

El rezo del *latif* y las protestas de Salé contra el *dahir* «bereber» (1930). Mito fundacional del nacionalismo marroquí

Josep Lluís Mateo Dieste (Universitat Autònoma de Barcelona)

El 16 de mayo de 1930 las autoridades coloniales francesas promulgaron un decreto que remarcaba la división del Protectorado francés en zonas regidas por la *sharia* y zonas regidas por el derecho consuetudinario bereber. Unas semanas más tarde surgió en la ciudad de Salé un movimiento de protesta contra ese decreto, que se articuló en torno a la recitación del *latif*, oraciones colectivas en las que se invoca a Dios en situaciones de desastre. La iniciativa se expandió por diversas mezquitas y en otras ciudades como Rabat, Fez o Casablanca. La protesta ritual y la represión de las autoridades coloniales sirvieron para aglutinar a un movimiento nacionalista incipiente, que encontró en dichas movilizaciones un mecanismo de articulación política en el interior del país, incluyendo la Zona Norte de Protectorado, así como la obtención de apoyos estratégicos desde el exterior.

Contexto general y tipología de movilización

Las protestas urbanas del *latif* tuvieron lugar precisamente tras el fin de la resistencia armada al colonialismo francés en regiones de montaña. A pesar de esta dominación militar, los franceses encontraron dificultades para consolidar las estructuras del sistema de gobierno indirecto (Ben Mlih, 1990). Ante estos obstáculos, las autoridades coloniales recurrieron a estrategias políticas basadas en el principio de «divide y vencerás»; la contraposición entre árabes y bereberes devino una dimensión central de esta política.

La revuelta de 1930 tuvo lugar en medio de grandes incertidumbres económicas internacionales, como la crisis de 1929, y de una situación local nada halagüeña, con sequías y plagas de langosta, así como la recesión del artesanado local, afectado por la competencia de los produc-

tos europeos (Lafuente, 1984: 88-89). En el plano político, las tensiones entre colonizadores y colonizados entraron en una nueva fase. Entre 1925 y 1930 se pasaba de un período de resistencia armada y de enfrentamiento bélico a la emergencia de nuevos movimientos políticos. Estos movimientos fueron de ámbito urbano y constituirían la base del proto-nacionalismo marroquí. En sus inicios encontramos a asociaciones que realizaban actividades culturales, teatrales y literarias, y que apostaban por un renacimiento árabe, en concordancia con otros movimientos de Oriente Medio. Hay que sumar a estas asociaciones la influencia de movimientos religiosos reformistas como el salafismo. Este se introdujo en Marruecos por diferentes vías, por medio de profesores de Oriente Medio que enseñaban en centros marroquíes, como la universidad Qarawiyyin de Fez, pero también a través de miembros de cofradías islámicas que estaban recreando un sufismo reformista (Munson Jr., 1993: 77-114). Los partidarios de la salafiya pretendían purificar de innovaciones al islam y defendían un retorno a los ancestros virtuosos, aunque se trataba de una reinterpretación de las fuentes del islam en un contexto de cambios sociales.

Es difícil determinar si las protestas del *latif* formaban parte de un ciclo de protesta previo. El ritual en sí tenía un significado religioso específico, y parece claro que fueron los actores de la protesta de 1930 quienes dotaron a dicho ritual religioso de un carácter político. En este sentido, la protesta se inscribía en la línea de revueltas urbanas y anti-coloniales previas, como las de la cofradía Kettaniyya (Bazzaz, 2010), pero inauguraba otro formato de protesta más centrado en la retórica de la nación (Rachik, 2003: 81-84). Sin embargo, como mostraré, el éxito inicial de las protestas del *latif* se debió sobre todo a la capacidad de movilización de la retórica religiosa.

El caso analizado quedó etiquetado por la sociedad marroquí como las «protestas del dahir bereber» o las «protestas del *latif*». A nivel analítico también podemos considerarlas como protestas, ya que constituyeron una movilización centrada en la denuncia de la política colonial, y su movimiento impulsor fue claramente reactivo. Con el tiempo, sin embargo, devino una protesta que adquirió un tono político de mayores proporciones y que consiguió aglutinar a una serie de actores políticos que coincidieron en el movimiento nacionalista. Este movimiento partió del interior de sectores jóvenes díscolos de las propias élites, disconformes con las consecuencias del colonialismo. Se trataba básicamente de personas formadas, jóvenes, que en cierto modo se rebelaban contra la generación que estaba participando de las estructuras coloniales.

En aquel momento, las élites locales se hallaban en una situación ambivalente y de división respecto a la autoridad colonizadora. De hecho, una parte importante de las autoridades rurales y urbanas formaban parte del engranaje del gobierno indirecto colonial, ocupando puestos

al servicio de los franceses, desde la estructura más elemental de la tribu, hasta las altas instancias del majzén, incluyendo al propio sultán.

La protesta fue impulsada por un núcleo reducido de personas del citado entorno proto-nacionalista. Pero el éxito del *latif* alcanzó a capas más amplias de la población. Y si esta minoría obtuvo éxito con sus protestas fue porque una gran mayoría de los participantes era atraída por el componente religioso del ritual del *latif*. En este sentido, había cierta distancia entre este factor de movilización y los objetivos iniciales de algunos de sus instigadores, destinados a criticar la política colonial y su injerencia en la «unidad nacional» al intentar dividir el país entre árabes y bereberes. Otro factor que dio alas al movimiento fue el éxito de las campañas de prensa en el extranjero, que facilitaron el desarrollo del propio movimiento nacionalista, por el apoyo encontrado en la retórica panarabista, como la de Chakib Arsalan (Ryad, 2011).

Reacción contra la política berberista francesa

A raíz de la resistencia encontrada por los franceses en diversas zonas rurales, estos optaron por incentivar las divisiones internas marroquíes. Esta política desarrollada por el mariscal Lyautey se inspiraba en las teorías de diversos expertos, como Paul Marty (Shinar, 1994) o Louis Massignon (Lafuente, 1984: 85). En 1915 ya se había creado en Rabat el Comité de Estudios Bereberes, cuya principal publicación, *Archives Berbères*, contribuyó a la idea de que los bereberes estaban menos islamizados que los árabes.

