

«Rarezas»: conversiones religiosas en el Marruecos colonial (1930-1956)*

Josep Lluís Mateo
Universidad de Barcelona

RESUMEN: *El Protectorado español en Marruecos ha sido analizado a menudo como una situación colonial caracterizada por la estricta separación entre colonizadores y colonizados. En este artículo nuestro que, a pesar de la existencia de una rígida jerarquía entre comunidades, se dieron una serie de prácticas sociales, relaciones mixtas y conversiones religiosas, en las que unos cientos de hombres marroquíes y de mujeres españolas rompieron las barreras sociales de la época. La principal fuente para fundamentar este argumento es la documentación de la Alta Comisaría de España en Marruecos y sus expedientes dedicados a conversiones y relaciones mixtas. Las autoridades coloniales, tanto españolas como marroquíes, entendieron estas prácticas como un verdadero problema político que ponía en peligro sus respectivos modelos de clasificación social. El traspaso de la frontera entre colonizadores y colonizados significaba una inversión del «orden social», de manera que la principal agencia de control político del Protectorado, la Delegación de Asuntos Indígenas,*

* Este trabajo se enmarca en los proyectos 'Identidades ambivalentes. Estudio comparativo de sistemas de clasificación social', MEC (HAR-2008-04582) y AGAUR-SGR 0658 (2009-2013), del grupo de investigación 'Antropología e Historia de la Construcción de Identidades Sociales y Políticas' (AHCISP) de la Universidad Autònoma de Barcelona. La principal fuente de este artículo es el conjunto de documentos de la Delegación de Asuntos Indígenas de la Alta Comisaría de España en Marruecos, entre 1930 y 1956, sitos en la Sección de África del Archivo General de la Administración (AGA), Alcalá de Henares, que refiere el asunto de las conversiones y las relaciones mixtas. La documentación analizada incluye cartas, informes, expedientes y hojas de información de la citada DAI, además del correo entre españoles y marroquíes censurado por la propia administración. Quiero advertir que debido a un cambio del AGA en la catalogación de las cajas del fondo, presento una parte de los documentos con la antigua nomenclatura, y otros con la nueva; esta última se distingue con el prefijo «81/».

catalogó dichas prácticas en un archivo de «Rarezas» consideradas antipatrióticas y perjudiciales para el «prestigio de la raza», e inició una política de persecución de las conversiones, que por otra parte se vio limitada por diversos factores.

PALABRAS CLAVE: Conversiones religiosas; Marruecos; Política colonial; Relaciones intercomunitarias.

“Rarities”: Religious Conversions in Colonial Morocco (1930-1956)

ABSTRACT: *The Spanish Protectorate in Morocco has been discussed often as a colonial situation characterized by the strict separation between colonizers and colonized. In this article I show that, despite the existence of a rigid hierarchy between communities, we also found several social practices, like mixed relationships and religious conversions, in which some hundreds of Moroccan men and Spanish women broke the social barriers of the time. The main source to substantiate this argument is the documentation of the High Commissariat of Spain in Morocco and its records dedicated to conversions and mixed relationships. The colonial authorities, both Spanish and Moroccan, understood these practices as a real political problem that threatened the respective social classification models. To cross over social borders between colonizer and colonized meant a reversal of the “social order”, so that the main agency for political control of the Protectorate, the Delegation of Indigenous Affairs, branded these practices in an archive of “Rarities” and labeled them as anti-patriotic and dangerous for the “race prestige”, and initiated a policy of persecution of conversions, which otherwise was limited by several factors.*

KEY WORDS: Religious conversions; Morocco; Colonial Policy; Intercommunitarian relationships.

INTRODUCCIÓN: CONVERSIONES Y FRONTERAS ENTRE GRUPOS

La conversión religiosa en el Mediterráneo ha sido ampliamente estudiada en la época medieval y moderna. Dicho fenómeno representa un relevante indicador de las relaciones de poder entre grupos, ya sea a través de la conversión como imposición del grupo dominante, ya bien como estrategia de supervivencia por parte del grupo dominado¹. Asimismo las conversiones revelan un doble proceso: por un lado, constituyen un traspaso de fronteras por parte de personas que cambian de pertenencia, denominación o rituales; pero al mismo tiempo, la conversión confirma la existencia de dichas fronte-

¹ Véase el estudio sobre los renegados cristianos de BENNASAR y BENNASAR 1989 y el trabajo colectivo y comparativo de GARCIA-ARENAL, 2001.

ras, y en muchos casos es un ejercicio de disimulación, como bien es conocido con los cripto-musulmanes moriscos o los cripto-judíos.

La particularidad del escenario colonial contemporáneo que voy a analizar respecto a estos períodos históricos precedentes es la emergencia de nuevos sistemas de clasificación social como la raza o la nacionalidad, que hacen aún más complejo el fenómeno de la conversión religiosa. El caso particular del Protectorado español de Marruecos evidencia otro factor diferencial respecto al resto de colonias gobernadas por España, tanto en la misma época, como Guinea, como en tiempos modernos en América o Filipinas. Esta diferencia básica se centra en la condición musulmana de Marruecos, que limitó abiertamente la acción evangelizadora que las diversas misiones estaban desarrollando en otras zonas. La labor de los franciscanos en Marruecos, autorizada por un decreto jerifiano del siglo XVII, se restringía al cuidado de cautivos cristianos y más tarde se amplió a la atención sanitaria a los europeos residentes y a una parte de la población local. En el Magreb, la gran excepción de conversiones colectivas que tenemos documentada es la Kabilia, con la parcial cristianización que allí tuvo lugar a finales del siglo XIX por parte de los padres blancos franceses que lograron convertir a poblaciones rurales bereberes²; y de manera individual contamos con abundantes ejemplos de «pasadores de orillas», con conversiones, aculturaciones, nacionalizados y matrimonios mixtos³.

En Marruecos la presencia de cristianos autóctonos era inexistente en comparación con Egipto y Oriente Medio, en contraste con las comunidades de judíos; estos grupos locales se mantuvieron como protegidos a la llegada del islam, y a ellos se fueron incorporando los sefarditas expulsados. Entre estos grupos también se produjeron progresivas conversiones al islam, por motivos claramente de supervivencia y para abandonar una posición de protección que era socialmente y económicamente desfavorable, como refleja el caso de los judíos de Fez convertidos al islam, conocidos como *bildiyyin*⁴.

En el presente artículo quiero analizar las conversiones que tuvieron lugar en el Protectorado español en Marruecos, cuya importancia es más relevante de lo que su invisibilidad en la literatura parece sugerir, ya bien por falta de explotación de las fuentes coloniales que aquí presento, ya bien por la propia representación de los agentes sociales, que consideraban irrelevante dicho fenómeno⁵. Existen trabajos anteriores sobre la persecución de las relaciones

² DIRECHE-SLIMANI, 2004.

³ LIAUZU, 2000. Para la situación pre-colonial en Melilla, MARÍN, 70/234 (Madrid, 2010).

⁴ GARCIA-ARENAL, 66 (París, 1987): 113-143.

⁵ El primer trabajo que analizó el caso de relaciones mixtas en los archivos coloniales se debe a RODRÍGUEZ MEDIANO, XX (Madrid, 1999).

mixtas en el período colonial, como un modo de control de las poblaciones y de la separación entre grupos⁶; esta política garantizaba la reproducción de una ideología de la diferencia, al conformar la distinción entre protectores y protegidos, entre colonizadores y subordinados, tal y como escribían los propios administradores en sus escritos. Pero al mismo tiempo esta ideología afrontaba un hecho remarcable, como la existencia de grupos de clase baja entre los colonizadores, mezclados espacialmente con los colonizados; este hecho ponía en duda las clasificaciones coloniales, tal y como indica la siguiente recomendación del principal órgano competente, la Delegación de Asuntos Indígenas (DAI), destinada a impedir que los puestos y oficios más bajos fuesen desempeñados por españoles:

Como causa también de desprestigio sería conveniente eliminar de los oficios serviles que tengan contacto con los protegidos a los súbditos españoles y necesario a los que están al servicio directo (servicio doméstico en casas musulmanas e incluso hebreas, limpia-botas callejeros, etc., etc.)⁷.

Las conversiones preocupaban a las autoridades, tanto españolas como marroquíes, por dos razones básicas: porque las poblaciones desafiaban la separación formal de las comunidades y porque las conversiones no encajaban con una política religiosa basada en el aparente respeto y la consagración de las diferencias. En el caso que nos ocupa, las conversiones documentadas estaban mayoritariamente vinculadas al matrimonio. Los hombres y mujeres que querían realizar un matrimonio con personas de distinta religión, debían transformar su condición religiosa, al menos formalmente, con la excepción musulmana, que permite a un hombre musulmán esposar a una cristiana sin que ésta tenga que convertirse, aunque en la práctica se produjeron situaciones de todo tipo.

En definitiva, religión y matrimonio fueron dos factores clave para comprender el tipo de fronteras socio-políticas que definían a las poblaciones en el Protectorado. La conversión contravenía la política oficial de separación de las comunidades. Por un lado los diversos agentes coloniales repetían la idea de una proximidad entre dichas comunidades, o incluso de una comunidad de raza, pero por otro lado la política de las instituciones coloniales trataba de impedir intersecciones entre diferentes grupos (relaciones mixtas) y cambios de filiación religiosa.

⁶ MATEO DIESTE, 1/2 (Leiden, 2003).

⁷ AGA, África, 13, caja 3154.

CONTEXTO DE LAS CONVERSIONES

El Protectorado español en Marruecos (1912-1956) conllevó el reencuentro con los descendientes de poblaciones musulmanas y judías que habían sido expulsadas de la Península. En la zona norte colonizada por España vivían poblaciones bereberes, poblaciones arabizadas, árabes y descendientes de esclavos del África negra, además de las poblaciones citadas, andalusíes, moriscos y sefardíes. El africanismo español utilizó la presencia de estas poblaciones expulsadas para justificar en su retórica legitimadora la idea de una comunidad compartida, que contó con diversas teorías racialistas justificativas. Pero por debajo de esta ideología, el hecho es que la estructura social colonial se basaría en una separación formal de los diversos grupos, de manera jerárquica, y que las prohibiciones matrimoniales jugarían un papel central en este sistema de reproducción de desigualdades y diferencias.

