

En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso

Cinco artículos

Sheij Husain Abd Al Fatah García

Biblioteca Islámica Ahlul Bait (P)

Título: Cinco artículos

Autor: Sheij Husain Abd Al Fatah García

Edición digital: Biblioteca Islámica Ahlul Bait (P)

www.biab.org
correo@biab.org

Introducción

El presente volumen constituye una colección de cinco monografías en las que el autor¹ expone una serie de aspectos de confluencia entre la historiografía académica convencional, y los estudios confesionales islámicos desarrollados en la *Hauza*; de forma que se analizan algunos aspectos de la historia peninsular con criterios de relectura historiográfica, siempre de acuerdo con la percepción que el pensador musulmán suele tener sobre el devenir, concretamente legal, de las sociedades islámicas. La condición del juez doctrinal, el disimulo en los momentos de crisis política o cultural, la defensa de la sociedad creyente, y dos artículos sobre las siempre complejas relaciones de España y su más mediano vecino musulmán: Marruecos son los asuntos analizados en estos trabajos que fueron desarrollados por el autor en torno al tiempo en que elaboró su tesis doctoral.

José Fernando García Cruz

Primer Artículo

Un orden doctrinalmente Justo

La condición del juez o *qâdî* en el orden religioso islámico. Algunos comentarios a la *Historia de los Jueces de Córdoba* de Âl-Joxanî

El orden penal islámico se asienta en la noción de Justicia trascendente impartida desde aquella potestad superior, que sancionaría la vinculación del juez islámico "arquetípico" con el sistema dogmático trascendente; dicha Justicia, por propia esencia, habría de aparecer como incontaminada -desde los parámetros que son doctrinalmente incuestionables -frente a aquellos aspectos mundanos, que comúnmente se asumen como realidad inevitable, e incluso conveniente, en cualquier otro orden jurisprudencial.

Frente a la moderna idea convencional de un juez servidor del estado de Derecho, el Islam clásico contrapuso la noción doctrinal de un ideal de juez intendente de la Religión, el cual pudiera ser leal colaborador del Estado -de casi cualquier Estado-, siempre que éste sea considerado como respetable -*muhtaram*- por el *Fiqh*², pero en ningún caso aquél habría de ceder su autoridad o *ôûlâiat*, investida de la independencia que supone la representación de la Divina Voluntad, frente a los presupuestos que el orden civil o político pudieran presentarle o abrogarse.

Para Naraqî³, ese modelo de juez islámico tiene por misión primordial el "mejoramiento del Derecho", entendido éste último en un sentido positivo, como el conjunto de normas y principios, y, en definitiva, como la implementación de la *Sharîa*’, aunque habría de ser entendida ésta en su dimensión más trascendentalista. Esta “mejora” implicaría, no obstante, una exigencia doctrinal de perfección, o a lo sumo de corrección, que habrá de determinar todo lo relacionado con la construcción teórica y técnica del orden judicial islámico, especialmente en el espacio penalista.

En primer lugar, la judicatura islámica -específicamente desde la óptica duodecimana o *shîa*’- así concebida se presenta, según el relato confesionalista académico, como una entidad en su sentido genérico -*ân-nasib âl-a’âm*-, por cuanto se proyecta como una naturaleza legal integral, sancionada desde el argumento legitimista/sucesorio a partir de los Infalibles (P), sobre los cuales el dogma duodecimano considera que existe permanentemente un determinante categórico divino, que los sitúa como fuente dogmática del Derecho en paridad con la noción doctrinal de Justicia divina misma. La sentencia judicial islámica, emanada de ese ente, goza de un valor metafísico casi incuestionable y tajante por su soporte dogmático, aunque procesalmente sea susceptible de recurso o interposición de reservas técnicas, de forma que se considera que cristaliza el sentido de veracidad justa que descende con la Revelación misma. Desde ese sentido genérico de la legitimidad legal, que se concede el ordenamiento confesional, se proyecta, pues, el estatuto "justo" del juez islámico como arquetipo escolástico, quien es considerado por la Teoría legal subsiguiente como el pilar de la autoridad islámica -*Âsâs Âl-Hukûmat Âl-Îslâmîat*⁴-. Pilar que tiene por condicionantes formales un complejo sistema de facultades/atributos, muchas de las cuales han de relacionarse con las condiciones exigibles al *muytahid*; de manera que puede no haber un Estado-islámico, o ser éste defectuoso -*nâqis*-, pero se considera que siempre existe para la *Ûmma* la opción de la Autoridad judicial islámica, reserva y garante del prestigio doctrinal, el cual se rela-

ciona con la convicción dogmática musulmana de que no habrá ningún periodo de total orfandad religiosa para el sistema legal islámico.

El hecho de que la judicatura, especialmente cuando está orientada al enjuiciamiento penal, se estructure sobre una compleja trama de requisitos previos -todos ellos exigencias del espacio doctrinal-, muestra hasta qué grado el ejercicio jurídico se encuentra marcado por las expectativas religiosas, y en qué medida se espera que el juez/prototipo sintetice esa autoridad religiosa; circunstancia ésta que puede ser una parvedad para el resto de las instancias político-sociales del sistema. Evidentemente, hay un prontuario de exigencias para considerar a cualquier otra magistratura como "islámica", tan rígido e imperativo como en el caso del juez penalista, pero existe una diferencia sustancial entre ambas situaciones: un príncipe o cargo político, un profesor u otra entidad académica, cualquier persona que sea considerada de utilidad social -médicos, policías, etc.- pueden ser entidades legales, y participar o no de la calificación de islámico o musulmán, de manera muy imprecisa, y siempre atendiendo a las circunstancias históricas del momento concreto; pero el juez/prototipo para ser efectivamente "islámico", ha de reunir una serie de valores y condiciones inalienables e inalterables, puesto que en los restantes casos la calificación de islamidad es perceptible por el *u'rf* o convención de los coetáneos del fenómeno, en la judicatura confesional se han de concretar las expectativas ideales y doctrinales, que hacen posible que el *qâdî* o juez llegue a ser investido de la legitimidad -*ûilâiat*- que sólo procede de la Revelación⁵ misma, así como de las Tradiciones⁶ conservadas del Profeta (PBd) y los Infalibles (P), expectativas que se concretan en la convicción de que la justicia jurídica ideal sólo puede ser la proyección ideal de la divina, de forma que otra guisa de entenderla convierte esa instancia en una institución convencional, con la limitación que esta tasación comporta para un ordenamiento confesional integral.

Es interesante, en este sentido, la referencia que Al-Joxani⁷

nos lega sobre uno de los jueces cordobeses que glosa en su obra: Mahdi Ben Moslim, converso natural de Tenes (Tunez), que en algún momento de la obra aparece como shîa' o filoduodecimano, el cual redactó un documento prototipo de los deberes, especialmente espirituales y doctrinales, del enjuiciador islámico, documento que no es otra cosa que su propio título de nombramiento, el cual compuso por encargo del gobernador musulmán de la época, en el cual se puede leer: "tengas en la memoria que no has sido elegido para los asuntos puramente mundanos, ni políticos... has de atender a obligar a obedecer los preceptos divinos a aquellos con obligación para obedecer..."⁸. Evidentemente es texto que tras la formalidad y convención del caso, habida cuenta su carácter oficial, denota el tono de exigencias doctrinales que ya en un periodo temprano de la Historia andalusí se esperaba del juez musulmán. Para nosotros, este texto es un auténtico paradigma del modelo ideal que el sistema legal religioso pretendía, en su plano dogmático, desde los días del primer Islam, y que pese a los avatares y el devenir de la convulsa historia islámica pujó contra el pragmatismo político de cada momento, interesado en domesticar la judicatura para hacerla apéndice del poder temporal, negándole su dimensión de reserva doctrinal islámica.

La judicatura, pues, para ser considerada "islámica" ha de reunir una serie de requisitos de raíz espiritualista o *ma'naûî*⁹, buena parte de los cuales se suponen, aún someramente, al referenciar esto frente a las condiciones exigibles al jurista para el grado de *Îyihâd*. Sin embargo, lo que nos parece más interesante de estas condiciones es la relevancia de la necesidad categórica, que el sistema se impone, para que el juez/prototipo sea considerado por su contexto social como poseedor de la probidad -expresado esto en su sentido religioso. Esto es, no ha de conocersele transgresiones/pecados, sus practicas y piedad religiosa deberán ser conocidas públicamente, así como su honestidad y distanciamiento de los posibles focos de corrupción económica y, especialmente, política y moral, incluso es deseable la modestia económica-; por tanto, la

personalidad social del individuo/juez ha de ser relevante e intachable, en el sentido de obtener la anuencia moral de su entorno social, lo que contrasta con las tendencias que sitúan al juez como un simple funcionario, servidor del Estado y de la Ley, preferentemente bien retribuido para evitar su corrupción.

La probidad jurisprudencial, de muchos de los jueces que retrata Al-Joxani, exigencia dogmática, también fue el contrapunto de la voracidad del poder temporal, más espurio, cual debió ser el Omeya peninsular. Es caso que evidencia hasta que punto el oficio judicial acababa por encontrarse con la política; así encontramos en nuestra obra el caso de Mohamed Ben Ziad¹⁰, quien siendo juez hubo de castigar nada menos que al general Garab, jefe de los pretorianos del califa cordobés, y con un castigo corporal humillante, por desacatar su autoridad en la corte de justicia. Nos interesa que en la polémica sobre la jurisdicción el juez argumentó sobre la dignidad de su autoridad apelando a un *Hadiz* profético, de manera que colocó el debate en el plano doctrinalista que nos llama la atención, por ser expresión del plano dogmático que la judicatura hubo de tener para los *fuyaha'* cordobeses, enfrentados al poder temporal no por motivos profundamente doctrinales, como habría de ser los de los descontentos duodecimanos, sino por causas puntuales que llevaron al, de alguna forma dócil, sistema jurisprudencial malikí, a defender su posición dogmática e incluso ante sus protectores califales.

En el esquema ya'farî resulta esencial que el juez/prototipo goce de esa aquiescencia, por cuanto se considera que su éxito en la aplicación de la norma se sustenta sobre la complacencia de su entorno social ante su ponderación integra de enjuiciador, no se espera que "el sistema", de manera abstracta y mecánica -como en el caso occidental-, muestre las garantías de imparcialidad o solvencia legal que han de ser básicas en todo orden legal, sino que éstas se sitúan en la proximidad del juez a sus enjuiciados; puesto que la firmeza normativa sólo es efectiva en la defensa doctrinal cuando existe la convicción de que la justicia legal se imparte hu-

manamente, como parece ser la única manera de considerarla divina.

El ejemplo, entre tantos otros, que Al-Joxani nos trasmite de probidad judicial lo podemos encontrar en los casos de los jueces cordobeses que renunciaron a su condición, aún cuando ésta era de gran dignidad en su tiempo y medio, por destacar una distancia doctrinalmente correcta con los califas de su momento; el autor menciona cómo Mosab¹¹ presentó su dimisión ante Abderahman I, o en qué circunstancias Ziad Ben Abderahman¹² se distanció durante el gobierno de Hixem I.

La insistencia de los textos, que teorizan sobre el juez y la judicatura¹³, nos lleva a considerar la necesidad de un magistrado de perfil probo y destacadamente honorable, lo cual ha de ser evidente para que el creyente enjuiciado asuma su laudo, puesto que dicha “sentencia” -*Hukm* o *fatûâ*- es un vínculo religioso que comporta un acto de respeto creyente que la sitúa en un plano ético/doctrinal esencial en la dinámica teológica de los pensadores jurídicos duodecimanos. Posiblemente, más allá de los argumentos documentales religiosos, en esta cuestión se oculta la sistemática reserva y prevención de los shîa’ frente a los jueces/servidores-califales, de forma que mencionamos esta escuela doctrinal por ser referente indubitable para las demás, las muy tardíamente denominadas “ortodoxas” por el academicismo califal decadente de los siglos XII y XIII hegirianos. No olvide el observador que la disputa judicial fue la primera evidencia de una fractura político-legal entre los musulmanes tras la muerte de Muhammad, puesto que -como venimos reiterando sistemáticamente- el carácter trascendentalista que la revelación coránica¹⁴ concedía al enjuiciamiento, suponía, por extensión, la legitimidad doctrinal para regir los destinos políticos del Islam. Así pues, y sobre esta base, para la tradición jurídica ya’farî el juez arquetípico ha de ser incuestionable e irreprochablemente justo, en el sentido religioso de la expresión, esto es, ha de ser honesto, e incluso socialmente puro -lo que implica un linaje inmaculado, ya que la bastardía, sirva esto de ejemplo,

era considerada por el *Fiqh* como una forma de gabela legal o clientela en contraposición a la libertad legal individual-, ya que esa gabela se considerará desde el Dogma como un lastre que limita a la persona y la vincula/ata desfavorablemente respecto a la condición mundana¹⁵.

El modelo de Justicia, incluso de práctica procesal, en el ejercicio judicial regular será el primer Imam duodecimano, A'li Ibn Âbû Tâlib (P), y no tanto el Profeta (PBd), puesto que el primero ejerció como juez efectivo en un contexto histórico que podemos denominar "estatal"; ya que su paso por el poder califal habilita su ejemplo como un referente práctico en contraposición con las situaciones en las Muhammad administró justicia, las cuales fueron singularmente excepcionales, habida cuenta que se encontraba en un proceso de construcción/transmisión del corpus de la revelación coránica, y que el marco socio-político de su actividad político-administrativa era bastante más impreciso que el que se encontrara el primer Imam en el momento en que se ocupó del califato político sobre todos los musulmanes.

Esta opinión ha de soportarse sobre una tesis que personalmente sostendremos, si bien anticipamos que es susceptible de una más profunda reflexión, y, por supuesto, queda pendiente de un más minucioso desarrollo, tanto de investigación como de exposición. La tesis en cuestión es una reserva sobre la identidad misma de concepto de Estado islámico, en su dimensión legal y doctrinal; entendemos que en puridad teológica el pensamiento duodecimano ha sido reacto a avalar las experiencias estatistas¹⁶, criterio que, si bien es cuestionable desde el punto de vista histórico, no está en una posición carente de consistencia argumental, por cuanto en ausencia de los Infalibles (P), y en los momentos en que ellos estuvieron limitados políticamente, las cabezas pensantes del Islam shîa' no se encontraron en disposición de pretender legitimar ningún tipo de estructura estatal, y aún menos con el marchamo de integralmente "islámica".

Por otra parte, tomando la referencia al conocidísimo *Hadiz* de

Zaqalaîn, que vincula la autoridad legataria post-profética a Su familia y a los sabios, se puede pensar que la anteriormente aludida "herencia profética" en ningún caso habría de asimilarse con una mera fórmula estatal, dispuesta para la usurpación o no, sino en una condición, una suerte de estatuto supraestructural, que se impondría a los avatares históricos mismos y, consecuentemente, a la realidad histórica mediata. Podemos pensar, sin rubor al intento de exégesis, que esa herencia preciosa -el Libro y la Familia profética-, no había de estar limitada en una formación estatal o legal determinada, la cual sería susceptible de sufrir el peligro de desvirtuamiento respecto al propósito profético, tal como los musulmanes shîa' consideran que el califato mismo sufrió, sino en una estación legal/espiritual, en una autoridad en definitiva, que nosotros intuimos en la magistratura del juez islámico ideal. Para la propia lógica clásica duodecimana, insistir en que el Islam ya'farî es un nonato, víctima de la Historia, supone aceptar que los planes proféticos de construcción de una sociedad confesional, y su trasfondo trascendente, eran susceptibles de un asalto, y, por tanto, negarles su potencia trascendental; sin embargo, asumir que la autoridad islámica, doctrinalmente legítima, siempre se ubicaría en la judicatura, es aceptar que más allá de la historiografía, el programa dogmático era algo con visos de solvencia y capacidad, lo que en síntesis podría explicar la imbricación tradicional entre religiosidad y legalidad en el Islam.

El caso andaluz, malikí, es, por supuesto, menos sutil doctrinalmente hablando, pero puesto que la aplicación de la referencia escolar fue muy pura y antigua, habida cuenta que el propio Malik Îbn Anâs fue un de los primeros discípulos del Imam Ya'far, se puede observar destellos de estos aspectos doctrinalmente netos que estamos detallando para el caso duodecimano, puesto que esta escuela, por su complejo desarrollo del papel dogmático de los *u'lamah* ha posibilitado preservar el prototipo alida en un estado de coherencia suficiente, para que actualmente podamos reflexionar sobre el fenómeno.

Sin embargo, en una prolongación coherente con el comportamiento político de los Imames (P), incluso del Profeta (PBd) en aquellas situaciones en las que el devenir histórico impidió que éste ejerciera un efectivo dominio legal sobre la sociedad creyente¹⁷, se puede sostener que nunca ha faltado en el espacio shîa' del mundo musulmán un área de influencia de lo que podemos denominar autoridad o soberanía *-ûilâiat-* de los Infalibles (P), y consecuentemente de sus herederos doctrinales, sobre el orden socio-legal duodecimano. Allá donde no hubo Estado, o éste fue débil, doctrinalmente incoherente, o descalificado por la lógica dogmática, los shîa', y subsidiariamente los malikíes, superpusieron, al menos teóricamente, el dominio jurídico de los colectivos de *u'lâmah*, de manera que el juez islámico arquetípico, tal como la escuela lo entendió en todo momento, se ajustó en su perfil constitutivo, y en su práctica jurisprudencial, e incluso procesal, al modelo alida: a la forma de ejercer esta suerte de magistratura, tal como las fuentes históricas asumidas por la escuela duodecimana relatan que fue el califato de A'îl Îbn Âbî Tâlib (P).

A este respecto, opinamos que los hadices conservados del Profeta (PBd) denotan, por su parte, un cierto eclecticismo contemporizador con una sociedad, que no se podía considerar creyente, por cuanto en los días de vida de Muhammad eran más los árabes que no se consideraban piadosos; e incluso, buena parte de los asimilados al Islam eran conversos estratégicos¹⁸, que no habían asimilado el hecho doctrinal de aceptar un orden legal confesional, desenvolviéndose en sus relaciones con el Profeta (PBd) de manera contractualista y pactista, buscando beneficios personales o tribales, pero inconscientes de que se adentraban en un nuevo proceso, como era la aparición de un sentido del orden legal, estructurado sobre un sistema dogmático y referencial estable, y por tanto no negociable. En nuestra opinión, sin embargo, es el ejercicio del mando sobre el mundo musulmán, en definitiva el califato de A'îl Îbn Âbî Tâlib (P), el momento en que se establecen las bases teóricas del comportamiento legal, y especialmente penal, por cuanto

no solamente se asientan las bases normativas de este espacio del Derecho, sino que se marcan las pautas de comportamiento y morfología del prototipo definitivo del juez islámico. De ahí pasó a las escuelas jurídicas, incluidas las no duodecimanas, amparado en la respetabilidad que las tradiciones alidas tuvieron en la condición de este îmâm como cuarto califa bien guiado.

No es infrecuente leer a los orientalistas, especialmente a aquellos que bebieron de las fuentes decimonónicas turcas -fuentes que eran esencialmente califales- opiniones políticamente desfavorables sobre el periodo del gobierno de A`lî (P). Realmente, como explicara Mutaharî¹⁹, en los periodos califales inmediatamente posteriores al suyo -esto es, en los días omeyas y abasidas- el conflicto doctrinal legitimista entre los shîa' y los grupos tribales interesados en sustentar el orden tradicional árabe en el naciente estado islámico, se inició un intenso e interesante programa de descalificación de la figura y del tiempo de mando de este îmâm y califa, de forma que se generó una literatura contundentemente antialida, contestada por su correspondiente contrapunto hagiográfico en el campo intelectual duodecimano; de ahí, a que una buena parte de la bibliografía califal turca, que llegó hasta los estudiosos del Islam, estuviere condicionada por la versión victoriosa de la polémica, haya tintado ese periodo y la figura de A`lî (P) de un halo de polémica crítica, privándonos de una mejor percepción de en qué forma se pudo gestar el prototipo de juez musulmán.

Sin embargo, en toda la literatura legal islámica, duodecimana o no, los espacios dedicados a la construcción de la figura del juez penal, así como las pautas procesales de su actuación, toman como referencia a este singular personaje, que en la literatura sunnî se maquilla con los títulos anteriormente mencionados de "Cuarto califa bien guiado", o "Yerno del Profeta (PBd)", eludiendo su condición de "Imam", que resultaría una connotación definitivamente duodecimana y militante. Aquí en concreto, el título de "îmâm" implicaría reconocerle no la dimensión trascendente de Infalible de la escolástica ya'farî, sino la posición de generador de jurisprudencia.

dencia, que se concede a los otros constructores de las escuelas legales aún hoy tenidas por "ortodoxas". No obstante si el analista rastrea los basamentos documentales de las cinco grandes jurisprudencias islámicas, encontrará que el modelo judicial considerado como ideal necesario se corresponde netamente con el sustanciado en los días del califato alida, aún en su dimensión más polémica y alteradora de los referentes costumbristas tribales, que no habían sido removidos hasta ese preciso momento. Es por ello, que entendemos que lo que ha uniformado al orden legal islámico, más allá de los avatares escolares e históricos, y superando los localismos y el tiempo y sus modas, ha sido el referente judicial alida²⁰.

La norma legal concreta, en su condición positiva, puede ser leída como un evento histórico y temporal, sin embargo, el modo de concebir la figura del juez confesional, especialmente en el espacio penal, se ha perpetuado por su condición de entidad anclada en aquella experiencia singular. Por desconcertante que pueda resultar a la moderna sensibilidad legal occidental, tan crítica con la firmeza -habrá quién opine "dureza"- normativa islámica, se ha de conceder al modelo jurídico, y especialmente jurisprudencial, musulmán un notable éxito en la supervivencia, continuada durante catorce siglos, de un tipo de ideal de judicatura muy crítica con el poder, aún cuando éste se pretendía doctrinalmente legítimo, y por ende socialmente bastante asumida. Ello ha sido posible por el ascendiente del referente concreto, puesto que más allá del debate sobre los éxitos políticos de su califato, el de A`lî Îbn Âbû Tâlib (P) fue un ejercicio de la autoridad legal soportada en la correspondencia doctrinal y especialmente en la probidad personal, lo que hubo de hacer dogmáticamente verosímiles sus sentencias, especialmente en un contexto histórico que tras la muerte del Profeta (PBd) empezó a acostumbrarse a ver como el asfixiante orden tribal arábigo, representado por sus antecesores califales, se enseñoreaba del naciente estado musulmán.

El referido Mutaharî ha sido, quizá, quien mejor se ha ocupado en este siglo de esta cuestión, y sin duda es el más útil referente

para analizar la relevancia de lo que venimos denominando el modelo alida de judicatura ideal²¹. Él ha reflejado en sus trabajos sobre la figura del primer Imam, el estado de la cuestión histórica y doctrinal en torno a la concepción duodecimana de la Autoridad, que se concreta especialmente en la figura del juez-prototipo; habida la cuenta, como venimos explicando, que la única oportunidad que los shîa' lograron, en toda la Historia del Islam, para imponer sus tesis doctrinales sobre el modelo de dominio o autoridad islámica, se produjo concretamente en el espacio legal, en el cual los partidarios de A`lî (P) y de la legitimidad de la Familia profética eran especialmente competentes, puesto que contaban con el magisterio de los Infalibles (P), los cuales, como hemos mencionado en algún otro momento de esta exposición, en su tiempo fueron las personalidades doctrinales de mayor relevancia del orbe musulmán, aún a juicio de aquellos que no reconocían para ellos la dimensión trascendente que sus partidarios les asignaban.

De una u otra forma, el dominio doctrinal de los duodecimanos, y sus epígonos malikíes en la primera época de esta escuela sobre Al-Andalus, en este espacio concreto del sistema legal confesional, lo atribuimos al control argumental sobre la noción de *huyyat*, que los teólogos ya'farî vinculan con los hadices de los Infalibles (P). Ya que la certeza en el establecimiento de una relación directa y sólida entre la sentencia judicial y la norma trascendente, y más allá de ésta, entre el juicio y tipificación de la acción y la divina voluntad, sólo es factible a partir de un entramado de postulados confesionales, que presentan al juez como garante de una legitimidad legal de orden superior, lo cual es sólo posible cuando ésta figura se inviste del prestigio, aún del comportamiento formalista, que la tradición conserva como referente de la fe religiosa, lo cual en la idiosincrasia y la documentación histórica del Islam sólo se ha dado de forma nítida en el mencionado periodo alida.

Pese a lo hasta el momento expuesto, hemos de sostener que hay una paradoja evidente entre esa tradición, socialmente autárquica, que dejaba la justicia formal en manos de jueces llama-

dos por la población a dirimir entre los miembros de la comunidad musulmana, y las experiencias históricas en las cuales el poder temporal se ha sentido tentado a entrometerse en un espacio religiosamente tan peculiar, que si bien sustancial para el control del Estado, desde los primeros tiempos del Islam, ha tendido a escaparse del área de influencia de los príncipes.

En la sociedad islámica clásica el estado efectivo de la cuestión judicial parece ser que se concretaba en una extensa tendencia a la justicia localista y puntual -situación que se prolongó con posterioridad, en no pocas zonas de la geografía del Islam-, de forma que el juez era un personaje vinculado a la mezquita local, y sólo afín a ese entorno, sin conexión efectiva con las estructuras del Poder político institucional, con independencia de cual fuere éste. No obstante, con la aparición de los nacionalismos, herencias de la descolonización del siglo diecinueve europeo -descolonización y nacionalismo que guardan una estrecha relación causal, y posiblemente inductiva por parte de los descolonizadores, necesitados de una sociedad confesional débil, homologable con la laicidad occidental-, asistimos a un proceso de intromisión sistemática de los gobernantes políticos en la justicia confesional, la cual asiste a una fase de frenado tanto en su influencia como en las limitaciones para la implementación de los juicios, dado que la estructura administrativa del Estado tenderá, en primera instancia, a mediatizar el ejercicio judicial "islámico", para más tarde establecer filtros en las ejecuciones de las sentencias religiosas, llegando finalmente a superponer estructuras civiles, que no obstante reproducen la parte más burda de la historicidad dogmática jurídica islámica, sirviendo a la lógica política del momento. Fracasados estos procedimientos para el control de la judicatura confesional -especialmente en las áreas de hegemonía duodecimana, no así en otros espacios musulmanes, como puede ser Turquía y algunas zonas del subcontinente indio- el proceso se encauzará hacia la institucionalización de un tipo de justicia parareligiosa muy formalista, especialmente en lo tendente a hacer dócil políticamente las aptitudes autonomistas de

los tribunales islámicos, que inician un desarrollo de la funcionarización, que es, evidentemente, contrario a la dogmática escolar, la cual desde antiguo prohibía taxativamente que la actividad del juez confesionalista fuese remunerada²².

Nosotros tenemos la convicción fundada, que cierta inmovilidad histórica del sistema normativo islámico, se debe a esta suerte de simplicidad, e incluso ingenuismo, y precariedad elegida de la judicatura, que podemos denominar "popular".

Y, de igual forma, podemos atribuir algunos de los cambios en la relación entre el poder político nacional y moderno y las estructuras tradicionales a los vicisitudes sobrevenidas en la estructura legal musulmana de los estados nacionales surgidos tras los procesos descolonizadores.