La etnografía colonial dividía al país de manera dicotómica en zonas según su fidelidad al majzén, la adscripción étnica y el modo de religión practicado, estableciendo dos tipologías básicas: las zonas sometidas al majzén, árabes y practicantes del islam ortodoxo vs. las zonas disidentes, bereberes y practicantes de un islam heterodoxo (Burke, 1972). Estas contraposiciones fueron cuajando en la propia política colonial, especialmente en el terreno de la justicia, al contraponer la jurisprudencia islámica al derecho consuetudinario bereber (Guerin, 2011). La administración colonial también impulsó las escuelas franco-bereberes para facilitar la asimilación bereber, aunque en 1930 solo se había escolarizado a unos 700 alumnos. La redacción del llamado dahir bereber de 1930 se enmarca en estos intentos de contraposición. Pero es importante destacar que la gestación del famoso dahir tampoco generó unanimidad en el seno de la administración francesa. El general Noguès, director de la oficina de asuntos indígenas, habría advertido de las consecuencias negativas de dicho decreto (Hoisington, 1978: 435).

Por aquellas mismas fechas un hecho que preocupaba especialmente a la población marroquí, además de la contraposición entre árabes y

bereberes, era la emergencia de un proceso inédito de proselitismo católico a cargo de los franceses, que era contraproducente para la propia política de la Residencia General. El citado Paul Marty obligó a algunos funcionarios marroquíes a adquirir una *Vida de Jesús* en árabe, y se hizo famosa la conversión al catolicismo y posterior entrada en los franciscanos del fasi Mohamed Abdeljalil, hermano de uno de los primeros líderes del nacionalismo marroquí, Omar Abdeljalil. Se construían iglesias y los misioneros expresaban abiertamente su intención de cristianizar «el alma bereber», tal y como exponían en su propaganda de la revista *Le Maroc Catholique*. En la región argelina de la Kabilia los misioneros habían conseguido cristianizar a una minoría de bereberes en el último cuarto de siglo XIX (Direche-Slimani, 2004), y los marroquíes temían un proceso similar.

Este clima contrario al proselitismo francés ya provocó varias movilizaciones en otros lugares del Magreb, que se extendieron también a los estudiantes musulmanes de París, justo antes de las protestas del *latif* (Lafuente, 1984: 87). Y es que el 6 de mayo de 1930 había tenido lugar un Congreso Eucarístico en Cartago y en Argelia se celebraban los cien años de la colonización a manos de Francia.

El dahir... ¿bereber?

Autores como Mohamed Boudhan han remarcado el hecho de que el dahir de junio de 1930 no se trataba de un «dahir bereber», sino que fue denominado así por los nacionalistas, a posteriori, con el fin de reconstruir su propio relato de los hechos (Boudhan, 2000). Su objetivo tuvo éxito, ya que así ha pasado a ser conocido, también entre la literatura académica.

El dahir venía a regular una serie de cuestiones jurídicas. Cotejando la versión de Lafuente se observa que el texto ha sido leído y hasta transcrito de diversos modos. En la versión de Lafuente faltan fragmentos del texto publicado en el *Bulletin Officiel* (Lafuente, 1999: 177-178). Es muy importante resaltar el texto del prefacio que describe el dahir: «[...] reglando el funcionamiento de la justicia en la tribus de costumbre bereber no provistas de mahkamas para la aplicación del Chra'a». Esto es, el dahir no afirma que todas las tribus bereberes quedan afectadas, sino aquellas donde no hubiese una *mahkama* o juzgado. En cualquier caso, es preciso realizar esta advertencia, para no caer en simplificaciones que han presentado el dahir como un mecanismo que dividía claramente al país en dos. De mi lectura directa del decreto entiendo que la principal injerencia de aquel es que en las tribus «reconocidas de costumbre bereber» la represión de infracciones cometidas por sujetos marroquíes, que sería de competencia de los caïdes (jueces musulma-

nes) en otras partes, era allí competencia de los jefes de tribu (artículo 1).¹ El artículo 2 explicitaba también la supremacía del poder francés: «bajo reserva de las reglas de competencia que rigen los tribunales franceses de Nuestro Imperio, las acciones civiles o comerciales, mobiliarias o inmobiliarias son juzgadas, en primera o última instancia, por las jurisdicciones llamadas “tribunales de apelación consuetudinarios”». Y el artículo 6 decía que «las jurisdicciones francesas en materia penal» son competentes para la represión de crímenes cometidos en país bereber cualquiera que sea la condición del autor del crimen, en aplicación del dahir de 12 de agosto de 1913. En realidad, por tanto, el dahir no solo regulaba la autonomía del derecho consuetudinario respecto a la *sharia* sino que sobre todo imponía la supremacía de la ley francesa.

Actores de la protesta del *latif* en Salé

Además de los jóvenes nacionalistas que analizaremos, hay que mencionar también algunas voces contra la política del dahir, dentro de la propia sociedad colonial francesa, como las de Daniel Guérin o de Emile Dermenghem.

En la génesis de la protesta del *latif* de Salé hallamos principalmente a un grupo de jóvenes de aquella ciudad, de entre 17 y 25 años, todos ellos hombres. Se trataba de personas cuya socialización tenía lugar en instituciones culturales conformadas por lo que podemos llamar un proto-nacionalismo. Su extracción social se enmarcaba principalmente entre las clases notables de Salé y habían sido escolarizados en las nuevas escuelas libres o en las escuelas elitistas francesas. Un grupo de ellos pertenecía a asociaciones culturales que organizaban actividades, como funciones de teatro, en las que exaltaban tiempos pasados de gloria del mundo árabe. El club de Salé fue creado en septiembre de 1927 (Rachik, 2003: 61). Este papel del teatro en el movimiento nacionalista tuvo lugar también en la Zona Norte de Protectorado (Mateo Dieste, 2012). Dichas representaciones teatrales contribuían a pensar la idea de nación, inspirándose en el pasado. Como en otros casos de nacionalismo moderno, unos grupos formados y descontentos con procesos de cambio social protagonizaban una reinención del pasado y la utilizaban para constituir una «comunidad imaginada» (Anderson, 1983). Un factor que contribuyó a elaborar esta consciencia nacionalista fue la creación de las escuelas libres islámicas, entre 1921 y 1925, en Fez, Rabat, Casablanca, Tetuán y Marrakech, bajo la influencia del reformismo salafista, y con el objetivo de modernizar la sociedad árabe a partir de la recuperación de los esplendores del pasado. Hasta el momento de las protestas del *latif*, estos movimientos culturales no tenían

una organización superior en todo el país, aunque estaban interconectados entre ciudades y eran conducidos por líderes carismáticos, al menos en el caso de Salé.

