraban los judíos, y que representaron una competencia directa con los centros de la Alianza Israelita. El objetivo fue el mismo perseguido en la creación de las escuelas hispano-árabes. Vincular cultural y sentimentalmente a la población “indígena” con la nación protectora, aunque en este caso el grado de integración del alumnado en la cultura española fue mayor que el conseguido en “la enseñanza indígena musulmana”. Con este objetivo, la autoridad colonial unificó en 1935 las escuelas hispano-hebreas con el sistema educativo español, y a pesar de que esta unificación fue revocada apenas dos años después en virtud del dahir de 8 de marzo de 1937 aprobado por el gobierno franquista, fue una señal significativa de los esfuerzos serios del Protectorado por españolizar a los judíos de Marruecos³⁴.

En su obra *Los hebreos en Marruecos* publicada en 1934, Manuel Ortega expone en cuatro líneas esenciales la política sefardí que debía adoptar España en su territorio marroquí. Inspirado por la política colonial francesa, el africanista español solicitaba, en primer lugar, la concesión de la nacionalidad española a todos los “israelitas” residentes en el Marruecos español, como había hecho Francia con sus judíos argelinos desde el 24 de octubre de 1870. En segundo lugar, la política educativa era el *quid* de este planteamiento colonial, que se debía intensificar de forma completa en todos los niveles de la educación moderna para arrancar culturalmente este elemento social marroquí de la sociedad “indígena” e incorporarlo de nuevo al seno de su antigua patria española. En este sentido, Ortega insistía en emplear a los judíos en todos los organismos oficiales de la zona española como tercera línea de actuación colonial. Y, para completar este plan, la cuarta línea consistía en apoderarse del comercio judío con las cabilas marroquíes a través de vincular esta actividad con la economía capitalista española³⁵.

Huelga decir que esta política colonial rompió el equilibrio religioso tradicional entre los elementos de la sociedad marroquí. Los musulmanes veían con extrañeza y recelo el veloz desarrollo social de los judíos marroquíes, que se adaptaron fácilmente al estilo europeo en cuanto a vida, cultura y actividades económicas³⁶. Otro factor de transformación social en Marruecos en la relación entre judíos y musulmanes fue la propaganda sionista, que se intensificó en los años de posguerra debido al auge del fascismo antisemita en el continente europeo. En abril de 1935, el Servicio de Intervención detectó la circulación de folletos en árabe protestando por la adquisición de tierras por parte de los judíos en Palestina³⁷.

En este contexto, la documentación española nos ofrece datos sobre un enfrentamiento violento entre los judíos de Alcázar [Alcazarquivir] y la población musulmana ocurrido en junio de 1933. El origen del conflicto estuvo en la programación de una obra de teatro titulada “*El alma del desierto*” en la celebración de fin de curso en la escuela hispano-hebraica, que ya se había representado en Larache sin causar ningún problema. Pero en Alcázar, las autoridades detectaron que estaba circulando propaganda “antisemita” en protesta por una presunta ofensa a la moral musulmana en esta actividad teatral. El Interventor local actuó enseguida, poniéndose en contacto con el director de la escuela hebrea para neutralizar cualquier contenido religioso del espectáculo. A pesar de ello, los propios alfaquíes de la oficina de la Intervención lideraron una manifestación de 400 personas para pedir la suspensión definitiva de la velada judía, ya que no podían aceptar que ilustres personajes musulmanes como los que contenía la obra fuesen representados por hebreos³⁸. Aunque las autoridades – tanto el Interventor como el bajá – demostraron su intención de evitar enfrentamientos a toda costa, en la ciudad hubo disturbios y se inició una jornada de agresiones contra personas o propiedades judías. Incluso los soldados de

³³ G. González, Irene, *Escuela e ideología en el Protectorado...*, op. cit. pp. 41-42.

³⁴ *Ibid.*, pp. 137-140.

³⁵ Ortega, Manuel, *Los hebreos en...*, op. cit., pp. 306-309.

³⁶ González Jiménez, Epifanio, *La obra de España en...*, op. cit., p. 338.

³⁷ A. Alonso, Mariano, *Comunidades Israelitas y...*, op. cit., p. 31.

³⁸ Oficio del Interventor local de Alcázar Limiñana-Rubricado dirigido al delegado de Asuntos Indígenas, 28 de junio de 1933, (AGA), Fondo (15) 13.01, Caja 81/00703.