Para contextualizar las conversiones y las relaciones intercomunitarias, es preciso presentar un breve retrato de los grupos en cuestión, tal y como se aprecia en el cuadro 1. En el Protectorado el grupo mayoritario era el de los musulmanes, residentes sobre todo en zonas rurales. Aunque en dichas zonas también hallamos a españoles y marroquíes judíos, la gran mayoría de estos residía en las ciudades. Ello explica que el principal número de conversiones vinculadas a relaciones mixtas tuviesen lugar en ciudades como Tetuán, Larache o Alcazarquivir, o en el Tánger internacional, bajo control español entre 1940 y 1945.

CUADRO 1. DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DE GRUPOS EN EL PROTECTORADO ESPAÑOL EN MARRUECOS (1945)

Residencia	Marroquíes musulmanes	Espanoles	Marroquíes judíos	Otros	Total	%
Rural	818.736	9.011	529	14	828.290	76,55
Urbana	176.593	63.085	13.667	374	253.719	23,45
Total	995.329	72.096	14.196	388	1.082.009	100,00
%	91,99	6,66	1,31	0,04	100,00	

Fuente: García Figueras, T. y Roda Jiménez, R. de, *Economía social de Marruecos*, pág. 68 (a partir del censo de 1945).

La población española estaba claramente diferenciada entre un gran grupo de militares y funcionarios, por un lado, y la población civil, por otro, conformada por comerciantes y emprendedores y una gran masa de trabajadores

de clase baja que emigraron al Protectorado en busca de nuevas oportunidades. En términos religiosos, la comunidad católica estaba regida desde Tánger, y por las diversas parroquias que se fueron instalando por todos los núcleos urbanos del Protectorado (Tetuán, Larache, Arcila, Chauen, Alhucemas, Nador). Por tanto, los matrimonios católicos y las eventuales conversiones tenían lugar en estos escenarios o en la Península, y los matrimonios mixtos y civiles concernían a los juzgados de dichas ciudades, incluyendo también a la internacional Tánger.

La iglesia católica aceptaba excepcionalmente la conversión al cristianismo por medio del bautizo a musulmanes o judíos que desearan «fundar una familia verdaderamente cristiana». En una *Hoja parroquial del Vicariato Apostólico de Marruecos* se recordaban las condiciones de esta excepción ocasionada por disparidad de cultos. Los contrayentes debían hacer «explícita y formal promesa de que toda la prole será bautizada y educada en la religión católica y que el cónyuge acatólico no turbará la vida religiosa del católico». El propio derecho canónico dotaba a estos matrimonios de un carácter excepcional y los excluía abiertamente en términos rituales:

manda al sacerdote que se limite a requerir la manifestación el consentimiento de los esposos, omitiendo todos los ritos y ceremonias sagradas que acompañan al matrimonio de los católicos y prohibiendo siempre la celebración de la santa misa (...) dispone que tales matrimonios se celebren fuera de la Iglesia (en la sacristía, en el despacho parroquial...). Con estas garantías y limitaciones se admite la celebración del matrimonio “in facie Ecclesiae” incluso a los paganos, los judíos, los mahometanos, siempre que contraigan con personas católicas⁸.

Por su parte, la población musulmana urbana estaba estructurada de modo vertical, con una élite o *jassa*, compuesta por árabes y por descendientes de andalusíes y moriscos, instalados en ciudades como Chauen o Tetuán. Esta élite gobernaba una sociedad dividida en estratos económicos y ocupacionales con comerciantes, artesanos y obreros. En el campo, las cabilas eran gobernadas por caídes e *imgharen* (en las zonas berberófonas, «jefes» o grandes), articulados o no con el majzén (estado) central, con una gran mayoría de campesinos, entre los que destacaban algunos notables descendientes de jerifes que poseían tierras y acumulaban otros privilegios, como el caso del *sharif* de Wazzan. Los matrimonios musulmanes eran tramitados por jueces y notarios (*'udul*) que emitían las actas pertinentes, así como también daban fe de las conversiones al islam.

Finalmente, los judíos marroquíes vivían desde hacía siglos en la zona y compartían diversos rasgos culturales con la población musulmana, sobre

⁸ N°1200, año XXIII, Tánger, 18 de septiembre de 1949, AGA, África, 13, caja 2313.

todo en términos lingüísticos, pero también en aspectos religiosos como el culto a los santos. A su vez, los judíos se distinguían entre aquellos que residían en el Magreb antes de la llegada del islam, conocidos como *toshabim*, y los descendientes de Sefarad, los *meghorashim* («expulsados»). A pesar de que existía una estructura social propia, desde los grandes notables y letrados, comerciantes y otros, hasta los pequeños artesanos y obreros que vivían también en zonas rurales, la población judía en general se hallaba en una posición de inferioridad formal, como protegidos (*dhimni*) del islam y eran obligados a vivir en espacios segregados, como el *mellah* de Tetuán, o a vestir distintivos como el pañuelo negro. Dicha posición les permitía, no obstante, desarrollar labores comerciales y actividades prohibidas a los musulmanes, como el préstamo con interés, y conservaban su autonomía en términos de organización comunitaria y religiosa, y la gestión de la justicia rabínica, a la que concernía el asunto de los matrimonios.

En la documentación de los archivos coloniales españoles analizados, la conversión al judaísmo no aparece; y no puedo aventurar si no aparece porque no existía o porque no fue catalogada; en cualquier caso, de entre las conversiones posibles, ésta subvertía aún más la jerarquía de los grupos, puesto que implicaba, sobre todo en el caso de los musulmanes, transformarse en miembro del grupo históricamente considerado protegido e inferior. En un documento interno de gran interés, los responsables de la DAI exponían un caso acontecido en la zona francesa, que indica el convencimiento de muchos funcionarios españoles del buen trato dispensado hacia sus protegidos, en relación al vecino francés. El informe detallaba la conversión de un musulmán al judaísmo, después de que el caíd de su cabila le hiciera perder su buen estatus económico. Emigrado con su familia a Rabat fue acogido por la comunidad judía de la ciudad. Al parecer, el propio sultán le interrogó sobre su conversión, pero nada se hizo para frenar la actitud del renegado o castigar al caíd, una actitud que censuraban los comentaristas españoles⁹.

El factor de la nacionalidad venía a ser también determinante y novedoso, en el sentido de que introducía nuevas complejidades jurídicas derivadas de factores políticos que naturalizaban el hecho de tener una nacionalidad. Uno de los impedimentos que la administración colonial argüía para no autorizar conversiones y matrimonios mixtos era el de la nacionalidad. Esta era concebida por la jurisdicción española como un indicador de pertenencia transmitido por la sangre (*ius sanguinis*) y no por residencia (*ius solis*). Dicha pertenencia se conseguía, pues, por parentesco y sólo excepcionalmente fue concedida a aquellos marroquíes premiados por su fidelidad a España durante los conflictos bélicos. Esta concepción moderna de la pertenencia social y

⁹ *Conversiones de musulmanes al judaísmo. Comentarios, DAI, Sección Segunda, Negociado Segundo, 9 de noviembre de 1948*, AGA, África, 13, caja 81/1914.

política conformó la clasificación de las personas, de los matrimonios mixtos y de su descendencia. Como se observa en el siguiente caso, las autoridades coloniales españolas no podían aceptar que una mujer española renunciase a su nacionalidad para convertirse en indígena marroquí. Y aquí el término indígena debe leerse con todas las connotaciones de la época que lo identificaban con poblaciones menos civilizadas o evolucionadas. Mohamed, un policía, se casó con Ángela y residían en Marruecos. En julio de 1939 la mujer solicitó un salvoconducto para visitar a su familia en España, pero las autoridades españolas no se ponían de acuerdo en determinar su nacionalidad. Los funcionarios de la DAI y de la Intervención de Larache se contradecían a la hora de definir dicha nacionalidad. Algunos oficiales creían que la mujer era marroquí porque el código civil español decretaba que una mujer casada con un extranjero toma la nacionalidad de su marido (artículo 22 del Código civil). Pero el jefe político de la DAI contestaba que resultaba inconcebible que alguien perteneciente a la nación protectora deviniese ciudadana del país protegido. De manera que el Alto Comisario estipuló que Ángela debía recibir una pasaporte español para trasladarse a España¹⁰.

El problema se extendía también a los hijos de parejas mixtas y de conversos. El siguiente caso ilustra perfectamente la equivalencia que la administración colonial establecía entre nacionalidad y filiación, aún a pesar de la conversión del cónyuge al islam. Se trata de un exlegionario navarro que ejercía de albañil en Tauima (Nador), y que se presentó a las intervenciones locales para manifestar su intención de hacerse musulmán. El hombre era soltero pero convivía con una viuda marroquí de Temsaman, madre de cuatro hijos, de los que el español reconocía una niña llamada Isabel. La incomodidad del redactor del informe es evidente cuando afirmaba que «la situación de este caso, parece difícil, desde el punto de vista de la legislación Sergio S. debe ser expulsado a España, por no tener autorizada la residencia. Pero queda la cuestión moral. ¿Qué se hace con Isabel?»¹¹.

LA CONVERSIÓN COMO SALIDA AL IMPEDIMENTO DE RELACIONES MIXTAS

La endogamia religiosa era, entre otros, uno de los principales factores que contribuían a la reproducción de los grupos y a la definición de fronteras lega-

¹⁰ *Expediente de Angela Contreras Vilches y Mohammed ben Ahmed Fasi*, AGA, África, 13, caja 2313.

¹¹ *Informe en Villa de Nador, 3 de diciembre de 1952*, AGA, África, 13, caja 81/1914. La reacción española es muy similar a la experimentada por los oficiales italianos en la Eritrea colonial, cuando en el caso de italianos que tenían hijos con mujeres eritreas, aquellos realizaban un raciocinio similar, indicando que «si el padre es italiano, los hijos tienen que ser italianos», en BARRERA, 109/1 (Roma, 2002): 21-53.

les entre ellos. Esta endogamia predominante se basaba en normas jurídicas o informales elaboradas por cada grupo y que conformaban la acción social cotidiana: reglas positivas, como el matrimonio preferencial (esposar a alguien del propio grupo religioso), o reglas negativas de diversa índole, que prohibían esposar a un cónyuge de otra confesión religiosa.