El estudio del liderazgo de aquellos movimientos presenta algunos sesgos que es preciso remarcar. Como ha observado Hassan Rachik, la explicación de la protesta, desde el presente o desde momentos posteriores por parte de los propios protagonistas, ha caído a menudo en la trampa de los relatos mistificados, donde unos líderes imponen sus versiones para hacer callar otros liderazgos y versiones. Rachik presenta y contrasta varios de estos relatos, como los de Ahmed Maaninou, Abu Bakr Qadiri y Abdelkrim Hajji, todos ellos participantes en las protestas contra el dahir y futuros miembros del movimiento nacionalista en diversos grados (Rachik, 2003: 44-58). Una de las descripciones más difundidas de los hechos es la recogida por el antropólogo Kenneth Brown en su trabajo de campo sobre Salé con Ahmed Maaninou [(Brown, 1972) y (Brown, 1976)].² En el relato fundacional de la protesta ofrecido por los informantes de Brown, fue un joven quien hizo de correa de transmisión de la protesta. Se trataba de Abdelatif Subihi (1897-1965). Era un empleado de la administración colonial, que tuvo noticia de la creación del dahir y difundió entre los jóvenes de Salé los peligros de aquel nuevo decreto. Subihi era intérprete, graduado en la Escuela de Lenguas Orientales de París (Miller, 2015), y algo mayor que los otros jóvenes. Según el relato oficial, dejó su puesto de trabajo y se dedicó a intentar motivar a un grupo de jóvenes con los que ya estaba colaborando en una asociación cultural de Salé, dirigiendo una obra de teatro, *Harun al-Rashid*. Esta obra era precisamente un ejemplo de representación simbólica de un pasado glorioso que era preciso recuperar, y devenía una excelente metáfora para impulsar lo propio frente a la injerencia francesa en la vida marroquí.

En contraste con esta versión, la descripción de Abdelkrim Hajji (1909-2003) resta protagonismo a Subihi a la hora de idear y promover el rezo del *latif* y pone en su lugar a Mohamed Hassar y a otros jóvenes como el propio Hajji, que se reunían en la playa de Salé (Rachik, 2003: 55).

Una de las paradojas del movimiento del *latif* es que se trataba de un fenómeno eminentemente urbano, para hacer frente a un problema supuestamente rural. El efecto del dahir en las zonas bereberes afectadas fue aparentemente inexistente en términos de protestas. En cambio, la movilización concernió a zonas urbanas, y principalmente a poblaciones arabófonas. No obstante, un texto con pseudónimo, titulado *Tempête sur le Maroc ou les erreurs d'une politique berbère*, publicado en París por estudiantes marroquíes, detallaba la ola del *latif*, e incluía en las protestas también a actores rurales de algunas tribus, como los Zem-

mour o los Aït Cheghrouchen de la zona de Séfrou, que se habrían desplazado a Rabat y Fez respectivamente (Barbari, 1931: 44-45).

Disponemos de un retrato del juego de fuerzas de Salé de aquella época por medio de la propia administración colonial francesa, interesada en conocer y fomentar la división entre los grupos que componían la estructura social de la ciudad (Hoisington, 1978: 443). Esta estructura social se correspondía con una ciudad que había crecido en poco tiempo tras la instauración del Protectorado, pasando de 15.000 habitantes en 1900 a 25.940 en 1931, con una proporción del 9% de judíos y un 5% de europeos (Brown, 1976: 48). Este retrato nos permite conocer también su reacción frente a las protestas y el movimiento nacionalista emergente. Los principales grupos y facciones eran los siguientes:

- Familias de la élite local que apoyaron la revuelta de los jóvenes, como en el caso de la familias Tazi o Bargach, para desacreditar al Gran Visir, Muhammad al-Muqri, y acceder a puestos en el majzén.

- Sectores de letrados conocidos como los «viejos turbantes», preocupados por los efectos del dahir sobre el islam, y no sobre la cuestión bereber en sí, pero igualmente interesados en mantener el orden social.

- Cofradías islámicas contrapuestas a los nacionalistas; aunque esta contraposición debe ser tomada con matices, ya que por aquel entonces los propios nacionalistas tenían vínculos con las cofradías, y como se ha demostrado, la propia estructura del movimiento nacionalista se inspiraría en la estructura organizativa de las primeras (André, 1956: 169).

- La burguesía urbana y comercial que no estaba vinculada al majzén, interesada en generar descontento.

- Jóvenes marroquíes que participaron en la mayoría de las manifestaciones, contrapuestos a los grupos próximos al majzén, y protagonistas del creciente nacionalismo.

En este cuadro están ausentes los judíos de la ciudad y los estratos más pobres de la sociedad, tanto de los sectores comerciales y artesanos, como de los nuevos grupos migrados a los crecientes barrios de chabolas, que no son mencionados en las narrativas de las protestas.

Retóricas colectivas en transformación: ¿discurso patriótico, religioso o ambos?