Regulares participaron en esta ola de violencia, en la que resultaron heridas 27 personas³⁹.

Los oficios redactados por la administración colonial en el día de los sucesos, el 28 de junio de 1933, revelan el origen religioso del conflicto. La jefatura local de vigilancia y seguridad documentó la reunión que tuvo lugar en el centro de la ciudad entre un marroquí llamado ‘Ḥaŷŷ francés’, el vocal de la junta local Ḥasān b. ‘Abd Allāh, y el director de la escuela hispano-árabe. Según el documento español, los dos últimos pedían que el ‘Ḥaŷŷ francés’ reuniera a todos “los indígenas” que pudiese para manifestarse contra los hebreos, ya que, si los musulmanes no celebraban su fiesta de los ḥmādŷa, tampoco los “israelitas” celebrarían su velada⁴⁰. El Protectorado mantenía los mismos clichés y estereotipos entre los dos factores de la sociedad marroquí. La “obra civilizadora de España” en Marruecos no hizo más que forjar una ruptura definitiva entre los judíos marroquíes y la cultura de la inmensa mayoría de sus compatriotas.

Sin embargo, este análisis queda incompleto si no consideramos la errónea reacción sociopolítica de la mayoría musulmana hacia la comunidad hebrea. Culpar a los judíos, en este caso, de prohibir las actividades de una cofradía islámica, que en realidad había sido efectuada por parte de las autoridades españolas carece de fundamento. En las etapas posteriores, la salafiyya waṭaniyya, que ya se estaba desarrollando como moldura ideológica del nacionalismo marroquí, no imaginaría bajo ningún concepto plantear en Marruecos un modelo de Estado distinto al confesional, vigente en la época colonial, que excluía por completo a la minoría judía como elemento nacional marroquí. Por lo tanto, uno de los resultados fundamentales que pretendemos confirmar en este artículo es el siguiente: no todos los problemas sociales derivados de la época colonial fueron originados directamente por el colonialismo; la reacción sociopolítica de la sociedad marroquí, o, por lo menos, de una parte, de ella, ante los desafíos del cambio de era, originó numerosos problemas en la estructura social que son visibles aún en la actualidad.

³⁹ Oficio del Interventor local dirigido al delegado de Asuntos Indígenas, 28 de junio de 1933, (AGA), Fondo (15) 13.01, Caja 81/00703.

⁴⁰ Oficio de la Jefatura de Vigilancia y Seguridad N.º 1815 dirigido al Interventor local de Alcázar, 28 de junio de 1933, (AGA), Fondo (15) 13.01, Caja 81/00703.

Las autoridades coloniales encargadas de gestionar “los asuntos indígenas” disponían de una perspectiva política muy rigurosa cuando se trataba de cuestiones religiosas: en su opinión, tras la movilización de las masas musulmanas siempre habría objetivos políticos, por lo que aquellas debían ser liquidadas a través de la represión o el soborno. Los marroquíes estaban guiados por unos sentimientos religiosos inútiles en el área política desde el punto de vista de los intereses coloniales, y los españoles tenían conciencia de ello. Por este motivo fueron detenidos los alfaquíes de la oficina de Alcázar, Muḥammad b. ‘Abd al-Qādir Ṭawūd y Muḥammad Diggāy⁴¹.

La sociedad marroquí de aquella época no estaba en condiciones de comprender lo que se estaba dirimiendo a nivel internacional en torno a la cuestión judía; su tradicionalismo social y su fatalismo religioso llevaron finalmente a la pérdida definitiva del gran porcentaje de su minoría judía, que, además de ser parte constitutiva de la historia del país, representaba una parte considerable de la clase social más culta y activa, la cual hubiera podido hacer grandes aportaciones en el desarrollo del Marruecos independiente⁴².

A principios de los años treinta, el ambiente liberal en la España republicana impulsó fuertemente el debate nacional sobre la cuestión sefardí. Incluso el presidente de la República, Niceto Alcalá-Zamora, afirmó ante el abogado judío argentino Kibrick que:

“Todos los partidos republicanos de España están dispuestos a aceptar la reintegración de los judíos sefardíes en el seno de la nación española. Los cónsules españoles en el extranjero recibirán instrucciones destinadas a facilitar el retorno de estos judíos a su país de origen. Se invitará al Parlamento a

⁴¹ Oficio del Interventor local dirigido al delegado de Asuntos Indígenas, 28 de junio de 1933, (AGA), Fondo (15) 13.01, Caja 81/00703.