A las normas respectivas de cada jurisdicción religiosa, cabe sumar la política religiosa de las respectivas autoridades, entre las que se imponían las directrices de la Alta Comisaría. La política colonial española fue mucho más restrictiva cuando se incrementaron dichas relaciones, especialmente durante la Guerra Civil española, e inició una acción de censura de cartas, expulsiones y persecución. El desplazamiento de tropas musulmanas a la Península puso en contacto a muchos hombres con mujeres españolas. Los oficiales responsables de las tropas empezaron a informar de la petición de bautizos por parte de soldados marroquíes para contraer matrimonio católico con españolas, y mostraban dudas sobre la actitud a tomar¹². El temor a los inconvenientes que pudiese generar en Marruecos a nivel político la noticia de los bautismos desencadenó la persecución de las relaciones mixtas, muchas veces sin éxito. Pese a que el Delegado de AI informaba al Interventor de la Región Oriental de que «políticamente no nos conviene autorizar estos enlaces»¹³, en referencia al intento de Catalina, de Plasencia, de casarse con el cabo de Regulares Tuhami, el matrimonio tuvo lugar por vía civil, en el Juzgado de Melilla, con un testigo español y un testigo marroquí¹⁴.

A nivel jurídico, el propio código civil español de 1889 establecía diversas prohibiciones (divorcio, poliginia) y cortapisas; el matrimonio civil quedaba reservado para los «no-católicos», negando así a las mujeres españolas la posibilidad de casarse con musulmanes sin abandonar la condición de católicas. Sin embargo, en este marco de prohibiciones, el derecho canónico permitía una excepción, la dispensa por disparidad de culto, que fue utilizada por centenares de marroquíes durante la Guerra Civil. Ello indica que los bautismos y conversiones formales que analizaré se pueden entender en su mayoría como acciones prácticas destinadas a formalizar matrimonios, por intereses bien diversos, tanto por parte de marroquíes como de españoles. Para muchas personas la conversión era una estrategia que permitía fijar lazos y apoyos materiales, o para legalizar la descendencia.

¹² *Carta del Coronel Jefe de Regulares Tetuán nº 1, consulta al delegado de Asuntos Indígenas acerca de esta cuestión. Tetuán, 30 de octubre de 1940, AGA, África, 13, caja 2313.*

¹³ *Carta del Delegado de AI al Interventor de la Región Oriental, Tetuán, 18 de febrero de 1938, AGA, África, 13, caja 2313.*

¹⁴ *Certificado matrimonial del Juez Municipal y encargado del Registro Civil de Melilla, Melilla, 10 de marzo de 1938, AGA, África, 13, caja 2313.*

Uno de los hechos más remarcables de las relaciones mixtas que dieron lugar a conversiones religiosas es que su perfil se contraponía a los tipos ideales presentados por el imaginario y la ideología y literatura coloniales: el sueño androcéntrico de la novela africanista refería la fascinación de hombres españoles por los misterios e inaccesibilidad de las mujeres musulmanas y judías; pero este tipo de relaciones entre hombres españoles y mujeres autóctonas fue excepcional o marginal, mientras que el tipo predominante, esto es, entre mujeres españolas y marroquíes musulmanes está casi ausente de la literatura, puesto que contravenía el modelo masculino y colonial de la dominación; así lo señalaban los funcionarios de la DAI, cuando escribían en sus documentos internos que resultaba inaceptable que las mujeres españolas, del grupo protector, se pusieran al nivel de los marroquíes, del grupo protegido.

Entre las causas de la conversión tampoco podemos descartar la hipótesis de algunas conversiones conformadas por factores puntuales de espionaje, como un español de Castellón que se convirtió al islam bajo el nombre de Abderrahman ben Abdellah el Islami. Había sido informante para los franceses en Fez por sus conocimientos de idiomas. La conversión al islam o vestirse como los musulmanes sirvió también a un español nacido en Tetuán para camuflar sus actividades delictivas, aunque finalmente fue expulsado de la zona de protectorado¹⁵.

También hallamos conversiones de europeos que acudían a Marruecos atraídos por alguna cofradía, como fue el relevante caso de la 'Alawiyya, cuya red mundial se extendió desde la década de los 1930. Así, se presentaron en Chauen un argentino y una alemana casados en Siria, afiliados a la cofradía. El marroquí Hajj Ahmed Recaina, de Tánger, les condujo frente a un *adul* porque tenían intención de volver a afirmar su condición de musulmanes. El motivo principal era conseguir un documento que les acreditara como musulmanes, para poder realizar la peregrinación a La Meca¹⁶.

Sin embargo, la gran mayoría de las conversiones, tanto al catolicismo como al islam, se produjeron para esposar o mantener relaciones con alguien de otro grupo religioso. Diversos hombres españoles se convirtieron al islam, con el objetivo de legalizar de algún modo su situación de convivencia con mujeres marroquíes o su descendencia. En el siguiente ejemplo, un transportista español de Melilla, que esperaba un hijo con una mujer de Beni Ensar, envió la petición de conversión al juez de Mazuja. Las autoridades españolas

¹⁵ *Intervención del Territorio de Yebala. Tetuán, 15 de enero de 1946*, AGA, África, 13, caja 81/1914.

¹⁶ *Intervención territorial de Chauen. Chauen, 14 de septiembre de 1951*, AGA, África, 13, caja, 81/1914.

intentaron convencer al juez musulmán para que no tramitase la conversión, y el bajá de Beni Ensar la expulsó de la cabila¹⁷.

CONVERSIONES AL ISLAM

La mayoría de casos concierne a mujeres españolas que conocieron a marroquíes (soldados y comerciantes) durante la Guerra Civil o en ocasión de eventos que contaban con la participación de personal marroquí, como las exposiciones coloniales de Barcelona o Valencia en los años 1940. Estos contactos dieron lugar tanto a noviazgos y vidas en pareja, legalizadas o no, como a matrimonios, tanto civiles como católicos y musulmanes. En la época de la posguerra para muchas mujeres la aventura del Protectorado podía ser también una escapatoria a las miserias de la Península. La asturiana Trinidad, que había ejercido la prostitución con soldados marroquíes y españoles en León, envió una carta al Jalifa de la zona española, la máxima autoridad marroquí, manifestándole su intención de convertirse al islam y de llamarse Fátima, con el fin de que el Alto Comisario le concediese una carta de llamada para acudir a la zona española:

(...) A Su Alteza le mando esas lineas para comunicarle la sigiente noticia quiesiera el pedirle un fabor que tanto necesito j espero que explicando el motivo tenga derecho para pedirlo necesito el marcharme para siempre al africa Siempre mi hilusión j mi pensamiento asido el sigiente quiero tener la religión maoma pues si me lo conceden en el momento que llege me quisiera llamar fatima mi deseo es que quiero Religion maoma entrar en el cielo puesto que aquí me dicen en el gobierno cibil que necesito una Carta de llamada de el alto comisario de esa mas con mi documentación de aquí acreditando una chica honrada j de buena familia esta lla lo tengo todo. Tan solo necesito una carta de llamada del africa con esto necesario para entrar en esa

Para siempre esperando el saber si necesito el mandar el Retrato j lo que sea necesario tengo el permiso de mis papas j demas familia

Sin Mas que decirle

Se despide de Su Alteza

(Serbidora) (...) ¹⁸.

No es el único caso. Con fecha de 18 de abril de 1946, Cándida, de Ceuta, y Abdelkader, soldado de Regulares, escriben una carta al Jalifa manifestando que tras cuatro años de vida en común, ella solicita la conversión al islam,

¹⁷ Manuel Ruiz Martín, residente en Melilla, solicita su conversión al kadi de Mazuja, la cabila limítrofe. 30 de junio de 1947, AGA, África, 13, caja 81/1914.

¹⁸ León, carta de 9 de agosto de 1944, AGA, África, 13, caja 3156.

circunstancia que le llevó a dejar a su familia y a sus amigos¹⁹.

En segundo lugar, y en casos ciertamente excepcionales, también hallamos la conversión de judíos al islam. En 1950 una conversación telefónica transcrita entre el juez musulmán de Alcazarquivir y el ministro de justicia de la zona española muestra cierto desconcierto por parte de las autoridades. El ministro le indicaba que una joven judía de 17 años que se había convertido al islam debía formalizar su retorno al judaísmo²⁰. La conversión era mal vista igualmente por la propia comunidad judía, y especialmente por el Consejo Comunal Israelita de Alcazarquivir, que se quejaba al notable judío de Tetuán Jacob Benmaman, bien relacionado con la administración colonial franquista²¹, de que el ministro musulmán todavía no había enviado a los adules (notarios) el procedimiento para formalizar la retractación²². El asunto era considerado como grave para la estabilidad de las fronteras comunitarias, dado que en un caso anterior muy similar, una menor judía que se había convertido al islam fue enviada ante el mismísimo ministro de justicia para que la interrogara sobre sus motivaciones, acompañada por el notable judío ya citado, Jacob Benmaman. También por aquella época comentaban las autoridades españolas el caso de una joven judía de Taza que se convirtió al islam frente a un adul y un cadí con el fin de esposar a un mercader musulmán de Taza; los familiares presentaron protesta y reclamaron entrevista con el sultán para que resolviera el caso²³.

En cambio, en un interesante caso, el judío José Sebag Mellu, originario de Alcazarquivir, se convertía al islam en Tetuán bajo el nombre de Ahmed ben Abdelkader ben Musa el Islami; su conversión no fue discutida porque se trataba de un protegido del ministro del habús, quien le colocó en dicha institución como contable²⁴.

Finalmente, la DAI anotaba algunas conversiones de europeos y otros occidentales, especialmente en lugares más cosmopolitas como Tánger²⁵, pero también en Tetuán. En este último caso, un converso holandés agradece en

¹⁹ Expediente nº 185, AGA, África, 13, caja 3156.

²⁰ Delegación de Asuntos Indígenas, 20 de junio de 1950, AGA, África, 13, caja 81/1914.

²¹ Nota de 7 de octubre de 1947, AGA, África, 13, caja 81/1914. Benmaman era representante de la Banca Hasan de Tánger, que financió el aparato franquista a cambio de frenar el anti-judaísmo falangista. Mi entrevista con Mehdi Bennuna, Rabat, 2 de marzo de 1999; véase también ROHR, 2007.

²² DAI. Actividades judías, 4 de julio de 1950, AGA, África, 13, caja 81/1914.