El análisis de la toma de conciencia de los impulsores de la protesta parece más sencillo que la explicación del éxito de la misma y las causas de su difusión. Según los informantes de Brown, Abdelatif Subihi no incorporaba la dimensión islámica en sus primeros discursos contra el dahir frente a los jóvenes de Salé (Brown, 1972). Sus palabras hacían

referencia al territorio, pero no a la religión. Al cabo de unos días, la retórica territorial fue sustituida por Subihi por una dialéctica más religiosa que pudiese atraer a más público y a diferentes generaciones. Según Abdelkrim Hajji, ello sucedió tras un viaje de Subihi a Fez. Al parecer, la retórica religiosa encontró mayor eco en un momento en que los marroquíes remarcaban los intentos de cristianización del país. Además, el lenguaje nacionalista letrado no estaba todavía consolidado. El islam, en cambio, era un sistema simbólico y ritual de referencia mucho más general. Subihi transformó su lenguaje y empezó a adoptar mensajes religiosos con referencias al Corán. También hay que precisar que la versión de Abdelkrim Hajji defiende el carácter más religioso de la protesta, y resta valor al liderazgo de Subihi.

En aquel momento la protesta no pretendía impulsar una inversión del orden colonial, pero criticaba la actuación francesa. Por eso la elección del *latif* no fue casual. Se trataba de un rezo reservado para ocasiones de desastres naturales, que venía a calificar como catástrofe la política berberista.

La movilización del *latif*

En las protestas de 1930 el elemento dinamizador fue el rezo del *latif* en las mezquitas. Pero en torno al *latif* los actores nacionalistas organizaron otras actividades y utilizaron otros mecanismos de movilización, sobre todo en los años siguientes a 1930, de manera que podemos hablar de una institucionalización de la protesta a raíz del aniversario de la primera, con la emisión de manifiestos, la difusión de pasquines organizando el rezo y la convocatoria de manifestaciones de protesta.

Espacio y tiempo de las protestas

El movimiento contra el dahir era urbano, como reflejo de los cambios sociales experimentados entre las clases sociales de la ciudad (Brown, 1976: 199). Los *latifs* tenían lugar en mezquitas urbanas. Los primeros rezos de Salé se hicieron en mezquitas, y según las versiones, también en diversas escuelas coránicas (Rachik, 2003: 55).

Además de los lugares de encuentro de los clubes culturales, los jóvenes se encontraban en las playas de Salé. Los espacios de movilización, por tanto, combinaban elementos clásicos como las mezquitas y se ampliaron a otros lugares, como los espacios de encuentro cultural o de ocio.

Es preciso remarcar que la protesta que encabezaron los estudiantes ganó en intensidad cuando cerraron las escuelas por el período vacacio-

nal. E igualmente importante es el hecho de que los viernes fuesen los días propicios para las revueltas, como en otros casos, tras el rezo colectivo, en este caso reforzado por la invocación excepcional del *latif*.

El *latif* terminó fructificando como estrategia de movilización, pero la tensión entre sectores marroquíes fue manifiesta entre los impulsores del nuevo reformismo y los diversos sectores religiosos establecidos, ya bien entre los «clérigos» como entre las cofradías. El mejor ejemplo de ello es un incidente citado por Brown entre el impulsor de la protesta contra el dahir, Abdelatif Subihi, y el jefe de la zagüía de la cofradía Darqawiyya de Salé (Brown, 1976). En ocasión de la fiesta de bienvenida a los peregrinos regresados de Meca, Subihi se presentó en la zagüía con un grupo de jóvenes. Es preciso recordar que la presentación corporal de aquellos jóvenes ya era un hecho llamativo para los «viejos turbantes». Estos sectores que apelaban a la tradición lucían barbas y tocados con turbantes. En contraste, los jóvenes reformistas reproducían la indumentaria de los «jóvenes turcos», con trajes, bigotes sin barba, afeitados y turbantes rojos. En ocasión de aquel encuentro, Subihi entabló una discusión con el jefe darqawa, que era también el *khatib* de una de las principales mezquitas de Salé, y le acusó de actuar a favor de las autoridades francesas. Una parte de los asistentes remarcó la necesidad de escuchar a aquellos jóvenes.

Usos del latif

El *latif* es un rezo que se invoca en circunstancias excepcionales, cuando acontecen catástrofes naturales y desgracias. En la mayoría de textos consultados sobre la protesta, la referencia a este rezo es superficial y casi rutinaria, sin profundizar en el significado del mismo. Lo que sucedió es que los impulsores del ritual bajo motivos políticos adaptaron el texto de la recitación a las circunstancias locales (Brown, 1972: 201). Circulan varias traducciones del texto que se recitaba en el *latif*, creado expresamente para la ocasión. El *latif* comprendía textos canónicos, a los que se añadía la referencia a la catástrofe en cuestión. *Latif* es uno de los 99 nombres de Dios, y era precedido de la invocación *ya* (¡oh!). La recitación de este nombre figura en poemas de cofradías suíes como la Tiyaniyya, y el nombre en sí no deja de ser un secreto divino. El término es de difícil traducción, ya que incluye varias polisemias: sutil, benevolente, dulce, omnipresente (existe un poema del siglo XII de Abdelqader Yilani al respecto). Según transcribe Hoisington, el primer *latif* de junio de 1930 comprendía el siguiente mensaje:

O Saviour (Ya Latif), protect us from ill treatment by fate and allow nothing to divide us from our brothers, the Berbers [citando a Halstead, en (Hoisington, 1978: 436)].

El texto coincide con las versiones recogidas por (Rachik, 2003: 78):³

Oh, salvador, sálvanos del maltrato del destino, y no nos separes de nuestros hermanos los bereberes [traducción del autor]

Según el relato de Maaninou, los propios jóvenes recitaron el *latif* después de la oración del viernes, pero lo que buscaron es que fuese un personaje ejemplar quien lo recitase, como el propio imam de la gran mezquita de Salé, Hajj Ali, que aceptó finalmente (Brown, 1972). A partir de entonces, el *latif* se repitió en numerosos encuentros.

Cronología de la protesta: acciones públicas y reacción colonial

La chispa de la revuelta de Salé se inició a principios de junio, cuando uno de los jóvenes de los círculos culturales nacionalistas sugirió que se recitase un *latif*. Se pagó a un alfaquí para que lo recitara, bajo una excusa falsa y evitar así la represión francesa, aduciendo que el *latif* estaba destinado a un abuelo enfermo de los jóvenes (Brown, 1976: 200).