⁴² Véase, Boum, Omar, *Yahūd al-Magrib wa ḥadiṭ al-dākira* [Los judíos de Marruecos y la memoria], Trad. Khalid Bensaghir, Rabat, Universidad Mohamed V, 2015. Sobre los judíos marroquíes, véase igualmente, Schroeter, Daniel, *Yahūd al-sultān: al-Magreb wa ‘ālam al-yahūd al-sifardiyīn*, [Los judíos del sultán: Marruecos y el mundo de los judíos sefardíes], Trad. Khalid Bensaghir, Rabat, Universidad Mohamed V, 2011, Kanbīb, Muḥammad, *Al-yahūd al-magāriba (1921-1948)* [Los judíos de Marruecos (1921-1948)], Trad. Driss Bensaid, Rabat: Mohamed V, 1998.

abolir solemnemente el Edicto de Expulsión de 1492”.

En estas fechas, el escenario político español estaba preparado para nacionalizar al conjunto de la comunidad hebrea del norte marroquí⁴³, y la cuestión de la abolición del decreto de Expulsión de 1492 llegó a ser examinada por el Consejo de Ministros. Sin embargo, el judaísmo fue un tema de gran complejidad internacional, y el problema judío no era un asunto unilateral del Estado español. Francia, el vecino y teórico aliado de la República española, intervino para aplazar *sine die* estos proyectos republicanos con el propósito de proteger la influencia de la Alianza Israelita Universal en Marruecos⁴⁴.

En todo caso, el debate político e intelectual sobre la cuestión sefardí en España fue interrumpido brutalmente por el golpe de Estado de 1936. El “Movimiento Nacional” que tomaría el poder en el Protectorado español a partir del 17 de julio, reunía a todas las tendencias conservadoras españolas, en las que la Iglesia Católica ocupaba un lugar capital. Dicha institución concentraba su discurso respecto a los judíos en prejuicios de carácter religioso más que en la exclusión racial. Así pues, la discriminación y el odio hacia el elemento hebreo se acercaba más a la definición actual de judeofobia, en lugar de antisemitismo. Sin embargo, la investigadora española Isabelle Rohr señala también la presencia del antisemitismo en la derecha radical española, según la definición de este término elaborada por el historiador norteamericano Gavin Langmuir⁴⁵.

Según Raoul Girardet, en las sociedades contemporáneas se desarrollan normalmente cuatro mitos políticos sobre la construcción de la identidad nacional: el mito de la Edad de Oro, el mito de la conspiración, el mito del salvador y el mito de la unidad. Los cuatro estaban fuertemente presentes en el discurso de la derecha española y los judíos figuraban en dos de ellos: en la

⁴³ Véase en este asunto, González, Isidro, *Los judíos y la Segunda República (1931-1939)*, Madrid, Alianza Editorial, 2004, pp. 127-132.

⁴⁴ Rozenberg, Danielle, *La España Contemporánea...*, op. cit., pp. 58-60.

⁴⁵ Esta definición del antisemitismo consistía una serie de creencias irracionales que atribuyen a todos aquellos simbolizados como “judíos”, siendo características o conductas amenazadoras que no han sido vistas en ningún judío. Véase, Rohr, Isabelle, *La Derecha española y los judíos, 1898-1945*, Valencia, Universidad de Valencia, 2010, p. 22.

Reconquista, que cumplía la función de Edad de Oro española, y en la conspiración judeo-masónica-bolchevique que, desde este punto de vista, padecía España en los años treinta. Los expertos en mitología señalan siempre que estos mitos a menudo se resaltan intensamente en tiempos de caos político. Las diversas tendencias de la derecha española, traumatizadas por la pérdida de las colonias en América y las reformas borbónicas de carácter liberal (y antiespañol, según su visión ideológica), utilizaron esta mezcla de mitología política para justificar cualquier cosa; desde la pérdida de Cuba en 1898, pasando por el desastre de Annual en 1921 y hasta la Guerra Civil en 1936⁴⁶. Para estas fechas, el conflicto bélico en la metrópoli iba a afectar al rumbo de la cuestión sefardí en España y en el Protectorado de Marruecos, como no podía ser de otra manera.