²³ Villa Nador. El escándalo del día en Taza, 23 de agosto de 1945, AGA, África, 13, caja 81/1914.

²⁴ DAI de Yebala. S.f., AGA, África, 13, caja 81/1914.

²⁵ Nota, «Intentos de un norteamericano de convertirse a la religión musulmana». Tánger, 15 de septiembre de 1954, AGA, África, 13, caja 81/1914.

una carta al Jalifa de la zona española las facilidades ofrecidas en Tetuán para su conversión²⁶. En ciertos casos, los conversos al islam también eran perseguidos porque se suponía que se aprovechaban de su nueva situación para cometer delitos varios. Por ejemplo, José Franco Castillo, detenido en la prisión territorial de Yebala y posteriormente expulsado a su ciudad de origen, Almuñecar, tras haber adoptado el nombre de Mohammed Ben Abdeslam Mesquini²⁷. En un caso similar, una española se convertía al islam ante un adul de Tetuán, y con la excusa de unos hurtos a un musulmán, la mujer fue también expulsada a la Península.

En estas conversiones al islam el cambio de nombre también formaba parte del proceso rutinario de transformación. Al igual que en otros contextos, algunos de los nombres adoptados eran muy repetidos e identificables, como «Islami»²⁸. Cuando se trataba de mujeres, en caso de haber tenido hijos reconocidos y formalizados de acuerdo con el rito islámico, entonces las autoridades españolas procedían, con resignación, a reconocer la conversión, siempre que no observaran casos de poligamia. Inocencia, zaragozana que vivía en Cabrerizas Bajas (Melilla), esposó a un transportista, antiguo mejazni, de Beni Urriaguel. La mujer se había convertido previamente al islam, dando fe de ello el Tribunal cheránico de Uta en Beni Urriaguel. En ocasiones anteriores se la había expulsado de la zona, pero finalmente se archivó su caso «puesto que tiene hijos»²⁹. En 1939 una mujer española, Rosa Luz, entró en el Protectorado para convivir con un soldado musulmán de Regulares en el Barrio de Málaga de Tetuán. La mujer vestía «ropas musulmanas y habiendo adoptado el nombre de Erhimo Ben Ahmed³⁰, e incluso observando el ayuno durante el Ramadan»³¹. Finalmente la pareja se separó y ella terminó viviendo sola con una hija, a la que mantenía lavando ropa y con trabajos a domicilio. Las autoridades aprovecharon su posición marginal para expulsarla del Protectorado a través de Ceuta en noviembre de 1944³².

²⁶ Carta escrita a S.A. el Jalifa, por Abdulla Van Nord, desde La Haya, 16 de octubre de 1951, AGA, África, 13, caja 81/1914.

²⁷ Carta al Director de Seguridad de la Zona, 12 de agosto de 1949, AGA, África, 13, caja 81/1914.

²⁸ Nota, «Conversión al islamismo con el nombre de Abdel-lah el Islami de Antonio Laso Jambero, de 35 años, natural de Tetuán hijo de Miranda Lano Gambero, jornalero, sin domicilio fijo. Enero 1953», AGA, África, 13, caja 81/1914.

²⁹ Territorial del Quert. Villa Nador, 16 de septiembre de 1946, AGA, África, 13, caja 3155.

³⁰ En otro documento se asegura que se casó «según la Ley del Cheráa con el soldado de la Mehal-la de Gomara 4 Ahmed ben Abdelcader Serhoni. Usa el nombre de Aicha bent Abdel-lah».

³¹ Carta de la DAI a la Jefatura Superior de Policía y Seguridad de la Zona, Tetuán, 23 de septiembre de 1944, AGA, África, 13, caja 3156.

³² Nota de la Jefatura Superior de Policía y Seguridad de la Zona. Tetuán, 13 de julio de 1946, AGA, África, 13, caja 3156.

Como vemos, la posición social de estas mujeres españolas era muy diversa. Hallamos a varias de ellas que trabajaban en la propia administración colonial, y cuyo contacto cotidiano con miembros de la elite marroquí o con funcionarios de la misma dio lugar a relaciones íntimas. Algunas llegaron a esposar a miembros de la elite tetuaní. La viuda de un comerciante español de Tetuán se casó en Tánger en 1942, por vía notarial musulmana, con Abdeslam, de la familia Benaboud, notables locales conocidos por su vinculación con el movimiento nacionalista³³. La DAI intentó, sin éxito, expulsar a María y no reconocer dicho matrimonio, manifestando que a ella sólo se le podía reconocer un matrimonio canónico y que ello la convertía en una «querida». Este particular indica probablemente que alguien desde la DAI estaba interesado en que los miembros de la elite no dieran ejemplo con este tipo de enlaces. Pero la gran mayoría de personas relacionadas procedía de estratos bajos, sin formación, con escasos recursos y en muchas ocasiones vinculadas a locales de ocio y prostitución. En estos casos, la contraparte marroquí era también de clase baja, y estaba vinculada a las tropas coloniales, como Regulares o Mehal-las. Por ejemplo, Carmen se convirtió al islam para casarse con Caddur, cabo de Mehal-la de Tetuán, tras quedarse embarazada. Convertida bajo el nombre de Fatima bent Mohammed Caddur el Islami, los ingresos del marido resultaban insuficientes y la mujer debía recurrir a la ayuda de sus padres³⁴. Hay que insistir en el hecho de que el matrimonio islámico no requería la conversión de estas mujeres, de manera que estos casos podrían indicar ya bien la presión de los futuros maridos, ya bien la voluntad de las mujeres de integrarse en una nueva red social y familiar.

BAUTISMO EN EL CATOLICISMO

El mayor número de casos que tengo contabilizados en la documentación española concierne a las conversiones de hombres marroquíes al catolicismo. Pero se trataba sin duda de una conversión formal, en forma de bautismo, como requisito previo al matrimonio mixto. En el bautizo muchos marroquíes adoptaban un nuevo nombre, tal y como figura en las actas matrimoniales. Un marroquí musulmán ingresado en la Legión en agosto de 1937 fue bautizado en octubre de 1941 en Santa María de Mérida, ciudad en la que se instaló a vivir. Con el bautizo, cambió su nombre de Tahar ben Mohammed por el de José María Vicente Navarra España, y obtuvo la nacionalidad española³⁵.

³³ DAI. *Información. Tetuán, 17 de junio de 1946*, AGA, África, 13, caja 3156.

³⁴ *Intervención del Territorio de Yebala. Información. Boletín nº 165. Hoja número 3. Tetuán, 19 de octubre de 1946*, AGA, África, 13, caja 3156.

³⁵ *Carta de Gonzalo Gregori a Alfredo Galera Paniagua, Delegado de AI, Madrid, 20 de julio de 1944*, AGA, África, 13, caja 2406.

Otro ejemplo de cambio de nombres es el de Abdelkader ben Mohamed Hamed, un refugiado de la zona francesa que fue detenido en España, bautizado con el nombre de Rafael Díaz Sánchez³⁶. En otro ejemplo, la española Dolores esposa católicamente en Melilla a Mohamed ben Hammu ben Bachir, que fue bautizado con el nombre de Antonio Ortigosa Martín³⁷.

Pero en el bautizo no siempre se dotaba al hombre marroquí de apellidos ficticios españoles, sino que también se conservaba el nombre del padre. Así, Mohamed ben Lahsen el Hehe (gentilicio, de Haha), cabo de Regulares, fue bautizado con el nombre de José ben Lahsen Hach, y también obtuvo la nacionalidad española³⁸. O un comerciante de tejidos de Zegangan, que esposó en Barcelona a Conchita, oscense, con la que se casó en la Iglesia Parroquial del Espíritu Santo, con Certificación del Registro Civil, y que adoptó el nombre de Javier Luis Ben Aixa-Ben-Tieb³⁹.

En las fichas de matrimonios mixtos no siempre hay constancia de un cambio de nombre, hecho que prueba que más que una conversión se trataba de un bautismo efectuado para legalizar las uniones; aunque en las partidas, los párrocos se veían en la lógica obligación de cumplimentar al menos un nombre de pila «cristiano»:

Villa Sanjurjo: Mohamed Sahaf Mohand Bejnani, de unos 32 años, sargento de la Mehal-la del Rif, nº 5, natural de Quebdana, casado con Nieves Herrero Jiménez de 25 años, natural de Avila, hija de Salustino y Susana, domiciliado en Soldado Español. El musulmán se bautizó en España imponiéndose el nombre de Juan⁴⁰.

De las cartas interceptadas por la censura española se desprende que en la vida cotidiana muchos de estos marroquíes eran denominados por los españoles con nombres y alias españoles («rubio», «Juanito», «Jaime») o los propios marroquíes firmaban sus cartas con los mismos.

Igualmente es preciso considerar un aspecto del que no dispongo mayor información, y que me limitaré a apuntar. Me refiero al abandono de menores, su adopción o tutorización por instancias caritativas que transformaban el nombre y pertenencia de las personas en cuestión, como el caso de la joven María, con apellidos españoles, que en realidad era una marroquí de Tánger,

³⁶ DAI, Nota de 1941 (s.f.), AGA, África, 13, caja 2332.

³⁷ Intervención territorial del Rif. Villa Sanjurjo, 25 de septiembre de 1946, AGA, África, 13, caja 3154.

³⁸ DAI, expediente 76535, AGA, África, 13, caja 2406.

³⁹ Acta matrimonial de 17 de septiembre de 1946, DAI, expediente 91, AGA, África, 13, caja 3155.

⁴⁰ «Relación de los matrimonios de musulmanes y españolas, existentes en esta región», Servicio de Intervenciones del Rif, Villa Sanjurjo, 24 de noviembre de 1939, AGA, África, 13, caja 2313.

que fue conducida a la Península a través de Ceuta, e ingresada en el Asilo de San José de Algeciras, donde fue bautizada y llevada a un Convento de Jerez de la Frontera. Al adquirir la mayoría de edad abandonó el convento y tuvo que mantenerse ejerciendo la prostitución, por lo que fue detenida y encarcelada en varias ocasiones⁴¹.