El juez arquetípico tradicional, por ejemplo, perpetuó un sistema de penas y puniciones muy clásico, sin introducir cambios del tipo de encarcelamiento o multas al actual uso, por la simple carencia de una estructura capaz de gestionar ese tipo de sistema penal, y de la misma forma, el nuevo estado tiende a obviar la casuística legal islámica, ante la necesidad de homologación internacional, sin solventar el debate doctrinal de los cambios normativos acordes con las fuentes y posibilidades del sistema teórico legal; y, como consecuencia, se producen actitudes de desconcierto político y doctrinal que generan una tendencia a la integridad -si no al integrismo-, que es tradicionalista más que islámica, y que paradójicamente será solventada por los Estados islamizantes, no con una búsqueda de soluciones dogmáticas, sino con una vuelta a las formalidades procesales históricas, aunque sólo en aquellos puntos de la penalidad que son efectistas y popularmente llamativos -se vuelve, por ejemplo, a las ejecuciones folclóricas, pero no se pone bajo el espacio legal tradicional los ámbitos políticos, que pasan a regirse, pese a su apelación de islámicos, con criterios foralistas de corte occidental-.

Si observamos la realidad más mediata de la moderna judica-

tura, que se denomina así misma islámica, en cualquier Estado actual, de entre los confesionalmente implicados, observaremos que el antiguo juez popular, tradicional, doctrinalmente islámico, es una figura en retroceso, pese a la consistencia teológica que exponíamos al inicio de estas páginas; los modernos Estados, nominalmente islámicos, no se han contenido ante la tentación de reproducir un modelo de Poder sustentado sobre la división de poderes, heredado de la Revolución francesa.

En la tradición clásica que nos muestran las fuentes andaluzas, de la que “La Historia de los jueces de Córdoba” es un prototipo, el juez había de ser una entidad social, nunca estatal, por cuanto el modelo dogmático era de relevancia singular y personal con una base y asunción esencialmente popular, la cual no debió su ascendiente a su condición de califa-prototípico, de implementador de la doctrina, puesto que ningún otro personaje o ente social y/o doctrinal pudo generar un modelo religiosamente tan satisfactorio; por el contrario, muchos de esos otros personajes y cargos políticos y mundanos de la Historia primera del Islam dañaron sustancialmente la posibilidad de la institución política islámica de un príncipe servidor de la religión, ya que pudieron aposentar su mandato en la calidad de pontífice -espacio que la doctrina duodecimana reservaría definitivamente a los Infalibles (P), invalidados de facto por la dinámica política tribal preislámica-.

Sobre el conflicto entre jueces y emires también Al-Joxani nos ilustra, pese a que su obra se considera encargo de uno de éstos últimos, Âl-Haqîm II, que posiblemente por su piedad pudo encargar un texto que tan nítidamente glosaba a la parte doctrinal del binomio justicia confesional-poder temporal. Una anécdota de la obra encarna, posiblemente como ninguna otra de las sabrosas historias desgranadas por Al-Joxani, las circunstancias de las relaciones del *qâdî* y su príncipe; relato que no es otro que el de Anadar²³, un notable juez fue encargado de los institutos piadosos, o hábices -*ûâfq-*, el cual acosado por los *u`lamah* de Córdoba hubo de presentar su dimisión, simplemente por que cometió la inoportunidad

que inaugurar su mandato anunciando una suerte de auditoría, que debió intimidar a los gestores; éstos le desacreditaron y el califa lo destituyó, posiblemente sabedor de qué espacios oscuros de la administración pretendía develar. Un juez tenido por honorable y sabio, se expuso a sabiendas del peligro al descrédito, por motivo de hacer valer su condición y fuero dogmático, e incluso ante los que debieron haber sido sus socios doctrinales, los *u`lamah*, que en su condición de eruditos no debieron sentir la premura dogmática de la coherencia, reservada a la condición del *qâdî*

Así pues el modelo ideal y antiguo, alida en definitiva, y consecuentemente tradicionalista de juez probo, en nuestra opinión, es una institución histórica, y por ende enfrentada con los intereses de las estructuras estatales, que necesitaron integrar el orden legal, y especialmente la institución judicial, más primaria, al sistema administrativo gubernamental, sin establecer una reflexión, o una revisión de los postulados dogmáticos que soportaban el orden clásico, mediante un proceso de tentación económica a los modestos juzgados de mezquitas, o por la presión política sobre los espacios no-gubernamentales que aún puedan quedar en las sociedades musulmanas.

La propia condición apologética del relato cordobés sirve como propósito a la intención argumental de la exposición, por cuanto en la hagiografía de algunos, sino de casi todos los personajes mencionados en la obra que tomamos como referente, se perfila el modelo “ideal” para la judicatura islámica, tal como desde la lógica doctrinal hubiera de ser -expresado esto último en su sentido neokantiano neto y jurídico-, como expresión cristalizada del referente dogmático del orden más elevado, referente que no podía ser tocado por ningún tipo de temporalidad política, pues hubiera dado en una suerte de laicidad jurídica, que habría negado la esencia confesional que se atribuía a la judicatura.

Por contraste, el modelo turco de Kemal Ataturk, por ejemplo, ha sido un ejemplo atractivo, para solventar los desfases entre la tradición y la modernidad, mediante decretos políticos-militares,

que a la postre evidencian un espacio política y legalmente insano -no solventado realmente- en las estructuras estatales; no obstante, el modelo laicista turco, ha de decirse, es una tentación no eludida ni por aquellos estados pretendidamente más coherentes con el marchamo de islamidad militante, e incluso revolucionaria²⁴.

Como contrapunto argumental ha de mencionarse que una de las peculiaridades del califato de A`lî İbn Âbû Tâlib (P), y base de la crítica anteriormente mencionada, por parte de la historiografía no-duocecimana, fue su comportamiento político condicionado por las convicciones doctrinales, puesto que parece evidente que antepuso sistemáticamente los principios religiosos más puristas en el desarrollo legal de su tiempo al, casi inevitable, pragmatismo que los gobernantes han de observar, en todos los tiempos. Comportamiento integral que se proyectó especialmente sobre su manera de ejercer la magistratura judicial. Pues bien, esa misma especificidad de aquello, que venimos denominando el modelo alida, es, sin duda, el aspecto más traicionado por la moderna estatalización del sistema jurídico y judicial islámico, proceso actualmente sobrevenido en todos los países que doctrinalmente se proclaman islámicos. Y, paradójicamente -un nuevo indicio de la realidad islámica- es éste irreal referente discursivo el que con mayor regularidad y nitidez aparece, no obstante, en los textos que teorizan y especulan sobre la condición legal de la judicatura penal confesional²⁵.

Ahora bien, -y dejando abierto este comentario y reflexión- podemos concluir este espacio de nuestra exposición preguntando: ¿Por qué hemos de detenernos en estas disquisiciones, cuando del sistema penal nos ocupamos? Sencillamente, porque en la sociedad musulmana contemporánea, en buena parte de los Estados actuales, los individuos aún se casan, heredan, contratan, etc. sobre dictámenes de jueces populares que pretenden tomar su referente del prototipo que hemos descrito anteriormente, incluso al margen -o especialmente al margen- de las estructuras del Gobierno laico o para laico, pese a los esfuerzos de éste por limitar esta realidad. Sin embargo, el área penal, que en el pasado también fuera atributo del

ámbito jurisprudencial y judicial de este tipo de jueces, ha sido arrebatada por ese Estado, que en consonancia con la moderna doctrina política global no podía permitir que una sustancial esfera de su influencia, incluso formal, estuviera sustraída en manos de un estamento, que tradicionalmente ha sido de difícil control, por cuanto se orientaba sobre postulados doctrinales que -discursivamente, eran aplaudidos desde el Poder, siempre necesitado en las sociedades musulmanas del formal refrendo religioso-, ya que inevitablemente en el desarrollo nacionalista habían de entrar en franca colisión con los intereses oficiales del poder político. De manera que el espacio penal, ahora estatalizado, va perdiendo su identidad doctrinal prototípica, pese a los esfuerzos de los gobiernos por conservar una apariencia de islamidad, la cual a veces se reduce a una folclórica permanencia de aquellos aspectos internacionalmente más polémicos, los cuales si bien inciden en la tensión existente entre la noción jurídica islámica y la occidental, también alimenta un conflicto formal que sirve de parapeto ideológico al oportunismo de los dirigentes estatales y nacionales, que por sí mismos no logran un suficiente prestigio doctrinal.

A nuestro entender, esa islamidad, maquilladora del poder político, se vuelve contra él cuando los individuos creyentes, y una importante parte de la intelectualidad confesional, perciben que hay una buena dosis de insinceridad en todo ello, dado que en los países de mayoría confesional musulmana se mantiene una considerable pujanza de la religiosidad, que no se corresponde con los procesos de laicificación producidos en los dos últimos siglos en Europa, y que, consecuentemente, no parecen dispuestos a relegar el espacio legal que tradicionalmente ha estado en el área de la Religión, en favor de un tipo de poder político, que los apostolados tradicionales han enseñado a ver como una amenaza para la Fe.

Segundo Artículo

Una aproximación a la noción clásica de *Yihâd* a partir de dos textos clásicos del Derecho islámico: *Âl-Mûatâ* de Mâlik Ibn Ânas²⁶ y *Sherj Âl-Luma't* de Âsh-Shahîd Âz-Zânî²⁷

Las cuestiones legales concernientes a la visión que en las fuentes históricas islámicas se conservan del tradicionalmente controvertido asunto del *Yihâd* o Esfuerzo Piadoso²⁸, pueden ser motivo de reflexión histórica a fin de comprender en qué basamento jurisprudencial e ideológico se apoyó el ejercicio de la guerra por parte de los poderes islámicos, tanto en el pasado como en periodos relativamente recientes de la Historia del Mediterráneo.

De las dos obras seleccionadas para sustentar esta exposición la primera, cronológicamente, es *Âl-Mûatâ* la cual fue pieza relevante en el orden legal andaluz, a partir de los inicios del siglo VII C., dado que se cree que el malikismo fue introducido en la Península por Zîâd Âs-Sabatûn, discípulo de Mâlik, muerto en el 199 H./815 C., que al igual que su maestro se amparó en los gobernantes omeyas, en su caso en la rama española, a los cuales dotó del tipo de *Fiqh* -básico en las fuentes y esquemático en los argumentos- que éstos necesitaban para sustentar su, doctrinalmente, cuestionada autoridad²⁹. El profesor Felipe Mailló³⁰ ha anticipado algunos aspectos de la interrelación entre la lógica legal islámica y su re-

percusión en la legislación de las comunidades cristianas con las que mantuvo un contacto, que si bien las más de las veces fue conflictivo, ha de pensarse que hubo la inevitable atingencia entre ambas culturas que hoy entendemos por cultura española. No obstante, uno de los problemas de nuestro orientalismo en la limitada accesibilidad a las fuentes clásicas genuinas, puesto que son pocas las obras traducidas que pueden consultarse en lenguas occidentales así como por la pobreza de las bibliotecas en árabe que quedaron tras la desaparición del Reino Nazarí, y el artículo a que nos referimos en un ejemplo de las dificultades que un historiador español puede encontrar a la hora de referirse al periodo andalusí, ya que los textos legales de que disponemos son los que hoy en día se pueden encontrar en el mundo musulmán, no quedando gran constancia de los utilizados, especialmente en el caso de los comentarios a las obras clásicas, en los centros de enseñanza islámica y en los juzgados de Al Andalus³¹; a causa de esto se tiende a entender que el *Fiqh* es lo que los comentarios escolares que se traducen dicen ser³², esto es: algo fijado y estable en su formulación positiva, cuando en realidad el *Fiqh* islámico, en buena medida, era un impreciso corpus integrador del binomio doctrina-legalidad siempre sujeto a cambios de interpretación y a nuevas -que no necesariamente novedosas- formulaciones, de manera que es difícil fijar la opinión del *Fiqh* que, por otra parte, suele ser consensuada en el seno de cada escuela, y en cualquier caso fruto de una decantación de aspectos doctrinales y técnicos, sin obviar la presión o condicionamiento del entorno social y, especialmente, político, de forma que cuando en los criterios escolares, más accesibles, aparecen como cuerpo legal definitivo, no sucede otra cosa que el historiador está finalmente observando una foto fija y no la moviola de la historia legal islámica. Esta cuestión carecería de relevancia por ser eminentemente técnica si no influyese determinantemente en la cristalización de un determinado modelo de mentalidad, y si no supusiese un pre-juicio de la realidad legal islámica, y concretamente en nuestro caso de la andalusí, tan cargada de lugares comunes historiográficos.

Normalmente el disponer de un comentario escolar de un texto jurídico islámicos supone el aceptar una versión limitada en el tiempo y extrapolar ésta a un periodo, y en el caso andaluz se tiende a tomar como representativo de varios siglos textos lo que son ejemplos de un momento concreto, con todas sus consecuencias metodológicas, doctrinales, etc. del tema, obviando la materia en su esencialidad (nadie diría que el manual de Derecho Penal del profesor fulano es, *strictus sensus*, la “ley española”, sino que es en cualquier caso una lectura de la legislación en un periodo determinado); de forma que observar un delicado asunto como es la formulación legal del *Yihâd* a partir de comentarios escolares es arriesgado, si no se pretende hacer una historia de las mentalidades de aquellos que elaboraron el comentario.

Es por todo esto que optamos por un texto esencial como es *Âl-Mûatâ*, que evidenciará las bases legales del asunto, aún desde la ya sesgada perspectiva de una escuela jurídica, y nos apoyamos - como contrapunto - en un comentario; e incluso optamos por un comentario de otra escuela jurídica, de forma que pretendemos apuntar -dado que no es otra la pretensión de esta exposición- cuál puede ser la dimensión del debate en el seno de los estudios jurídicos islámicos, históricos ya que sin comprender esto, difícilmente se pueden extrapolar los aspectos interrelacionables con el mundo cristiano. No optamos por un comentario a *Âl-Mûatâ* dado que la escuela malikí perdió vigencia con la crisis del denominado Califato de Córdoba, lo que no sucedió con el *Fiqh* ya’farî, aún aplicado en el Próximo Oriente, de forma que podemos abarcar mejor los espacios orientales y occidentales, y las etapas del Alto y Bajo medioevo en el área mediterránea, por otra parte si bien los grupos shîa’ duodecimanos históricamente han sido muy combativos, tal cual es el caso del Líbano que presencié las más encarnizadas resistencias a la presencia de los Cruzados, hay que decir que para esta escuela jurídica el asunto del *Yihâd* no ha comportado la relevancia que se le ha concedido en el ámbito del Islam sunnita, dado que los autores yafarîes partían de una literatura legal basada en unas fuentes -

ciertos hadices del Profeta (PBd)³³ - que minusvaloraban la noción de *Yihâd* como esfuerzo militar. Entendemos que más allá de la propia literalidad de los hadices en cuestión, que son de un muy marcado carácter espiritualista, subyace el distanciamiento de los duodecimanos respecto al poder temporal del que estuvieron sistemáticamente apartados y excluidos, de manera que su predisposición a la guerra oficial siempre fue poca, y muy limitada a circunstancias coyunturales y, por tanto, otra aportación a la visión de la Historia de las mentalidades en torno a la cuestión de la guerra piadosa en el Islam histórico.

Entre los errores a causa de la elaboración de los estudios orientales a partir de comentarios, no de los textos originales del Derecho del Islam, podemos destacar la manida tesis que sostiene que el *Yihâd* era obligatorio. Sin embargo, aunque esta acción constituía un deber legal, y su obligatoriedad era espiritual, pero no era susceptible de coacción por parte del poder, para el cual tampoco era obligatorio el organizar expediciones a tierras enemigas, como apunta cierta línea de investigación³⁴, más bien era una cuestión de prestigio; en realidad era de una obligatoriedad similar a la que existía para los cristianos respecto a la marcha a las Cruzadas predicadas y apoyadas con bula, y como tal cuestión de prestigio en el contexto jurídico islámico era ubicable entre los actos meritorios³⁵ o preferentes esto es: *mustajabât*, lo que altera considerablemente los planteamientos de la parte positiva de este derecho; por ejemplo, en la parte del *Fiqh* que se ocupa del *Yihâd* se contemplan las cuestiones fiscales internas de los musulmanes en esa actividad, el impuesto del quinto o *jums* y lo relativo al botín de las campañas, pero no se menciona nada sobre los pactos con los vencidos ni los impuestos de capitación a los que se sometían, esto es: la gabela o *îizia'* del medievo hispano; lo que será expuesto -aunque varía el criterio según las escuelas y los autores- en la sección dedicada a los jueces y la justicia procesal o en los contratos y acuerdos bilaterales; de forma que los pactos político-militares se contemplan en el *Fiqh* dentro de las áreas económicas o procesales y penales, pero no en

el ámbito del *Yihâd* que es eminentemente espiritual y se sitúa en los tratados de legislación islámica en el espacio dedicado a los *Îbadât* o actos de adoración, así pues este análisis histórico ha de estar muy próximo a la historiografía de las mentalidades y las ideologías, y casi nada relacionado con las relaciones políticas, al menos en su plano más teórico.

De las directrices que *Âl-Luma't* marca para los pactos podemos destacar que éstos se limitaban a una zona geográfica concreta, así como a personas concretas. O en todo caso para colectivos específicos, descartándose los acuerdos sobre términos genéricos; asimismo, los pactos están condicionados a que un musulmán conceda su tutela al no-creyente con el que se suscribe el pacto, y esto será factible siempre que el pacto no perjudique los intereses generales del Islam, o a los asuntos comunales de los musulmanes como colectivo; de otra parte, el no musulmán en el pacto, no pudo ser ni espía, ni opositor activo contra el Islam; en todos estos términos el modelo de acuerdo pactado para la guerra serán los tratados que el propio Profeta (PbD) estableció con la comunidad judía de Medina³⁶.

En torno a los aspectos del Derecho positivo relativo a los pactos destaca *Âsh-Shahîd Âz-Zânî* que no será permisible el ataque contra las Gentes del Libro con los que se estableciere pacto y a los que se cobra el impuesto de protección.

Todo esto choca con la lógica legal cristiana que situaba en los fueros urbanos y en las cartas de poblamiento, así como en los documentos de cesión territorial a las familias nobles, la obligatoriedad de participar en las campañas, ya que en ellos se especificaban las cuestiones contractuales, para propios y enemigos, sin demasiadas reflexiones doctrinales, que eran anexas y, en todo caso, colaterales a la formulación jurídica eminentemente positiva³⁷.

Otra cuestión que lleva a error sobre nuestro tema es lo concerniente a la teoría de la guerra santa; en el ámbito doctrinal cris-

tiano se dispone muy pronto de la teoría agustiniana sobre la “guerra justa y de la injusta” que se refleja, para el caso peninsular, en Las Siete Partidas, sin embargo en el mundo islámico la propia mecánica del *Fiqh* se antepone a este tipo de planteamientos: la guerra religiosa es en muy primera instancia una cuestión legal/doctrinal que se observa desde el ángulo positivo del derecho, pero la doctrina jurídica islámica es parca -para el caso de todas las escuelas- en las intelectualizaciones de la cuestión; nosotros encontramos -aunque pueden haber anteriores referentes, pero no tan sólidos- un caso equiparable a la perspectiva de la elaboración agustiniana en la obra de Ân-Narâqî³⁸, siendo muy posterior en el tiempo, aunque tal vez la dilación histórico-cultural no sea tanta, dado que el mundo islámico no se vio excesivamente alterado respecto de sus presupuestos doctrinales hasta el inicio del siglo XX, si bien podemos situar a Ân-Narâqî, en el espectro mental del autor del *Sherj Âl-Luma't*, equiparando su teoría de la legitimidad de la guerra con las doctrinas agustinianas.

Tanto Âs-Sabatûn como sus propios discípulos³⁹, que serían los jurisconsultos cordobeses que administraron el poder califal hispánico, desarrollaron puntualmente en sus juzgados, así como comentaron académicamente en sus aulas, *Âl-Mûatâ*; siendo ésta la causa de nuestro actual interés, ya que basándose en esta obra se hicieron buena parte de las guerras y los pactos entre los diferentes pueblos hispanos del medievo, aunque se echa en falta la documentación procesal concreta que nos ilustre la forma en que se materializaba este tipo de doctrina jurídica.

El *Sherj Âl-Luma't*, la segunda obra que nos ocupa, como hemos apuntado ya es un texto si bien clásico, elaborado sumando a los repertorios de hadices que habitualmente conformaban las primitivas obras jurídicas islámicas, los planteamientos técnicos del acervo legal desarrollados por los diferentes juristas clásicos, muy especialmente a partir del Sheij Ât-Tûsî -385 a 460 H./ 1006 a 1082 C.⁴⁰ -; es la nuestra una obra representativa del *Fiqh* ya'farî, que ha

sido durante siglos, especialmente en la Edad Moderna, el texto de referencia en buena parte del Oriente Próximo, no obstante es el comentario posterior a la obra *-Âl-Luma'î*, la obra que comentara el texto que nos ocupa- ordenó la actividad jurídica de la época en que en la Palestina occidental se dirimieron los conflictos territoriales que la implantación del Reino Latino de Jerusalén ocasionó, especialmente tras la Paz de Jaffa de 1229, ya que el peso del grupo alaûî en el bando musulmán se incrementó debido al poder de los pequeños estados duodecimanos libaneses y sirios apoyados por los fatimidas, que si bien desplazados del poder por los Eyubitas seguían controlando amplias zonas del Mediterráneo oriental, mediante el sistema clientelar que establecieron sobre la zona en sus años de poder efectivo. Así pues, se inicia el *Kitâb Âl-Yihâd* del *Sherj Âl-Luma'î* con la exposición de los tipos de acciones que se engloban en esta noción legal. Normalmente en las obras de cátedra relativas al *Fiqh* se introduce la materia nueva con una exposición relativa a la etimología gramatical del término, o mediante una apoyatura en las fuentes doctrinales que la avalan, que suele ser, por este orden el Qurân, los hadices proféticos y de los imames o notables tradicionales, y las opiniones de los clásicos legales; no obstante este libro no se introduce de la forma al uso e inicia su exposición Âsh-Shahîd Âz-Zânî con la clasificación de los tipos de *Yihâd*, que engloba en la noción o categoría legal tipificada, éstos son en su opinión:

El ataque a los incrédulos. La defensa del territorio islámico, si se teme el ataque por parte de los enemigos religiosos. La defensa cuando se han producido muertes de personas o robos de propiedades El enfrentamiento con los que se oponen al Imam auténtico.

El primer punto el autor lo considera genérico -îbtida'î dice él-, los dos siguientes son los específicos de la casuística política propia de las tierras de frontera religiosa, y el último punto es específico de la lógica interna islámica, de la cual se hace eco el autor, que por ser duodecimano considera excluido de la islamidad legal a los enemigos de los Imames (P), nociones estas últimas que exceden la

ambición de esta exposición, por lo cual obviaremos las referencias colaterales a este debate jurídico.

Por su parte, *Âl-Mûatâ* introduce la materia, siguiendo la lógica de una obra que es más antigua y tradicionalista, recopiladora de hadices, mediante la enumeración y exposición de seis textos que conforman la sección de lo que el autor denomina la Estimulación al *Yihâd*, esta sección se ocupa de anticipar las virtudes espirituales del acto de *Yihâd* por lo que aporta tradiciones que ponen en boca del Profeta (PbD) los méritos de quien se ocupa del *Yihâd*; en el primero de los hadices, tomaremos éste como representativo de la sección, se dice:

“Yahya me relato de Mâlik (y éste de) de Âbû Âz-Zinad Âl-Âraj, (y éste de) de Âbî Hurairat, que el Mensajero de Allah, Allah lo bendiga y le conceda la paz, dijo: ‘Alguien que marcha al Yihâd, en el camino de Allah, se encuentra en el estado de quien ora y ayuna, así pues no cesa su oración ni su ayuno hasta que vuelve’”⁴¹

Ha de destacarse que a diferencia del Comentario de *Âl-Luma't* en la obra de Mâlik no se detalla en qué consiste exactamente el *Yihâd*, ni cuáles son sus límites, algo que suele ser básico en las formulaciones teóricas del *Fiqh*, entendemos que ésta es una de las virtudes que los Omeyas le vieron a la obra de Mâlik: permitía, a partir de formulaciones genéricas dejar la concreción en manos de los juristas de cada momento, de forma que esa concreción legal era puntual y, por tanto, más amoldable a las necesidades del poder; en contraposición a esto, la minuciosa formulación de *Âl-Luma't* limitaba la inventiva o creatividad legal de los jueces en sus tribunales, lo que substraía al Derecho islámico de la temporalidad política que lo condiciona y, paradójicamente, lo limita o acomoda.

En esta diferencia de criterio podemos ver una de las peculiaridades de ambas escuelas jurídicas, la malikí es una escuela de jueces que apoyándose en un texto clásico muy parco administran

justicia sin perder de vista cierto pragmatismo temporal; sin embargo, la escuela duodecimana es mas una tendencia de teóricos del derecho, en la cual la doctrina legal es más importante que la aplicación en los juzgados; la primera escuela participó del poder, y la segunda excluida de él, se encastilló en las cátedras; se puede pensar que la primera era mas realista y efectiva que la segunda, pero lo cierto es que la base limitada de *Âl-Mûatâ*, no dejó gran margen para la vitalidad jurisprudencial y la escuela ha languidecido, pese a mantenerse como doctrina legal oficial en el Magreb. Por el contrario, la escuela ya'farî que en apariencia es mas encorsetada en los parámetros teóricos que la animaron, ha mantenido en las cátedras de las escuelas teológicas islámicas o *haûza* un grado de reflexión capaz de adaptarse a los cambios históricos, y en los lugares en que se ha mantenido vigente -parte de la India y Pakistán, Persia y el Líbano-, su realidad y vigencia es una evidencia mas allá de cualquier otra consideración.

Como consecuencia de estas dos formulaciones previas el *Yihâd* malikî era, posiblemente, más un instrumento del poder temporal que el *Yihâd* ya'farî, lo que se ha de poner en relación con la combatividad de los musulmanes en uno y otro caso -si nos atenemos a esta hipótesis los resultados de uno y otro caso habrían de ser suficientes: los musulmanes perdieron el control político de Al Andalus y no del Líbano o Siria-.

Por otra parte, tal como lo puede entender la historiografía de las ideologías o de las mentalidades la enunciación malikî tiene un marcado tono propagandístico, frente al segundo caso, el ya'farî, que se presenta como técnico, tal vez por dirigirse a gente convencida y no necesitada de excesivas motivaciones doctrinales, pues el ordenamiento legal pretende ser en este caso un corpus morfológico de las obligaciones legales concretas, prueba de ello es que la obra se continúa con las especificaciones técnicas de la actividad combatiente, cuando detalla quiénes deben ir y quiénes están exentos de la obligación de presentarse al combate. Dice el texto:

“Se establecen las condiciones de la obligatoriedad del Yihâd, en primera instancia, a los mayores de edad (aparece en masculino el término de lo que se infiere que este género es el límite), que estén cuerdos, sean de condición libre (los no esclavos sería una interpretación, y otra posible son los individuos sin cargas perentorias, puesto que el ser deudor implica la necesidad de solicitar el permiso de los acreedores para marchar a la guerra), videntes, y sanos de enfermedades...”⁴²

Ha de apuntarse, a fin de hacer muestra del calado teórico con que se abordaba esta cuestión por parte del autor ya'farî, que el debate sobre la obligatoriedad⁴³ de participar en la guerra ocupa un espacio considerable del texto, siendo esta parte especialmente deudora de los aspectos técnicos -*Ūsûl*- del derecho, mas que de los documentales -hadices-; esto es relevante por cuanto la suspicacia doctrinal duodecimana a la hora de colaborar con los poderes temporales lleva a precisar muy mucho qué casos son motivos de *Yihâd*, y cuáles otros se reducen a guerras mundanas, y estas últimas no se contemplan en el caso de *Âl-Luma't*. Sin embargo, Mâlik deja a la voluntad del príncipe -que el denomina genéricamente Îmâm- la calificación de las guerras de los musulmanes, otro de los aspectos que más directamente lo evidencian como un jurista de corte.