Durante los primeros meses tras el golpe de Estado de julio del 36, se inició una ola de represión contra la minoría judía marroquí, que fue obligada a pagar “contribuciones voluntarias” a los sublevados. Solamente en Tetuán, la comunidad pagó 500.000 pesetas como aportación al Alzamiento. En general, los judíos marroquíes fueron tratados con mucha dureza. Algunos fueron encarcelados bajo diversos pretextos, y después debían pagar para ser liberados. Además, la Falange intensificó el boicot al comercio judío y lanzó una campaña de propaganda de odio antisemita⁴⁷. En Ceuta y Melilla, falangistas armados tomaron las calles gritando contra los judíos: “*Sois una raza despreciable*”. En la capital del Protectorado, Falange estableció su cuartel general en la casa de un notable judío de nombre ‘Sicsu’, a quien trasladaron a un campo de concentración⁴⁸. Pero lo más significativo en aquellos años trágicos fue la llegada de propaganda nazi al Marruecos español. Desde 1933, los nazis habían establecido sucursales locales en Tetuán, Ceuta, Melilla y Larache. En los barcos de la ayuda militar prestada por el III Reich a los militares rebeldes llegó a puertos marroquíes material propagandístico nazi, en concreto impresos en árabe de los discursos antisemitas de Hitler y Goebbels⁴⁹, que fueron repartidos entre

⁴⁶ Ibid., p. 20.

⁴⁷ Rozenberg, Danielle, *La España Contemporánea...*, op. cit., pp. 148-149.

⁴⁸ Rohr, Isabelle, *La Derecha española y los judíos...*, op. cit., p. 125.

⁴⁹ Morquina, Antonio y Ospina, Gloria Inés, *España y los judíos en el siglo XX*, Madrid, Espasa-Calpe, 1987,

“la población indígena”. En ellos se manejaba un discurso antisemita de carácter religioso: los alemanes advertían a los marroquíes de que, si la “España roja” ganaba la guerra, los judíos gobernarían en el Protectorado y los musulmanes serían sus esclavos⁵⁰. Un mensaje impactante en el contexto cultural marroquí.

En el territorio peninsular controlado por las fuerzas franquistas, la derecha española hizo un llamamiento a la Cruzada contra los “rojos” y la “conspiración judeo-masónica”. Las emisiones antisemitas del general Queipo de Llano, jefe de las fuerzas armadas del sur a través de Radio Sevilla, captada en el territorio marroquí, causaron miedo y confusión tanto dentro como fuera de Marruecos. El temor a que se adoptaran medidas nazis por los sublevados se extendió entre los judíos de todo el mundo⁵¹. Sin embargo, la realidad política fue mucho más compleja de lo que parecía. Paralelamente a la presunta cruzada católica y su campaña antijudía, Franco estaba negociando préstamos con banqueros judíos del Protectorado. El 15 de agosto de 1936, el general gallego dirigió una carta personal al Consejo de la Comunidad Israelita de Tetuán pidiéndole que no se tomara en serio los discursos de Queipo de Llano.

Sobre este capítulo ambiguo de relaciones hispano-judías, los estudios contemporáneos confirman el apoyo financiero de varias familias judías acomodadas del Protectorado. Al inicio de la guerra, Jacob Benmaman, agente en Tetuán del banco Hassan de Tánger, se ofreció voluntariamente a subvencionar a los sublevados. Según un convenio con la Alta Comisaría de España en Marruecos, el banco emitió en el norte una moneda de plata conocida como dinero *hassani*. En poco tiempo, la moneda fue sustituida por billetes, lo cual demuestra la importante participación de este banco en la gestión económica del Protectorado bajo dominio franquista. Su propietario, Augustus Hassan fue condecorado por los italianos, aliados de Franco, con la Orden

de Cristo, la distinción de carácter religioso más elevada⁵².

Tradicionalmente, el ejército español había sido considerado durante décadas por los judíos de la región como su principal protector. La actitud mayoritaria de los judíos hacia el régimen franquista vino motivada sobre todo por un antiguo reflejo de supervivencia⁵³. En todo caso, las estrechas relaciones financieras entre el bando “nacional” y los bancos judíos del norte marroquí no eran un secreto, pues la prensa republicana denunció en su momento la hipocresía de la cruzada española que combate la conspiración judía en la Península mientras por otro lado está sufragada por los bancos de la comunidad hebrea en Marruecos⁵⁴.