Vistos los ejemplos analizados, parece dudoso que el bautizo de adultos constituyera una conversión efectiva, que implicara la práctica de los ritos de la nueva religión. En el caso de los marroquíes no tenemos noticias de que se produjera un abandono explícito del islam, aunque en la práctica la ley islámica identifica el bautismo como prueba de apostasía. Tampoco sabemos hasta qué punto la *shahada*, el rito islámico formal que indica la afirmación de fe, indicaba la posterior práctica de las personas implicadas. De todas maneras, el análisis de estos aspectos no es ni mucho menos definitivo, puesto que no disponemos de datos fehacientes sobre la reacción marroquí frente a estos bautizos de marroquíes.

Tras los bautismos y los matrimonios católicos de marroquíes, también siguieron diversos abandonos y regresos a Marruecos. En marzo de 1944 Rafaela se casó en la Parroquia del Carmen de Aguilar de la Frontera (Córdoba), con José Ben Al-lal Ali de Ulad Settut, que la abandonó junto a sus hijos. La DAI observaba que en caso de denuncia, ésta sería dirimida por los Tribunales Hispano-Jalifianos⁴².

El bautismo no implicaba necesariamente un cambio en los documentos oficiales identificativos del Protectorado, es decir, el pasaporte o la *nekua*, una especie de carta de identidad emitida por las autoridades españolas. La propia administración española continuaba archivando el nombre oficial de los individuos en los carnés identificativos, a pesar del bautismo, siguiendo la tecnonimia local. El cabo de Regulares de Melilla nº 2, Mohamed Amar Yahia, esposó a María en la iglesia de Tebas (Málaga) en 1936, y había sido bautizado como Manuel Mohammed Amar. El matrimonio tuvo dos hijos, y su esposa le denunció por malos tratos en 1944⁴³.

En el siguiente caso, un soldado de regulares de Tetuán solicitó casarse con una española de Leganés. Según declaraba aquél a las autoridades españolas, «está decidido a bautizarse si para ello es necesario, con tal de vivir en matrimonio legal y dar nombre legítimo a su mencionado hijo...»⁴⁴. Para ello, el juzgado de Leganés exigía y recibía el acta de un *adul*, con un número de

⁴¹ *Carta del Comandante de la Intervención de Asuntos Indígenas en España al Delegado de AI, Madrid, 30 de junio de 1941*, AGA, África, 13, caja 2334.

⁴² *Expediente nº 103, DAI, AGA, África, 13, caja 3156.*

⁴³ *Nota de la Policía de Villa de Nador, 22 de agosto de 1944*, AGA, África, 13, caja 3154.

⁴⁴ *Carta del General jefe superior al Delegado de AI. Ceuta, 17 de noviembre de 1939*, AGA, África, 13, caja 2313.

terminado de testigos, para dar fe de la soltería del soldado, y evitar así un eventual caso de poligamia. Algunos matrimonios también venían a formalizar relaciones de larga duración, como la existente entre María y Mohamed, alias «Pepe el moro», quien manifestaba que esperaba poder casarse después de convertirse⁴⁵.

Uno de los testimonios más interesantes es el aportado por un marroquí en una carta a su futura esposa. Como en tantos casos, la carta indica el dominio escrito del castellano de muchos marroquíes, indicativo también del nulo dominio del árabe por parte de los españoles. Él era un antiguo enfermero del Hospital Civil. En la carta Aomar explicaba a su compañera, una costurera de Tánger, que «toda la culpa la tienen Tetuán por existir un acuerdo entre el Jalifa y el Alto Comisario, por lo que una Española no puede estar con un musulmán, sino están casados legalmente por la iglesia católica por la parte civil también». Esta información la había obtenido de un Superior de la Misión de Larache, quien le recomendó que marchara a Ceuta porque allí le resultaría más fácil bautizarse y casarse. Aomar ofrecía otros interesantes detalles, como el tipo de vestimenta con el que debía acudir a la boda, de acuerdo con el párroco que les debía casar. Este le aconsejaba que no acudiera a la iglesia con la ropa que por entonces llevaba y que se comprara traje y zapatos. Aomar finalizaba la carta comentando que «pronto me llamaré Eduardo»⁴⁶. Este particular indica que los actores también eran conscientes de las reglas del juego impuestas por las autoridades coloniales, y de las estrategias que podían seguir para eludirlas.

Para finalizar también debemos citar el caso minoritario de judíos cristianizados. En una de las escasas referencias de hebreos bautizados católicamente para casarse con españoles, tenemos el caso de Mercedes, una mujer de nacionalidad española nacida en Casablanca, hija de los judíos Jacob y Sara. En Larache fue bautizada al contraer matrimonio con un subteniente de la Legión. Tras la muerte de su marido, regentaba la Pensión Sevillana, en la que se ejercía la prostitución. La DAI censuró cartas que escribía a un musulmán de Zegangan, y con motivo de un viaje, el interventor ordenó a la Policía que impidiera el desplazamiento, pero finalmente lo aprobó, anotando a lápiz en el documento una relevante observación: «por tratarse de una israelita dejarlos en paz, queda sin efecto la prohibición»⁴⁷. La nota merece aten-

⁴⁵ *Intervención Territorial del Rif. Villa Sanjurjo, 21 de octubre de 1946*, AGA, África, 13, caja 3155.

⁴⁶ *Ceuta, 6 de abril de 1948*, AGA, África, 13, caja 3155.

⁴⁷ *Carta del Interventor del Territorio del Lucus, Larache a la DAI, 17 de abril de 1946*, AGA, África, 13, caja 3154. En el expediente nº143 se detalla un proceso similar, de una mujer española esposada con marroquí, y con hijos, cuya resolución política resulta en: «Baja y cuenta a Policía levantamiento la prohibición (en vista de que tienen hijos)».

ción, primero por el comentario de dejarla en paz por su condición de judía, y en segundo lugar, al continuar concibiendo a la mujer como judía, a pesar de su bautismo y matrimonio con el militar español. La Territorial del Kert, zona en la que vivía Mohamed, hijo del *kateb* de la Intervención Comarcal de Zegangan, informó que Mercedes le visitaba para contraer matrimonio con él. Por tanto, el caso ilustra la existencia de personas con vinculaciones transcomunitarias, a pesar del ambiente general de reproducción de las fronteras grupales; la DAI promovía igualmente la censura de correo de los judíos y procuraba igualmente evitar el cruce de fronteras religiosas⁴⁸.

Las relaciones informales entre algunos hombres judíos y españolas aparecen recogidas en los informes, pero la oposición a esta interacción no procedía sólo de la DAI, sino de las propias familias. Por ejemplo, la madre de Salvador, un judío procedente de Venezuela, escribe a la española con la que pretendía casarse, y le desaconseja tal matrimonio «debido a que es hebreo y supongo que nunca que se case con otra que no sea de su religión. Como supongo, sus padres opinarán lo mismo»⁴⁹.

REACCIÓN ESPAÑOLA: CLASIFICANDO Y PERSIGUIENDO «RAREZAS»

El etiquetaje de las relaciones mixtas y de las conversiones por parte de la administración española es muy significativo, puesto que las catalogaban dentro de un archivo de la DAI denominado Negociado «R», de «Rarezas». El archivo incluía otro tipo de asuntos, personas y relaciones consideradas indeseables, como la homosexualidad o la pederastia. Las propias hojas de información y las carpetas eran marcadas por los funcionarios con una «R», y en lapicero de color rojo, que a mi entender pretendía dar aún más un aire de estigmatización por parte de los censores. En otras carpetas también se utilizaba la denominación de «Racismo» para los casos de parejas mixtas. Este uso del término racismo es digno de comentar, puesto que no refiere la idea de «discriminación», sino que sugiere el contacto entre «razas». Los periplos del concepto de raza no son el objeto de este estudio, pero merecen ser remarcados aquí estos variados usos semánticos. En las cartas censuradas tanto marroquíes como españoles emplean de vez en cuando el término «raza» como sinónimo de grupo humano, de acuerdo con el sentido común de la época; algunas mujeres españolas, en especial, usaban los términos «raza árabe» para referirse a los marroquíes. En los documentos internos de la DAI, escribían

⁴⁸ «(...) Esta clase de correspondencia deberá ser vigilada no solo a musulmanes, si no también a los judíos (...)», *carta de la DAI al Interventor Territorial del Rif, Tetuán, 31 de mayo de 1946*, AGA, África, 13, caja 3154.

⁴⁹ *Carta de 5 de octubre de 1946*, AGA, África, 13, caja 3155.

los funcionarios que no convenían las relaciones mixtas por razones «de carácter racista»⁵⁰. La propia conversión era definida como un atentado a la religión y a la raza, arguyendo además criterios de tipo higienista muy vinculados a las teorías raciales de la época. En 1946 el delegado de AI escribía al Alto Comisario indicando que:

Las relaciones amorosas entre musulmanes y españolas, en las que las «complacencias» de éstas dañan gravemente nuestro prestigio y los comentarios entre ellos sobre este tema son dolorosos para nuestra dignidad, saliendo malparadas la religión y la raza por los casos de apostasía que en ellas se producen y por el lamentable estado sanitario de los marroquíes, reviste caracteres inquietantes⁵¹.

Para justificar su argumentación el delegado adjuntaba una muestra de casos de mujeres españolas casadas con hombres marroquíes por el rito islámico, además de numerosas infidelidades entre marroquíes y mujeres españolas, esposas de oficiales y personal de la administración colonial: un soldado marroquí de Regulares de Ceuta, que escribía al Jalifa para que facilitase la conversión al islam de una española de Valencia, para esposarla; la hija de un comandante de caballería, embarazada de un tangerino musulmán; dos hermanas, españolas, que se trasladaron a Uad Lau y terminaron casándose con dos marroquíes, ambas convertidas al islam.

Otra llamativa etiqueta empleada por algunos administrativos en las fichas de conversiones era la de «moriscos», para designar a aquellos españoles que se convertían al islam⁵². La DAI consideraba la apostasía como una falta grave de antipatriotismo y un desafío intolerable al orden social. María, procedente de Málaga y residente en Tetuán, ejercía la prostitución; convivía con un taxista musulmán, con hijos y casado con una marroquí. Las autoridades de la DAI calificaban así su intención de convertirse al islam: «Se manifiesta en tonos antipatrióticos, expone su decisión de apostatar y constituye, en suma, un motivo de desprestigio para nuestra colonia»⁵³.