Marcadas las pautas de comparación entre ambas obras, podemos anticipar la estructuración de las secciones de ambas a fin de comprender el derrotero por el que campa cada concepción legal de la materia que nos ocupa.

Mâlik en su *Âl-Mûatâ* inmediatamente después de la entrada que hemos referido sobre las virtudes y beneficios espirituales del *Yihâd* ordena la materia en torno a las siguientes materias, que son secciones diferenciadas:

De la prohibición de llevar el Qurân en los viajes a territorio enemigo. De la prohibición de dar muerte a mujeres y niños. Sobre las conductas seguras (eficaces en la procura del éxito militar des-

de la acción correcta). Sobre la inversión (empleo de bienes personales) en el *Yihâd*. Del botín de guerra. Exenciones del impuesto sobre el Quinto (o impuesto sobre los bienes y rentas personales). Sobre lo que es permisible tomar del botín antes de su reparto. Sobre los efectos personales del vencido, y de qué es permisible despojarlo. Porciones destinadas a la caballería en los despojos del enemigo (habida cuenta que la infantería llegaba anticipadamente). Del hurto de los despojos. Sobre el martirio. Del lavado ritual del cadáver del mártir. Sobre las donaciones para ser empleadas en el Camino de Dios. El estímulo y la virtud del deseo de *Yihâd*. De los caballos, de las carreras (competiciones) con ellos y de su uso en las expediciones militares. De la adquisición de las tierras propiedad de los *dimmis* (o no musulmanes que mediante pacto habitaban el territorio islámico).

Se puede observar en qué medida el espectro del texto relativo a la guerra es limitado, esto se debe a la carencia de fuentes con que se encontraba la escuela malikí, dado que los dos primeros califas, tras el Profeta (PBd), se ocuparon por motivaciones políticas en hacer desaparecer las fuentes documentales primitivas, que no favorecían su posición en el poder, de forma que los juristas se encontraban con grandes limitaciones si deseaban constreñir sus obras a la documentación existente. En el caso duodecimano la situación era sensiblemente diferente puesto que, si bien la represión sobre las fuentes fue considerable, hubo una política muy temprana de preservación del legado documental, además de que éste se amplía en la escuela ya'farí a los familiares sucesores del Profeta (PBd), considerados por la escuela como legítimos continuadores de su labor doctrinal. Esta diferencia ideológica supuso también una diferencia en el tipo de *Fiqh* que se pudo desarrollar en cada caso; por otra parte al ser *Âl-Luma't* un texto posterior al de Mâlik su precisión es mayor por cuanto se beneficia del desarrollo que vieron las ciencias técnicas del Derecho.

Si *Âl-Mûatâ* es un texto poco sistemático para lo que cabría esperar de un tratado que ordena la actividad guerrera, *Âl-Luma't*

cubre algo mejor esa expectativa dado que tras las consideraciones generales en torno a la noción jurídica de *Yihâd*, en las cuales se clasifican como hemos indicado los tipos de acciones que se pueden englobar en ella, y la matización positiva de casos pormenorizados en los cuales el *Yihâd* es legítimo, como el caso de los estados en los que se puede dispensar de la participación en la guerra, que no son otros que la pobreza -evidentemente esta lógica legal estaba orientada a la participación voluntaria de los hombres libres, tal como fueron las campañas del Profeta (PbD), aspecto que pierde relevancia en las guerras en que los príncipes conformaban sus mesnadas con levas o mercenarios-, y el impedimento físico -concepto éste que es poco preciso por cuanto el término aplicado: *Â`ray* aunque se suele traducir por "cojo" bien puede englobar cualquier otro defecto físico que sea obstáculo para batallar, ya que etimológicamente se limita la noción legal en su literalidad, lo que no la situaría en la simple cojera sino que la dejaría a tenor de "las posibilidades de ser útil que el individuo tuviere en cada caso"⁴⁴, lo cual es diferente para cada momento y circunstancia-; también se ocupa esta apartado genérico del papel femenino, e indica que:

*"No es obligatorio el Yihâd para la mujer, (dicho) esto con relación a la primera modalidad (la de ofensiva), pero respecto a la segunda (modalidad) es obligatoria la defensa según la capacidad, tanto si se trata de (un individuo) masculino como de femenino"*⁴⁵.

A continuación Âsh-Shahîd Âz-Zânî se ocupa de trazar un itinerario relativamente similar al establecido por Mâlik aunque con las especificidades propias de un sistema jurídico que además de las fuentes históricas se sirve de la tecnología del Derecho desarrollada por el *Ûsûl*. Puesto que la obra es un *Sherj* o comentario, las fuentes pasan a segundo plano y el desarrollo de la materia por parte del autor se convierte en tema. Así, inmediatamente después del lugar común entre ambas obras que es lo concerniente a la prohibición de matar a mujeres o niños de entre el enemigo -prohibición que nuestro autor extiende a los ancianos y hombres inútiles

para la guerra-, el texto del *Âl-Luma't* se detiene en precisar las responsabilidades por muerte en lo que podríamos denominar acto de servicio, ya que considera que será el Tesoro Público del estado islámico o *Baît-ul-Mâl* quien habrá de pagar las compensaciones a los deudos en caso de muerte de un combatiente, esta formulación que anticipa un sistema de aseguramiento, resulta considerablemente innovadora para su época, más aún cuando existe la certeza de que pleitear contra el Tesoro no era infrecuente por parte de los musulmanes que se consideraban con derechos sobre él, de manera que no es una enunciación solamente programática sino que debió tener un inmediato valor procesal.

Se continúa la exposición de *Âl-Luma't* con la relación de acciones que en el guerrear tienen la clasificación legal de *makrûh*⁴⁶ o desaconsejables: el ataque nocturno, o la lucha antes del momento de la oración del mediodía, o entre ésta y la de la tarde, dado que estas oraciones serían desplazadas de su tiempo -lo que es una falta de considerable importancia en la legalidad islámica-, dispersar el ganado para causar perjuicio al enemigo, y presentar combate sin autorización expresa de la autoridad sobre la expedición.

Por su parte *Âl-Mûatâ* no se ocupa de estas cuestiones, de lo que deducimos que en el tiempo de Mâlik los usos militares eran los de los árabes y procedían básicamente del acervo cultural y antropológico de la época del Profeta (PBd), de forma que no le debió resultar relevante la precisión; también es posible pensar que el autor lo deja a criterio de la autoridad, mas aún sabiendo qué entendía Mâlik por autoridad sobre los musulmanes, no parece que un autor complaciente con los califas se esforzase en demasía en limitar el margen de maniobrabilidad de éstos por causa de las tradiciones antropológicas pretéritas.

Es posible pensar que el tiempo que media entre ambas obras es suficiente para que el Islam de la época del Âsh-Shahîd Âz-Zânî sea más compleja que la de Mâlik, dado que en los días en que se escribió *Âl-Luma't* el ámbito islámico era un crisol racial y cultural, frente a la relativa homogeneidad árabe de la época de *Âl-Mûatâ*.

Así pues, sería necesario para el comentador duodecimano precisar las formas legales y, valga la traslación conceptual, canónicas de llevar los asuntos de la guerra sobre los presupuestos proféticos, más aún cuando los usos nacionales de persas, árabes, kurdos, turcos, etc. pugnaban por imponerse a la preceptiva tradicional. Una de las peculiaridades de esta literatura jurídica islámica estriba en el supuesto desorden que los textos presentan a la observación del lector no avisado, así en *Âl-Luma't* se intercalan, con una precisión que aparentemente es improcedente, otras cuestiones técnicas que siendo colaterales al asunto central del texto desvían el discurso y la atención de éste, tal cual es la explicación de qué es un hombre mayor de edad, lo que trae el autor a colación en el momento en que detalla las características de los individuos vinculados por la obligación/autorización canónica para combatir de la que, como indicáramos más adelante, el ser varón es el primer punto de referencia; de esta forma el texto se extiende en la tipificación de los signos o evidencias que permiten clasificar a un individuo como varón mayor edad -y ha de tenerse en cuenta que la mayoría de edad en aquel momento no se limitaba, en prácticamente ninguna cultura, al cumplimiento de fechas, sino a la superación de lo que la Antropología cultural denomina ritos de paso, en este caso de iniciación social-, por lo que el texto nos indica que los signos del varón son:

“...el cumplir al menos quince años lunares o el tener poblado el pubis de pelo o el tener capacidad de eyacular...”⁴⁷

En el caso de *Âl-Mûatâ* la disquisición extraña a la materia la encontramos en la atención que el autor presta a las cuestiones relacionadas con los caballos, lo cual no es del todo peregrino pues estos animales eran armas de guerra en la época.

En todo caso, tanto en una como en otra obra desconcierta al moderno lector la ubicación de estas materias colaterales en medio del texto jurídico, que se justifica por la precariedad de la tecnología de la escritura de la época, de forma que cuando el autor encon-

traba la cuestión se detenía en sus aspectos accesorios, dado que la redacción de una obra extensa siempre estaba sujeta a contingencias que hacían temer por una mejor ocasión para aclarar esas cuestiones colaterales -en concreto en el caso del el Âsh-Shahîd Âz-Zânî y esta obra se da la circunstancia de que fue escrita en un muy breve periodo de tiempo, días solamente, y en la cárcel en la que esperaba su ejecución a causa de su oposición al poder temporal del momento-.

Ambos textos coinciden, si bien con las diferencias internas propias de los diferentes planteamientos escolares, en ocuparse, y ambos lo hacen en extenso, de las cuestiones legales que se devienen del reparto de botín; si bien Mâlik es más prolijo que el Âsh-Shahîd Âz-Zânî, ya que éste como yafarita duodecimano deja esta cuestión muy condicionada a la voluntad del guía religioso que la escuela ubica en los Imames (P) descendientes del Profeta (PBd); sin embargo, en *Âl-Mûatâ*, en esta cuestión se respira aún la atmósfera de los días en que desde la Medina del Profeta (PBd) se iniciaban las actividades militares del Islam, momento en el cual el deseo de botín y las relaciones interesadas y contractuales, en definitiva: la conveniencia material era móvil importante para un numeroso grupo de entre los coetáneos del Profeta (PBd).

Intuimos que esta sección de *Âl-Mûatâ* debió aplicarse como marco referente para determinar la parte de los combatientes libres y voluntarios en las campañas que se emprendían, dado que la tendencia de los príncipes era la de considerar *Yihâd* toda actividad guerrera, independientemente de la motivación o intencionalidad religiosa, por lo que el pago de los beneficios se hacía sobre la base de los criterios del *Fiqh*, que entre otras ventajas incorporaba que eran previamente conocidos, pues en el mundo islámico primitivo era poco frecuente la contratación de tropas mercenarias a soldada, frente al caso cristiano, ya que por ejemplo los reyes castellanos y aragoneses realizaban convocatorias de mesnadas más o menos mercenarias⁴⁸.

De cualquier forma el reparto del botín, para todos los casos,

se ordenaba sobre la base de criterios de proporcionalidad: la caballería tenía lo que las fuentes denominan dos servicios o *jidmât*, una por el hombre y otra por la montura, lo que parece evidenciar un criterio de productividad, dado que a parte de otras consideraciones el reparto de botín era un aliciente real en la presencia de buena parte de los musulmanes en las campañas militares, más aún cuando se trataba de grupos o tribus poco dispuestas a someterse a la autoridad de los príncipes, de los cuales no querían sueldo que mermase su dignidad -lo que es lo mismo que decir su soberanía-, sino una porción de los beneficios de la campaña; así, poner sobre el campo de batalla a un individuo o a un animal era una cuestión también financiera, de ahí que se estableciese este criterio de rentabilidad de los módulos frente a los elementos aplicados en la acción.

Otro de los aspectos comunes a ambas obras, si bien no necesariamente habría de encontrarse en esta sección, es el que se ocupa del impuesto del quinto o *jums*, que tiene un libro o sección específico en las obras duodecimanas, pero que Mâlik coherente con su ubicación doctrinal no incluyó en *Âl-Mûatâ*, pues aunque este impuesto existía y era de suma importancia en los días del Profeta (PBd), cayó en desuso con los tres primeros califas los cuales, deseosos de crear las bases de un estado secular con tonos confesionales, concedieron mayor relevancia al dinero laico y optaron por destacar los impuestos civiles sobre el mercado y la propiedad transaccional, frente a la filosofía religiosa, y tal vez más pasiva, del quinto o *jums*, que se fue convirtiendo en un distintivo legal, así como en fuente de autofinanciación de los shia' duodecimanos.

A este respecto Mâlik incluye entre los aspectos relativos al botín de las campañas un único referente, el punto número veinte del libro, sobre el tema, en él significativamente nuestro autor no aporta ningún *Hadiz* sino que él mismo opina⁴⁹ sobre la cuestión que unos musulmanes le presentan en relación con el pago que se devendría de la captura de un barco enemigo, cuestión que solven-

tó indicando que no habría que tomar el impuesto del quinto religioso, salvo por indicación expresa del Imam, esto es de la autoridad, de forma que parece presentar como aleatorio lo que para otros era un criterio fijo.

En *Âl-Luma't*, en torno a esto, se toma otro camino que también es coherente con el planteamiento doctrinal de la escuela; ente la posibilidad de tomar botín y de cobrar sobre él el impuesto del *jums*, Âsh-Shahîd Âz-Zânî resuelve el debate mencionando dos precedentes documentales: el perdón del Profeta (PBd) a los mecenos cuando tomó la ciudad, pese a que estaba legitimado para cobrarlo, y la decisión A' lî Ibn Abî Tâlib (P), primer Imam de los yafaritas, que vencidos los oponentes a su autoridad como califa en la Batalla del Camello, les devolvió buena parte de sus bienes, que podían haber sido motivo de botín y de impuesto según las normas legales imperantes en aquellos primeros momentos del Islam para todos los musulmanes.

Así pues, si bien en ambas obras se trata de los aspectos concernientes a los beneficios materiales de la participación en el combate, ya que el *Fiqh*, administrador de una realidad orientada esencialmente a lo espiritual, se cuida muy mucho de prever también los aspectos mundanos de esa actividad.

Es además de relevancia la atención que en ambos casos, sin diferencias que aquí sean dignas de ser destacadas, se hace del asunto siempre interesante y delicado del martirio, tan directamente relacionado con el participar en combates, lo que siempre eran incierto. La mística del martirio en la literatura islámica habría de ser objeto de una atención metodológicamente proyectada desde la historiografía de las ideologías o mentalidades, no obstante la observación desde el plano jurídico también es ilustrativa del cómo se guerreaba en el momento en que ambas obras se escriben.

El espacio que en el *Âl-Mûatâ* se dedica a los hadices que ensalzan el estatuto de mártir, y la relevancia espiritual de alcanzarlo denotan el valor que desde los orígenes mismos del Islam, se con-

cediera a los combatientes que morían en la lucha del *Yihâd*, peculiaridad esta que a lo largo de la Historia de las relaciones de los europeos cristianos con el Islam ha sido motivo de asombro y desconcierto, dado que la vehemencia con que los musulmanes han combatido en momentos concretos, no es equiparable a la actitud cristiana ante el combate, pese a que también la doctrina cristiana fomentó el sacrificio del martirio por la religión, aunque no se logró por parte del clero de Roma el tono que esta cuestión logró entre los musulmanes, para los cuales el martirio estaba aureolado del prestigio que el Profeta (PBd) le concediera en las luchas de los combatientes en el *Yihâd* de los primeros días de Islam.

Se puede decir que si bien en términos doctrinales no toda actividad guerrera era Guerra Piadosa, pues de ello dependía la intencionalidad espiritual de la acción; no obstante en todos los actos militares pesaba el condicionante formal del ordenamiento legal del *Yihâd* propiamente dicho; aunque también es cierto que de la declaración de lucha religiosa dependía, en buena medida, la resolución y de la decisión al combatir de cierto tipo de guerrero muy comprometido doctrinalmente, dado que pese a que el pragmatismo materialista es evidente en casi todos los actos habituales de los colectivos, ha habido momentos en la Historia en los que la mentalidad predominante, o el discurso hegemónico en cada momento han permitido destacar criterios ideológicos y de cosmovisión que han desplazado a los aspectos meramente materiales; esto es especialmente cierto en muchas de las situaciones que se debieron vivir como *Yihâd* -piénsese que la debilitada combatividad de los musulmanes andaluces se refuerza con la llegada de los misioneros norteafricanos, y esto es previo a la presencia propiamente militar, de los movimientos reformadores de almohades y almorávides-, de forma que la dificultad que tuvieron los emires andaluces para organizar ataques desde algunas de las zonas de control las taifas, antes del rebrote doctrinal del aire reformador de los movimientos africanos, se consiguió, en general, una mejor disposición para ir contra los enemigos de religión⁵⁰.

Cinco artículos

Así pues el trasfondo doctrinal no es desdeñable como parámetro de la disposición guerreadora de los musulmanes que se podían regir por las leyes del Islam. Posiblemente el obviar esta dimensión doctrinal del *Yihâd* supuso el descalabro de los cristianos frente a los movimientos reformadores africanos, dado que para leoneses, castellanos, navarros y aragoneses los avatares militares del campo musulmán eran expresión de la dinámica conflictiva que entre los emires andaluces se producía. Sin embargo, los europeos cruzados en Palestina y Siria se vieron en la necesidad de entender la dinámica doctrinal/política interna islámica, que era mucho más militante y compleja, dado que ellos mismos estaban inmersos en un orden complejo de intereses e incluso de contradicciones doctrinales y de mentalidad, lo que los situaba en una más ecléctica posición y disposición para la observancia analítica del contrario.

Tercer Artículo

***Taqîat*: el disimulo religioso en el ámbito doctrinal y legal islámico⁵¹**

El concepto de disimulo en el ámbito legal islámico se conoce con el término *taqîat*, que se aproxima a la forma verbal *taqâña* que se puede traducir como "temor"⁵² en su carácter más reverencial.

En los momentos en que los grupos de musulmanes, que quedaron en la Península tras la desaparición del poder nazarí fueron presionados a fin de llevarlos al abandono de la religión islámica, este recurso latente en la parte positiva del Derecho islámico, fue utilizado como método de resistencia ante el contexto agresor imperante; resultó posiblemente un mecanismo de auto-defensa no solamente jurídica y doctrinal sino una sutil fórmula de salubridad psíquica, por cuanto permitió la convivencia de los musulmanes practicantes con un entorno no solamente hostil, sino que en palabras de coherencia legal islámica inaceptable para los parámetros a los que el Islam andaluz se había habituado tras un largo periodo de hegemonía política.

Entendemos que el estudio de estos procesos de la sociología y de la mentalidad histórica observados desde la perspectiva de su basamento jurídico más técnico, permite una más precisa comprensión de las causas, así como de las características de la evolución de las pautas de comportamiento de estos colectivos, condicionados por presupuestos doctrinales que operan a modo de ideologías.

El disimulo se puede entender como una práctica bastante co-

mún e incluso habitual en el marco de una conflictividad religiosa como la que se desarrollara sobre la Península Ibérica, no obstante, el *Fiqh* lo había elevado a la categoría de estado legal *hâlt sha'rî*, sin que ello contradijese el prestigio jurídico de la institución del martirio mismo, que en definitiva es la situación contrapuesta: sufrir, e incluso hasta morir, para defender y testimoniar la propia fe doctrinal; téngase en consideración que si bien el martirio es un estatuto jurisprudencial equiparable al de los profetas y los santos en el medio legal islámico, al legislador no se le había de escapar que no se puede pretender como alternativa social global, por cuanto lleva inevitablemente a la inmolación colectiva, lo que contradice el más primario y esencial sentido de supervivencia, siendo éste en todo caso incontestable.

Así pues, la legitimidad de la falsa negación de la fe, la adaptación a los imperativos coercitivos, la traición religiosa simulada, ha de entenderse como un mecanismo de supervivencia básica, además de un método e incluso estrategia política, en todo caso como la fórmula dilatoria que hubo de permitir afrontar los primeros y más crudos momentos de la revancha religiosa en los que el cristianismo peninsular se desenvolvió, superada la traba política de la existencia de un poder nominal islámico sobre el país, aún débil.

Frente al celo del vencedor, posiblemente agresivo y prepotente⁵³ por el temor mismo a conservar su victoria sobre los musulmanes, la necesidad del disimulo en los casos en los cuales no hubo espacio para la convivencia, aun resignada y sojuzgada, fue un medio de conservación de la identidad cultural y doctrinal islámica, posición que por ende era coherente con los principios legales más ortodoxos. Al sociólogo de la Historia no ha de extrañarle la paradoja de que los musulmanes que ejercían la *taqîat* se sintiesen, no tanto como vencidos definitivos, cuanto como combatientes clandestinos, matiz que puede explicar en parte la pervivencia, con cierta pujanza, del celo religioso islámico hasta el momento de la definitiva expulsión. Creemos que sin la dimensión legal del disimulo, éste hubiera llevado a cierta suerte de contradic-

ción social abocada al fracaso, dado que sin la dimensión y el aura combativa que la legitimidad legal aportaba a la *taqîat*, el disimular la identidad religiosa habría devenido en asimilación al modelo adoptado.

Por otra parte, parece evidente que un orden jurídico capaz de teorizar sobre el disimulo, o es un orden cínico en su esencia o cuenta con un considerable grado de combatividad frente a los contextos adversos; sin duda se consolidará esta segunda idea mediante una somera reflexión desde la Historia misma del devenir político del primer Islam -que es el momento puntual en el cual se fijan buena parte de las fuentes documentales legales- hadices, tradiciones históricas, pautas de comportamiento ponderado⁵⁴ de los primeros días del original estado medinés, etc. que habrán de permitir a los juristas musulmanes teorizar sobre la legitimidad del disimulo doctrinal o *taqîat*.

Las fuentes documentales que apoyan la *taqîat* han de apoyarse en el texto coránico para que tengan rigor legal en la lógica jurídica islámica; así, es frecuente que los teóricos de la materia apoyen la tipificación semántica que apuntábamos al inicio de esta exposición en el propio Qorân, y se lleva la búsqueda del sentido de temor al relato adámico⁵⁵. Allí el temor que se presenta es la reverencia de Abel y su padre hacía la deidad, de manera que la aplicación del concepto coránico permitirá al jurista legitimista extraer del sentido positivo de la revelación un carácter legal concreto: la acción basada en el temor reverencial es de manera apriorística positivamente ponderable en el *Fiqh* clásico. Este será el basamento semántico sobre el que la lógica jurisprudencial islámica asiente la reflexión jurídica de la *taqîat*.

Otro de los ejemplos coránicos de disimulo lo encuentra el jurista en el relato ibrahímico⁵⁶ que refleja de qué forma aquel profeta destruyó los ídolos y cómo afrontó la acusación de la que era objeto. Los comentaristas⁵⁷ del texto han destacado la relación entre la maniobra del profeta y la intención de su acción, evidente-

mente se ha ponderado su autoridad para confundir a los incrédulos con una explicación desconcertante, de ahí que la clave de la *taqîat* apoyada en esta fuente radique en el grado que el jurista islámico conceda a la verdadera *-jaqîqat-* motivación del acto, en contraposición a la evidencia formal que se reduce a la apariencia *-zuhûr-*. Independientemente de ésta explicación legal que tal vez pueda parecer un tanto rudimentaria, algunos teólogos desde el *Kalâm* han elaborado una explicación más depurada en torno a este relato, a fin de perfilar con mayor coherencia la posición de pureza en los actos *-A'fa'âl-* de uno de los enviados con la revelación, tal cual es el caso de Îbrahîm, así los *mutakalîmûn* clásicos⁵⁸ diferencian entre una falsedad, aún justificada por el contexto agresivo, que sería un baldón en la credibilidad del mensaje de un profeta y una suerte de maniobra del lenguaje o el ingenio que el teólogo denomina “turrita”, y que no es otra caso que un ejercicio de ingenio sutil que permite eludir una situación colocando un mensaje veraz en un ámbito que lo camufle, aprovechando ese camuflaje para no comprometer al emisor veraz.

Sin duda alguna estas fueron herramientas intelectivas basadas en las fuentes reveladas que apoyaron los dictámenes jurídicos de los creadores de opinión legal, tanto de los creadores de las escuelas jurídicas como de sus comentaristas jurisprudentes posteriores, los cuales apoyados en el desarrollo que hacía el tercer y cuarto siglo de la Hégira tubo la ciencia de la Exégesis coránica o Tafsîr, obtuvieron en los comentarios a los relatos del Libro argumentos legitimistas para sustentar estas situaciones y sustanciarlas legalmente. Recuérdese que el Qurân en varias ocasiones muestra situaciones de persecución religiosa resueltas mediante el recurso del ingenio: así tenemos como Îûsûf⁵⁹ tiende una trampa a sus hermanos, o la forma en que Mûsâ⁶⁰ juega con la prepotencia de Fira'ûn hasta involucrarlo en un reto que lo puso en evidencia ante su propia corte, también menciona el Libro la situación de un creyente⁶¹ -dice el texto *mû'min-* de la familia de aquel déspota Faraón, que se guardaba de evidenciar su condición religiosa, así como el relato

de los Jóvenes de la Caverna⁶². es un singular ejemplo de la forma en que un seguidor del Qurân podía afrontar los periodos de intolerancia religiosa, entre no pocas referencias.

Por otra parte la Historia política del Islam estaba sobrada de situaciones en las que los actores referentes del primer momento del Islam hubieron de actuar de manera que preservaran su integridad mediante diversas suertes de disimulos. Muchos de los allegados al Profeta (PBd) tuvieron que, en un primer momento, actuar mediante la *taqîat* a causa del clima de presión a que el Quraîsh mequinés sometía a los nuevos musulmanes. En los debates de la historiografía religiosa musulmana, y en la aplicación de éstos a las elaboraciones jurídicas el caso del tío paterno del Profeta (PBd), Âbû Tâlib, es paradigmático puesto que en su caso se concentraron un importante número de situaciones singulares, todas ellas de gran relevancia para la intrahistória islámica.

En el asunto de la *taqîat* de Âbû Tâlib concurren cuestiones de preeminencia religiosa, como es la posición de los duodecimanos en torno a la pureza de origen del primero de sus Imames (P), A`lî hijo de Âbû Tâlib (P), y el deseo de los califas Banû Umaûia de mermar el prestigio del clan familiar Hashemî, y por extensión, de debilitar los argumentos legitimistas de los shîa', y el desacuerdo de éstos por la constitución de un califato civil a la muerte del Profeta (PBd).

Por su parte, los juristas y escolásticos⁶³ shîa', puestos en la tesitura de argumentar su delicada situación en el seno del mundo islámico, frente a los poderes temporales que los acosaban y apremiaban a manifestar el acatamiento a los califas que ellos, por su parte, consideraban espurios, hicieron del caso de Âbû Tâlib un modelo legal del estatuto de la persona obligada a asumir el papel de simulador religioso en un caso extremo.