En realidad, esta actitud tuvo su origen en la política religiosa colonial. Los africanistas sublevados contra la República adquirieron en el Protectorado un sentido del oportunismo político muy visible en la conducta colonial. El propio Franco demostraba en un artículo publicado en la *Revista de tropas coloniales [África]* unos sentimientos filo-sefardíes, lamentando el triste destino de la comunidad judía de Chauen, que se vio obligada a abandonar su ciudad natal junto al ejército español, cuando éste estaba evacuando sus fuerzas de la zona en 1924⁵⁵. Durante la Guerra del Rif, los judíos fueron un elemento social útil para la penetración colonial española; no obstante, años después, al final de la Guerra Civil, Franco declaró: “El espíritu judaico que permitía la alianza del gran capital con el marxismo, que sabe tanto de pactos [...], no se extirpa de un día”⁵⁶. En aquel contexto bélico en España, el elemento judío resultaba útil, si bien puesto al servicio de otros intereses y de un discurso político ya con reflejos nítidamente fascistas. Estos vaivenes en lo que respecta a la actitud de los militares españoles hacia el judaísmo en general demuestran el alcance y la influencia de la política religiosa colonial en la historia contemporánea de España.

p. 131.

⁵⁰ Rohr, Isabelle, *La derecha española y los judíos...*, op. cit., p. 128.

⁵¹ Sobre el tema del antisemitismo en España, véase Vidal, César, “El antisemitismo en la España contemporánea”, en Izquierdo Benito, Ricardo (coord.) et al., *Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones, 1898-1998*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 39-113.

⁵² Rohr, Isabelle, *La Derecha española y los judíos...*, op. cit., p. 131.

⁵³ Rozenberg, Danielle, *La España Contemporánea...*, op. cit., pp. 153-154.

⁵⁴ Rohr, Isabelle, *La Derecha española y los judíos...*, op. cit., p. 131.

⁵⁵ Franco, Francisco, “Xauen la triste”, *La revista de Tropas coloniales (África)*, 1926, pp. 145-146.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 104-105.

No obstante, a nivel general, la vida tradicional de los judíos en el Marruecos español se mantuvo con normalidad bajo la legislación oficial establecida en 1930 y actualizada en junio de 1941. A pesar del ambiente hostil en la Península, donde fueron prohibidos los ritos de la religión judía a partir del 22 de marzo de 1940⁵⁷, la comunidad hebrea marroquí supo cómo mantenerse a salvo, posicionándose de nuevo como una minoría “elitizada” y útil para el poder político dominante.

Pero como consecuencia de ello, la brecha social entre los hebreos y el resto de la sociedad marroquí se confirmó de manera definitiva. Los judíos se convirtieron en una minoría religiosa moderna y privilegiada hasta cierto punto, en comparación con la mayoría musulmana, lo que la separó aún más de la estructura social marroquí. Su progreso económico y sociocultural fue destacado por la propia prensa colonial: en marzo de 1946, el diario *El Avisador de Larache* publicaba un artículo sobre el Consejo Comunal Hebreo de la ciudad marroquí, donde demostraba el nivel de la organización de la comunidad hebrea larachense, que estaba en aquellos años en pleno apogeo de actividad social, regida por métodos modernos en la enseñanza, la beneficencia y la instrucción religiosa. Todo ello, gracias a las políticas del Protectorado, que hicieron posible el nombramiento del juez rabínico Joseph Benaim, puesto que estaba vacante desde hacía una década⁵⁸.

Más aún, la prensa española de la ciudad de Lucus llegó a criticar en mayo de 1951 el abandono de este Consejo a la organización de la fiesta judía de la “Hilulá”, y pidió nombrar una comisión organizativa para ocuparse de la romería tradicional del santuario judío Rebbi Yudad Yabalí⁵⁹. Como era el caso en la gestión de los espacios sagrados islámicos, el Protectorado español actuaba con el mismo interés en promover el culto judío marroquí. Las religiosidades populares de todo tipo, católicas, musulmanas o hebreas, encajaban perfectamente en su imaginario de sociedad colonial, compuesta por identidades religiosas segregadas; las fiestas de los santos marroquíes musulmanes y judíos fueron espacios ideales para producir imágenes y simbología

⁵⁷ Rozenberg, Danielle, *La España Contemporánea...*, op. cit., p. 180.