Los jóvenes pidieron al *khatib* Hajj Ali Awwad, un antiguo cadí, que dirigiese el *latif* en la gran mezquita de Salé. También lo solicitaron al *khatib* de la mezquita de Shahba. Este primer *latif* tuvo lugar el 20 de junio. Las mezquitas se llenaron de fieles, también con grupos de mujeres. La motivación del *khatib* de la segunda mezquita parece confusa: según Brown, no ofició el *latif* como obediencia a los jóvenes sino como una crítica al hecho de que la juventud de Salé se estuviese desviando del islam, de manera que dicho *latif* nada tendría que ver con las protestas contra el dahir sino más bien con los temores de los sectores conservadores hacia los jóvenes reformistas.

Por su parte, las autoridades francesas presionaron a las autoridades marroquíes para frenar este movimiento. El bajá de Salé, Hajj Muhammad Subihi, retuvo en su casa a cinco de los jóvenes impulsores. El hecho de que se tratara de jóvenes de la élite local hizo que la actitud del bajá fuese ambivalente. Les retuvo en su casa, pero él se ausentó de la misma, ya que el propio bajá tenía parentesco con alguno de los retenidos.

Entretanto, el rezo del *latif* como acto de protesta ya se extendió a otras ciudades como Rabat, Fez y Marrakech. Abdelatif Subihi fue detenido por incitar a la revuelta en Marrakech y fue confinado a arresto domiciliario.

El 18 de julio tuvieron lugar manifestaciones en Fez. Después de la oración del viernes los asistentes se unieron a una manifestación convo-

cada por Mohamed Hassan al-Wazzani, licenciado en Ciencias Políticas en París. La represión de las autoridades fue muy violenta. Al-Wazzani fue detenido y azotado en público (Miller, 2015).

El 11 de agosto, y bajo presión francesa del residente Lucien Saint, el sultán hizo leer una carta en las mezquitas: en su texto, el sultán criticaba la manipulación del *latif* por parte de los jóvenes nacionalistas (Lafuente, 1999: 196). El sultán se refería al dahir como una simple medida administrativa (Hoisington, 1978: 437), y prohibía el uso de las mezquitas como espacios de manifestaciones políticas. Como concesión, el sultán también expresaba la voluntad de asignar un cadí a aquellas tribus bereberes que pidiesen quedar bajo jurisdicción de la *sharia*.

El 13 de agosto las autoridades francesas prohibieron abiertamente la celebración del *latif*. Pero siguieron las recitaciones. En Casablanca, por instigación de los líderes de Rabat y Fez (Hoisington, 1978: 438). Las autoridades arrestaron a los organizadores y castigaron a 23 seguidores con un mes de prisión. Entre ellos, Mohamed al-Wazzani.

El 27 de agosto una delegación de nacionalistas visitó al sultán en Fez para entregarle un memorándum. En este instaban a que se prohibiesen los «dialectos bereberes» en la administración y a cesar la promoción de labores de evangelización cristiana y de orfanatos. El decreto de 16 de mayo, no obstante, continuó efectivo hasta 1956. Tras el encuentro con el sultán, los nacionalistas hicieron evidente su decepción y organizaron nuevas protestas, el 31 de agosto y el 2 de septiembre, con nuevos rezos del *latif*. El bajá de Fez arrestó a los organizadores, entre ellos Mohamed Lahlou. Estos hechos indican la ambivalente posición del sultán por aquel entonces, aunque más tarde los nacionalistas le erigirán como símbolo de la unidad nacional.

A pesar de la represión, un grupo de 150-200 jóvenes recitó de nuevo el *latif* en la mezquita de Qarawiyin de Fez, y a la finalización del mismo, se inició una marcha por sus exteriores. Las autoridades marroquíes arrestaron a 52 personas. Hay que destacar que las autoridades francesas no intervenían directamente a través de sus fuerzas del orden, sino que lo hacían a través de las fuerzas marroquíes.

Es significativo que entre los arrestados durante estas protestas hubiese numerosos protegidos, que aprovechaban su posición como sujetos de países extranjeros para extraerse a la justicia local. Hoisington también recuerda el papel de España en su laxitud hacia el nacionalismo y hacia las manifestaciones en torno al *latif* en la zona española de Protectorado, como medidas para perjudicar a su rival en la zona.⁴

Coincidiendo con el despertar de estas protestas a través del rezo del *latif*, diversos miembros de las asociaciones culturales locales empezaron a organizarse a nivel del país, creando la semilla del movimiento nacionalista. El 23 de agosto de 1930 se reunió un primer núcleo de lo

que más tarde sería denominado la *Zawiya*, esto es, una organización a nivel estatal con fines abiertamente políticos (Rachik, 2003: 69).

La prensa, Chakib Arsalan y la internacionalización de una protesta local

En verano de 1930 Chakib Arsalan, destacado druso sirio impulsor del panarabismo, visitó España acompañado de Ahmed Balafrej y Mohamed al-Fassi, jóvenes difusores del nacionalismo en Marruecos. Después le organizaron una visita a Tánger y Tetuán, justo en pleno apogeo de los *latifs*. A su vuelta a Ginebra, Arsalan difundió la lucha marroquí en su diario *La Nation Arabe* (La Nación Árabe) y escribió sobre el dahir bereber en los periódicos más influyentes del mundo árabe (*al-Manar, al-Fath, al-Zahra*). Los ecos de la protesta llegaron hasta lugares como El Cairo, donde hubo protestas a finales de 1930 frente al consulado francés. En enero de 1931, 12 asociaciones islámicas crearon en Java un Comité Musulmán para la defensa de los bereberes. Y en el Congreso Islámico de Jerusalén de 7-17 de diciembre de 1931 se aprobó una declaración pidiendo a Francia la retirada del dahir, a instancias de los panfletos presentados por Mohamed Bennuna y Mekki Naciri (Cleveland, 1985: 90-114).

De este modo, la cuestión del dahir bereber y las protestas obtuvieron una gran repercusión mundial, tanto en los países musulmanes ocupados colonialmente como en las metrópolis. De hecho, el nacionalismo marroquí se estaba constituyendo también desde París. En 1927, Ahmed Balafrej había fundado en París la Asociación de Estudiantes Marroquíes de África del Norte.