Por otra parte, la tradición histórica recordaba el caso de A`mâr ibn Âsîr, uno de los primeros musulmanes, el cual a causa de la precariedad de su situación social, hubo de padecer y sortear las

dificultades a que se sometiera a los primeros seguidores del Islam por parte de los dirigentes mequineses. Respecto de su caso hubo una revelación del Libro⁶⁴ que ha sido continua fuente de jurisprudencia en relación con esta materia.

A partir de esta documentación los juristas estuvieron en condiciones de teorizar en sus obras técnicas sobre los aspectos procesales de la *taqîat*, dado que no solamente se trataba de discernir su evidente legitimidad, sino que había que substanciarse en los tratados legales las condiciones objetivas que permitían a los musulmanes su aplicación. A menudo los estudiosos occidentales tienden a observar los procesos jurídicos del Islam como una foto-fija, y transmiten la idea de que la *Sharîa* 'viene a ser un cuerpo doctrinal, más que jurisprudencia dinámica, elaborado desde siempre, cuando se trata más bien, de un proceso de casi continua reelaboración, aunque solamente sea, en el caso de algunos periodos, en sus matices mas técnicos.

Las diferentes escuelas jurídicas, según su específica metodología, sometieron estas fuentes comunes al filtro de las tecnologías jurisprudentes que se habían conformado a lo largo de los primeros siglos de actividad legal islamizante; aunque en algún caso, como en el duodecimano, el proceso de reflexión técnica en torno a los juicios directos para estas cuestiones, que podemos denominar clásicas en el *Fiqh*, permanecerá abierto hasta nuestros días⁶⁵.

Las diferentes instancias técnicas de la jurisprudencia islámica tomaron en consideración el material bruto de la fuente revelada de manera que los analistas legales ajustaron ésta documentación a las consideraciones escolares.

Tradicionalmente los juristas estructuraron los argumentos categóricos -Â'dilat Âl-Ârba't- en un orden descendente de prioridad: el Libro, las Tradiciones o Hadices, el Consenso escolar -Âl-Îymâ'-, del cual omitiremos el análisis puesto que la limitada extensión de esta exposición no permitiría, ni tan siquiera una somera muestra de las complicadas matizaciones que cada escuela jurídica

entiende en torno a este argumento legal, y finalmente el Intelecto o ejercicio metódico y reflexivo, que se puede denominar científico -*Âl-A`ql-*, que sería el cuarto tipo de argumento de la metodología básica legal islámica.

Las referencias del Libro al tema del disimulo han quedado siquiera someramente expuestas, sólo podemos apuntar que los matices sobre la materia procedente de los comentarios y exégesis hacen compleja la aplicación del texto coránico como fuente documental del Derecho por cuanto usualmente se aplicaban criterios analíticos de tipo filológicos, historiográficos, etc. en función de los criterios doctrinales y escolásticos de cada escuela jurídica.

Respecto a las fuentes que se ofrecían a los juristas desde las colecciones de hadices conservadas, el proceso legal se hacía complejo pero a su vez se enriquecía con las reflexiones técnicas que cada escuela, cada periodo escolar y cada jurista tomaba en consideración⁶⁶.

A fin de evidenciar el tipo de texto que el sistema de Tradiciones aportaba al debate, mencionaremos algunos de los que con frecuencia aparecen en las obras jurídicas:

Se dice en el *Hadiz* correcto⁶⁷ de Hishâm Ibn Sâlim:

*"Oí a Âbâ A`bd Âl-Lah que dijo: Hay algo oculto de los siervos de Dios que Le es apreciado, Dije: ¿ De entre lo (que está) oculto? Y Él dijo: El disimulo"*⁶⁸.

Se dice en el *Hadiz* correcto de Zurârat, de Âbî Ya'far que éste dijo (en respuesta a la misma pregunta):

*"El disimulo en los casos de necesidad. Pues (Dios) sabía quienes serían sus autores cuando hizo la Revelación sobre esto"*⁶⁹.

"El disimulo es la protección del creyente, su invulnerabilidad, ya que no hay Fe cuando no hay disimulo"^{70 71}.

Como se puede observar los textos son muy genéricos y por

tanto necesitados y susceptibles de interpretación, siendo ésta la labor del jurista, quien aplicaba este tipo de documentación a sus argumentaciones, lo cual desembocaba, finalmente, en las opiniones legales o *râ'î* y *Hukm*. Las Tradiciones eran en estos casos fuentes procedentes de transmisiones muy esquemáticas de las cuales había sobrevivido la frase que los transmisores consideraron clave en el mensaje pretendido, aunque por lo general se había perdido en los avatares del proceso de la Historia documental islámica. Si se toma como modelo de tradición integral algunas de las conservadas, en las que aparece todo un corpus de información -que paradójicamente son las menos fiables en opinión de la metodología de las ciencias del *Hadiz* y del *Riyâl*⁷² -, podremos observar de qué forma las Tradiciones hubieron de contener no solamente la frase esencial del mensaje pretendido, y la cadena de transmisión, que es anexa a la tradición misma, sino una ingente cantidad de información histórica que el *Fiqh* desestima en buena parte de los casos.

Con estos elementos y la metodología técnica legal procedente de las denominadas por las ciencias académicas islámicas como disciplinas auxiliares -*Ûsûl Âl-Fiqh*-, los *fuqahâ'* fueron elaborando las normas positivas que ordenaron la práctica del disimulo, que tan profusamente hubieron de aplicar los musulmanes peninsulares, en el periodo de tiempo que transcurre entre la desaparición de los reinos islámicos andaluces y el definitivo decreto de expulsión de los moriscos durante el gobierno de los Austrias.

Quisiéramos ilustrar de qué manera se substanciaban los juicios legales por parte de los juristas islámicos a partir del momento que la documentación argumental era matizada por la metodología del *Ûsûl Âl-Fiqh*; para ello seguiremos brevemente uno de los más prestigiosos libros de jurisprudencia islámica, que si bien no es obra peninsular, si lo creemos representativo del panorama técnico del Derecho islámico, además de que la erudición de la obra que pasaremos a reseñar la hace deudora de diferentes tradiciones jurídicas, algunas hispánicas, como es el caso de Âbû Âl-Ûalîd Îbn

Rushd Âl-Qurtubî, autor de un muy conocido tratado de jurisprudencia *Bidâiat Âl-Muytahîd ûa Nihâiat Âl-Muqtasîd*⁷³ obra española que el jurista que seguiremos para ilustrar esta exposición menciona en alguna ocasión y más allá de las diferencias escolares, hubo de tener presente en alguno de los juicios, aunque generalmente para contactar criterios de metodología escolar, de una forma u otra para nuestros propósitos siempre será muy ilustrativo del contexto jurídico islámico, y por extensión del mundo intelectual andalusí⁷⁴.

Así pues, *Kitâb Âl-Makâsib*⁷⁵ del Sheîj Âl-Ânsarî nos servirá como ejemplo de la formulación que los tratados legales islámicos presentan sobre la cuestión del disimulo. Nuestro autor se ocupa significativamente de la cuestión en el primer tomo de la obra, aquél dedicado a las cosas prohibidas -desde el punto de vista legal- o *A'nûâ`Âl-Îktisâb Âl-Muharram*; tomo en el cual se abordan las actividades, genéricamente lucrativas, y su relación con aquello formal o aparentemente o, mejor dicho, en primera instancia y lectura, prohibido por las fuentes documentales, aunque que a medida que el autor desgrena opiniones académicas y técnicas, jurisprudencias anteriores, matices procedentes de las ciencias auxiliares del Derecho islámico y sus propias sentencias, resulta un corpus legal muy interesante por cuanto que los actos, que los tratados escolares más genéricos o simplistas tipificaron de manera categórica, quedan muy irisados por la especial y singular autoridad del Sheîj Âl-Ânsarî que matiza los juicios, ponderando un complejo sistema de circunstancias, atenuantes, concomitancias, etc.; lo que nos permite observar un universo muy rico de precisiones legales, lejano del reduccionismo a que nos acostumbraran las síntesis de los orientalistas decimonónicos, los cuales, lamentablemente para la universidad occidental, han tintado de manera indeleble buena parte de las opiniones de la historiografía en torno al Islam jurídico.

Âl-Ânsarî sitúa la primera referencia genérica al disimulo en el ámbito de la acción de censura o *gaibat* entre musulmanes, a la cual tipifica como prohibida, para acto seguido exponer qué tipos

de situaciones contravienen o condicionan esa prohibición, de entre las cuales extraemos el caso de la necesidad o conveniencia del disimulo, entendida la necesidad como la circunstancia de inminencia de daño grave o perjuicio irreparable; el Sheij recurre a exponer una tradición o *Hadiz* relativo al quinto Imâm duodecimano Ya'far Âs-Sâdiq que desprestigió, censurándolo en público, a uno de sus más allegados colaboradores, Zurarat, a fin de ponerlo a salvo de los peligros de la política califal, ya que un aparente desacuerdo entre ellos situaría al censurado fuera del peligro de ser asimilado a los legitimistas contrarios al poder califal; tras explicar el *Hadiz* y sus aspectos documentales, nuestro autor apoya su criterio jurídico en una exégesis propia de un pasaje coránico⁷⁶, aquél en el que el profeta Jader daña un barco en el que viajaba con un discípulo, creando un aparente perjuicio a los propietarios de la nave, para después explicar que había una intención velada de protegerlos de un mal mayor. Ânsarî concluye la exposición con un breve argumento que parece una formulación preparada para ser aplicada:

*"con el mal aparente se puede evitar un perjuicio y un mal mayor"*⁷⁷.

Continúa sus opiniones sobre el disimulo o *taqîat* en el espacio dedicado a la falsedad o mentira -*Âl-Kadhab*-; nuevamente inicia la exposición sobre la materia detallando qué tipo de prohibición pesa sobre la acción de mentir⁷⁸, tanto de palabra como de acción, explica el Sheij, quien desgana una serie de acciones que no son mentiras formalmente, sino que guardan una intención falsaria: las condiciones de pactos que son imposibles de cumplir, o que no se tiene intención de asumir, etc., e inmediatamente se adentra con extensión en el ámbito de los matices entre veracidad aparente y falsedad encubierta, para invertir el orden de los factores y ocuparse de la relación que a nosotros nos interesa en el espacio de esta exposición: la falsedad aparente y la veracidad oculta, que en este apartado califica de *tûrîat*, no de *taqîat*, sin duda condicionado por su formación como teólogo escolástico.

Inmediatamente que define en qué consiste el disimulo asevera que éste " no se encuentra entre las acciones mentirosas", ya que, explica él, consiste en hacer entender al oyente algo que no es verdad, y que no se dice que lo sea, sino que se dejan indicios que lleven a una falsa comprensión; técnicamente para Ânsârî la clave de la acción de disimular estriba en no decir una falsedad sino en jugar con los indicios verdaderos en espacios de presunción o *qarînat* para que el contrario entienda otra cosa que la verdad, en definitiva propone un juego de ingenio, y como tal un pulso legítimo. Obsérvese que abandona el simplista, pero incontestable argumento primero de la necesidad y la protección del bien por el mal menor, que anteriormente expusimos de su pluma, para llevarlo al ámbito de la habilidad, planteamiento que se apoya en la indiscutible autoridad de Hillî⁷⁹, y pone un ejemplo muy ilustrativo de la formulación; " la negación se puede aplicar, si previamente se colocó en el mensaje una *qarînat*⁸⁰ que remita a la verdad, así se puede decir: hoy no he comido pan, refiriéndose a que no se comió cuando se dormía, si con anterioridad se mencionó el sueño en la conversación ".

Para el autor de *Âl-Makâsib* el límite entre la mentira y el disimulo se ha de poner en "la comprensión formal del mensaje", de forma que es la *qarînat* lo que permite actuar con disimulo; en definitiva pareciera que el Sheîj considera ilegítima la mentira pura, sin conceder un lugar a esa clave que no sólo es la frontera técnica en el contexto jurídico, sino que su planteamiento se aproxima más a una formulación personal y creativa que a la literal aplicación de una plantilla sacada de una fuente de documentación limitada para los matices, propios de la interpretación puntual y no de la doctrina. Ânsârî parece pretender establecer un límite a la liberalidad para disimular, sabedor de los peligros de la relativización y la inconveniencia doctrinal de acomodarse, y para ello establece esos márgenes técnicos.

En definitiva podemos apuntar que el orden jurídico islámico, si bien entendió desde sus orígenes que la defensa mediante el disimulo era una legítima forma de preservar la identidad religiosa -no

en vano el Islam surgió como religión perseguida- era un método que había de ser administrado y regulado, por cuanto que una aleatoria o indiscriminada forma de ejercerlo tendería a ser contraproducente respecto a su función preservadora; de alguna forma la exigencia de esa presunción o *qarînat* suponía el margen de coherencia que toda actividad clandestina necesita para no verse abocada a realizar en la demencia de su impostura actos desnaturalizados.

En el caso de los musulmanes españoles lo expuesto hasta aquí puede ser para nosotros de utilidad a fin ayudar a entender en qué medida era vana la pretensión de los religiosos cristianos que procesaron a los musulmanes por perjueros de su supuesto bautismo, puesto que era ingenuo pretender que se considerase entre los moriscos vinculante un acto de falsedad estratégica legitimada por la *Sharîa* ' misma, como era aceptar el bautismo ficticio por necesidad ante la presión política del momento, e ignorar los mandatos de la Iglesia. Evidentemente quien estaba ejerciendo la *taqîat* o la *tûrîat* no había de tener ningún problema en obviar los compromisos con el Código Canónico, por el contrario se sentía legitimado para la contravención de éste, no olvidemos hasta que punto se presionó a la Corona española desde Roma⁸¹ para que se llevase a término la definitiva expulsión, seguramente con tanto rencor como celo canónico, sirviendo a los dictados de los intereses de las otras potencias europeas que deseaban ver a España mermada en su población y en su capacidad y potencial, puesto que los moriscos eran una mano de obra hábil y de relevancia capital para algunas zonas, en concreto para el Levante al que miraban italianos y franceses, y en aquellos días fisiócratas se esperaba que tal merma demográfica repercutiese en la capacidad de respuesta de los Austrias en el tablero continental, debilitados por esta considerable pérdida y enemistado con los siempre problemáticos vecinos del sur del Mediterráneo.

Expuestos y explicados, aún someramente, estos aspectos técnicos y legales del comportamiento social de los moriscos hispa-

Cinco artículos

nos puede apuntarse que uno de los mitos historiográficos de la sociología histórica nacional como es el carácter taimado de los musulmanes⁸², y esto como causa primera de su necesaria expulsión de la Península, deja de tener coherencia, en tanto en cuanto se hace evidente que lo que se produjo fue un acto de auto-defensa conforme a Derecho; en ningún caso los moriscos que conservaron su legado doctrinal traicionaron los pactos espurios a los que les fueron obligados por la suerte de las armas y la miopía histórica de los vencedores. En realidad la expulsión por conveniencia de la seguridad nacional cristiana fue un acto injusto técnica y moralmente, y el disimulo previo un ejercicio de subsistencia.

Cuarto Artículo

La frontera sur en tiempos de Godoy: la misión de Badía en Marruecos y las bases de las posiciones diplomáticas españolas sobre el Magreb⁸³

Fue Don Antonio Cánovas del Castillo quien afirmó que la mejor política exterior española consistía en "no tener política exterior" (sic), y en buena medida a este paradójico principio parece ceñirse la Historia diplomática de este país, concretamente en lo que concierne al sur del mapa peninsular, especialmente en los dos últimos siglos. Por su parte, fue el Príncipe de la Paz, Manuel Godoy y Álvarez de Faria, uno de los artífices principales de esa aparente falta de política exterior española, la cual desde antes de sus gobiernos, y hasta éstos nuestros días, parece haber consistido, esencialmente, en eludir la realidad de la vecindad, con sus imposiciones y condicionantes, y paradójicamente en una sistemática intervención subrepticia en los asuntos internos del Magreb⁸⁴.

Entre los años 1803 a 1807 un singular español de nombre Domingo Badía y Leblich, de origen catalán -concretamente oriundo de Barcelona-, empleado como administrador del Real Monopolio de Tabacos en Córdoba, se embarcó en un, no menos, singular viaje que le llevó por buena parte del Norte de África y el Oriente Próximo -que en aquellos días aún no lo era tanto-, viaje y misión de los que nos dejó personal y cumplido relato de sus periplo y actividades en un libro publicado en francés con el título de *Voyages*

*d'Alí-Bey en Afrique et en Asie*⁸⁵. El itinerario en cuestión fue, en una buena medida, financiado por el entonces poderoso Godoy y, si aceptamos como veraces las insinuaciones del propio Badía y de Godoy mismo en sus "Memorias", tenía por objetivo, al menos en su origen, evaluar e informar al gobernante sobre la siempre confusa situación política interior marroquí⁸⁶, captar voluntades en los venales espacios de poder del sultanato; y lo que era más importante, en caso de no poder alcanzar acuerdos políticos sólidos, sembrar, aún incipientemente, algún tipo de discordia entre los actores políticos principales de aquellos reinos, a fin de -debilitando el Marruecos imperial- hacer de él un vecino susceptible de poder ser manipulado y, por ende, sumiso a los deseos e intereses españoles, que ya tenían en los ingleses un competidor efectivo en la zona. Finalmente hay que añadir que era ésta una misión que pretendía secreta y eventualmente llegar a establecer con algún poder títere local una alianza que fuese verdaderamente vinculante y que uniese ese norte magrebí y el quimérico futuro reino del Algarve, que posiblemente Godoy ya imaginaba y fraguaba, por aquellos días, como la gratificación napoleónica a sus servicios.

No aseguraremos que Manuel Godoy se comportó como un estadista de altos vuelos y complejas miras en esta cuestión, que aún siendo interesante e incluso vital para sus planes personales, por inciertos que éstos pudieran ser, la cuestión magrebí era un asunto aún prácticamente marginal en el complejo concierto de la política exterior española de principios del siglo XIX; sin embargo, sí concederemos una cierta perspicacia y penetración visionaria a nuestro paisano cuando afrontó la cuestión con mas osadía y picardía política que franqueza y lealtad para con los magrebíes, quienes sistemáticamente habían ignorado sus propios pactos y acuerdos, ya que decidió enviar a un personaje como Badía a esa extraordinaria misión, y puesto que optó por encargársela a alguien que hoy, y con la actual perspectiva de los métodos de espionaje y diplomáticos, podemos definir como "un aventurero", que si bien no era un tipo de personaje aún infrecuente para la época, sí aportaba personalmente algunos aspectos singulares de los que nos ocu-

paremos seguidamente, que hacen que el encargo aún hoy nos parezca interesante.

Hasta el momento en que Godoy, por cuenta del reino de España, desembolsa el dinero que permitiera a Badía emprender su viaje, los responsables de la política exterior española en la zona, tradicionalmente habían recurrido a los religiosos -especialmente a los franciscanos⁸⁷ - y a los comerciantes -generalmente catalanes o judíos, o tal vez ambas cosas⁸⁸ -, para conocer la situación interna del palacio local, de cuyas cambiantes, imprevisibles y desconcertantes circunstancias se derivaba, generalmente, el estado de las relaciones entre ambos países. Fue Godoy quien pensó, posiblemente siguiendo su propia intuición de intrigante palaciego, que era llegado el momento de introducir en los círculos políticos marroquíes un elemento que, con la apariencia de un convincente e inocente viajero oriental, observase de primera e íntima mano el estado y solidez del trono xerifiano en aquel preciso momento político, y de la inclinación diplomática de su siempre precario propietario -aunque tal vez fuese mejor decir: usuario, pues recuérdense las convulsas circunstancias sucesorias que se habían producido a la muerte de Sidi-Mohammed, los conflictos entre sus diversos hijos, y la precariedad del éxito político y religioso del entonces sultán Muley-Suleiman-. A esas alturas de la común Historia, los españoles habían aprendido respecto de Marruecos que el monarca vigente no siempre era una pieza fundamental en el juego de ajedrez diplomático de la región, sino que por lo general -en concreto en lo que concierne a nuestro siglo XVIII, desaparecido Muley-Ismael en 1727-el Sultán, por definición, era alguien siempre a punto de perder dramáticamente tal condición a manos de un hermano o primo políticamente más ágil, mejor relacionado con los grupos de poderes fácticos, o simplemente más fuerte o implacable e ineluctable con sus oponentes⁸⁹.

Ya en el año 1799 se había firmado un acuerdo diplomático entre el mencionado Sultán Muley-Suleiman y el rey Carlos IV, convenio que retomaba el tono diplomático de los días política-

mente felices de los padres de ambos monarcas, de esta forma se solventaban los problemas habidos en el anterior reinado xerifiano, cuando su hermano Muley-Yazid, basculando hacia la amistad con los ingleses, había alterado la estrategia de su padre, Sidi-Mohammed, que se había soportado básicamente en un sistema de cautas buenas relaciones con la España, aún poderosa, de principios y mediados del s. XVIII. Ese tratado del año 99, surgido tras la pintoresca embajada de González Salmón⁹⁰, hubiera concedido a las relaciones diplomáticas entre ambos reinos un cierto viso de modernidad; esto es de estabilidad, veracidad, coherencia en los objetivos, etc., si el gobierno de Godoy no intuyera que por parte marroquí era una simple formalidad para dilatar, aliviándola, la presión de la vecindad española, que exigía de Marruecos un posicionamiento con el bloque franco-hispano; lo que implicaba cierta beligerancia con los ingleses, presentes en el Mediterráneo, así como en el Estrecho, y merodeadores avizores de las Islas Canarias y el Archipiélago de Madeiras, beligerancia que los magrebíes no llegaban a estimar útil para sus intereses diplomáticos.

Hay que mencionar que el desconcertante comportamiento de las autoridades marroquíes, en los días de gobierno de Muley-Yazid, dejaba en el aire cancilleresco la convicción de que los tratados y acuerdos sólo eran papel si no se conseguía alguna otra forma indirecta y soterrada de participar en las decisiones de los africanos, lo cual hasta esa fecha se traducía en la más burda y descarada compra de influencias, habida cuenta la venalidad del entorno palaciego de los reyes magrebíes, aunque tales influencias eran tan inestables como los acuerdos oficiales. Pese al comentado buen tono entre los reinos en los días de Carlos III y Sidi-Mohammed, especialmente tras la célebre embajada del notable marino español D. Jorge Juan⁹¹, el primer movimiento diplomático de su breve sucesor fue convocar a los más importantes cónsules y representantes extranjeros, de entre los que tenían residencia en Tánger, a la sazón capital diplomática de aquel reino; convocatoria que exceptuó al delegado británico, y que tuvo por objeto reunirlos para hacerles saber a to-

dos a la vez -una forma local de humillación diplomática- las desproporcionadas exigencias tributarias del nuevo monarca, principalmente en lo concerniente al tráfico naval. Especialmente severa fue la actitud desairada y las exigencias taxativas respecto de los intereses españoles, lo que derivó la cuestión del plano de los gravámenes portuarios al político, ya que el Sultán ante la protesta española, que apelaba a los recientes acuerdos, mandó tomar como rehenes a los misioneros franciscanos, que eran considerados, no sin razón, agentes oficiosos de la monarquía española, y puso sitio a Ceuta, aunque infructuosamente, ya que la ciudad estaba muy bien defendida y los medios marroquíes eran harto precarios. De forma que, podemos afirmar, se salió del siglo XVIII con la experiencia de que los convenios con aquellos sultanes eran un pobre sistema de establecer cautelas diplomáticas; todo lo cual acontecía en un siglo en el que se había desarrollado hasta el paroxismo la dinámica tratadista entre los estados europeos, y en el cual los embajadores empezaban a ser los diplomáticos, tal como hoy los conocemos, ya que ejercían una labor política efectiva, articuladora de voluntades políticas e intereses de todo tipo.

El siglo XVIII, y concretamente el reinado de Carlos III se había caracterizado por el juego tratadista, especialmente en el que podemos denominar el periodo Floridablanca, que con el tratado de San Ildefonso de 1777, y el tratado con Turquía en 1782, habían sentado las bases, al menos teóricas, de las actuaciones diplomáticas españolas en el Mediterráneo, por lo que se hacía muy evidente la necesidad de un acuerdo que al inicio del siglo XIX asegurase a la corona Española y a Portugal una cierta calma en el golfo de Cádiz.

Así pues, en ese siglo argumentador y racionalista, los españoles lidiaban al vecino del Sur con las intemperantes bagatelitas del tipo de las que los enviados Jorge Juan y González Salmón hubieron de regalar a príncipes y cortesanos, como si de modernos turistas se tratase, a fin de atraer sus codiciosas voluntades a tratados que duraban lo que el interés por aquellos juguetes -armas galan-

tes, perros de caza, relojes con carillones, telas y abanicos, etc.-. En este momento y contexto, nos parece que Godoy aportó a la Historia de la diplomacia hispana, un nuevo estilo de actuar: el espionaje, si bien aún lo hizo de forma rudimentaria e intuitiva. Más allá de cualquier consideración que en la actualidad se pueda hacer sobre lo que es políticamente correcto, nuestro ministro comprendió que con aquellos magrebíes los pactos frutos de regalillos y fruslerías eran papel mojado, y que lo estratégicamente efectivo era la intervención interior, de forma que a ese propósito se debió su apoyo al plan de Badía. En definitiva Manuel Godoy, del que lord Holland⁹² dijera que era un ignorante que confundía Rusia con Prusia, y las Islas Asiáticas con la Liga Hanseática, demostró mejor sentido que los diplomáticos de raza para entender qué se podía esperar de los tratados con los sultanes del Sur, y cómo solventar la situación⁹³.

Anteriormente, la embajada y acuerdo posterior de Jorge Juan, sólo permitió, al menos durante un breve periodo de tiempo, frenar la influencia de los ingleses, que a las ordenes de George Glarr⁹⁴ hostigaban los barcos y las posiciones españolas frente a la costa atlántica magrebí; lo cierto es que este marino británico fue apresado y encarcelado en Las Canarias, lo que debió disuadir al partido anglófilo, en la corte marroquí, que las armas y medios diplomáticos españoles, al menos en esa área geográfica, aún eran el elemento hegemónico; no obstante, no debió ser definitivo, pues la actitud de Muley-Yazid evidenciaba que en cualquier momento los vínculos con los sultanes podrían verse comprometidos. Posiblemente de esta evidencia debió surgir la idea de intervenir subrepticamente en los asuntos internos del vecino sureño; lo cual se nos presenta como verosímil especialmente si se considera que para el partido de Godoy y su reina, el asunto tenía visos de supervivencia política, ya que el referido Tratado de San Ildefonso había atado a los españoles a los intereses franceses y no había componenda posible con los británicos para convenir alguna fórmula participativa que satisficiera los intereses regresivos de los Borbones y los ímpetus expansionistas de los ingleses.