⁵⁸ “El Consejo Comunal de Larache y la Sociedad benéfica Guemilut Hassadim”, (BNE), *El Avisador de Larache*, marzo de 1946.

⁵⁹ “Ante la proximidad de la fiesta de la Hilulá”, (BNE), *Larache*, 9 de mayo de 1951.

de la doctrina colonial sobre la hermandad religiosa, como era el caso de la “Hilulá” judía:

“musulmanes, españoles e israelitas confraternizaban en esta fiesta de fe, cuya brillantez todos los años es extraordinaria, y que han hecho famosa esta romería en todo el Marruecos español, igualándola a la celebridad del Uazán”⁶⁰.

Sin embargo, a pesar del desarrollo que experimentó la comunidad judía del norte de Marruecos por la “obra civilizadora de España”, sus miembros no superaron nunca la posición en la sociedad marroquí que les reservaba su condición de *dimmiyyīn*, quienes, incluso bajo el régimen colonial, estaban sometidos en numerosas instancias a las decisiones y limitaciones establecidas por el poder islámico. Según las fuentes, en octubre de 1932 en la localidad de Targuist, un judío de nombre Murciano Aron se refugió en la casa del caíd después de cometer un escándalo en un prostíbulo. Para escaparse de la multa de 25 pesetas, se convirtió al islam acuñando el nombre de ‘Abd Allāh b. ‘Abd Allāh al-Islāmī, acontecimiento recibido por los musulmanes con alegría y celebraciones como si tratase de una conquista⁶¹. Sobre este caso no tenemos más datos, pero es suficiente para demostrar el tradicionalismo de las estructuras sociales que se mantuvo intacto, conviviendo con el colonialismo y sus políticas de índole religiosa.

Estas constataciones nos llevan a concluir que la *dimma*, marco jurídico y social que garantizaba la coexistencia del elemento judío en las sociedades islámicas en la Edad Media, se convirtió en el punto débil de la estructura social en Marruecos a causa de la profunda transformación de las relaciones interreligiosas en la cuenca mediterránea acontecida en el siglo XIX. Mientras las potencias coloniales ofrecieron en distintos contextos históricos el estatus de ciudadanía a los judíos, el Majzén en particular y la sociedad marroquí en general permanecieron rígidos en su consideración de categoría social de “marroquíes de religión judía” con sus leyes específicas de origen medieval. Tampoco la intervención colonial hizo cambiar la situación, los judíos de este país continuaron igual que antes, constituyendo en líneas generales una minoría selecta al servicio del poder político dominante. Así, la comu-

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Escrito del 19 de octubre de 1932, fol., (AGA), Fondo (15) 13. 01, Caja 81/00665.

nidad hebrea marroquí avanzó técnicamente en educación, cultura y economía, pero no consiguió salir de su aislamiento, ni superar la categoría de ciudadanos de segunda fila. El resultado era más que lógico; con la fundación del Estado de Israel en Palestina en 1948, la coexistencia de muchos siglos entre judíos y musulmanes tocaba a su fin y, Marruecos perdió para siempre a la inmensa parte de su comunidad judía, que emigró masivamente al nuevo Estado judío. De esta manera, los judíos marroquíes, un elemento social de los más cultos y activos de su sociedad, desapareció como grupo social considerable, quedando en la actualidad reducido a una exigua minoría.