Gilles Lafuente ve en todos aquellos hechos una clara utilización del dahir de 1930 para los propios intereses del nacionalismo. Los bereberes, en realidad, no les interesaban tanto como la proyección de su programa político (Lafuente, 1984: 89). En esta canalización del dahir ya no hallamos a los actores que promovieron directamente las protestas iniciales sino a aquellos que las canalizaron para dramatizar la lucha anticolonial.

La difusión de las protestas y de la represión francesa en la prensa árabe internacional provocó todo tipo de reacciones contra Francia a nivel diplomático: telegramas procedentes del mundo árabe y musulmán enviados a las embajadas de Francia y a la Sociedad de Naciones.⁵ Fue Chakib Arsalan quien exhortó a enviar estos telegramas desde la revista *Nation Arabe*, además de pedir el boicot a los productos franceses, el método «[...] más eficaz contra los Europeos que adoran el dinero en lugar de adorar a Dios» (Lafuente, 1984: 101). Apoyaron la protesta y escribieron textos al respecto Mohamed Rachid Rida, influyente

reformista salafí sirio, quien apelaba a los propios principios franceses de la libertad religiosa para no obligar a la cristianización de los bereberes. Otros como Ali Najib, director de la asociación *Etendard de l'Islam* (Estandarte del Islam), se atrevieron a comparar el dahir con la política de los reyes católicos y su cruzada contra el islam (Lafuente, 1984: 106).

La repercusión fue de grandes dimensiones, si se analiza la documentación generada. Lafuente refiere, según el marroquí Hassan Bou Ayyad, unos 211 artículos de periódico y telegramas (Lafuente, 1984: 90). En ellos se explicita cómo fue recibida en el mundo árabe la emisión del dahir bereber, lejos de su contenido específico, centrado en cuestiones jurídicas. Los textos hablan abiertamente de un intento de cristianizar a los bereberes. Así, los textos manejaron todo tipo de exageraciones y manipulaciones para afirmar que mil misioneros iban a evangelizar a 7 millones de bereberes.

Además de los artículos de prensa generados por asociaciones de todo el mundo musulmán, el movimiento nacionalista marroquí y su extensión entre los estudiantes que se hallaban en el extranjero organizó su propia campaña de prensa. Muchos de los artículos eran firmados con el pseudónimo «Un bereber musulmán», como referencia explícita a la compatibilidad entre la identidad étnica y la identidad religiosa. Gran parte de aquellos artículos fueron reunidos y publicados en París en Editions Rieder, bajo el título del ya citado *Tempête sur le Maroc ou les erreurs d'une politique berbère*, impulsado por Omar ben Abdeljalil y otros estudiantes (Barbari, 1931), atrayendo las simpatías no solo de asociaciones musulmanas de todo el mundo sino también de los sectores izquierdistas de Francia.

Evolución del movimiento y del *latif* en protestas posteriores

Las protestas marcaron el inicio de un ciclo de movilizaciones de muy diversas características, y el asentamiento del movimiento nacionalista, tanto en la zona francesa, como en la zona española. El dahir bereber conformó el imaginario político del nacionalismo en posteriores protestas que retomaron el *latif*. Frente al uso político de los símbolos por parte de Lyautey, como por ejemplo con la creación de la bandera jerifiana, los nacionalistas instauraron celebraciones anuales para el día 16 de mayo con el fin de conmemorar la protesta contra el dahir bereber. En esta fecha se organizaban encuentros en las mezquitas para rezar el *latif*. Por consiguiente, el rezo del *latif* adquirió una fijación ritual anual, que implicaba el cierre de comercios y el envío de protestas a las autoridades francesas. De esta institucionalización de la protesta tenemos suficientes evidencias. Para la preparación de este artículo, he

vaciado documentos de la administración colonial española sobre estos eventos.⁶ El cónsul de España en Fez informaba de la celebración del *latif* en 1933:

con motivo del aniversario de la promulgación del llamado Dahir Bereber, una muchedumbre de indígenas se reunió en la Mezquita de Karouin y recitó una plegaria compuesta expresamente para este acto (...) y entonando a intervalos el Yalatif. El comercio de la Medina estuvo cerrado durante todo el día en señal de protesta. Las autoridades adoptaron grandes precauciones, estableciendo retenes de policía y legionarios en los puntos estratégicos de la Medina y el Mellah.⁷

En un manifiesto que se difundió en Tánger en mayo de 1934 podemos observar toda la retórica nacionalista ya instaurada, exhortando al «pueblo marroquí», refiriendo la unidad del país «como un solo hombre», e invocando a una movilización popular en la que se combina el lenguaje nacionalista y las referencias religiosas:

Levántate como un solo hombre y demuestra tu fe en tu religión, con tu amargura protesta contra los transgresores y opresores, declárate en huelga general, coloca la bandera negra encima de las azoteas y de las tiendas, reuñiros en las mezquitas y suplicad al Señor con humildad y fervor: Dios, Señor benigno, os pedimos que intercedáis con vuestra bondad para que hagáis cesar lo que el Destino nos ha deparado, no permitáis se establezca división entre nosotros y nuestros hermanos los bereberes, poned una separación entre nosotros y los autores de ese dahir.⁸

De hecho, la retórica religiosa atraviesa la protesta. La división entre árabes y bereberes se considera una aberración y un ataque al islam. Por eso el *latif* volvió a ocupar un lugar en el manifiesto. Más que la división entre árabes y bereberes (explicación étnico-racial), se apelaba al peligro de someter a los bereberes al politeísmo de sus antiguas leyes; así pues, desde una retórica islámica se descalificaba a la cultura preislámica de los bereberes y se afirmaba su adscripción a las prescripciones del Corán.