En 1801, pues, ese Domingo Badía y Leblich hizo llegar a los círculos de decisión política del gobierno español, básicamente controlados por el grupo de Godoy y María Luisa de Parma, un aparentemente descabellado proyecto de viaje científico por el interior de África, el cual había de ser llevado a efecto en compañía del, entonces célebre, naturalista Rojas Clemente. Aprobado el proyecto, ambos personajes fueron enviados a París y Londres a fin de aprender a manipular los instrumentos científicos que pretendían utilizar, e incluso podríamos decir "exhibir" en su viaje. Así mismo, cuenta Cánovas en sus "Apuntes", que ambos personajes se instruyeron a fin de "pasar por verdaderos mahometanos" (sic), cuestión ésta con la que nosotros diferimos en cierta medida, puesto que al menos Badía estaba ya en disposición de representar su posterior papel con plena verosimilitud, ya que se sabe⁹⁵ que en el momento de ofertar su proyecto estaba muy versado en la escritura, lectura y conversación en lengua árabe; y por cierto, que a juzgar por su caligrafía nos inclinamos a pensar que había adquirido su formación en esa lengua de una fuente norteafricana culta, pues lo conservado de ella denota el estilo florido y amanerado de los antiguos calígrafos andaluces, que se conservara en el Magreb hasta el inicio del siglo XX, como un signo de rancia ilustración.

Lo cierto, parece ser que llegado el momento de hacer verosímil el disfraz de musulmanes que el proyecto requería, Rojas Clemente no se atrevió a ser circuncidado, requisito ineludible para parecer un musulmán auténtico, y desistió de la empresa, dejando al ya Alí-Bey solo para continuar con el plan. Nuestra reflexión tiene en esta anécdota un punto de interés, dado que si las relaciones entre España y el Sultán Muley Suleiman, a partir del tratado firmado por González Salmón, eran oficialmente consideradas como muy buenas ¿Dónde residía la necesidad de introducir a Badía en el país, y con el disfraz de un príncipe oriental? Especialmente si sólo era con el supuesto fin de desarrollar una expedición científica. Un científico español posiblemente hubiera sido más atractivo para aquel sultán, especialmente cuando éste, según la sólida y experta

opinión de Cánovas⁹⁶, desde el inicio mismo de su reinado dio muestras aparentes -más adelante comprobaremos que no era exactamente así- de ser un filoprogresista, y un buen amigo de los españoles. Desde un primer momento el rey moro se mostró a Badía/Alí-Bey como un inquieto por las novedades científicas y tecnológicas, a la vez que un devoto hombre de fe, ya que su formación era la de un estudioso de un establecimiento coránico tradicional, aspecto que no fue evaluado convenientemente por los conjurados -Badía y Godoy-, lo que posteriormente supuso la construcción de un plan de intervención de dudosa efectividad, al menos en lo que concierne a la apuesta interna, ya que se había desestimado, por parte de estos analistas hispanos, el hecho de que su pietismo lo hacía muy popular, y consecuentemente estaba políticamente protegido por el partido de los juristas islámicos, siempre determinante en los turnos dinásticos marroquíes.

Nos inclinamos a pensar que el proyecto requería de aquella guisa de disfraz por dos motivos, tal vez complementarios. En primer lugar la cobertura científica era un elemento de verosimilitud con la identidad de xerife abasí que Badía pergeñó, pues en el retrasado Magreb de aquella época, existía la idea de que Oriente era el referente intelectual y científico del Islam. De Oriente venían las tradiciones legales y escolásticas de la más pura doctrina musulmana; oriental era el califato turco, aún tenido en el mundo musulmán de aquel tiempo como un referente político destacado, etc., por otra parte la identidad de xerife, esto es, de descendiente del Profeta (PBd) del Islam, imbuiría a Alí-Bey de una respetabilidad que habría de ser muy útil, si de medrar y navegar por las procelosas aguas palaciegas marroquíes se trataba. Por otra parte, y en segundo lugar era importante no presentarse como occidentales, a fin de no exacerbar la desconfianza del influyente partido religioso en el concierto político local, que en el anterior reinado había sido de capital relevancia.

Parece evidente que los marroquíes, especialmente ese partido religioso, desconfiaban de los españoles y demás europeos, a los

cuales veían hacer evaluación de las posibilidades, no sólo comerciales, sino de explotación de las materias primas de la zona⁹⁷. Téngase presente que en este momento es cuando los ingleses empiezan a tomar un verdadero interés por explotar la actual provincia de Huelva, y puesto que la geología norteafricana era muy similar a la del sur español era fácil suponer que el Rif y las tierras en torno a Tetuán y Tánger habían de ser de no poca utilidad mineralógica. Por todo ello se hacía conveniente un viaje de evaluación, que no despertara ni el recelo, ni dañara la autoestima de los locales, que en futuros tratados podrían desear hacer valer sus prendas naturales, léase el valor real de sus recursos mineros, pesqueros y agrícolas, así como su incipiente pero notorio potencial mercado de consumo, especialmente de equipamientos, y de material militar, aunque, evidentemente los españoles fueron muy cautos en lo concerniente a dotar a los marroquíes de equipos navales, artillería efectiva y modernas armas.

Sin embargo, y aquí radica nuestro objeto de interés en esta comunicación, además Godoy debió tener un interés personal y especial para apadrinar la expedición de Badía, dado que se hacía evidente que estaba en juego el orden interno marroquí, y puesto que el Sultán del momento aún era considerado desde Madrid como un precario monarca, y el anterior se había comportado como un manifiesto enemigo de los intereses hispanos, que es lo mismo que decir que había sido un propenso oído para las ofertas inglesas. En aquel momento, como ya hemos apuntado, ser anglófilo suponía, especialmente en esta parte del Mediterráneo ser anti-español/francés; y puesto que en tal coyuntura el Estrecho de Gibraltar ya tenía el valor estratégico que la primera mitad del siglo XX le ha dado definitivamente, una alianza entre ambas orillas suponía el control del tránsito por la zona, si Godoy personalmente podía ofrecer a Napoleón la llave del Estrecho, especialmente si conservaba su gestión y control, acabaría por ser indispensable en el ajedrez diplomático del momento⁹⁸.

A tal tenor, continúa afirmando Cánovas en sus "Apuntes"⁹⁹,

que las más secretas instrucciones dada por el político pacense a su espía, tenían por eje principal convencer personalmente a Muley-Suleiman, o en su defecto a un hipotético sustituto, de la conveniencia, para sus propios intereses, de establecer un acuerdo privado con Godoy mismo, por el cual éste se comprometería a sostener el esfuerzo militar necesario para consolidarlo y fortalecerlo en el trono; ya que en aquel momento cualquier monarca xerifiano debía buena parte de su estabilidad al apoyo exterior, siempre incierto, y al de los exigentes alfaquíes, respaldo que por la parte de Godoy se concretaría en primera instancia en el suministro de material militar, que podría llegar desde España o Francia, para más tarde intervenir militarmente a fin de asegurar las ventajas territoriales que se pactasen, y que habrían de tener por contrapartida al menos "la cesión de dos puertos, en el Estrecho el uno y el otro en el Océano" (sic).

Personalmente opinamos que puesto que ya se disponía de Ceuta, el puerto del Estrecho podría ser Tánger, y Essauira o Mogador el Atlántico, puesto que el primero se encontraba frente a Gibraltar, y el segundo se encontraba frente a la costa canaria, que ya en aquellos días era un objetivo militar para los británicos, de forma que se nos evidencia que la estrategia tenía por eje principal el compensar los movimientos tácticos de los barcos y la diplomacia de los ingleses en el área. Todo lo cual nos presenta a un Godoy bastante más fuerte en los asuntos públicos exteriores que el políticamente bisoño amante real que describiera el mordaz lord Holland.

Hemos de tener en cuenta el momento político y cultural en que se produce esto que ahora describimos, se trata de los años en que los viajes de estudio a Oriente se incrementan los circuitos en los que los franceses e ingleses, especialmente, describen y muestran cómo los viajeros ilustrados, mimetizados con el paisaje y su paisanaje, ofrecían una excepcional fuente de información e incluso de intervención política. Tal vez fuera ese el primer momento de la modernidad europea en el cual conocer de primera mano los entresijos de los asuntos locales foráneos se convirtió en la clave

para el buen control y negociación con los países musulmanes, ya que se evidenciaban como cautivos, o al menos deudores, de complejos criterios confesionales, que hasta la época habían sido ignorados o subestimados por los políticos europeos.

Esos diplomáticos europeos, por otra parte, y especialmente tras los viajes napoleónicos a Egipto, habían descubierto que un buen nivel de relación empática con los grupos de opinión y poder religiosos en aquellos reinos, era un elemento fundamental para el éxito diplomático. Por ello, la elección de Badía y su impostura como un príncipe abasí que podría llegar a conocer los entresijos palaciegos marroquíes, fue una estrategia de cierta perspicacia, que nos retrata un Godoy astuto, si se quiere taimado, pero dispuesto a jugar la baza de la picardía que con éxito iniciaban los ingleses, posteriores maestros en la fabulación diplomática. Nuestro Badía, hasta donde sabemos, actuó sobre esos específicos presupuestos, pues desde su llegada a Tánger se comportó como un piadoso musulmán, de hecho todo su relato está cargado de anotaciones doctrinales y de un bastante completo prontuario de las prácticas y usos socio-confesionales islámicos, en especial destaca en su impostura, su pretensión de pasar por descendiente profético, lo que le aproximó notablemente al respeto de los hombres de religión del reino, y del muy devoto Muley-Suleiman.

En nuestra opinión el viaje de Alí-Bey, ya no Badía, constaba de varias claves, algunas ya mencionadas, pero posiblemente la más interesante, fuera esa entonces original intención de establecer contactos sólidos con los grupos internos marroquíes de poder, pues, como hemos insistido, a esas alturas de la Historia de la diplomacia española se había aprendido que no se podía poner todos los huevos estratégicos en la cesta personal de unos sultanes que no siempre tenían posibilidades de mantenerse excesivamente cómodos en el poder; habida cuenta la dinámica sucesoria en las familias alauitas con pretensiones dinásticas. Parecía más interesante averiguar, y aún sólo eso, quiénes eran los verdaderos dueños de la realidad política magrebí y establecer con ellos vínculos que posteriormen-

te encadenasen sus intereses, e incluso sus destinos, a los de los españoles. Esto no llegaría a ser una realidad eficaz hasta finalizada la Guerra Civil española de 1936-39, cuando el africanismo franquista demostró conocer la lógica política norteafricana. No obstante pues, y por aquellos días, Godoy dio muestras de cierto criterio especial al procurar situar a un agente, principalmente del tipo que aquel pintoresco Alí-Bey había de ser, en contacto con los, hasta el momento, ocultos poderosos marroquíes con los que esperaba establecer esos vínculos personales, que tal vez le asegurasen el control de la entrada atlántica al Mediterráneo, y en definitiva ese algo excepcional que ofrecer a los franceses, asunto en el que, podemos suponer, cifraba su opción al reino del Algarve, hipótesis que bien pudiera ser que hubiese imaginado personalmente, o ya en ese momento concreto alguien le hubiese insinuado¹⁰⁰.

Esta hipotética estrategia, contrasta, en tanto en cuanto fracasó, con la mencionada y no lograda necesidad de comprensión del entramado socio-político local; dado que el plan de Godoy no tuvo el resultado pretendido por falta de comprensión real del factor religioso: Muley-Suleiman era un hombre de fe, y su apoyo era esencialmente religioso y más sólido de lo que los conjurados hispanos estimaron al inicio del viaje, lo que en la convulsa situación sobrevenida a la muerte de su padre Sidi-Mohammed pudo hacerlo el heredero como Emir de los Creyentes, pues gracias a la proclamación que hicieran en tal sentido los jurisprudentes islámicos o *u'lâmah* de Fez llegó a consolidarse como Sultán, o Emperador como grandilocuentemente se denominaban ellos mismos, de forma que su filiación ideológica-política era la de un monarca vinculado, o al menos comprometido con la religión y los presupuestos socio-políticos de ella derivada, esto es era un cauto y desconfiado xenófobo; esto pudo comprobarlo Alí-Bey, si bien no lo calibró en su justo valor, desde el momento en que llegó a intimar con el sultán, lo cual sucedió hasta el extremo de que éste le donara una quinta -Semelalia- a las afueras del Marraquesh, y el monarca le hiciera la confidencia de que su programa exterior consistiría básicamente en:

camente en esperar el inminente momento de debilidad española por causa de la alianza con los franceses, para apoyado por los ingleses, "soltar sus perros a los dos mares, y estimular las hostilidades de los moros fronterizos" (sic) contra los establecimientos españoles en África y el Mediterráneo.

Según discretamente apunta el propio Badía, y tal como sucinatamente se menciona en las memorias de Godoy¹⁰¹, percatados los conjurados de que Muley-Suleiman no habría de ser el hombre adecuado a los intereses españoles, se centró la atención conjurada en su sobrino, Hishem Ibn Sidi-Ahmad, que decía estar dispuesto a derrocar al sultán y colocarse en su lugar si le apoyaban los españoles, y a cambio de todo ello cederles el norte del país -más o menos un espacio similar al que se obtuviera como protectorado ya en el siglo XX-. El proyecto de intervención militar que habría de seguir a la intriga palaciega, esto es la participación militar española en los asuntos internos xerifianos, por ambicioso y precipitado, ha parecido una quimera a los historiadores que se han detenido a observar el tema¹⁰², pero lo cierto es que su diseño y carácter se parece demasiado a los posteriores intentos de asaltar el Rif marroquí - pensemos en las operaciones de Prim y los generales isabelinos en Wad-Ras¹⁰³ -, todo lo cual nos lleva a pensar que el de Godoy no era un objetivo tan descabellado como puede parecer en una primera lectura, salvo que aceptemos que si se retomó con posterioridad fuese por una total falta de imaginación, lo cual tampoco se aleja de una certera reflexión sobre el sentido profundo de la errática diplomacia española.

Cánovas, a quien de nuevo tomamos por referente argumental, dado que es el pulso de la percepción diplomática española durante el siglo XIX, concluye su reflexión sobre el asunto Badía, con un análisis que se descalifica por la evidente intención propagandística de los entonces precarios Borbones, a los que el político malagueño apadrinaba durante la Restauración alfonsina. Escribe que enterado Carlos IV del plan y sus especiales e irregulares objetivos, por medio de la información, aún sesgada, que Godoy le faci-

litara cuando buscaba su real consentimiento para ordenar ciertos movimientos de efectivos militares, se desconcertó porque el proyecto se encontraba en una fase avanzada de ejecución; tanto que Godoy había cursado órdenes al entonces gobernador militar de Andalucía, Marqués de La Solana, y al representante español en Mogador, punto esencial de la conspiración pues allí se encontraba el único peligro sucesorio para los planes de Sidi-Hishem, su primo Muley-Abdelmelic, a fin de que coordinasen la acción, tal vez diseñada por el propio Badía, desde Marraquesh, para intervenir militarmente sobre el territorio marroquí. Lo cierto es que según Cánovas el rey relojero abortó el plan con su negativa a ordenar los movimientos de tropas que se requerían para apoyar al golpista Hishem, quien se quedó sin trono, como Godoy sin opción. Badía por su parte se limitó a viajar y vivir diletantemente con el presupuesto de la frustrada operación, que le llevó hasta Arabia, de manera que acabó siendo uno de nuestros primeros viajeros románticos atrapados por el entonces exótico encanto del mundo musulmán, cuando pudo ser el primer intrigante internacional de renombre, en la grisácea y anodina moderna historia diplomática española; más tarde llegó a ofrecer sus servicios como intrigante norte africano a José I, mediante una discreta "Memoria de méritos y servicios".

Juan Goytisolo, nuestro mejor conocedor de la realidad magrebí pasada y presente, sostiene que Badía jugó con los afanes personales del arribista político extremeño; pudiera ser, lo cierto es que cancelado el proyecto por la propia dudosa viabilidad de su quimérico diseño, por la timorata precaución del rey, o por la realidad - pronto percibida por el catalán- de que el juego era demasiado burdo y peligroso para ser efectivo, Badía se permitió vivir bastantes años, así como deambular por los orientes que ya le habían cautivado, a costa de los fondos del político y su reina, quien en sus "Memorias" tiene para su intrigante agente un más que cordial recuerdo, cuando escribe sobre él:

"Valiente y arrojado como pocos, disimulado, astuto, de

carácter emprendedor, amigo de aventuras, hombre de fantasía y verdadero original de donde la poesía pudiera haber sacado muchos rasgos para sus héroes fabulosos, hasta sus mismas faltas, la violencia de sus pasiones y la genial intemperancia de su espíritu, le hacían apto para aquel designio. Tales fueron las veras con que aceptó mi encargo, que sin consultar con nadie osó circuncidarse, sola cosa que le faltaba para el papel difícil y arriesgado que debía hacer entre los mahometanos".

Gómez de Arteche encontró los documentos relativos a la intriga, y la correspondencia entre Godoy y su comisionado -denominado en clave unas veces "el viajero" y otras "el diablo"-, pero estos escritos no avalan la verosimilitud de los hechos mencionados. Posiblemente aquél hábil intrigante catalán bien pudo embaucar al calculador primer ministro como embaucó al astuto sultán, aunque el extremeño no era un ingenuo ni un ignorante, como su singular carrera nos demuestra; no obstante parece evidente que en la mente de aquel gobierno, al menos de sus más importantes cabezas, estuvo, siquiera por un momento, la idea de que era posible hacerse con el control militar de ambas partes del Estrecho, fórmula político-diplomática que habría de esperar un siglo para verse substanciada, concretamente en el momento en que el Tratado de Algeciras concedió a España el protectorado sobre el norte de la zona rifeña marroquí, con las consecuencias que todo ello supuso en la formación de una cultura política y un ejército español africanista, cuya mentalidad para los asuntos públicos -intrigante e intervencionista- tan directamente ha influido en la Historia española del siglo XX.¹⁰⁴

Así pues, las bases de la política general, tanto táctica como estratégica, de la diplomacia hispana en la zona del Norte africano parece haberse basado, especialmente a partir del suceso puntual que hemos comentado en este espacio, en la intervención soterrada cerca de los protagonistas políticos magrebíes, a fin de reforzar los vínculos que los tratados oficiales han sancionado. La Historia como disciplina analítica nos sirve, pues, para ubicar el carácter y el ori-

gen de una pauta del comportamiento, en este caso institucional, de los pueblos, dado que de la opción que Godoy adoptara, cuando envió a Badía a tan pintoresca misión, se ha derivado una forma de atender los intereses nacionales en una frontera cuya vecindad siempre ha sido compleja.

Ha existido en la política y el pensamiento institucional español de los dos últimos siglos un tipo de político africanista, que finalmente se ha visto reducido -¿concretado?- en los militares del 18 de Julio, pero que desde mediados del s. XIX ha sido la expresión, e incluso el refugio, de una manera muy especial de entender la vecindad con el Magreb, manera que se ha caracterizado en esta parte del mar -como en buena medida allí también ha sucedido- por la desconfianza histórica, el deseo no confesable o la necesidad creada de intervenir en los asuntos del otro, y los métodos -los mutuos métodos- desleales. A nosotros Badía/Alí-Bey nos recuerda el Mohammed Dudú que en la década de los recientes años ochenta timó socarronamente al desubicado gobierno de Felipe González del momento, lo cual llevó a efecto por cuenta del más artero Hasan II quien lo inoculara en la administración española como un guiño histórico quizá evocador del asunto Badía. Como vemos la Historia tiene para los pueblos y naciones un cierto karma que los estados no siempre acaban por superar, y en el caso de España y el Norte africano el espejo histórico devuelve las imágenes de forma recurrente con una burlona fidelidad.

Quinto Artículo

Las fuerzas militares nativas procedentes del Protectorado de Marruecos. Trascendencia política de su aplicación en las operaciones militares durante la Guerra Civil española¹⁰⁵

"Estará ciego de soberbia quien no advierta que los moros influyen en España mucho más que los españoles en Marruecos".

Manuel Azaña en 1921¹⁰⁶.

La participación en la contienda civil española de tropas nativas provenientes del Protectorado que España ejercía sobre una parte del actual Marruecos, tradicionalmente es analizada por la historiografía como un hecho interno en lo que concierne al bando nacional. No obstante, si bien esas tropas eran parte de los contingentes que conformaban el Ejército español, la peculiaridad del estatuto de las potencias protectoras europeas sobre el Norte africano, nos lleva a opinar que se trata en gran medida de un aspecto también relacionado con las implicaciones internacionales que la guerra española tuvo, como puede ser la participación fascista o soviética, más que una cuestión de simple evaluación de los efectivos españoles.

Los soldados, que no siendo de nacionalidad española, sino que en la situación administrativa en aquél entonces se definía ofi-

cialmente como nativos del Protectorado, conformaban las unidades de milicias jafifianas o Tropas Regulares¹⁰⁷ que años antes diseñaran los mandos españoles, para aliviar a la metrópoli del desgaste político y humano de los conflictos de la guerra del Rif. Siempre hubo una ambigua situación socio-política de estos contingentes en relación con su filiación administrativa con España, ya que eran soldados profesionales, alistados por la paga, lo que permitía el alivio de la mísera situación del campo y de los suburbios urbanos marroquíes; no obstante se reclutaban con el beneplácito de las fuerzas vivas del sultanato y, como podremos ver en el desarrollo de esta breve exposición, no se desplazaron a la Península sin la connivencia de las autoridades marroquíes, lo que concede a la participación de estos efectivos un marcado carácter externo, tal cual es la base argumental de nuestra exposición.

Para entender la complejidad de la situación creada en el seno del ejército español, en relación con la filiación de los efectivos marroquíes, hemos de recordar algunos de los aspectos definitorios de la realidad política de Marruecos en el momento previo y durante el tiempo en que España se ocupó del denominado Protectorado sobre el Sultanato¹⁰⁸. Realmente el país había sido llevado a aceptar la fórmula de protección de la comunidad internacional a causa de la inestabilidad que su articulación interna presentaba, ya que ésta no ofrecía las garantías ni la consistencia que los europeos de finales del siglo XIX consideraban mínimas para operar -concretamente en términos económicos- en la zona. Marruecos se dividía oficiosamente en lo que se denominaba localmente Blad-es-Majzen y Blad-es-Siba, constituyendo la primera entidad las ciudades que representaban la capitalidad del reino jerifiano; esto es, Fez y Marrakés, y algunas de las ciudades y villas más populosas, lugares en los que el sultán y su policía ejercía un siempre inestable control. De forma que el Blad-es-Siba se extendía por el resto del territorio, con la peculiaridad de que estas zonas, no eran obedientes a las ordenes emanadas de la corte imperial, como pomposamente se autodenominaba el aparato de gobierno central limitado al Majzen; a causa de esta situación, el protectorado ejercido por los

franceses y españoles a partir de la Conferencia y posterior Tratado de Algeciras, si bien era formalmente con el beneplácito del Sultán, se presentaba como una intromisión externa en los asuntos marroquíes posible a causa de la existencia del Blad es Majzen, por lo que la leva de tropas procedentes de la población marroquí a la que no se concedía la ciudadanía española, era motivo de una circunstancia singular, que permite pensar en que su aplicación en la contienda civil española era un asunto interno del ejército español, aunque la presencia de intereses foráneos a la Administración española, como es el caso del Gran Visir en el momento del Alzamiento del 18 de julio de 1936 y su decisiva intervención en Tetuán en favor de los sublevados, que nos lleva a opinar que estos contingentes formaban parte en el Ejército nacional, con un estatuto político, de carácter exterior, similar al que hubieron de tener las Brigadas Internacionales que apoyaron al bando gubernamental.

Independientemente de que los europeos podían o no haber colaborado con las fuerzas locales, como sucediera en Egipto, Arabia, Siria y Mesopotamia, el hecho de que la autoridad imperial marroquí apenas disponía de unos destacamentos, denominados *guith*, acantonados en las principales ciudades y pueblos del país, permitió la inclusión en el referido acuerdo de Algeciras de la legitimidad que las administraciones protectorales francesa y española tenían para formar unidades de policía con efectivos locales, aunque siempre bajo el mando efectivo de oficiales y suboficiales europeos. Según los acuerdos¹⁰⁹ estas unidades habían de estar constituidas por un número de entre 2000 y 2500 hombres, con instructores -llamados *caides*¹¹⁰ - musulmanes, y mando europeo - de 16 a 20 oficiales y entre 30 y 40 suboficiales-.

Una vez arrancado de los responsables del sultanato el acuerdo que permitía a los europeos intervenir en Marruecos, la peculiar situación del Blad-es-Siba, que "se articulaba mediante un entramado religioso, y se fragmentaba en tantos poderes como señores capaces de imponerse y conservar su área de influencia con independencia efectiva"¹¹¹, obligó a tener en cuenta los intereses, y a

veces veleidades, de los poderosos locales que puntualmente hacían valer su ascendencia sobre buena parte de las zonas de interés estratégico y militar para los europeos, por lo que las levas de hombres para conformar las unidades de policía indígenas excedió siempre, y en casi todo lugar, el ámbito interno de las administraciones establecidas por Francia y España.

A modo de anécdota ilustrativa mencionaremos que la creación del Banco de Estado de Marruecos, convenida en Algeciras, si bien conllevó no pocas dificultades por cuanto se trataba de aunar muy diversos intereses, se pudo llevar a buen término tras asegurar que no se vulnerarían las leyes islámicas sobre el interés en el dinero, lo cual nunca se pudo decir de las cuestiones relacionadas con la presencia de marroquíes en las unidades españolas, la cual estuvo continuamente condicionada por la peculiaridad religiosa del Islam magrebí, muy sujeto a la autoridad legal¹¹² y moral de los hombres de religión que los españoles denominaron santones¹¹³, los cuales ejercían notable influencia tanto sobre la población llana, como sobre los cuadros locales, e incluso imperiales.

En definitiva las tropas indígenas, y por ende el control sobre el Protectorado permitía a los sublevados del 18 de julio una base administrativa de cierto valor estratégico, aunque si bien eran algo exiguos los medios y equipamiento de la administración en el Norte de África esto permitió a los nacionales un punto de partida para sus operaciones, ya que contaban con una serie de servicios públicos, de utilidad en los primeros momentos -el telégrafo, los puertos de Tánger y Melilla que se convertirían en base de aprovisionamiento para la aportación del Eje mediante los buques italianos, etc.-, y por supuesto la disposición de los efectivos militares acantonados en la zona española del Protectorado, especialmente las fuerzas indígenas, ya que se pudo disponer de ellas con el simple consentimiento tácito del Sultán, y sin la información a los franceses que era preceptiva según lo acordado por ambos países.

La posición y opinión del gobierno marroquí era de importancia, puesto que de las facilidades, traducibles en connivencia u hos-

tigamiento, concedidas a los sublevados, dependió la comodidad con que los mandos militares en torno a Franco pudieron organizar el paso del Estrecho, y en definitiva el éxito de esa primera fase de las operaciones del levantamiento militar rebelde a la República. En la lógica política interna marroquí la colaboración con los europeos tenía consecuencias destacadas, dado que pocos años antes a la complacencia con que el entonces sultán Abd el Aziz llevó las relaciones con franceses y españoles, se produjo el levantamiento de Rogui y de Muley Hafid¹¹⁴, que se opusieron vehementemente a la colaboración sobre la base de argumentos de purismo doctrinal religioso, los cuales fueron reeditados por los cadies rifeños que se opusieron al apoyo a Franco, y a la participación de musulmanes en un conflicto que entendían entre cristianos¹¹⁵.

La II República y su política africana

La expectación que en el Marruecos español se suscitó por el acceso al poder en Madrid de la coalición republicana-socialista debió ser notable habida cuenta que se podía producir un cambio de tendencia en la política española para con respecto a la zona, dado que uno de los ejes de movilización tradicionales de la izquierda en la política española había consistido en la oposición a la participación de los soldados españoles en lo que la prensa de izquierda calificaba de aventura colonial.