La DAI actuó en consecuencia con este sistema estigmatizador de clasificación de las relaciones mixtas y de las conversiones. Al definir su peligrosidad social, inició una persecución que se acentuó en los años cuarenta, tras constatarse su aumento a raíz de la Guerra Civil. Antes de 1936 ya hay referencias en los archivos que indican el malestar por estos fenómenos de pasaje

⁵⁰ Nota de 29 de marzo de 1946, AGA, África, 13, caja 81/1923.

⁵¹ Nota para S.E. el Alto Comisario, DAI, Tetuán, 22 de mayo de 1946, AGA, África, 13, caja 3154.

⁵² «Asunto: moriscos», Villa Nador, 3 diciembre de 1952, AGA, África, 13, caja 81/1914.

⁵³ Carta del Interventor del Territorio del Lucus, al Delegado de AI de Tetuán, Larache, 24 de octubre de 1946, AGA, África, 13, caja 3156.

de fronteras comunitarias, pero su incremento durante el conflicto armado provocó gran preocupación entre las autoridades. El motivo de dicha alarma fue el aumento de matrimonios mixtos, con los consecuentes bautizos de soldados marroquíes oficiados en iglesias españolas. El hecho de que se difundiese la existencia de casos de bautismos podía repercutir negativamente en la recluta de soldados y en la participación de marroquíes en la guerra. Así lo refleja el asunto de la censura española del correo marroquí. Las autoridades españolas observaron en octubre de 1937 que los soldados marroquíes escribían sus cartas en un papel comprado a cantineros españoles, con imaginería católica (estampas del Sagrado Corazón, del Apóstol Santiago o de la Virgen del Pilar)⁵⁴. Temiendo que la llegada de las cartas sugiriese que los marroquíes se estaban convirtiendo al catolicismo, la DAI ordenó la imposible labor de transcribir a mano de nuevo los miles de cartas en papel blanco sin simbología. La política de respeto hacia el islam se podía venir abajo por este tipo de cuestiones. Por ello, los mandos también insistieron en que las monjas enfermeras o los curas no hiciesen proselitismo entre los marroquíes heridos en los hospitales españoles, y llegaron a colgar notas con este cometido; a ello se sumaban otros precedentes polémicos, como el uso de escapularios católicos en los uniformes y la existencia de «madrinas de guerra» españolas de soldados marroquíes⁵⁵.

Finalizada la Guerra Civil, en noviembre de 1939 el delegado de AI envió una petición a las diferentes regionales para que le informasen de los matrimonios contraídos entre marroquíes y españolas. En 1940, el Delegado de AI comunicaba abiertamente su política de impedir a toda costa que se produjesen matrimonios mixtos, para evitar bautizos y conversiones. El argumento era muy claro en un momento clave de la política colonial, basada en la ideología del respeto al islam. Pero el delegado también aducía razones paternalistas por el control de las mujeres, indicando que por «la necesidad de mantener nuestro prestigio como protectores se refiere, se estima ponerse cuantas dificultades sean posibles, evitando también con ello situar a nuestras compatriotas en tal lamentable inferioridad de condiciones»⁵⁶.

Las medidas que siguieron en el Protectorado fueron la creación en la Sección Política de la DAI del citado archivo «R», la censura del correo entre españoles y marroquíes, y el inicio de una política de persecución hacia los

⁵⁴ Sobre esta cuestión, véase Madariaga, M^a R. de, *Los moros que trajo Franco... La intervención de tropas coloniales en la Guerra Civil*, págs. 287-296; Mateo Dieste, J.L., *La "hermandad hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*, pág. 255.

⁵⁵ Madariaga, M^a R. de, *Los moros que trajo Franco*, págs. 287-292.

⁵⁶ *Carta del Delegado de AI al Coronel Jefe del Grupo de Regulares de Tetuán, n° 1, Tetuán, 15 de noviembre de 1940*, AGA, África, 13, caja 2313.

implicados. Esta política contra las relaciones mixtas se basó en el impedimento y prohibición de entrada o salida del Protectorado⁵⁷, pero también en algunos casos la propia DAI se dirigía a familiares de los implicados, amenazándoles o advirtiéndoles del carácter vergonzoso de la relación. El siguiente ejemplo ilustra la retórica empleada en aquel momento:

Se trata de que un «morito» que es un sinvergüenza de tomo y lomo ha requerido de amores y es correspondido por la Srta. Victoria que pongo es tu hermana (...) No se si sabes que cuando ocurre algo así, la medida que por la DAI se toma es la de prohibir la venida a Marruecos de la interesada y la ida a España del interesado y comprenderás que es una cosa muy lógica de defensa de nuestras mujeres quienes unas veces engañadas por una propaganda más o menos bien intencionada de nuestros inconscientes periodistas (Luis A. de Vega, por ejemplo) y otras por que los instintos naturales de ellas no son todo lo castos que era de desear el caso es que algunas han llegado a «liarse», casarse por lo moruno, o por la Iglesia nuestra pero de todos modos al final son unas desgraciadas que quedan desamparadas y en una situación que luego ya no tiene arreglo⁵⁸.

En este caso la propia implicada, que era católica practicante y comentaba en sus cartas que pensaba en él al salir de la misa de novenas, recibió con disgusto las amenazas de su hermano, y finalmente escribió al marroquí para comunicarle que su relación no podía continuar, ya que «somos pues unas de tantas victimas que hay por la incomprensión de las familias y del sistema anticuado de las mismas»⁵⁹.

Esta política impidió el libre desplazamiento de hombres y mujeres, y muchas de éstas fueron expulsadas del Protectorado, por mantener relaciones con marroquíes o por pretender casarse con ellos. Josefa, bailarina de salón, tenía intención de casarse con un carpintero marroquí, miembro del Partido Reformista, y de convertirse al islam, por lo que fue obligada a abandonar el Protectorado por la Jefatura Superior de Policía y Seguridad de la Zona en 1946.

En dicha persecución, la administración colonial ideó diversas artimañas legales. Los jueces que tramitasen matrimonios mixtos debían obligar al contrayente español, la mayoría mujeres, a presentar prueba de no haber sido bautizado (orden de 12 de marzo de 1941). El delegado cargaba las tintas contra el juez municipal de Melilla, por haber tramitado un matrimonio mixto civil, cuando se suponía que:

⁵⁷ MATEO DIESTE, 1/2 (Leiden, 2003). Por ejemplo, la hija de un empresario barcelonés del embalaje esposó en Barcelona al marroquí Fatah de Segangan, «el cual se bautizó para casarse con el nombre de Luis», y en diciembre de 1948 la DAI decretaba para la mujer la prohibición de entrada en Marruecos; *Expediente n° 144*, DAI, AGA, África, 13, caja 3156.

⁵⁸ *Carta desde Tetuán, a José, Zaragoza. Tetuán, 19 de noviembre de 1947*, AGA, África, 13, caja 3158.

⁵⁹ *Carta de Pilar a Al-lal, 27 de noviembre de 1947*, AGA, África, 13, caja 3158.

la española está bautizada pues en nuestra mentalidad y costumbres, constituye excepción el no haber recibido el sacramento del bautismo. De haber sido, dicha autoridad olvidó el cumplimiento de un deber que no debiera olvidarse en evitación de las consecuencias que se vienen observando, y la repetición de casos de individuos que se casaron ya en otras ocasiones cherránicamente y tienen hijos de sus esposas musulmanas y van al matrimonio con españolas en estas circunstancias de verdadera y evitable anormalidad⁶⁰.

Además, las autoridades españolas también presionaron a los jueces marroquíes para que rechazaran las conversiones, como en el caso de un español de Melilla que acudió al juzgado cherránico de Mazuja para convertirse y poder esposar a una musulmana con la que esperaba un hijo, pero dado que ya se hallaba casado y con hijos le indicaron al cadí «la no precedencia del asunto»⁶¹. En 1947 el ministro de justicia envió una circular a los jueces musulmanes para que antes de extender los contratos matrimoniales a parejas compuestas de persona cristiana y musulmana se pidiesen antecedentes a las Intervenciones, para que la DAI manifestara la conveniencia de autorizar dichas uniones⁶².

Cabe también concluir que, sin embargo, en la práctica la administración colonial tampoco podía controlar toda la información ni las fronteras, y muchas relaciones se pudieron consolidar; en el caso de algunos matrimonios y de conversiones, la política represiva se veía frenada por factores particulares, vinculados al estatus de las personas, o al hecho de tener descendencia. Este peso del rango social se puede apreciar en el siguiente ejemplo. Se trata de un caso de divorcio entre un iraquí y una española, que se conocieron en Madrid, y que en 1951 se desplazaron a Tetuán para esposarse ante un *adul*. Tras un tiempo la pareja se divorció, y la DAI debió efectuar una serie de trámites, a sabiendas de que se habían casado de acuerdo con el derecho islámico. La joven era una sobrina del director general de RENFE. En Tetuán el iraquí se entrevistó con el ministro de justicia de la zona española, Afailal, y éste le envió al Jefe de política de la DAI, que recomendó a la chica que no se casara. Al poco tiempo de divorciarse, la mujer mostró su preocupación a las autoridades españolas porque en el registro civil no figuraba que estaba divorciada. La DAI observó el caso aduciendo que «al no perder ella su nacionalidad ni su religión, lo único que queda es un pecado desde el punto de vista religioso pues a los ojos de la Iglesia Católica y de nuestra legislación ella no se ha casado sino que simplemente se ha amancebado»⁶³.

⁶⁰ *Nota del delegado de AI al Alto Comisario. Tetuán, 24 de octubre de 1946*, AGA, África, 13, caja 3154.

⁶¹ *Aspostasía. Nota de 7 de junio de 1947*, AGA, África, 13, caja 81/1914.

⁶² *Sección Política de la DAI. Tetuán, 13 de enero de 1947*, AGA, África, 13, caja 2313.

⁶³ *Expediente personal. 1953. Intervención del territorio de Yebala*, AGA, África, 13, caja 2410.

La conversión de españolas al islam era doblemente inaceptable para las autoridades coloniales cuando la madre había tenido hijos de un padre español. Rosario, viuda de un español y con cuatro hijos del mismo, convivía con un comerciante musulmán de Larache, pero la Intervención determinó que «a pesar de la antigüedad de este amancebamiento en beneficio de los hijos del primer matrimonio, convendría expulsarla»⁶⁴.