El recurso al *latif* se repitió en otras movilizaciones. Por ejemplo, tras las protestas de Meknes de agosto de 1937 por el paso de aguas del río Boufekrane para los colonos franceses. La represión de las autoridades causó varios muertos y el 6 de septiembre de 1937, los nacionalistas aprovecharon los hechos para organizar *latifs* en mezquitas de Rabat, Casablanca, Fez, Oujda, Marrakech y Meknes [(Wyrzten, 2016); véase Guerin en este mismo volumen].

En la zona española de Protectorado, los seguidores del partido nacionalista reformista también ritualizaron en la esfera pública el apoyo a las protestas contra el dahir de 1930 por medio del *latif*. Según escribía el general francés Noguès en junio de 1936 (justo antes del golpe

franquista y de su alianza con el partido de Torres), el aniversario del dahir bereber fue celebrado con desfiles frente a los consulados de Italia y Alemania, con gritos contra Francia ante el consulado galo (Kenbib, 2002: 76).

Debates y memoria de la protesta

Las retóricas explicativas de las protestas anticoloniales están sometidas al presentismo y a múltiples factores políticos, tal y como se desprende del caso del *latif*. La interpretación del dahir y de sus consecuencias no solo ha sido presentada de diferentes formas por los observadores marroquíes, sino también por observadores externos, incluidos los académicos [(El Qadéry, 1998); (El Khatir-Afulay, 2008)]. Wyrzten interpreta estos hechos como un ritual performativo que movilizó la idea de nación (Wyrzten, 2013). Hoffman, en contraste, critica la mistificación de la revuelta por parte de muchos académicos, y los malentendidos sobre el propio dahir (Hoffman, 2010: 855-856). Y es que en 1930, el factor «étnico» jugó un papel menor e inicialmente fue el factor religioso el que facilitó el respaldo social a la protesta, aunque entre el núcleo fundacional de los promotores emergía una nueva retórica nacionalista, atravesada por una visión reformista del islam. Los fundamentos de aquella retórica fueron derivando en un unitarismo nacional que borraría la diferencia bereber y la asimilaría en la identidad árabe e islámica de Marruecos. De hecho, el dahir tuvo un efecto aglutinador en el incipiente movimiento nacionalista, quien a partir de ese momento empezó a construir nuevos símbolos para la nación y dotó de significado político a rituales como el *latif*.

Pero la interpretación de aquellos hechos no está ni mucho menos cerrada, y fue justo a partir de la emergencia de los movimientos bereberes en los años 1980 y 1990, cuando el «dahir bereber» volvió a la escena de las discusiones, ya que dichos movimientos manifestaban que la historia colonial había sido explicada en Marruecos desde el punto de vista del nacionalismo árabe. Brown ya había remarcado esta definición interesada del dahir, creada básicamente por los opositores al mismo. Esta misma perspectiva es la adoptada por la mayoría de movimientos bereberes. Hay un debate político e ideológico sobre el propio dahir, especialmente desde los actores del movimiento militante amazic, que defienden la hipótesis de una instrumentalización del dahir por parte del nacionalismo árabe, para borrar, ellos sí, las trazas de las comunidades bereberes, como mantienen diversos autores en la revista *Tifnagh*. Por ejemplo, Mohamed Boudhan critica los usos que se han hecho del asunto, empezando por la propia terminología, ya que no se trataba de ningún «dahir bereber» (Boudhan, 2000).

En general, esta cuestión se habría instrumentalizado para identificar las reivindicaciones amazics como un efecto perverso del propio colonialismo, que habría creado «lo bereber», dando por descontado que «lo bereber» no existía anteriormente. Boudhan concluye que el término «dahir bereber» no es una creación colonial francesa, sino una creación del movimiento nacionalista marroquí. Y que la recitación del *latif* se prestaba a conjurar la separación entre árabes y bereberes; pero ciertamente en el dahir no se indicaba explícitamente ninguna distinción entre árabes y bereberes. En el texto solo figuraba la expresión «tribus de costumbre bereber»; es decir, de prácticas de costumbre, que no necesariamente eran exclusivas de tribus bereberes, ya que muchas tribus árabes también se regían por la costumbre (*urf*). Se trataría más bien de una división en jurisdicciones, no de tipo racial o étnico, sino entre tribunales religiosos, de costumbre, y franceses. Boudhan tiene razón, pero también es cierto que los franceses sí tenían en mente esa idea de que lo coránico era lo árabe, y que consideraban a lo bereber como fuera de lo islámico. Existió una voluntad de separación, aunque el famoso dahir tampoco especificaba nada relativo a divisiones lingüísticas. En la misma línea se manifiesta Mounib [en (Moukhlis, 1998)].

En las reivindicaciones actuales, el «recuerdo» del dahir reaparece, pero ya hemos visto que tal «recuerdo» como representación objetiva no existe, sino que más bien se trata de memorias, recreaciones e interpretaciones políticas de unos complejos acontecimientos que indican que la protesta y el contrapoder son fenómenos difíciles de acotar, tanto en el presente como en el pasado.

Notas

1. «Dahir du 16 mai 1930 (17 hija 1348) réglant le fonctionnement de la justice dans les tribus de coutume berbère non pourvues de mahakmas pour l'application du Chrâa», Empire Chérifien. Protectorat de la République Française au Maroc, Bulletin Officiel, n.º 918, 30 de mayo de 1930, p. 652.

2. Ahmed Maaninou (1906-2003) es uno de los fundadores en 1946 del Hizb Achouira wa al-Istiqlal, futuro Partido Democrático Constitucional.

3. En francés: «Oh! Sauveur, sauve-nous des mauvais traitements du destin, et ne nous sépare pas de nos frères les berbères». En árabe: «Yâ latîf, l-taf binâ fimâ jarat bihi l-maqâdir. Lâ tufarriq bainyanâ wa bayna ikhwâninâ al-barâbir».

4. Hoisington cita del archivo de Noguès, un informe francés titulado «Note sur l'attitude des Espagnols au cours de l'agitation qui s'est manifestée en zone française», de 13 de octubre de 1930. Para reforzar este argumento, véase el trabajo de (Aixelà Cabré, 2015).

5. Para una lista de todo este movimiento, véase la compilación de textos sobre la Sociedad de Naciones recogida por Madariaga (Madariaga, 1979).