Sin embargo la tendencia de los republicanos consistió en sostener sin alteraciones significativas el estado de cosas que conformaban la presencia española en el Norte de África, demasiados ocupados en los asuntos internos españoles y temerosos de contrariar los compromisos contraídos con Francia y las demás potencias implicadas en los acuerdos de Algeciras, e incluso se puede afirmar que más allá de la mera gestión de mantenimiento del aparato administrativo, la República no se implicó, ni aún someramente, en los asuntos marroquíes, especialmente en aquellas cuestiones que

los gobiernos más intervencionistas de la monarquía habían tocado. Si bien, por ejemplo, se reguló la enseñanza eminentemente religiosa de la más importante escuela islámica del Protectorado, cuando se definió el plan de estudios con la publicación el 12 de Octubre de 1935 del Estatuto de la Enseñanza Religiosa para la Medersa Lucax de Tetuán; siendo esto ejemplo, entre otras medidas que equiparaban al sistema peninsular las escuelas de la zona de protección administrativa española, de la forma asistemática en que el furor reformador observado en los asuntos peninsulares involucró en la cotidianeidad protectoral a los políticos republicanos, de entre los cuales Azaña fue un caso peculiar, ya que opositor a las acciones españolas en África, cuando formó gobierno, so pretexto de no contrariar a Francia, acabó por ocuparse muy directamente de la suerte de algunas obras públicas siempre pendientes para la gestión española en el Norte africano, tal cual fue es caso de la carretera de Tetuán a Xauén, o algunos embalses de agua para consumo municipal y de uso agrícola que nunca se habían abordados por desidia y falta de recursos, pese a que se proyectaron en tiempos de Primo de Rivera. También Largo Caballero, contrariamente a su discurso anticolonial, se vio atrapado por los asuntos marroquíes cuando apoyó la equiparación de las demandas de los obreros nativos de la administración española a sus homólogos peninsulares, de forma que el internacionalismo sindicalista de la izquierda socialista fue causa de una nueva suerte de intervención activa en Marruecos, pese a los planteamientos de partida que animaron la oposición republicana a la aventura colonial.

Las autoridades de la República se apresuraron a declarar que los tratados, acuerdos y especialmente los compromisos internacionales sobre Marruecos serían respetados y asumidos; por otra parte, mantuvieron en la Alta Comisaría al general Gómez Jordana, que dimitió por no querer colaborar con la República y abandonó su puesto marchándose de Tetuán y partiendo al exilio con el Rey, de forma que hubo de ser sustituido, apresuradamente, por un Sanjurjo ávido de promoción política, quien muy pronto declararía

la ley marcial en la zona del Protectorado, según explica M^a. Rosa de Madariaga:

*"Para demostrar (a Marruecos) su resolución a no permitir ningún tipo de agitación"*¹⁶.

Pensamos que esta iniciativa evidencia la mentalidad de los militares africanistas, muy celosos de esa parcela de poder que consideraban suyo, pues España conservaba un resto del decorado colonial merced al esfuerzo del ejército africanista, que se sentía propietario político de Marruecos, y en lo que éste se relacionaba con el resto del país, ya que la resolución de los jefes militares para distanciarlo del proceso político español era evidente. Aunque somos conscientes que esto no aclara la españolidad de aquellos territorio, aún en términos políticos sino en los meramente legales, tal como la comprendía la mentalidad castrense, especialmente en aquel momento del Protectorado marroquí; aunque Franco en alguna ocasión argumentaría que el Ejército español -no España- "había adquirido aquellas tierras con la mas cara moneda, la propia sangre", lo que de alguna manera delata la privacidad que los militares africanistas aplicaban a todo lo relacionado con el Protectorado.

La posición de éste nuevo Alto Comisario puede ser ilustrativa del estado de cosas en que estaban los asuntos marroquíes entre 1931 y 1936, dado que era firme partidario para el Norte de Marruecos de lo que Indalecio Prieto y Lerroux denominaban gestión activa; así, con motivo de la huelga en Tetuán de los trabajadores marroquíes del servicio de agua, y a causa de la demanda de la equiparación laboral prometida por Largo Caballero, el general, a la sazón Alto Comisario en el momento de la huelga, dijo:

"Marruecos no es España. No puede ser como España, teatro de luchas políticas. Hoy, afortunadamente, los moros no tienen armas, pero esa no es una garantía bastante de que no se promoverá un verdadero estado de guerra. No puede haber más de una política: autoridad y justicia por parte de protector, sumisión y orden por parte del pro-

tegido”¹¹⁷

El 16 de junio de 1931 el gobierno decretó la separación de los cargos de Alto Comisario y de Residente General, de forma que se establecía un espacio diferenciado entre la administración civil y los asuntos militares del Protectorado, sin embargo para el cargo de Alto Comisario se designó al diplomático López Ferrer, quien más tarde sería un elemento clave para el éxito político, cerca de las autoridades marroquíes, del Alzamiento militar en Ceuta y Melilla. No obstante entre 1931 y 1936 parece que la República tuvo la intención, aún en términos políticos bastante poco concretada, de establecer una administración civil que sustituyera paulatinamente a la gestión militar, de ahí procede el primer paso, que sería el nombramiento de López Ferrer para la Comisaría dentro de las reformas administrativas del Servicio de Intervenciones Militares.

Ordenación republicana del Protectorado

La estructura administrativa que la República diseñó para los territorios marroquíes era muy similar a la que conformara la gestión de la Dictadura de Primo de Rivera años antes. No obstante se produjeron algunos cambios que para la intención de nuestra exposición son de interés, por cuanto delatan una visión diferente del asunto; así se equiparó a la Policía Jerifiana con la Guardia Civil peninsular, de forma que se substraieron del ámbito militar esos contingentes de tropas indígenas, lo que se puede entender como un dato sutil de la percepción republicana del asunto marroquí.

Tradicionalmente la historiografía ha diferenciado el africanismo de los militares, frente a la actitud republicana proclive a abandonar la intervención sobre el Norte africano, sin embargo los militares parecían entender mejor que los políticos republicanos la temporalidad de la presencia española en la zona, el propio discurso de Sanjurjo que hemos citado más arriba es significativo de la situación; por su parte, la izquierda republicana, una vez

en el gobierno, no se sustrajo a la tentación colonialista, pues lejos de liquidar la actuación española en Marruecos, se vio envuelta en un proceso reformador, en parte por la necesidad de no desacreditar a la República ante Francia e Inglaterra, y en parte por cierta coherencia programática, dado que los dirigentes de la izquierda, imbuidos de internacionalismo obrero, implicaron a sus organizaciones en los asuntos laborales del Protectorado, tal es el caso de las referidas promesas de Largo Caballero a los empleados nativos de la administración española. Por otra parte se puede entender que la tentación reformadora, sin los conflictos de intereses que se daban en la Península, había de ser fuerte para políticos del calado de Azaña quien, opositor de la gestión monárquica sobre Marruecos, se implica personalmente en ese programa de obras públicas y reformas, a semejanza de la administración francesa en el Sur.

Por otra parte la República permite, o consiente en el Protectorado, una actividad, hasta entonces inusitada, por parte de los grupos nacionalistas magrebíes, así escribe M^a Rosa de Madariaga:

*"Tetuán se convirtió en un punto focal de la propaganda nacionalista marroquí durante la década de los años treinta. Todos los periódicos árabes, procedentes del Oriente Próximo, se podían encontrar allí, mientras que estaban prohibidos en la zona francesa del Protectorado. Los nacionalistas marroquíes podían con suma libertad expresar sus opiniones"*¹¹⁸.

De la disposición atenta a las cuestiones nativas de Marruecos habla la expresa invitación que Alcalá Zamora¹¹⁹ cursara a varios notables marroquíes con motivo de su toma de posesión como Presidente de la República. Entre los primeros actos protocolares de su mandato estuvo el recibimiento a Sidi Mohamed Buhalai, Sidi Ahmad Cailán, Sidi Abdesalam y Sidi El Levady, los cuales transmitieron una serie de peticiones, que son el programa político de las fuerzas vivas nativas del Protectorado en aquel momento, algunas de las reclamaciones son:

1. Libertad de prensa, reunión, asociación, enseñanza y sindical.
2. Unificación de los planes de enseñanza.
3. Separación de los poderes judicial y militar, mediante la dotación de caides musulmanes.
4. Colonización del campo, combatiendo el latifundio.
5. Equiparación, en materia laboral, con la metrópolis.
6. Asimilación de los impuestos a los peninsulares, y supresión de algunos de ellos.
7. Reforma y ampliación de la beneficencia sanitaria.

Ha de anotarse que la comunidad sefardita negoció con las autoridades republicanas un acuerdo específico, con el consiguiendo enojo de los marroquíes musulmanes; tal acuerdo se orientaba a obtener la nacionalización como españoles de los judíos del Protectorado que pretendían salir del área de control del Sultán.

Azaña en un discurso¹²⁰ en las Cortes, el 29 de marzo de 1932, se ocupó en extenso de la situación de Marruecos, discurso que muestra una serie de disparidades entre el programa que enunciaba y las posteriores actuaciones del gobierno republicano. En esta ocasión Azaña presentó un proyecto basado en la reducción del gasto militar, e incluso tendente a reducir, también la presencia militar, más en concreto de las tropas conformadas por los voluntarios - léase la Legión fundada por Millán Astray-, y de la definitiva exclusión de los soldados de reemplazo; pretendía ofrecer tierras para los colonos peninsulares que se desearan instalar, una vez servido el Ejército¹²¹, posiblemente siguiendo el modelo francés para Argelia; si bien no anunciaba ni mostraba intenciones de abandonar Marruecos y reiteraba la necesidad de reconocer la soberanía del Sultán, lo cual era otro rasgo de afrancesamiento en las opiniones del propio Azaña y, consecuentemente, de la izquierda republicana, puesto que en aquellos momentos el Sultán era un rehén político.

co de los franceses y su títere diplomático, por lo que mencionar esta cuestión en un programa de gobierno evidenciaba cierta bisonñez por parte de los republicanos que acusaba la falta real de criterios para actuar sobre el Norte de África, ya que ignoraban en sus planteamientos la presencia en la zona de otras fuerzas políticas, tal es el caso de los independentistas rifeños, o los propios opositores internos en el seno de la propia familia real marroquí, quienes, con apoyo religioso y populista, conformarían el movimiento nacionalista que encabezaría Mohamed V.

Pese a la declaración de intenciones en relación con la soberanía marroquí sobre los territorios del Protectorado, en 1932 el propio Azaña ordena al Gobernador General del Sahara, comandante Cañizares, la efectiva ocupación del territorio de Ifni -zona llamada en la nomenclatura protectoral: Santa Cruz de Mar Pequeña-, asunto que estaba pendiente desde los acuerdos con los marroquíes y los franceses de 1860, año en el que se firmaran los Acuerdos de Amistad Hispano-Marroquíes, que no eran sino un reparto de la zona, tras la petición de paz del Sultán Muley Abbas después de las victorias hispanas de Castillejos y Wad Ras.

Este hecho militar nos puede ilustrar sobre la situación en que se desenvolvían las relaciones del Ejército español con los moros que reclutaba, dado que Cañizares ejecutó la orden de Madrid con las Mías de camellos reclutados en el territorio saharaui, y con los *Meharis* de Tetuán, pero la operación se convirtió en un absoluto fracaso, pese al beneplácito del sultanato y el acuerdo con los notables locales, llegándose a producirse bajas entre los soldados españoles, que se vieron obligados a retirarse hasta Cabo Juby, a causa de las luchas internas entre los diferentes grupos de marroquíes que conformaban las fuerzas de ocupación.

El Ejército español de África acusaba los conflictos internos marroquíes, de forma que no es posible entender la situación táctica y militar de las autoridades españolas del Protectorado sin comprender las fuerzas en tensión en la política magrebí del momento,

la cual se proyectaba sobre las unidades españolas. En el incidente de Ifni el conflicto se produjo entre partidarios de un dirigente regional del Sur, el denominado Sultán Azul, un cabecilla subsahariano que acosaba y hostigaba a los franceses y a los intereses del Sultán de Fez, y que contaba con el apoyo de un santón místico de notable predicamento en la zona, Ma' el Ainú. Hay que anotar que tras el incidente, y la reiterada insistencia de los dirigentes locales de la región de Ait Bu Amarán, en el Atlas próximo a la costa de Sidi Ifni, que deseaban la presencia española, el Sultán Azul se convirtió en protegido de los españoles y fue perseguido por los franceses; y, posteriormente, con su apoyo se hicieron levadas de soldados sureños que participaron en la Guerra de España. Como colofón de esta anécdota militar hemos de anotar que pese a que la orden primera al comandante Cañizares partió de Azaña, el gobierno de centro-derecha envió tropas el 27 de diciembre de 1933, que esta vez sí se hicieron con la situación, pero con la oposición de la izquierda republicana, que reaccionó tarde, puesto que las críticas a las operaciones no aparecieron en El Socialista hasta el 6 de abril de 1934.

La política española en relación con los asuntos militares indígenas sufrió un nuevo cambio en 1934, en el momento en que se hizo desaparecer en Madrid la Dirección General de Marruecos, a partir de aquel momento el Alto Comisionado en el Protectorado había de interpretar las directrices de los gobiernos centrales, sin la mediación administrativa de la oficina de enlace entre Madrid y Tetuán; de alguna forma esto se acercaba a la solución que años antes sostuviera el general Jordana, quien era partidario de crear una suerte de virreinato en Marruecos, lo cual fue desestimado en parte ante el temor de militares poderosos, y en parte dado que la fórmula se asemejaba en extremo a la estructura que, tras el descalabro del 98, la España post-colonial parecía querer superar.

Frente a esta situación, es interesante observar la lectura que, según Azaña¹²², los marroquíes empezaban a hacer respecto a la situación política española, y las consecuencias de ésta en el Protectorado; para el político español los zocos se habían beneficiado

de la actividad militar española en la zona, del trasiego de soldados y personal, en definitiva del movimiento y la demanda de productos locales; la paz republicana, aun pese a un cierto esfuerzo inversor en infraestructuras -que por otra parte sólo había de redundar en beneficio de las empresas y contratistas peninsulares-, llevó la atonía a la actividad comercial del Protectorado y, por tanto, los grupos influyentes contemplaban muy negativamente la política republicana. Pese a todo, la presencia marroquí en los asuntos peninsulares tuvo dos momentos destacables en la República, dado que por dos ocasiones las tropas indígenas pasaron el Estrecho, y fueron utilizadas para intervenir militarmente:

En la primera ocasión fue el 10 de agosto de 1932, a causa de la sublevación del general Sanjurjo. En aquel momento un Tabor de infantería y un escuadrón de caballería de las Fuerzas Regulares Indígenas, y los batallones 2º y 8º de Cazadores de Ceuta, se pusieron al servicio del orden republicano. Si bien parece evidente que la presencia de estos efectivos no fueron relevantes, ya que el fracaso de la Sanjurjada se debió, básicamente, a la posición de la Guardia Civil y del cuerpo de Guardias de Asalto¹²³; aunque entre los conjurados se sostuvo que la pasividad calculada de Franco que no colaboró, negando su ascendiente sobre los africanistas con mando, y el consiguiente control que ya poseía el futuro dictador sobre las tropas marroquíes, fue una de las causas determinante del descalabro del frustrado plan monárquico¹²⁴.

También en octubre de 1934, con motivo de la sublevación en las zonas mineras asturianas, bajo el mando estratégico del entonces coronel Yagüe, y bajo las órdenes de López Ochoa, pasaron a la Península el Batallón 8º de Cazadores de Ceuta, y 2 Tabores de los Regulares de Melilla y Ceuta. En este segundo caso la actuación de los moros, y su aplicación por el gobierno radical-cedista, supuso que en el futuro se creara una profunda animadversión de los izquierdistas hacia esos contingentes, ya que los moros reclutados, motivados por la soldada y la indiferencia a los asuntos sociales españoles, y posiblemente por la obediencia a los dirigentes marro-

quíes que animaban el enganche en el Ejército español, eran completamente impermeables a los discursos internacionalistas de los dirigentes obreros. Hemos de recordar que estos contingentes fueron trasladados desde el Protectorado, por indicación del propio Franco, que durante aquellos días actuó como asesor especial y personal de Diego Hidalgo, quien era el ministro de la Guerra¹²⁵.

La Guerra Civil española y las relaciones hispano-marroquíes. La mutua empatía entre los sublevados y el naciente nacionalismo del Norte de África

Desde el primer momento parece evidente que las autoridades marroquíes se decantaron por apoyar a los insurgentes; el mismo 18 de julio de 1936 varios aviones gubernamentales bombardearon Tetuán, en una operación de castigo a la zona levantada, la poca precisión del arma de aviación, y la limitada tecnología del momento, hicieron del hecho un desastre político, dado que en el bombardeo murieron 15 marroquíes y fueron seriamente dañadas dos céntricas mezquitas de la ciudad¹²⁶, de forma que los mandos militares sublevados temieron por un estallido popular contra ellos; sin embargo el entonces Gran Visir del Sultán, que se equiparaba a un jefe de gobierno en la nomenclatura europea, se desplazó urgentemente desde Tánger a Tetuán para calmar los ánimos de la población, su intervención fue proverbial para los intereses de Franco¹²⁷, y podemos entender que no fue arbitraria y, de cualquier forma, no habría de ser gratuita.

Por otro lado, un notable de la parte de los rifeños coordinada por el primo de Abd-el-Krim, Suliman Al-Jatabbi, se reunió el mismo día 19 de julio de 1936, en la reunión participó un grupo considerable de caides de la región en Ajdir, y tuvo por objetivo predisponerles a favor de Franco y de su movimiento táctico en el Protectorado; el hecho de que M^a. Rosa de Madariaga lo califique en algún momento como "el partidario español en el Rif", nos hace pen-

sar que este personaje bien pudiera ser un agente del Sultán, ya que continuaba siendo notable en la zona y no había sufrido los rigores políticos de la deportación a que se sometiera a Abd-el-Krim y el resto de los miembros activos y significativos de su familia, esto es a aquellos varones involucrados en actividades políticas no avaladas por el Palacio.

Si bien, como hemos anotado, las autoridades nativas simpatizaron con los sublevados, de los cuales podían sacar mejor partido, pues en principio no estaban en buena relación con los franceses que eran los verdaderos generadores del bloqueo de las expectativas nacionalistas -siendo la República española un apéndice de esta estrategia-. No se puede decir que el apoyo a los militares insurgentes fuese unánime; se presionó a los miembros de la familia de Abd-el-Krim que eran sospechosos de no simpatizar con la situación creada tras la llegada de Franco al Protectorado, e incluso hasta septiembre de 1938 se sucedieron las detenciones de elementos desafectos a los militares, así fueron detenidos los caides de las tribus Beni Aros y Beni Lait, y el caid de Sumata, con ser un hombre prestigioso y notable en la zona, fue arrestado y trasladado hasta la Península, llegando a estar encarcelado por largo tiempo en Zaragoza. Sobre la situación de los disidentes al nuevo estado creado en el Protectorado habla, aun en tono propagandístico, el periódico El Sol del 27 de agosto y del 7 de octubre de 1936 al hacerse eco de las deserciones de algunos soldados marroquíes -aunque es posible que fuesen capturados y ellos hiciesen esa pirueta exculpatoria-, que narraron cómo fueron obligados a alistarse, por presión política, por amenazas familiares y a causa de la perentoria necesidad económica, así como que existía un considerable descontento entre los moros de Franco a causa de la represión a que los antiguos colaboradores de Orgaz sometían en la retaguardia del Rif a los Banu Urriagel, la tribu de Abd-el-Krim, que era muy respetada y prestigiosa entre ellos.

Los militares involucrados en el levantamiento habían arrestado a sus mandos naturales, cuando éstos permanecieron fieles a la legalidad republicana o cuando se mostraron dubitativos o simple-

mente cautos, e igualmente procedió a la detención de los marroquíes considerados como peligrosos u hostiles a la sublevación, además, en un primer momento, se puso bajo vigilancia domiciliaria a los más destacados dirigentes nacionalistas, entre los que destacaba Abd-el-Jalak Torres. Parece claro en el nacionalismo magrebí que los sublevados estaban dispuestos a reconocer no había de ser otro que el institucional, coordinado y mandado por el Palacio de Fez, dado que los intelectuales y nacionalistas progresistas, y muy especialmente en especial los rifeños, habrían de ser acosados, por un supuesto filoizquierdismo; en concreto el ejército sublevado hostigó a Al-Lal El Fassi, que sería el gran dirigente del partido Istiqlal, quien desde un primer momento opinó en contra de la colaboración de las tropas indígenas en los asuntos internos españoles¹²⁸.

El 18 de julio se hizo provisionalmente cargo de la Alta Comisaría el coronel Sáenz de Buruaga, que la entregó a Franco el 19 de julio tras su llegada desde Canarias, quien retuvo tal puesto, que a la sazón le convertía en el comandante de las fuerzas militares de Marruecos, así como del Ejército de Operaciones del sur de España, cargo que conservó hasta el 1º de Octubre en que se convirtió en Jefe del nuevo estado, momento en el cual se decretó la desaparición de la administración civil sobre Marruecos, ya que se creó el cargo de Gobernador General de los Territorios del África Occidental española, para el cual se nombró a un duro africanista de pro: el general Orgaz Yoldi¹²⁹, mientras en la Península se creó una Secretaría de Marruecos, directamente dependiente de la Junta Técnica del Estado, que constituía el nuevo gobierno.

Los efectivos militares y las consecuencias políticas

La labor de Orgaz, pues, durante aquel verano consistió en organizar el entusiasta concurso de los indígenas para ayudar a los

rebeldes. Apenas consolidada la sublevación, se inició la movilización de voluntarios en los territorios marroquíes, alentados por una soldada interesante, en pocos meses se organizaron 4 tabores de los grupos de Fuerzas Regulares Indígenas y de la Mehala, que fueron enviados a la Península el 2 de octubre de 1936, una vez que se controló el Estrecho con la ayuda aérea alemana e italiana y los nacionales restablecieron el tráfico marítimo. Para la primera quincena de ese mismo mes se sumaron diez nuevos tabores de la Mehala, pero esta vez procedían del propio ejército marroquí, dado que eran tropas procedentes del Majzen, esto es: efectivos gubernamentales marroquíes. Por un Dahir Jalifiano¹³⁰ de 18 de noviembre de 1936 se establece un presupuesto de 3.328.838 pesetas para crear nuevos regimientos, e incluso en 1937 se crean los de artillería y las compañías de morteros de los Regulares, armamento de superior importancia que siempre se habían mantenido lejos de las fuerzas nativas, de las cuales se podía prever una falta de lealtad hacia el Ejército español.

Se ha estimado en unos 75.000 marroquíes¹³¹, de los cuales sólo una décima parte provenían de la zona de control francés, el número de los que se enrolaron en las filas del ejército español rebelde; esta fue una muy considerable participación dado que se trataba del 7,5 % de la entonces población de la zona controlada por España; buena parte de los hombres de edades comprendidas entre los 15 y los 50 años se vieron involucrados, de una u otra forma, en el esfuerzo de guerra nacional¹³². Posiblemente no habría sido tan exitosa la convocatoria para el alistamiento si no hubiese sido porque el Protectorado, con la gestión de la administración española, no había superado los problemas económicos endémicos: la miseria agrícola y el paro; de forma que el conflicto español hubiera sido motivo de una nueva y grave crisis de repercusiones excepcionales, pero los salarios de los combatientes marroquíes debieron de actuar sobre la débil economía del Norte marroquí como una inyección de divisas extras, aunque no se evitó el colapso de los servicios ya exiguos, y la inflación afectó a las finanzas locales

de forma muy especial. El viajero inglés Seddon detalla que en 1935 la libra se cotizaba en la zona a 40 pesetas, en diciembre de 1936 pasó a 50 pesetas, a 60 pesetas estaba en septiembre de 1937 y en febrero de 1939 llegaría a alcanzar las 70 pesetas.

Hemos de apuntar que sobre el número total de efectivos marroquíes en la contienda, aún hoy hay diversidad de criterios por parte de los historiadores de las cuestiones militares de la época; de cualquier forma las cifras barajadas fluctúan entre los setenta y los cien mil hombres, cantidad más que considerable si se tiene en cuenta que durante la Primera Guerra Mundial fueron unos mil los soldados marroquíes que formaron parte del ejército francés, y unos dos mil en la Segunda Guerra. De éstos en torno a setenta mil hombres, la mayoría, fueron reclutados en las cercanías de Melilla, en la región de Kelalia, ya que estas zonas estaban muy asimiladas a la relación con la administración española, en el Djebala o zona montañosa de la comarca de Xauén, lugar que aunque conflictivo y beligerante tradicionalmente había sido un área de captación de efectivos, dado que la fiereza de los locales se imponía sobre otros grupos, ya que sólo los rifeños del interior de la zona Ahnul podían superarlos en combatividad, pero estos segundos no eran fieles a los europeos. Finalmente un tercer punto importante de alistamiento se situó en la Gomara, pero en esta zona los dirigentes locales, ávidos de hacer méritos frente a las autoridades españolas e imperiales, utilizaron métodos coercitivos para forzar a los hombres al alistamiento, pues se sabe que se ejecutó al caid de los Beni Hamed, tribu próxima a la zona de Protectorado francés que había opinado desfavorablemente sobre la colaboración con los españoles en sus conflictos internos¹³³.

Ha de pensarse que esta aportación no podía quedar sin pago, puesto que las consecuencias políticas y militares de este apoyo, aunque mercenario, eran muy relevantes, y si bien administrativamente se trató de un asunto más o menos interno del ejército español, entre los marroquíes, como entre los mandos españoles -recuérdese la cita de Sanjurjo a que hacíamos alusión con

anterioridad- subyacía el tirayafloja de los intereses independentistas latentes.

Lo cierto es que el 18 de julio de 1936 había en el territorio del Protectorado español 40.000 hombres, de los cuales no menos de 9.000 eran tropas nativas, e, inmediatamente, el tradicional orden que para estas tropas establecieran las administraciones de la monarquía se vio sensiblemente alterado, pues al sistema de *Tabor* (brigada) / *mehalla* (regimiento) / *makhaznia* (compañía) se incorporó un orden más flexible y adecuado a las necesidades logísticas de las operaciones que se preveían para la guerra en la Península, dado que se adecuaron a las otras unidades del ejército regular español, e incluso se motorizó a las unidades de caballería de los Regulares o Mías, que fueron concebidas para operar y patrullar por las zonas montañosas del Rif con caballerías y mulos, se las dotó de algunos vehículos ligeros, al uso italiano.