BIBLIOGRAFÍA

- A. Alonso, Mariano, *Comunidades Israelitas y Tribunales Rabínicos*, Tetuán, Delegación de Asuntos Indígenas (DAI), 1935.
- Al-Jalfī, Mustafá, “*Al-yahūd al-magāriba wa al-ta`āyūš al-yahūdī al-`arabī* [Los judíos de Marruecos y la convivencia judeo-árabe], *Al Jazeera*, 22 de diciembre de 2004, Disponible en: www.aljazeera.net/specialfiles/pages/683f2d24-3dcf-45c8-863f-40643f72a77d, [Consultado el 21 de septiembre de 2022].
- Ayache. G, *Al-aqaliyya al-yahūdīyya fī al-magrib qabla al-isti`mār* [La minoría judía en el Marruecos precolonial], *Revista Dār al-Niyāba* (1986).
- Alibert, David, *Sefarad: una comunidad imaginada (1924-2015)*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2018.
- B. Vilar, Juan. “Los judíos en el protectorado español en Marruecos (1940-1956)”, en Izquierdo Benito, Ricardo (coord.) et al., *Los judíos en la España contemporánea*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000
- Ben Ami, Issachar, *Culte des Saints et péleringes judéo-musulmans au Maroc*, Paris, Maisonneuve Larose, 1990.
- Boum, Omar, *Yahūd al-Magrib wa ḥadiṯ al-dākira* [Los judíos de Marruecos y los dichos de la memoria], Trad. Khalid Bensaghir, Rabat, Universidad Mohamed V, 2015.
- Carrete Parrondo, Carlos, “Los judíos en la historiografía española: ausencias y contiendas”, en Izquierdo Benito, Ricardo (coord.) et al., *Los judíos en la España contemporánea*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.
- Dounas, Rachid, *La comunidad judía en la ciudad de Mequinez durante el protectorado francés bajo las dinámicas de evolución y exclusión* (Tesis doctoral), Fez, Universidad de Sidi Mohamed b. Abdellah, 2021.
- El Ghazi El Imlahi, Said, *La política religiosa del Protectorado español en el norte de Marruecos* (Tesis doctoral), Granada, Universidad de Granada, 2020.
- *Encyclopedie de L´Islam*, TOM. II, Paris, G-P. Maisonneuve Larose, 1965.
- Franco, Francisco, “Xauen la triste”, *La revista de Tropas coloniales (África)*, 19 (julio de 1926).
- G. Gonzáles, Irene, *Escuela e ideología en el Protectorado español en el norte de Marruecos (1912-1956)*, Barcelona, Bellaterra, 2014.
- García Figueras, Tomas, *Los Israelitas de la Zona de Protectorado de España en Marruecos*, s.i., Biblioteca Nacional de España (BNE), Madrid, Sección África, Fondo Tomas García Figueras, 1949.
- Gonzáles Jiménez, Epifanio, *La obra de España en Marruecos*, Madrid, Graficas Espejo, 1950.
- González, Isidro, *Los judíos y la Segunda República (1931-1939)*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.
- Kanbīb, Muḥammad, *Al-yahūd al-magāriba (1921-1948)* [Los judíos de Marruecos 1921-1948], Trad. Driss Bensaid, Rabat, Mohamed V, 1998.
- Manūnī, Muḥammad, *Al-maṣādir al-`arabiyya li- tārīj al-Magrib (1790-1930)* [Las Fuentes árabes de la historia de Marruecos], Rabat, Universidad Mohamed V, 1989.
- Marquina, Antonio y Ospina, Gloria Inés, *España y los judíos en el siglo XX*, Madrid, Espasa-Calpe, 1987.
- Ortega, Manuel, *Los hebreos en Marruecos*, Madrid, Ediciones Nuestra Raza, 1934.

- Pulido Fernández, Ángel, *Españoles sin Patria, y la Raza Sefardí*, Madrid, Establecimiento Tipográfico de E. Teodoro, 1905.
- Qāqū, Maḥyūba, “Al-yahūd al-magāriba fī al-mijyāl al-muwaṭṭq raqamiyan” [Los judíos marroquíes en el imaginario digital], *M’ uminūn bilā Ḥudūd*. 11 de febrero de 2021, Disponible en: <https://www.mominoun.com/> [Consultado el 21 de septiembre de 2022].
- Rohr, Isabelle, *La Derecha española y los judíos, 1898-1945*, Valencia, Universidad de Valencia, 2010.
- Rozenberg, Danielle, *La España Contemporánea y la cuestión judía*, Madrid, Casa Sefarad-Israel, 2010.
- Schroeter, Daniel, *Yahūd al-sulṭān: al-Magreb wa ‘ālam al-yahūd al-sifardiyīn* [Los judíos del sultán: Marruecos y el mundo de los judíos sefardíes], Trad. Khalid Bensaghir, Rabat, Universidad Mohamed V, 2011.
- Vidal, César, “El antisemitismo en la España contemporánea”, en Izquierdo Benito, Ricardo (coord.) et al, *Los judíos en la España contemporánea*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.
- Za‘farānī, Ḥayīm, *Alf sana min ḥayāt al-yahūd fī al-magrib: tārij, ṭaqāfa wa dīn* [Mil años de la vida judía en Marruecos, historia, cultura y religión], Casablanca, Maktabat al-mūhtadīn, 1987.