6. Agradezco a Yolanda Aixelà sus referencias, que han permitido complementar mis búsquedas para la localización de la documentación sobre el dahir bereber, dispersa en el Archivo General de la Administración, Alcalá de Henares (en adelante AGA). Véase AGA (15) 3, 81/1058, 81/10201, 81/10158, 81/10164.

7. Fez, 17 de mayo de 1933, el Cónsul de España, Antero de Ussía. AGA (15) 3, 81/1058.

8. «Cuarto aniversario del dahir de 16 de mayo de 1930. Llamamiento al respetable pueblo marroquí», manifiesto incautado por la Oficina Mixta de Información, Tánger, 26 de mayo de 1934. AGA (15) 3, 81/1058.

Bibliografía

- AIXELÀ CABRÉ, YOLANDA, «Imazighen y árabes del protectorado español. Una revisión de la construcción nacional del Marruecos contemporáneo», en Y. Aixelà Cabré (ed.), *Tras las huellas del colonialismo español en Marruecos y Guinea Ecuatorial*, Madrid, CSIC, 2015.
- ANDERSON, BENEDICT, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Nueva York, Verso, 1983.
- ANDRÉ, P. J., *Contribution à l'étude des confréries religieuses musulmanes*, Alger, Editions La Maison des Livres, 1956.
- BARBARI, MOUSLIM, *Tempête sur le Maroc: ou les erreurs d'une politique berbère*, París, Rieder, 1931.
- BAZZAZ, SAHAR, *Forgotten Saints. History, Power, and Politics in the Making of Modern Morocco*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2010.
- BEN MLIH, ABDELLAH, *Structures politiques du Maroc Colonial*, París, L'Harmattan, 1990.
- BOUDHAN, MOHAMED, «El «dahir bereber»: ¿mito o realidad?», en V. Moga Romero y R. Raha Ahmed (eds.), *Estudios amaziges substratos y sinergias culturales*, Melilla, Consejería de Cultura, 2000.
- BROWN, KENNETH L., «The Impact of the Dahir Berbère in Salé», en E. Gellner y C. Micaud (eds.), *Arabs and Berbers From Tribe to Nation in North Africa*, Londres, Duckworth, 1972.
- , *People of Salé. Tradition and Change in a Moroccan City. 1830-1930*, Cambridge, Harvard University Press, 1976.
- BURKE, EDMUND, «The image of the Moroccan State in French Ethnological Literature», en E. Gellner y C. Micaud (eds.), *Arabs and Berbers From Tribe to Nation in North Africa*, Londres, Duckworth, 1972.
- CLEVELAND, WILLIAM L., *Islam against the West: Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism*, Austin, University of Texas Press, 1985.
- DIRECHE-SLIMANI, K., *Chrétiens de Kabylie. 1873-1954. Une action missionnaire dans l'Algérie coloniale*, París, Editions Bouchene, 2004.
- EL KHATIR-AFULAY, ABOULKACEM, «L'usage de l'histoire dans le champ politique au Maroc: le cas du dahir dit berbère», en P. Gandolfi (ed.), *Le Maroc aujourd'hui*, Venecia, Casa Editrice il Ponte, 2008.
- EL QADÉRY, MUSTAPHA, «Les berbères entre le mythe colonial et la négation nationale: le cas du Maroc», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 45, 2, 1998.
- GUERIN, ADAM, «Racial myth, colonial reform, and the invention of customary law in Morocco, 1912-1930», *The Journal of North African Studies*, 16, 3, 2011.

- HOFFMAN, KATHERINE E., «Berber Law by French Means: Customary Courts in the Moroccan Hinterlands, 1930-1956», *Comparative Studies in Society and History*, 52, 4, 2010.
- HOISINGTON, W. A. JR., «Cities in revolt: The Berber Dahir, 1930, and France's Urban strategy in Morocco», *Journal of Contemporary History*, 13, 3, 1978.
- KENBIB, MOHAMED, «Quelques éléments de la politique culturelle de l'Espagne au Maroc en Zone Nord du Protectorat», en F. Rodríguez Mediano y H. D. Felipe (eds.), *El Protectorado español en Marruecos. Gestión cultural e identidades*, Madrid, CSIC, 2002.
- LAFUENTE, GILLES, «Dossier marocain sur le dahir berbère de 1930», *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 38, 1, 1984.
- , *La politique berbère de la France et le nationalisme marocain*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- MADARIAGA, MARÍA ROSA DE, «Les documents des archives de la Société des Nations relatifs au dahir berbère du 16 mai 1930», *Cahiers de la Méditerranée*, 19, 1, 1979.
- MATEO DIESTE, JOSEP LLUÍS, «Representing Modernity: The Nationalist Theatre in colonial Northern Morocco», *Journal of Islamic Studies*, 23, 2, 2012.
- MILLER, SUSAN GILSON, *Historia del Marruecos moderno*, Madrid, Akal, 2015.
- MOUKHLIS, MOHA, «Dahir berbère: grand bluff politique dans le Maroc contemporain: entretien avec Mohamed Mounib», *Tifinagh. Revue mensuelle de culture et de civilisation maghrébine*, 13, 1998.
- MUNSON JR., HENRY, *Religion and Power in Morocco*, New Haven, Yale University Press, 1993.
- RACHIK, HASSAN, *Symboliser la nation. Essai sur l'usage des identités collectives au Maroc*, Casablanca, Editons le Fennec, 2003.
- RYAD, UMAR, «New episodes in Moroccan nationalism under colonial rule: reconsideration of Shakīb Arslān's centrality in light of unpublished materials», *Journal of North African Studies*, 16, 1, 2011.
- SHINAR, PESSAH, «A major link between France's Berber policy in Morocco and its policy of races in French West Africa: commandant Paul Marty, 1882-1938», *Islamic law and society*, 13, 1, 1994.
- WYRTZEN, JONATHAN, «Performing the nation in anti-colonial protest in interwar Morocco», *Nations and Nationalism*, 19, 4, 2013.
- , *Making Morocco: Colonial Intervention and the Politics of Identity*, Ithaca, Cornell University Press, 2016.