El general Orgaz¹³⁴ recibió al Comité de Acción Nacionalista, explicándole que las autoridades constituidas en el área de la sublevación respetarían absolutamente todos los tratados, pero excluyendo toda pretensión de explotación de los recursos del Protectorado, lo que constituía un significativo paso atrás en la presencia española en el Norte de África. También les aseguró la disposición de los militares a atender las demandas de los grupos nacionalistas, e indicó que se proseguiría, incluso acelerándola, la labor ya iniciada de adecuación de los cuadros nativos destinados a hacerse cargo de la administración del país al final del mandato español, lo cual era mucho decir, dado que se nombraba la existencia posible de un fin para la presencia española allí. Al parecer este Comité quedó muy esperanzado por lo que oyeron de los rebeldes, que en definitiva eran los interlocutores tradicionales en el Protectorado, los cuales, en ese momento, estaban necesitados del apoyo marroquí así como de soltar el lastre de los compromisos sobre la zona. Debieron intuir los nacionalistas que Franco y sus socios políticos, habiendo perdido toda capacidad de explotación de Marruecos, veían la presencia española en África como una forma de colaboración

con Francia que, dirigida por un Frente Popular, era paradójicamente un aliado natural de la República española, por lo cual, era probable que tarde o temprano, el grupo de los militares africanistas -paradójicamente- fueran quien se aviniera a una cesión de su Protectorado a los nacionalistas locales, que serían los aliados en el Sur del nuevo estado establecido en Burgos. Por ello el jefe de ese Comité nacionalista -Mekki-el-Nasiri- desde el momento mismo de la entrevista con Orgaz entró en una estrecha colaboración con la Alta Comisaría, lo cual facilitó y decantó la leva de contingentes marroquíes para enviar a la Península.

Sin embargo, el grupo nacionalista no era un todo homogéneo, menos aún desde que Abd-el-Krim, enunciase y configurase el incipiente Estado rifeño, de diseño republicano, como una alternativa real al poder tradicional del sultanato y a la presencia europea, por lo que Franco preferiría entenderse con los nacionalistas que podemos denominar institucionalistas, esto es, aquéllos que se aglutinaban en torno a las pretensiones de un estado totalmente soberano bajo el mandato de la atávica monarquía alauita. Posiblemente el planteamiento era un tanto pragmático por parte del general, por cuanto en la idiosincrasia magrebí, la fórmula monárquica apoyada en un basamento religioso, era más efectiva que las veleidades republicanas de los rifeños y de los intelectuales europeizados; como era un planteamiento emocional pues, en los militares africanos españoles, el rechazo al republicanismo operaba como una seña de identidad muy condicionadora de sus opiniones políticas.

Consideramos que había un entendimiento entre los sublevados y el Sultán, dado que el Gobierno de la República y sus amigos, los gobernantes franceses del Frente Popular, trataron de presionar para contrarrestar la situación de dominio de los militares rebeldes en el Protectorado, y la cómoda situación que le proporcionaba la colaboración de los nacionalistas marroquíes. Así el Residente francés M. Peyrouton, desde Rabat sugirió al Sultán que protestara por lo que se hacía a favor de los sublevados en la zona jalifiana. El

Sultán, que era Mohamed V desde que en 1927 muriera su padre, firmó un manifiesto en el cual expresaba cómo los dirigentes imperiales marroquíes asistían con tristeza a las luchas que desgarraban "a un país amigo", y que lamentaba que partes de sus súbditos fueran llamados a sostener la causa de quienes pretendían derribar al Gobierno "con el que estamos en relación", como puede intuirse el comunicado era muy poco comprometido, pues se limitaba a circunscribir a la República por su estatuto de simple realidad oficial, ya que se la definía como una relación, con el sentido coyunturalista de esto en el lenguaje diplomático, por otra parte el definir a España como un país amigo, en el marco de Protectorado era una forma de reafirmar la soberanía marroquí sobre los territorios de intervención española, por lo cual el manifiesto de Mohamed V era más una declaración personal de sus intenciones independentistas, que el rotundo posicionamiento que esperaban los frentepopulistas franceses y españoles.

A partir de esa vaga condena del alistamiento de las tropas nativas por parte de los nacionales, una delegación de izquierdistas marroquíes, presidida por Chakib Arslan, viajó hasta Ginebra para entrevistarse con los delegados del Gobierno republicano español frente a la Sociedad de Naciones, animados por el apoyo del vago manifiesto del Sultán, y con la pretensión de conseguir que una comisión nacionalista marroquí fuera recibida en Madrid por el Presidente del Gobierno para abordar el futuro de Marruecos.

Mohamed V ¹³⁵ parecía jugar sus bazas con precaución, pues si bien permitió que estos izquierdistas se presentasen como portavoces oficiosos de su criterio independizador, ante Franco mantenía la estrategia de una tácita facilitación de las levas de sus súbditos, que con sus presencias en las operaciones militares estaban adquiriendo para él la soberanía sobre el Protectorado, ya que los nacionales quedaron comprometidos y en deuda con la ayuda marroquí, aun siendo ésta, como hemos venido indicando, mercenaria.

La delegación de Arslan, que se debía sentir vocero del Sultán, viajó a Madrid, donde entregó un memorando en el cual se instaba al gobierno republicano a que proclamase la independencia del territorio marroquí y se aviniese a establecer un acuerdo bilateral¹³⁶. Según el historiador francés Rezette, esta radical fórmula era ya vieja y tenía por autor a Abd-el-Krim, aunque éste sólo propuso una amplia autonomía política y administrativa del tipo de la convenida entre la República y la Generalitat de Cataluña.

El gobierno de Madrid, aún presidido por Francisco Giral, dio una rotunda respuesta negativa a la demandas de los nacionalistas magrebíes, aunque ofreció unos cuarenta millones de pesetas para la causa nacionalista marroquí -¡una de las paradojas de la política de aquellos días!-. Los marroquíes posiblemente decepcionados de nuevo ante la cortedad de miras de la política que se hacía en Madrid¹³⁷, marcharon a Barcelona donde los responsables de la Generalitat, muy sensibles a otros procesos nacionalistas y con veleidades de participar en la política exterior como forma de evidenciar de su peso político, se ofrecieron para apoyar su causa, y de hecho enviaron una delegación para entrevistarse con el nuevo gobierno de Madrid, presidido por Largo Caballero, aunque no encontraron mejor dispuestos a los socialistas de lo que anteriormente estuvieron los republicanos. Indalecio Prieto, ministro de Marina y Aire, dejó muy claro que se opondría en caso de que la cuestión se llevase al Consejo de Ministros, y Largo Caballero, más preocupado por las relaciones internas en su partido que por ser coherente con su discurso internacionalista, obvió la cuestión.

Más tarde Largo Caballero en un discurso¹³⁸ ante las Cortes, el 1 de diciembre de 1936, mencionó " la eventualidad de una revisión del Estatuto del Protectorado ". Los apuros de la República se imponían sobre el liviano discurso antiimperialista de otrora, sin tener consciencia de que se echaba la alternativa progresista marroquí en brazos de los nacionales de Franco, la cual en manos de los sublevados había de ser una importante base de aprovisionamientos y de apoyo logístico; en realidad, lo dicho por

Largo era bastante impreciso, y aparecía desconectado del marco de las relaciones internacionales del gobierno de Madrid, especialmente cuando las relaciones con Francia eran prioritarias para la República, y no se podía pensar en tomar una decisión sobre Marruecos sin las pertinentes consultas con los franceses.

Sobre la cuestión, Largo Caballero dijo:

"Nosotros podemos asegurar al pueblo de Marruecos que el Gobierno de la República no regateará esfuerzo alguno para dar las máximas posibilidades a fin de que desarrolle su propia personalidad, su libertad, su bienestar y su progreso. En ese camino, el Gobierno de la República no se detendrá, si lo juzgase conveniente, ante la eventualidad de una revisión del Estatuto que rige aquel territorio. De otra parte, la declaración de que nosotros no olvidaremos nuestros compromisos internacionales nos autoriza a recordar a otros países los suyos para con nosotros, ya que la reciprocidad de derechos y deberes es la base en que se asienta la vida internacional."

Los proyectos de revisión del Estatuto no eran precisamente en el sentido de conceder al Marruecos español mayor libertad y autogobierno, dado que en el Consejo de la Sociedad de Naciones, el embajador de la República en Londres y el Ministro de Estado, negociaron con Francia y Gran Bretaña un tratado de asistencia mutua en la zona, que contemplaba el derecho de paso de las tropas francesas a través de España para acudir a su Protectorado -se temía la ocupación naval de los italianos habida cuenta del incremento de sus actividades en el Mediterráneo Occidental-, la utilización militar de las Baleares, y la modificación del Protectorado español a favor de los intereses anglo-franceses, en caso de conflicto internacional. El acuerdo se concretó en un documento fechado en Valencia el 9 de febrero de 1937, que sobre Marruecos decía:

"España estaría dispuesta a examinar, en una negocia-

ción conjunta, la conveniencia o no de la modificación de la situación actual en lo que concierne a sus posiciones en el África del Norte (zona española de Marruecos), con la condición de que esta modificación no se haga a beneficio de otras potencias que Francia o el Reino Unido. El Gobierno español es de la opinión que la movilización de sus posiciones en África del Norte debe servir para hacer posible, por la vía de acuerdos territoriales más amplios, la solución de problemas políticos que se encuentran en el centro mismo de las dificultades presentes y a cuya solución futura la política internacional de España está estrechamente ligada,...

...Mostrándose dispuesto a consentir ciertos sacrificios - zona española de Marruecos- y a conseguir que el país se decida a renunciar a la política de neutralidad que contaba hasta ahora con la adhesión de la mayoría de los partidos, el Gobierno de la República lo hace con la condición de que le ofrezca la posibilidad de ahorrar a su pueblo la prolongación de la hemorragia de la guerra."

En realidad la República pretendía negociar con algo que no tenía en su poder, siendo previsible, y así lo debieron entender franceses y británicos, que sin la perentoriedad y ahogo de la sublevación, la República española no cedería a los europeos el Protectorado a cambio de nada, más aún cuando no se contaba con los marroquíes que en esos momentos ya habían comprendido que el propio Franco, apoyado por Italia y los alemanes -tanto el III Reich, como la colonia de empresarios germánicos de Tánger y Tetuán-, sería el interlocutor válido para su cuestión en el futuro, de ahí que el gobierno del Sultán, más allá de la retórica diplomática no viese con malos ojos la participación de sus súbditos en el ejército franquista.

Pasados los primeros meses del levantamiento, los gobiernos frentepopulistas intentaron provocar el levantamiento de las cábilas

rifeñas en contra de la autoridad que había establecido el gobierno de Burgos en la zona. Nosotros opinamos que el evidente fracaso de la estrategia radicó en el erróneo planteamiento con que se planteó la situación a los marroquíes, dado que se había menospreciado la oportunidad de alcanzar un acuerdo con los nacionalistas, quienes pronto comprendieron la visión obtusa, especialmente de Prieto y Largo Caballero, que los republicanos aplicaban a la cuestión marroquí.

Sin embargo, los nacionales, más avezados en las cuestiones locales supieron aprovechar la idiosincrasia local para crear en la zona un territorio favorable a sus posiciones, y dócil, por cuanto los problemas en el Protectorado habrían supuesto un grave lastre en el momento de mayor esfuerzo de guerra. Franco pudo proveer su ejército de moros, tanto por el sueldo ofrecido, como por el clima de apoyo que supieron crear los militares entre los grupos de poder y opinión de Marruecos entero.

Inmediatamente después del mandato del general Orgaz, que se mantuvo oficialmente como Alto Comisario hasta marzo de 1937, la gestión de Juan Beigbeder, el teniente coronel que le sustituyó, la podemos calificar de eficaz, sin entrar en consideraciones sobre su posible filoislamidad¹³⁹, ya que en un momento en que la base del discurso nacional era el desprecio a todo nacionalismo, las nacionalidades sectoriales -rifeñas, saharahuis y beréber- y a la formación de partidos, en el Protectorado se animó la creación del Partido Reformista que dirigió Abd-el-Jalak Torres, y el de la Unidad marroquí presidido por Mekki-el-Nasiri; ambos personajes habían cabildeado entre los republicanos en busca de atención para sus posiciones, quienes encontraron en la necesidad de calma y de hombres de los nacionales la oportunidad para operar políticamente en la zona española de Marruecos -sería interesante investigar el papel del Sultán en estos movimientos, pues no creemos fueran llevados a cabo sin su connivencia-. Lo cierto parece ser que Beigbeder creó la apariencia -aún no cierta- de un momento de bonanza para los intereses nacionalistas marroquíes. El 28 de ene-

ro de 1937, en el Teatro Español de Tetuán, se celebró un gran mitin nacionalista en el cual intervinieron Abd-el-Jalak Torres, Mekki-el-Nasiri, Hach Abd-el-Salam Bennuna, Hasan Bu-Ayad y Daul, que hicieron una apología de los sublevados y de su positiva visión de la causa nacionalista magrebí. En realidad Franco tenía mucho que ganar con una retaguardia satisfecha en el Protectorado¹⁴⁰, y no debía temer a Francia, que empezaba a preocuparse más por sus asuntos europeos que por los intereses de su presencia en Marruecos. Nos parece significativo que el tono de las intervenciones en el citado mitin pasaran por presentar a los sublevados como protectores del Islam, y de Marruecos en particular, lo que en la clave socio-política del Magreb era una apuesta sobre éxito seguro, dado que no había prácticamente ninguna opción política en todo el Norte Africano que se presentara como laica -el primer caso será la de Burguiba varios años después en Túnez-.

Por esos mismos días el gobierno de Franco, que emprendió una ágil política de contactos en los países árabes, posiblemente para contrarrestar, por cuenta de sus socios del Eje, la actividad franco-británica entre las autoridades musulmanas¹⁴¹, nombró cónsul español en Yedda y La Meca a un marroquí, Sidi Mohamed Kaddor Ben-Amkar, y no se dudó en rebautizar un trasatlántico español, el Marqués de Comillas, con el nombre de Magreb el Azka, para ponerlo a disposición de los peregrinos que en el año 1937 viajarían a La Meca¹⁴². Nos parece que debió ser una bastante económica inversión en captación de las voluntades de los notables locales, y un eficaz método de propaganda religiosa a favor del bando franquista. Por su parte la República, que había menospreciado la colaboración con los nacionalistas magrebíes propuesta por los nacionalistas catalanes, se limitó a pretender que los Banu Tuzin -una tribu de la frontera con el Protectorado francés- se amotinassen contra las autoridades nacionales de Tetuán¹⁴³.

No obstante estas consideraciones, podríamos sistematizar, en un intento de resumir las posibles motivaciones de los marroquíes para alistarse como mercenarios en el ejército nacional, una serie

de aspectos que se han barajado en relación con esta cuestión:

La huida de la miseria en que estaban sumidos el campo y los suburbios urbanos; puesto que la economía, marroquí tradicionalmente débil, se había visto muy mermada por las hostilidades de oposición a la presencia europea.

La captación de cierto tipo de nacionalismo marroquí, que podríamos denominar domesticado, tanto por las autoridades españolas -fuesen éstas republicanas o nacionales-, como por el Sultán.

La colaboración con los sublevados de un sector confesional islámico muy importante, posiblemente el más oficialista en términos de la legalidad religiosa malikí, para los cuales no fue difícil pergeñar un discurso pietista sobre la bondad del apoyo a los creyentes -aun cristianos- frente a los rojos, ateos y sin religión¹⁴⁴.

El descabezamiento de la oposición interna rifeña, que podía haber considerado que mejor que colaborar con los españoles, con independencia de las simpatías por los bandos, la Guerra Civil española era una inmejorable oportunidad para sacar partido de las necesidades españolas y obtener concesiones políticas reales, e incluso poder reanudar la beligerancia, aunque esto último, desterrado Abd-el-Krim, y después de la preventiva ejecución de varios cabecillas rifeños próximos a la República, llevada a cabo con toda impunidad por parte de los mandos militares sublevados, aparecía como opción de arriesgado éxito¹⁴⁵.

Ha de tenerse en cuenta la mentalidad local, el deseo de revancha o venganza, aun sobre un objeto impreciso, que hacía muy atractivo para los moros el poder, con total impunidad, ir a matar españoles, fuesen estos quienes fuesen.¹⁴⁶

Con sencillos pero estratégicos gestos, Beigbeder mantuvo en calma la zona española de Marruecos, ya que, por ejemplo, decretó como fiesta oficial -lo cual no se había hecho hasta el momento- las celebraciones religiosas musulmanas, en concreto con motivo del Aid El Kebir, o Pascua Mayor, el 21 de febrero de 1937 se celebra-

ron en Tetuán desfiles de adhesión al nuevo gobierno ante la Alta Comisaría y se sacrificaron corderos que se regalaron a la población, y tres días después de aquellas manifestaciones, en un acto de confraternización hispano-marroquí, en el que participó el ya entonces omnipresente Abd-el-Jalak Torres, que empezaba a operar como el agente y factótum de los franquistas en la zona, y un dirigente de la Falange local dio lectura al decreto que derogaba el Dahir Bereber¹⁴⁷ para la zona de administración española.

Otro de los colaboradores de los nacionales en la zona, Mekki-el-Nasiri, escribió en el periódico nacionalista Unidad Marroquí:

"Marruecos ha vivido casi cinco lustros de protectorado sin que en este lapso haya conseguido llegar a una verdadera inteligencia con las naciones protectoras. Por primera vez, gracias a España, hemos superado esta incompreensión. El reciente decreto, reservando el 75 % de las plazas de la administración para los marroquíes, es superar los tratados internacionales que son como largas, pesadas y ásperas montañas que oprimen a los marroquíes"

La situación española no permitía el distraer los cuadros con que contaba el franquismo en la península para gestionar el Protectorado, de forma que decretando tan alta cuota para los locales en la administración, se ahorraban efectivos y se creaba la apariencia de una cesión de funciones, que por otras circunstancias, acabaría por ser real años mas tarde¹⁴⁸.

Por un decreto o Dahir del Majzen -Gobierno imperial de Marruecos- fechado el 19 de Diciembre de 1936, se elevó a la categoría de ministerio a la Dirección de Bienes Hábices -órgano para la administración de las donaciones y fundaciones piadosas islámicas, cuestión que generaba un poder económico y notable prestigio político y social-, y para el cargo el Sultán designó a Abd-el-Jalak Torres, con lo que podemos dar por completado el círculo que explica las relaciones reales entre Franco y Mohamed V; por parte de los españoles se abordó un interesante proceso administrativo, cuyo

análisis, excede la ambición de esta exposición, que desembocaría en la creación de un Servicio Nacional de Marruecos y Colonias, que dirigiría el experto marroquí por excelencia en el bando nacional, el general Gómez Jordana, siendo también significativo que al acabar la guerra el arabófilo Beigdeber pasase a ser Ministro de Asuntos Exteriores en agosto de 1939¹⁴⁹.

Finalmente, hay que pensar que el disponer de los efectivos militares nativos hubo de suponer un cierto reforzamiento de la posición de Franco en el seno del grupo sublevado, aunque evidentemente esta cuestión es de menor relevancia, dado que en los primeros momentos de la guerra su candidatura a ser cabeza de los insurgentes estuvo cuestionada por Manuel Hedilla¹⁵⁰, a la sazón jefe interino de la Falange y portavoz del encarcelado José Antonio Primo de Rivera -quien, por su parte, no llegó a simpatizar con Franco, entre otras causas por el conflicto electoral producido en Cuenca, cuando ambos pretendieron ser candidatos en mayo de 1936, el primero como candidato de la Falange y el general en las listas de la CEDA¹⁵¹ -; Hedilla contaba en su haber personal con el apoyo de unos diez mil hombres, los cuales formaban una parte de los Voluntarios Católicos Gallegos; de manera que intuimos un pulso en el poder y control de la gestión militar entre los sublevados y una cierta lógica clientelar respecto a las aportaciones tácticas de cada grupo de los que conformaban el sector nacional y en relación con el reparto de la autoridad y el protagonismo; Franco y sus colaboradores jugando, en lo que guarda relación a los aspectos internos del ejército, la baza marroquí -como parte del control sobre la ayuda extranjera- se puso por delante de los descabezados falangistas, de Kindelán y los monárquicos, de Mola y sus carlistas o de Queipo y los “señoritos” andaluces y extremeños.

Para Azcárate la intervención de las tropas africanas en la contienda española fue más decisiva en la procura del éxito que el apoyo militar italiano y alemán unidos¹⁵²; y M^a. Rosa de Madariaga escribirá respecto a esta cuestión que:

"several important extra-Spanish factor... wiich

contribudad substancially to Franco's victory..."

Como vemos los actores del proceso de entendimiento entre los nacionalistas próximos al Sultán y los elementos franquistas activos en el Protectorado durante la Guerra española fueron los administradores del proceso de descolonización, que intuimos, de una u otra forma, pactado en los primeros momentos de la sublevación, y de que la entrega de los soldados marroquíes fue la moneda más valiosa en el trato.

Para la posterior política exterior franquista la toma de posición de las autoridades marroquíes a favor de la causa nacional y las implicaciones de los militares africanistas en los asuntos magrebíes y la colaboración con los nacionalistas magrebíes, así como las formas que esta colaboración adoptó, hubo de suponer un hito de relevancia diplomática singular. Tras la inmediata victoria del sublevamiento, los nacionales tuvieron unas muy buenas relaciones con el Norte de África, y por extensión con los países musulmanes, constituyéndose esto como una de las líneas maestras de la política exterior hispana, situación que se ha perpetuado, dado que si para los demás países colonialistas los procesos de independencia de los años cuarenta y cincuenta supusieron un menoscabo de prestigio, en el caso de España en Marruecos no fue de esta forma, puesto que la colaboración entre los intereses del franquismo en los días de la guerra y el nacionalismo monárquico marroquí había tejido cierta suerte de complicidad política; mas aún cuando las torpezas de la República en relación con la zona fueron notabilísimas, ya que no se escuchó la oferta de los nacionalistas republicanos apadrinados por los catalanes, y se antepusieron las exigencias, a veces muy veleidosas, de los franceses a una estrategia propia para la zona; e incluso la República pretendió con gran impericia utilizar el Protectorado como moneda de negociación internacional, excluyendo la opinión y los intereses de los locales, cuando mediante un memorando a la Sociedad de Naciones Alvarez del Vayo, ministro de exteriores de la República, propuso la cesión de la zona a Gran Bretaña, e incluso a Alemania, con la pretensión

de soltar lastre, a fin de reforzar su queja en relación con la utilización de los soldados magrebíes en la contienda, a lo que los británicos respondieron negativamente. Como negativa fue la opinión respecto a la queja de las autoridades republicanas el 9 de marzo de 1937 ante el Comité de No Intervención en ese mismo sentido, a lo que el gobierno británico respondió que consideraba la presencia de marroquíes en el ejército franquista como una cuestión que era interna y esencialmente española, dado que consideraron aquellas unidades como integrantes del Ejército español; tampoco podía satisfacer a Francia una propuesta de ese tipo dado que por un lado temían a Alemania y hubieran considerado inaceptable formar frontera con las autoridades nazis en el Norte de Africa, así como porque desconfiaban de la competencia que Gran Bretaña podía ejercer sobre sus intereses en caso de haber heredado el Protectorado español, ya que cualquier administración española sobre Marruecos, por débil, era la mejor opción para los intereses de Francia; por otra parte no descalificaron la utilización de tropas nativas, por cuanto la solapada colaboración de los muy autónomos oficiales de colonias franceses, e incluso el alistamiento mercenario de algunos de ellos, fue un hecho habitual.

En definitiva, con la gestión del Protectorado español sobre Marruecos, los sublevados no sólo se hicieron con el control de una importante cantera de efectivos humanos, sino que acotaron una parcela de la política exterior española, que sería de relieve en las épocas del aislamiento diplomático internacional al Régimen de Franco. Por su parte los marroquíes establecieron un nuevo estado de cosas en la situación colonial sobre el territorio sujeto a protección; sería excesivo decir con rotundidad que "compraron" su independencia con la colaboración en la guerra española, no obstante esto facilitó la posterior justificación franquista del abandono del estatuto protectoral, que camufló su incapacidad para afrontar el proceso nacionalista y descolonizador con el argumento de la generosidad y la deuda moral ante los antiguos colaboradores en el éxito de la Cruzada; si bien Franco y sus colaboradores en la polí-

tica exterior, al menos durante los años inmediatamente posteriores a la contienda, abrigaron el deseo de establecer un imperio colonial sobre el Magreb a costa de la debilidad francesa. Parece evidente que la dependencia de las tropas nativas durante el conflicto español, e incluso la propia existencia en la zona de ese importante contingente de ex-combatientes nativos, entrenados en la Península, hubiera hecho inviable una permanencia colonial en el Norte africano sobre los presupuestos políticos previos al año 1936.

Finalmente, y de forma colateral, creemos que puede ser interesante observar la cuestión de las tropas indígenas marroquíes como parte importante en la construcción de la imagen política y mental que el propio Franco acabó por tener de sí mismo y de sus ejércitos, dado que la fidelidad perruna de los contingentes magrebíes, alimentó el arquetipo caudillista que acabó por interioridad el personaje, puesto que no en pocas ocasiones se refirió al modelo de autoridad observado a los nativos en el Protectorado como el paradigma del mando natural, basado en la obediencia ciega a las ordenes, mando sustentado y orientado por cierta crueldad calculadora y mucho pragmatismo; de manera que con aquellos soldados no sólo incorporaron unos importantes contingentes militares, sino que aderezaron al posterior franquismo con el modo etno-cultural local de concebir la guerra, muy grato y útil a Franco y a los individuos que le secundaron en su ascensión personal.

Notas

- 1 El autor de esta obra, además de sus estudios islámicos desarrollados en la Hauza de Qom (Irán), es licenciado en Historia por la Universidad de Extremadura, doctorándose en Derecho con una tesis titulada *Un análisis del Derecho Islámico*.
- 2 La noción tiene su base técnica en una de las anteriormente mencionadas leyes prácticas del *Úsûl*, aquélla que se denomina: "*De la respetabilidad de los bienes y actos de los musulmanes*" - *Îhtirâm mâl âl-muslim ûa a`maluhu* -. Habiendo sido desarrollada por el *Shejî* Ânsârî en su *Âl-Makâsib*, concretamente en el espacio dedicado a la compra/venta - *Âl-Kitâb Âl-Baî`* - (página 104 de la célebre edición de su bicentenario: *ÂL-ÂNSÂRÎ, Âl-Makâsib, Qom: Âmir, 1368 H.sh.*), desde la cual se proyecta al sistema político y social en general.
Ver: *ÂL-MUSTAFAÛÎ, Âl-Qaûâi`d*, Teherán: Samâd, 1419 H.q, p. 24 y ss.
- 3 Citado por *ÂL-HÂÎ`RÎ, Kâzhim: Âl-Qadâ` fi Âl-Fiqh Âl-Îslâmî*, Qom: Bâqerî, 1415 H.q., p. 16.
- 4 Esta tesis se apoya en el prestigio de *Âs-Sadûq* y *Ât-Tûsî*, tal como lo desarrolla *Âiat Âl-Lah Hâi`rî*.
Ver: *ÂL-HÂÎ`RÎ*, Op. cit., p. 25, n. 1.
- 5 Son muy numerosas las referencias coránicas que se mencionan en las obras de teoría legal a fin de asentar y concretar la legitimidad judicial y el modelo divino que se toma como referencia; valga recordar las siguientes: en la aleya 39 de la Sura *Âl-Âhzâb* - *La Coalición* - se dice, en relación con los sabios teologales: "*Aquellos que difunden los mensajes de Dios y son temerosos de Él, no temiendo de nadie más*"; por otra parte la aleya 28 de la Sura *Fâtir* - *Creador* - detalla que "*Aquellos que han recibido la ciencia divina han de saber que él [el Qurân] es la verdad procedente de Tu Señor...*"; así mismo en la aleya 39 de la Sura *Âl-Ânfâl* - *El Botín* - aparece que la orden "*Combatidles* [a los perdularios] *hasta sofocar la sedición* [= socio-política y/o por extensión la legal] y *que la religión sea totalmente para Dios*". También se puede leer en la aleya 47 de la Sura *Âl-Ânbîâ* - *Los Enviados* -:"*Instituiremos balanzas para el Día de la resurrección. Nadie será defraudado en lo más mínimo. Aunque fuere el peso de un gramo de mostaza será tenido en cuenta*", frase que proyecta un sentido de la Justicia divina que ha de ser prototipo para un orden *confesionalista*, muy puntilloso, lo que lleva a considerar la judicatura como investida de una función *trascendentalista* de primer orden.
- 6 Los hadices que se pueden mencionar sobre el trasunto judicial, y el prototipo de judicatura religiosa correcta, son excepcionalmente numerosos, algunos de los más analizados aparecen en el célebre *Âl- Uasâi`l*, concretamente en el espacio dedicado a los atributos del juez.