A mi entender, los propios funcionarios mantuvieron reacciones contrapuestas frente a este tipo de relaciones. En el siguiente caso, los funcionarios consideraron que no podían intervenir, porque se trataba de una unión legal musulmana. Una hija del administrador de correos de Ceuta esposó a un funcionario marroquí del cuerpo de Administración de Correos de Tetuán. Al poco tiempo se separaron, y la mujer se trasladó a Ceuta con la hija de ambos, pero el funcionario de la DAI aconsejó en el expediente, en escrito a mano, que «con hijos avisar a Censura que los dejen en paz»⁶⁵.

El hecho de tener hijos legales, y en caso de no darse poligamia, las autoridades entendían que no podían intervenir, para no dejar soltera a la madre. En otro de los casos, la DAI criticaba la demanda de matrimonio solicitada por Mohammed, motorista de la Mejaznía, a Encarnación, con quien convivió en Larache. La mujer fue expulsada a España en noviembre de 1946. La pareja solicitaba la posibilidad de contraer matrimonio canónico, gracias a la mediación del Cuasi-Párroco de la Iglesia de N^a Sra. del Pilar de Larache, que certificaba que Mohamed tenía proyectado contraer dicho matrimonio y solicitaba dispensa de disparidad de cultos. La pareja adjuntó un certificado médico con la posibilidad de que la mujer estuviera embarazada. La DAI decidió esperar tres meses para concluir si existía dicho embarazo, y a regañadientes concluyó que «en caso de que se considere oportuno, que sería al adquirirse la certeza del embarazo se le podría autorizar a casarse». Bajo esta eventualidad, la DAI se mostraba contrariada con las autoridades judiciales y eclesiásticas españolas y las instaba a no tramitar dichos enlaces por una serie de razones: ni los jueces ni los sacerdotes podían tener la certeza de que el contrayente fuese soltero, «ya que tanto Kodat como Adul extienden un certificado por dinero sin más averiguaciones y, por el contrario, tenemos casos en el archivo de “R” en que estaban casados con una musulmanas y con varios hijos»; el desprestigio para las mujeres musulmanas y sus familias, y la eventualidad de una abjuración frente al juez musulmán⁶⁶.

Emiliana se casó con Mohamed en Plasencia, en marzo de 1938. El fue bautizado como José Antonio Billot Jahya, «soltero, de veintitrés años, natural

⁶⁴ Nota, expediente 123, AGA, África, 13, caja 3156.

⁶⁵ Jefatura Superior de Policía y Seguridad, Tetuán, 2 de noviembre de 1944, AGA, África, 13, caja 3156.

⁶⁶ Despacho de 10 de marzo de 1947, AGA, África, 13, caja 3154.

de Marsina (Marruecos), hijo de Buchta Ben Billot y de Jahya Ben Jahya⁶⁷». La DAI sí autorizó la marcha del hombre a España, porque el matrimonio tenía una hija llamada Teresa⁶⁸. Se suponía que el nombre de la niña aseguraba su condición de católica, así como el principio del matrimonio por dispensa, según el cual el bautizado se comprometía a educar a su descendencia en la religión católica.

Finalmente es preciso remarcar que no sólo fue la DAI la que ejerció el control de dichos «traspasos» de frontera, sino que también los miembros de las respectivas comunidades ejercían presión de maneras muy diversas. Una mujer española escribió una carta al hijo del juez musulmán de Jebala, aconsejándole que no se casara con una mujer sevillana de Tetuán. La autora de la carta atribuía este tipo de relaciones a intereses económicos, y descalificaba a la mujer por pretender abandonar su religión. De todas maneras, el padre marroquí ya había prohibido abiertamente dicho matrimonio:

esa mujer no es para tí, es de otra raza, otra religión y otras costumbres muy distintas a las tuyas y que a la larga no podrías aguantarla tu a ella ni ella a tí. Además no es buena ni formal, una mujer que deja su religión por casarse, es mala, eso nos está completamente prohibido como seguramente os pasará a vosotros, mira que poco se te ha ocurrido a tí dejar tu religión para hacerte católico y haces bien si no lo sientes. Ahí no te quepa duda que van en plan de hacer negocio contigo⁶⁹.

POLÍTICA MARROQUÍ Y PERCEPCIONES LOCALES DE LA CONVERSIÓN

Como hemos visto, la DAI inició una política de control de matrimonios mixtos y sus efectos de apostasía. Los sectores nacionalistas marroquíes expresaron su descontento frente a las órdenes de que las mujeres españolas unidas a soldados musulmanes fuesen expulsadas a la Península. Sin embargo, una nota de la DAI mencionaba que «los interesados se conforman a que las mujeres se marchen, pero con la condición de que los hijos varones habidos (a los que han puesto sus nombres de Abdeslam, Abdelkader, Mohamed, etc., etc.) queden con sus padres». En segundo lugar, la protesta denunciaba que durante la Guerra civil les habían permitido esposar a mujeres y conducir las a Marruecos, y que tras el conflicto se inició un desprecio hacia ellos⁷⁰.

⁶⁷ *Certificado del cura párroco de Plasencia, Parroquia de San Pedro, Plasencia, 17 de marzo de 1938*, AGA, África, 13, caja 2313.

⁶⁸ *Salvoconducto, Intervenciones de la Región Oriental, Villa Nador, 29 de marzo de 1938*, AGA, África, 13, caja 2313.

⁶⁹ *Carta de María a Ahmed, Tetuán, 24 de agosto de 1946*, AGA, África, 13, caja 3154.

⁷⁰ *DAI. Matrimonios de musulmanes con españolas, Información de 15 de abril de 1940*, AGA, África, 13, caja 2446.

Pocos años más tarde, en un artículo de la prensa tangerina marroquí, se expresaba explícitamente una crítica a la política española de control e impedimento de las conversiones al islam, que debía seguir la lógica del gobierno indirecto; esto es, que toda conversión tuviera que ser supervisada y aprobada por las autoridades españolas. Merece la pena reproducir un fragmento del citado artículo para observar la actitud marroquí y su desconfianza hacia la política colonial de aparente respeto hacia el islam:

Al parecer, una mano oculta trabaja por detrás del telón para combatir al Islam y sus enseñanzas. La prueba palpable de esto es la intromisión directa de la intervención en las personas que desean abrazar el islamismo ante el tribunal cheránico de Tánger. Hace tan solo pocos meses, la intervención comunicó al kadi que «no le está permitido al kadi de los musulmanes reconocer a ninguna persona que desee abrazar el Islam, sino con autorización especial del interventor civil». El kadi estuvo a punto de obedecer la orden del Interventor, lo que hizo que algunos que deseaban islamizarse demorasen su conversión; sin embargo, a última hora, rechazó la invitación de la Intervención y aceptó a cuantos quisieron abrazar el Islam. De entonces a aca, islamizáronse más de diez personas. La revista «Lisa ad-din» ha publicado un importante artículo a este respecto, original del jefe de redacción de la misma, el sabio Sid Abdel-lah Guen-nun. La actuación de la Intervención se halla en pugna con la orientación del Acta de Algeciras y con el convenio de París (18 de diciembre de 1923) que recomiendan libertades religiosas a todos los habitantes de Tánger.

En nombre de los vecinos musulmanes elevamos nuestra enérgica protesta desaprobando la actuación reaccionaria de la intervención y pidiendo que ambos predicadores sean restituidos a sus funciones religiosas libres. El pequeño soldado⁷¹.

Así pues, el impedimento de las conversiones al islam era discutido también desde ulemas vinculados al movimiento reformista y nacionalista, como el tangerino Abdellah Ghennun. Dicha postura es similar a la del siguiente caso. Un confidente exponía su conversación con un comerciante musulmán de la medina de Tetuán; el comerciante marroquí le explicó su incomprensión de la política española hacia el islam, al impedir que un español conocido suyo se convirtiera. Se trataba de un comerciante español de su misma calle, que se había casado con una marroquí musulmana, a la que hizo convertir formalmente al cristianismo para casarse. El comerciante musulmán y varios amigos intentaron convertir al español al islam y lo consiguieron. Las autoridades españolas reaccionaron expulsando al español del Protectorado. El marroquí se quejaba de tal actitud y comentaba que por aquellos días el naciona-

⁷¹ *Información de prensa. Traducción del artículo Al margen de los sermones en Tánger, del diario tangerino Mimbar ach-chaab, en número de 24 de junio (s.a.), AGA, África, 13, caja 81/1914. Por el contexto, el artículo está escrito durante la ocupación española de Tánger (1940-1945).*

lista Mekki Naciri acusaba en una reunión celebrada en la sede de su partido (Unidad Marroquí) a los españoles de querer cristianizar el país⁷².

Ya veremos, sin embargo, que por otro lado, las autoridades musulmanas sí pondrían obstáculos a ciertas conversiones de judíos, para evitar conflictos con los jefes rabínicos, y que controlarían de modo férreo toda relación de mujeres marroquíes con españoles, especialmente los no convertidos. En este sentido, desde el lado marroquí, las instituciones islámicas y gubernativas complementaban la política colonial española, en el sentido de no promover dichas relaciones. Pero la prohibición se centraba sobre todo en las mujeres marroquíes, a quienes se castigaba severamente en caso de romper la prohibición de esposar a no musulmanes o simplemente de relacionarse con ellos. En el Protectorado existían varias cárceles para mujeres y reformatorios para castigar la prostitución o las relaciones con europeos. El bajá de Tetuán Achaach persiguió incluso en los años 1940 la asistencia de mujeres marroquíes a cines y teatros, o pasear por el ensanche español, por considerarlos espacios de deshonor y peligro, y en cierto sentido, por el peligro de «convertir» a las mujeres en europeas (en el sentido de aculturación). En algunas tribus, como Beni Said (Rif) caídas como ‘Amar Ouchen llegaban a quemar con gasolina a las mujeres acusadas de mantener relaciones ilícitas o de ejercer la prostitución.

Cuando se trataba de hombres conversos al islam la situación cambiaba, puesto que los jueces marroquíes, si no había orden contraria por parte de la administración española, gestionaban las actas matrimoniales, así como los divorcios de parejas mixtas. En el siguiente caso un suizo convertido al islam en Londres, y que residía en Madrid, escribía al cadí de Tetuán para pedir el divorcio con su esposa tetuaní, de la familia el Baqqali. El hombre argumentaba que «se volvió insoportable, en el sentido de que no me obedecía, faltándome al respeto en presencia de otra gente y hasta insultándome en tales ocasiones», y tras acordar con la chica su regreso, le pagó el viaje para su vuelta a Tetuán, previendo también las compensaciones previstas por la ley islámica⁷³.

En el sentido contrario, la apostasía (*ridda*) era vista como un delito desde el punto de vista de la legalidad del derecho islámico, pero no tengo noticias de que los bautizos fueran conocidos y castigados por las autoridades religiosas marroquíes. De todos modos existía también un debate en la propia sociedad marroquí, evidentemente no por si era lícita la apostasía, que no lo era, sino sobre la modernización y el grado de adopción de costumbres y valores que procedían de «los cristianos». Desde finales del siglo XIX, la mera cercanía con los europeos ya era percibida por *faqih*s y ulemas puristas como un

⁷² Nota de Tetuán, 29 de abril de 1944, AGA, África, 13, caja 81/1914.

⁷³ Carta de Abdulah Mantovani al Kadi de Tetuán. Zaragoza, 25 de septiembre de 1950, AGA, África, 13, caja 81/1914.

signo de desislamización, y por ello habían emitido diversas fatuas contrarias a la protección de marroquíes por potencias extranjeras. Su argumentación principal se centraba en que la protección provocaba graves perjuicios morales, a causa del contacto con los cristianos y la sumisión a sus leyes. A partir de ahí, los letrados declararon como un deber de los musulmanes el evitar la promiscuidad con los infieles. El simple contacto físico con los cristianos o los judíos constituía una fuente de impureza y suciedad. Por tanto, el que se convertía en protegido huía de la protección divina y apostataba, y entraba en un estado de corrupción, y también debía ser evitado⁷⁴. Pese a estas reacciones airadas al alba de la colonización, el papel posterior de los ulemas ante la penetración europea fue más bien pasivo, y la mayoría de ellos se sometieron al dictado del sultán.

La población local ideó nuevos términos para designar estas ambivalencias. Interesante resulta el uso del término «abutisar», para referir el hecho de obtener la nacionalidad española en el Rif oriental. Desde un punto de vista pragmático es también significativo el comentario que me narró un padre franciscano⁷⁵, transmitido por sus antecesores, sobre el hecho de que durante el proceso de independencia se formaron colas a la puerta de la Iglesia española de Tánger, porque muchos marroquíes habían oído que se concedía la nacionalidad española a quien se convirtiera al cristianismo.

No dispongo de la información suficiente para aventurar el grado de conocimiento que la sociedad marroquí tenía de los bautizos eclesiásticos. Es probable que la situación colonial impidiera la toma de medidas contra los bautizados, puesto que los asuntos cristianos tenían su propia autonomía y era impensable que los colonizados se inmiscuyeran en las actuaciones de la iglesia. Sin embargo, el siguiente ejemplo sugiere que el matrimonio canónico de marroquíes no provocaba precisamente entusiasmo entre la población. Malika⁷⁶, hija de padre marroquí y madre española, me narró la versión de cómo aconteció la boda de sus padres en la Iglesia de Nuestra de las Victorias de Tetuán a finales de los años 1940. El matrimonio se celebró, como era preceptivo en los casos de *disparitatis cultus*, en la sacristía, mientras en el exterior de la iglesia un grupo de marroquíes protestaba contra la ceremonia.

⁷⁴ KENBIB, 1996: 218 y 224.

⁷⁵ Tánger, 14 de septiembre de 2003.

⁷⁶ Madrid, 12 de marzo de 2001.

CONCLUSIONES

El Protectorado español en Marruecos ha sido revisitado en los últimos años desde nuevas perspectivas históricas y en muy diversos aspectos sociales y sobre todo políticos. El estudio aquí presentado sobre las conversiones ofrece una visión un tanto distinta del cuadro dominante que en la literatura refiere una sociedad colonial extremadamente dividida e impermeable. Sin duda, esta descripción se ajusta a la realidad de una estructura social jerarquizada por grupos, pero el caso de las conversiones y las relaciones mixtas ofrece muchos matices a esa imagen dominante. El análisis de documentos de la Delegación de Asuntos Indígenas ha permitido entrar en aspectos relevantes de una historia que muestra que lo político se halla completamente ensamblado con lo social y lo cotidiano, como ejemplifica el hecho de que las relaciones mixtas, las apostasías, las conversiones y sus rituales atrajesen hasta la obsesión la atención de los administradores coloniales: tildando a los conversos de antipatriotas, de causa de desprestigio de raza, y considerando impensable que españoles, y sobre todo mujeres españolas, pudiesen ponerse a la altura de los llamados indígenas, o aún mucho menos devenir uno de ellos.

Sin embargo, por debajo del férreo control colonial, tanto por parte de las autoridades españolas como de las marroquíes, muchas personas se movían por estrategias de supervivencia y adaptación para romper normas, tabúes y fronteras sociales, ciertamente conformadas por factores constrictores, que a menudo tuvieron que sufrir en sus carnes, tal y como sucedió con las expulsiones. Los casos revelan la importancia de la conversión como estrategia, para sortear barreras y disposiciones legales que la sociedad disponía para separar colectivos y personas.

Nos hallamos frente a una auténtica tensión entre la política colonial y las relaciones humanas cotidianas, que transcurren sin que el poder tentacular pueda abrazar todos los rincones sociales; paradójicamente la fuente principal de nuestra información procede de ese ejercicio político de espionaje, censura y control social. La sección de la DAI encargada de perseguir las conversiones es la que nos permite ahora rememorar la vida de personas de toda condición, que fueron etiquetadas en sistemas de clasificación de raza, nacionalidad y religión. Así pues, a nivel metodológico debemos ser cautos ante una posible «producción» de la conversión desde el lado de la administración colonial; esto es, cabe tomar precauciones ante la presentación que la DAI hace de la «realidad», y por ello he analizado la manera en que esta instancia de control social etiquetaba las relaciones sociales y las clasificaba, así como el lenguaje que utilizaba. En este sentido, uno de los problemas básicos se centra en saber si la apostasía o conversión descritas por la DAI eran tales, dado que muchos casos eran meras formalidades rituales que luego no implicaban la práctica del converso en la nueva religión.

La gran paradoja de todo este relato es que la ideología oficial insuflaba y enarbolaba la idea de una proximidad histórica y racial entre españoles y marroquíes, pero en la práctica las instancias coloniales tenían como objetivo principal asegurar la separación entre ambos grupos y la relación de dominación en sí. Y por eso el estudio de caso resulta tan pertinente, porque la documentación colonial interna, en contraste con esa retórica externa de la «hermandad» entre los dos pueblos, muestra crudamente el objetivo primordial de la DAI de evitar cualquier traspaso de frontera y cambio de pertenencia que pusiera en duda su visión de la realidad, clasificada en grupos sociales homogéneos y perfectamente distinguibles.

El estudio también nos permite concluir que la sociedad marroquí del momento se encontraba en una encrucijada de cambios y transformaciones que también desafían tanto la imagen externa de un Marruecos estático, como la de los sectores locales conservadores. Soldados, comerciantes y cargos administrativos entraban contacto con la población española, se desplazaban a la Península o participaban en las nuevas formas de producción, ocio y consumo de la sociedad urbana contemporánea; y también los intelectuales, letrados y líderes religiosos y políticos del momento se debatían en su actitud frente al colonialismo y los cambios sociales, entre posturas más conservadoras y versiones reformistas que observaban la necesidad de combinar lo viejo y lo nuevo.

Finalmente, por debajo de los rasgos compartidos por muchos procesos de bautismo y conversión, conformados por la persecución de la apostasía, es preciso tener en cuenta el peso que la posición social o el género de los implicados tuvo en sus trayectorias vitales. Si la persona conversa tenía hijos legales, la posición de la DAI no era la misma que en el caso de personas solteras o sin hijos; y cuando se trataba de personas de alto rango, los métodos aplicados no eran tan violentos como los aplicados a un gran número de personas que ocupaban las posiciones más bajas en la sociedad colonial.

BIBLIOGRAFÍA

- Barrera, G., “Patrilinearità, razza i identità: l’educazione degli italo-eritrei durante il colonialismo italiano (1885-1934)”, *Quaderni Storici*, 109, 1 (Roma, 2002): 21-53.
- Bennasar, B. y Bennasar, L., *Los cristianos de Alá. La fascinante historia de los renegados*, Madrid, Nerea, 1989.
- Direche-Slimani, K., *Chrétiens de Kabylie. 1873-1954. Une action missionnaire dans l’Algérie coloniale*, Editions Bouchene, 2004.
- García-Arenal, M. (dir.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, Paris, Maisonneuve et Larose-European Science Foundation, 2001.

- García-Arenal, M., “Les Bildiyyîn de Fez, un groupe de néo-musulmans d’origine juive”, *Studia Islamica*, 66 (París, 1987): 113-143.
- García Figueras, T. y Roda Jiménez, R. de, *Economía social de Marruecos*, vol. I, Madrid, Instituto de Estudios Africanos-CSIC, 1950.
- Kenbib, M., *Les protégés. Contribution à l’histoire contemporaine du Maroc*, Rabat, Université Mohammed V, 1996.
- Liauzu, C., *Passeurs de rives. Changements d’identité dans le Maghreb colonial*, Paris, L’Harmattan, 2000.
- Madariaga, M^a R. de, *Los moros que trajo Franco... La intervención de tropas coloniales en la Guerra Civil*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 2002.
- Marín, M., “‘Hombre al moro’: fugas del presidio de Melilla en el siglo XIX (1846-1869)”, *Hispania*, 70/234 (Madrid, 2010): 45-74.
- Mateo Dieste, J.L., *La “hermandad hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2003.
- Mateo Dieste, J.L., “‘Pourquoi tu ne m’écris plus?’ Les rapports mixtes et les frontières sociales dans le Protectorat espagnol au Maroc”, *Hawwa. Journal of Women in the Middle East and the Muslim World*, 1/2 (Leiden, 2003): 241-268.
- Rodríguez Mediano, F., “Delegación de Asuntos Indígenas, S2N2. Gestión racial en el Protectorado Español en Marruecos”, *Awraq*, XX (Madrid, 1999): 173-206.
- Rohr, I., *The Spanish Right and the Jews. Antisemitism and Opportunism*, Brighton, Sussex Academic Press, 2007.

Recibido: 26-09-2011

Aceptado: 27-03-2012