Ver: ÂL-HURRA ÂL-A`MILÎ, M.: *Âl-Ôasâi`l Âsh-Shîa`t*, Qom: Aal ul Bayt Establishment for Revival of the Islamic Heritage, 1417 H.q., t. 27, págs. 9 a 207.

- 7 AL-JOXANI, Muhammad, Ibn Harit, *Historia de los Jueces de Córdoba* [ed. y tr. Julián Ribera], Madrid: Aguilar, 1965, pág. 133 y ss.
- 8 AL-JOXANI, *Op.cit.*, pág. 138.
- 9 Este término, en el contexto de las *Ciencias Islámicas*, viene a significar que los requisitos aludidos son un imperativo de tipo doctrinal, no elaborados por la reflexión intelectual humana, más bien se trata de un concepto que suele denominar aquellos aspectos que tienen una nítida raíz revelada o mística.

Ver: SAYÂDÎ: *Farhank-e U'lûm...*, p.736.

- 10 AL-JOXANI, *Op. Cit.*, pág. 385.
- 11 AL-JOXANI, *Op. Cit.*, pág. 100.
- 12 AL-JOXANI, *Op. Cit.*, pág. 103.
- 13 Un buen compendio de las tesis clásicas perpetuadas hasta la actualidad lo podemos encontrar en el anteriormente mencionado libro del *Âiat Âl-Lah Hâi`rî: ÂL-HÂi`RÎ: Âl-Qadâ`...*, págs 43 a 93.
- 14 Las referencias del Libro al término "*hukm*", son muy numerosas, y siempre la semántica de esta raíz árabe (**h-k-m** = Ê»t) viene a significar *juicio, discernimiento*, incluso *gobierno*. En la aleya 89 de la Sura *Âl-Ân`âm -Los Rebaños-* se dice:

«A éstos [los enviados proféticos] les dimos la Escritura, el juicio y la profecía»

Esta referencia se suele vincular en los textos jurisprudenciales islámicos a la aleya 48 de la Sura *Ât-Taûbat -El Arrepentimiento-* en la que se indica que:

«Vino la Verdad y se hizo evidente la Orden de Dios»

De forma que entre ambas menciones coránicas se cierra el itinerario doctrinal que enlaza el juicio -legal-, con las ordenes divinas, y por extensión con el estatuto de representante de éstas, en definitiva, por lo que se presenta el ejercicio judicial como una instancia especialmente unida a la Voluntad de la divinidad, al hecho religioso.

- 15 Ha de tenerse en cuenta que, históricamente, entre los árabes de los primeros tiempos del Islam, era frecuente considerar la bastardía como una forma de descalificación socio-política, lo que llevaba al ilegítimo a una inevitable dependencia del clan paterno, pero en un grado de inferioridad, puesto que la libertad de comerciar y poseer se restringía por los usos y costumbres que consideraban al espurio como menos solvente -ya que la solvencia era la de la familia que había de ser solidaria con sus miembros y con él estaba menos obligada- esa dependencia hacía del hijo desnaturalizado un instrumento social, que careciendo de criterio y estatuto social propio limitaba su capacidad para ser

Cinco artículos

considerado socialmente solvente para la judicatura; todo ello puede ser contrastado con la tendencia antropológica a ubicar la probidad institucional en los linajes "claros", que por sí mismo obligan al individuo -por la presión del clan avalador- a sostener posiciones sociales respetables.

En este sentido se relata en un clásico del *Âdab* o *etiqueta social*, como es *Âl-Ûashâ*, un relato tradicional de Âl-Hilâlî, quien define la virtud en el juez como:

"la piedad en la religión, la rectitud en la forma de vida, la liberalidad en el alma, y mantener la unión [pura] de los lazos de sangre".

Ver: AL-WASSÂ': *El Libro del Brocado* [tr. de Teresa Garul], Madrid: Alfaguara, 1990, p. 51.

- 16 MADADPUR, Muhammad: *Hukumat-e Dînî ba Ûnânzadekî dar A`âlam-e Îslâmî*, Teherán: Center for Oriental Studies of Culture & Art, 1375 H. sh., p. 83 y ss.

- 17 A`ÂMILÎ, Ya`far Murtadâ: *Sîr-eie Sahîh-e Pîâmbar-e Buzurk-e Îslâm*, Teherán: Âzâd-e Grâfik, 1373 H.sh.

- 18 El propio *Qurân* destaca en las aleyas 97 a 107 de la Sura *El Arrepentimiento - Ât-Taûbat*- la aptitud de los árabes que vinculados a la sociedad musulmana primera, bien como conversos, bien como vecinos de éstos, adoptaron una posición beligerante o cínica ante la aparición de la religión muhamadiana; pero especialmente en la aleya 14 de la Sura *Las Habitaciones Privadas -Âl-Huyarât*- delimita la posición de los creyentes tibios que en aquél momento se adaptaron formalmente a los usos de la nueva religiosidad, sin asumir la carga doctrinal de esta situación, cuando explica:

«Dicen los árabes: Creemos. Tú di: No creéis, sino que os habéis islamizado. La fe no ha entrado aún en vuestros corazones. Pero si obedecéis a Dios y a Su mensajero vuestras acciones no serán desmerecidas»

- 19 MUTAHARÎ, Murtadâ: *Îmâmat ba Baîân-e Dîn ba`da Âz Peîgambar (s)*. En *Maymûe`-eie Âzâr*, Qom: Sadr, 1374 H. sh. t. IV, págs 855 a 866.

- 20 Estos aspectos de la identidad de lo que denominamos *referente alida*, se pueden encontrar en cualquier comentario a la obra conservada del primer Imam, de entre los cuales, sin duda alguna, el más sólido y mejor documentado es el extenso estudio del recientemente fallecido A`lâmah Ya`farî, quien en este último siglo ha actualizado buena parte de los análisis existentes sobre la obra de A`lî (P), y sus implicaciones en la Historia y doctrinal del Islam.

Ver: YA`FARÎ, Muhammad Taqî: *Taryume-eie ba tafsîr-e Nahy Âl-Balagat*, Teherán: Daftar-e Neshar-e Farhank-e Îslâmî, 1368 H. sh.

- 21 MUTAHHARI, Murteza: Polarización en torno del Carácter de `Alî ibn Abi Talib, Buenos Aires: Al-Fayr, 1993.

- 22 Ver: ÂL-TABRÎZÎ, M. Yaûâd: *Ûss Âl-Qadâ`ûa Âsh-Shahâdat*, Qom: Mû`sasat Âl-Îmâm Âs-Sâdiq, 1415 H.q., p.41.

Su opinión es que es "permisible" que el juez sea remunerado, siempre que lo sea mediante los presupuestos del *Tesoro Público de los Musulmanes* o *Baît*

Âl-Mâl, que es un fondo generado por los impuestos religiosos y los legados piadosos, de forma que no serían válidos los pagos provenientes del erario estatal, y de los bienes o propiedades de los poderes temporales. Un planteamiento de este tipo distancia deliberadamente al juez islámico de *josefinismo*, por cuanto el juez-funcionario queda mediatizado, a juicio del *Fiqh* clásico, por sus vínculos de dependencia con el Estado, aún siendo éste confesional.

Ha de contemplarse la cuestión en el sentido singular que esta posición tiene en el ámbito musulmán, por cuanto en la Historia islámica no ha sido infrecuente que desde la judicatura independiente se recusase a los gobernantes -especialmente entre los *shîa* esta actitud ha sido muy frecuente-; lo cual no deja de tener un interés especial para el estudioso del Islam, dado que en los países de tradición romanista, nunca ha sucedido que los jueces - y sólo ellos - hicieran que un príncipe temiera por su legitimidad, desde la época de las Investiduras; e incluso la reflexión historiográfica moderna presenta a los emperadores acosados por el papado, como luchadores por los derechos civiles frente al oscurantismo escolástico *teísta*, situación que en la Historia musulmana es netamente la contraria, puesto que el juez islámico ha sido históricamente un sofreno frente a la voracidad del poder político.

23 AL-JOXANI, *Op. Cit.*, pág. 573.

24 CARRÉ, Olivier: *El Islam laico*, Barcelona: Bellaterra, 1998.

25 ÂL-TABRÎZÎ: *Ûss...*, p. 11 a 26.

26 Mâlik bn Ânas, m. 179 H./ 795 C., es el autor jurídico en torno cuya obra se conforma una de las escuelas jurídicas islámicas tradicionales; su más clásica y extendida obra: *Âl-Mûatâ* se convirtió en la base jurisprudencial de la escuela que toma el nombre de él mismo, escuela jurídica que fue bien acogida por los controvertidos califas omeyas de Oriente, y más tarde de la Península Ibérica; de forma que el valor de la obra, en el seno de las *ciencias islámicas* de rigor doctrinal y jurídico, estriba en su representatividad como documento histórico en España y el Magreb. La peculiaridad técnica de Mâlik estriba en que fue un autor que elaboró un *Fiqh* "*con imaginativas soluciones*" (*sic*) [RIOSALIDO, J., *Compendio de Derecho Islámico*, Madrid, Trotta, 1993, p. 28.]; posiblemente las necesitadas por los califas omeyas que le apoyaron y convirtieron en el fundador de una de las escuelas tradicionales. Para las pretensiones de esta exposición, *Âl-Mûatâ* es la obra jurídica representativa del *Fiqh* andalusí, con cuya formulación doctrinal y positiva se administró el Califato cordobés, y su *Kitâb Âl-Yihâd* fue la base legal del modo de guerrear de los musulmanes españoles de la época.

27 Como "*Segundo Mártir*" -*Âsh-Shahîd Âz-Zânî*- es conocido Zaînuddîn Âl-Yab`î Âl-Âmilî, 911 a 965 H., 1530 y el 1585 C., uno de los mas reputados juristas islámicos de todas las escuelas jurisprudenciales y autor del comentario a una obra tradicional que se convertiría en el texto, aún hoy aplicado, que contempla la totalidad del Derecho islámico clásico, mediante las incorporaciones especulativas del *Ûsûl*, o principios técnicos del Derecho. El valor de la obra reside en que es representativa de las formulaciones más clásicas, aún vigentes, del *Fiqh*, y la formulación elaborada y desarrollada por los técnicos del Derecho,

Cinco artículos

que supera la simple enunciación de hadices, que era tradicional en los primeros juristas islámicos; hace mención a las fuentes documentales, que previamente han sido contrastadas por las ciencias subsidiarias que depuran su rigor y autenticidad, y se expone como un tratado de leyes positivas de corte jurisprudencial, pues el texto es íntegramente del autor mismo, de forma que se van superando las exposiciones que se reducían a ser un mero rosario de fuentes. Su utilidad radica en que representa la doctrina jurídica islámica que articuló buena parte de los conflictos habidos en O. Próximo entre musulmanes y europeos, dado que es una de las piezas representativas de la escuela jurídica *ya'farí*, la cual aglutinó a los alúitas de la Galilea y Palestina, a los fatimidias egipcios, así como a los *shía'* y drusos libaneses, esto es, las comunidades más combativas del marco de operaciones en que se desarrollaron las denominadas *Cruzadas*, que se *argumentaron* doctrinalmente; frente al texto de Málík, aporta otra visión jurisprudencial y sensible política y doctrinal, que pretende romper el tópico historiográfico de la unidad de criterios legales en el mundo islámico.

- 28 Es frecuente encontrar expresiones como *guerra santa o guerra espiritual* para definir al *Yihád*, doctrinalmente hablando esta acción es de compleja reducción a una expresión, sirva de entrada la de *Combatividad o Guerra Piadosa*, por cuanto entendemos que se trata de la ordenación legal de una actividad, si bien militar, que tiene en su intencionalidad -expresada ésta en términos jurídicos- un destacado componente religioso.
- 29 Aún está por hacerse un estudio sobre la repercusión de la *Sharía'* en la Península, dado que es pobre la información que se tiene de la práctica legal *malikí*, no obstante hubo bastantes obras de juriconsultos andalusíes que glosaron, comentaron y ampliaron *Âl-Mûatâ*, e incluso algunas obras en latín y castellano se hicieron eco de las leyes islámicas. Tenemos una aproximación al tema en: HAGGAR, Soha Abboud, *Las Leyes de los Moros son el libro de Al Tâfrî en Cuadernos de Hª del Derecho* n° 4, Madrid, UCM, 1997, p. 163-201. Estudio en que se glosa la atención que el *Kitâb Ât-Tâfrî* del juriconsulto iraquí Âl-Gallâb, afinado en España en el s. X C., despertó entre los cristianos del s. XII.
- 30 MÁILLO SALGADO, F., La guerra santa según el derecho Málíkí. Su preceptiva. Su influencia en el derecho de las comunidades cristianas del medioevo hispano. en *Stvdia Historica. Hª Medieval.*, v.I, n° 2, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983, p. 29-66.
- 31 En torno a la realidad legal andalusí se puede consultar: ARCAS CAMPOY, María, Algunas consideraciones sobre los tratados de jurisprudencia málíkí de Al-Andalus, en *Miscelanea de Estudios Árabes y Hebraicos* Vol. XXXVII, fascículo 1º, Granada, Universidad de Granada, 1988.
- 32 En torno al *Ser* del y en el Derecho, existe un complejo debate en el mundo jurídico occidental, es a esta cuestión que nos pretendemos referir al escribir en cursiva la palabra "ser". Vid.: RABBRUCH, Gustav, *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Madrid. F.C.E., 1974.
- 33 Entre los varios hadices en torno a este matiz podemos citar el muy celebre sobre las dimensiones del *Yihád*, que narra como el Profeta a la vuelta de una

acción militar mencionó que superado el pequeño *yihād* - la lucha armada -, se enfrentaban al gran *yihād* - la auto-construcción espiritual en la cotidianeidad - ; de este hadiz surgen buena parte de las interpretaciones que cuestionan el militarismo expuesto en relación con el *Yihād*, ya que el texto ha sido objeto de numerosos comentarios y reflexiones. Vid.: 'AQÎQÎ BAJSHÂÎSHÎ, A. R. *Taryumeh-ie ûa matne Kâmel-e Ârb'âin-e Sheij Baâ'î*, Qom, D.N. Islâm, s/f. También, más recientemente ha sido objeto de un singular comentario por parte de Jomeinî, Vid.: ÂL-MÛSAÛÎ JOMEÎNÎ, R. *Shehel Hadiz*, Teherán, 1994. El segundo hadiz que podemos apuntar en este sentido espiritualista de *Yihād* es otro clásico, en este caso de los repertorios sunnitas, en el cual se refiere que el Profeta manifestó que: "*el mejor yihād es una palabra justa ante un sultán usurpador* [también se entiende por *corrupto* el término *yâ'îr* que aparece en el texto del hadiz]", este documento, si bien lo recogen los autores de la Sunna, ha sido por parte de los duodecimanos coartada para poner en cuestión la militarización de los regímenes califales a los que éstos hacían oposición interna. Sobre este documento se puede consultar: *Maymu'ah Ûâram*, Edición clásica beirutí, t. II, p. 12. En cualquier caso esta percepción del *yihād* puede ser de interés para el historiador de la guerra medieval, especialmente, a fin de comprender las mentalidades diversas que hacia la teoría de la guerra se podían encontrar en el bando musulmán, del cual se tiende a pensar en la historiografía occidental que era un bloque homogéneo.

34 Vid.: Maíllo Salgado, F., Op. cit., p.,30.

35 En este sentido puede ser ilustrativa la mención que el propio Ibn A'rabî nos deja de uno de los místicos andalusíes, Âbû Muhammad A'bd Âllah Âl-Qattân, del cual cuenta nuestro singular cronista: "*Jamás dejó de tomar parte en las campañas contra los cristianos. Y lo hizo siempre como soldado de a pie...*", y esto pese a que el mismo Ibn A'rabî nos relata que el personaje tuvo importantes y graves desavenencias políticas con el sultán de su tiempo; lo que parece evidenciar que la participación en las campañas tenían un carácter de mérito religioso, en función del ánimo del combatiente, que éste era libre de participar puesto que el emir no podía impedirle la marcha con su ejército, aún cuando existieran diferencias políticas o doctrinales, y que marchaban a la guerra de forma que hacían de esta participación un acto meritorio aún pudiendo hacerlo con cabalgadura, y lo realizaban, a veces, a pie, para evidenciar el desapego del botín ya que éste era menor para los infantes. Vid.: ASÍN PALACIOS, M. *Vida de santones andaluces. La " Epístola de la santidad de Ibn 'Arabî de Murcia "*, Madrid, Hipérion, 1981, p. 135.

36 Âl-Lâh, Mohammad Hâmid [edit.], *The political and Treaties of the Prophet Mohammad and The Documents of Early Islam*, Teheran, Soroush Press, 1995, p. 138.

37 Ejemplo próximo lo tenemos en el Fuero de Cáceres.

Vid.: Lumbreras Valiente, Pedro, *Los Fueros municipales de Cáceres. Su derecho público*, Cáceres, 1974, p.79 y ss.

38 ÂN-Narâqî, Âhmad, *A'ûâid Âl-Âiâm. A selected islamic legal Principles and Rules*, Qom, C.P.O.I.P.I.S. (Center of Publication of the Office of Islamic Propagation

Cinco artículos

of the Islamic Seminary of Qom), 1375 H.Sh. La obra que data del 1230 H, esto es, mediados del siglo XIX occidental.

- 39 En torno a los primeros jueces y juristas cordobeses de la escuela malikí se puede consultar *Târîj Qudât Qurtûba* de Âl-Jusânî, cronista cordobés, traducida al español por Julián Ribera como "*Historia de los Jueces de Córdoba*" y publicada por vez primera en Madrid en 1914.

Por otra parte en torno al peso específico de los juristas andaluces en la política medieval peninsular se puede ver: BENABOUD, Muhammad, *El papel político y social de los `ulama` en al-Andalus durante el período de las taifas en Cuadernos de Hª del Islam*, nº 11, Granada, Universidad de Granada, 1984.

- 40 ÂL-YANNATÎ, M.I., "Las etapas de la Jurisprudencia imamita" en *Risalat Az-Zaqalain*, año II, nº 3, Qom, 1996, p. 17 y ss.

- 41 ÎBN ÂNAS, Mâlik, *Âl-Mûatâ*, Beirut, Dar âl-Fikr, 1409 H., p. 276.

- 42 ÂL-YAB`Î AL-`ÂMILÎ, Zaïnuddîn ibn Â`lî, *Âr-Raudat Âl-Bahîât fi Sherj Âl-Luma`t Âl-Mimishqîat*, 2 tomos, Qom, C.P.O.I.P.I.S.Q., 1374 H.Sh., p.217.

- 43 Los actos que son legalmente *obligatorios* o *Ûâyib*, en el sentido de obligación como acto que ha de ser realizado y cuya omisión tiene algún tipo de penalización, presentan una clasificación muy compleja atendiendo a las circunstancias concurrentes, la más sencilla ordenación y la que nos es útil aquí es la establecida entre la *obligación legal personal e intransferible* o *A`înf*, y la *obligación por exclusión* o *Kifâ`î*, siendo esta segunda la obligatoriedad de hacer algo que aún no está hecho en la comunidad, de forma que si alguien se anticipa deja de ser obligación para el resto de los miembros del colectivo su implementación. Este matiz es importante para comprender la obligatoriedad legal islámica, a lo que hay que sumar las cuestiones doctrinales que concretan la legitimidad para convocar el *yihâd*, y las consecuentes cuestiones relativas a la soberanía sobre los musulmanes; sirva decir que la obligación de asistir al combate, cuando no mediaba la presión de las levadas forzosas se reducía a las implicaciones espirituales, morales y de prestigio, no siendo frecuente la punición de los ausentados a las convocatorias; es más se puede decir que la presencia en el *yihâd* era más un derecho que una obligación, que los califas pretendieron, sin gran éxito, limitar por cuanto suponía una injerencia de los hombres libres en su gestión de los asuntos públicos.

- 44 QÂRÛBÎ TABRÎZÎ, Hasan, *Ân-Nadîd. Sherj-e Fârsi bar Shej-e Lume`h*, Qom, Dâûrî, 1315 h. v.8, p. 26.

- 45 AL-YAB`Î AL-`ÂMILÎ, *Op. cit.*, p.217.

- 46 La noción de *makrûh* es una de las tipificaciones que para los actos legales establece el *Fiqh*. Literalmente es lo "desaconsejable", y como tal se entiende de forma coloquial, pero técnicamente es la acción que las fuentes documentales no descalifican con rotundidad o cuya descalificación es matizada y relativa, de forma que su aplicación no tiene mérito espiritual aunque si tendrá relevancia legal, entendida como legitimidad conforme a la ley, pero con la matización de que en todo caso será un acto poco o nada recompensado.

47 ÂL-YAB`Î ÂL-`ÂMILÎ, *Op. cit.* p.222.

48 Recordemos como ejemplo anecdótico las complejas negociaciones de Jaime I con su propio ejército ante el asalto de Mallorca, éxito militar totalmente condicionado a la convención mercantil entre el rey y sus súbditos huestes.

49 ÎBN ÂNAS, Mâlik, *op. cit.*, p. 280.

50 Expone Dozy que presionados por los africanos y el descontento popular, o de grado, los reyezuelos de las taifas españolas redoblaron sus esfuerzos contra los reyes cristianos.

Ver: DOZY, Reinhart P., *Historia de los musulmanes de España., Los reyes de taifas*, Madrid, Turner, 1988, t. IV, pág. 162-163.

51 Presentado al VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. Teruel. Septiembre 1999.

52 Îbn Manzûr en *Lisân Âl-A`rab*, en el tomo II, pág. 14, se apoya en la autoridad del gramático clásico Îbn Barî para ejemplificar el sentido de la raíz **t-q-î (a)** y cita de éste un popular adagio: " Teme a Dios, temiendo Su desagrado ", sentido que entendemos próximo al "dolor de corazón" teresiano por la ofensa a Dios, tan del gusto en la literatura mística castellana de los s. XV y XVI.

Ver: ÎBN MANZÛR, Âbî Âl-Fudil, *Lisân Âl-A`rab*, Beirut, Altoura Press, 1993.

La *taqîat* como temor conecta con el sentido de atención al desacato que supone la omisión de deberes religiosos así como al temor primario ante el peligro; el sentido de *disimulo* tiene carácter derivado del originario y supone una extensión semántica de aquél.

53 En torno a la situación creada y el éxito del grupo cristiano partidario de someter a los musulmanes a un estricto control, y la consiguiente pérdida de la opción de convivencia o asimilación se puede consultar: DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, "Notas para una sociología de los moriscos españoles", *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, nº 11 (1962), págs 39 a 54.

54 Al escribir "ponderado" pretendemos hacer referencia a la categoría de *huyât* con que las ciencias del Hadiz y del *Riyâl* - las tradiciones y sus transmisores - clasifican aquellas transmisiones que por sus características técnicas adquieren una dimensión legal relevante, puesto que tomadas como base de un argumento jurídico llevan a una toma de posición, y en definitiva a una sentencia legal de considerable valor legal, ya que suelen ser sentencias vinculantes en su obligatoriedad o prohibición del acto enjuiciado.

Sobre estos aspectos de la tecnología procesal islámica se puede consultar: ÂL-FADALÎ, A`bd Âl-Hadî, *Ûsul Âl-Hadîz*, pág. 103 y ss., Beirut, Mû`asasat Ûm Âl-Qarî, 1416 H.q.; y QURBANÎ, Zaîr Âl-A`bidîn, l`Im Hadîz, Qom, Ânsârîân, 1370 H. sh.

55 Aparece la raíz **t-q-î (a)** en el *Qorân: Âl-Mâi`dat*- 26 a 30, sentido que es recreado por A`lîmat Maylisî en *Bihâr Âl-Ânûâr*, tomo 11, pág. 240, Teheran, Dâr Âl-Kitâb Âl-Islâmîat, s.f.

Cinco artículos

56 Qorân: Âl-Ânbîâ` - 50 a 62.

57 Tómese como ejemplo una de las exposiciones más clásicas y difundidas en todo el orbe islámico: ÂL-BUJÂRÎ, Muhammad Ibn Ismâîl Âl-Mughîrah, *Sahîh Âl-Bujârî*, tomo 4, pág. 112, (*Kitâb bada`âl-jalq*), Dâr âl-Fikr, Beirut. 1412 H.q.

58 Una aceptable síntesis de estas opiniones escolásticas se puede hallar en la moderna obra de MISBÂH ÎAZDÎ, Muhammad Taqî, *Âmûzsh-e A`qâid*, tomo II, pag. 278 y ss., Teheran, Sâzmân-e Tabligât-e Îslâmî, 1373 H. sh.

Aunque quien pretenda una exposición clásica con el rigor argumental del *Kalâm* histórico habrá de remitirse a *Kashf Âl-Murâd* de Âl-A`lâmat Âl-Hilî (647 a 726 H.l.) que no es otra cosa que el comentario académico de mayor prestigio a la obra más clásica del *Kalâm* oriental *Tayrîd Âl-Îtiqâd* de Ât-Tûsî, obra que dada su relevancia en el panorama de la escolástica islámica ha sido objeto de muy numerosas ediciones comentadas y anotadas, entre las que ha de mencionarse *Tasfîd Âl-qaûâi` d fi shirh Tayrîd Âl-Îtiqâd* del Sheij Âhmad Âl-Îsfahânî (muerto en 746 H.l.), *Sherh ûa Ta`lîqât Fârsî bar Kashf Âl-Murâd* de Âbû Âl-Hasan Sha`rânî 1392 H.q., y la edición preparada por el Sheij Ya`far As-Subhânî de la parte específica de la *Teodicea* o *Âl-Îlahiât*.

59 Qorân: Îûsûf - 55.

60 Qorân: An-Nâziât - 23 y 24 y Âl-Qisas - 38.

61 Qorân: Gâfur - 28.

62 Qorân: Âl-Kahf - 13 y 14.

63 a fuente documental, incontestable según los criterios de la Ciencia del Hadiz, a que se remiten los duodecimanos no es otra que el testimonio de su primer Imam en el Nahy Âl-Balâgat.

Sobre los aspectos históricos del debate, a partir de esta fuente, puede consultarse: Ibn Âl-Hadîd, A`zîud-Dîn Ash-Shahîr, *Shirh Nahy Âl-Balâgat*, tomo 14, pág. 65, Beirut, Dâr Îhîâ Âl- Kitâb Âl-A`rabî, 1962.

Por otra parte, sobre las cuestiones relativas a las fuentes documentales clásicas relacionadas con ese periodo de la Historia del Islam, la autoridad en torno al caso es ÂL-ÂMINÎ, A`bd Âl-Huseîn Âhmad, *Âl-Gadîr fi Kitâb ûa As-Sunat*, tomo 7, pág. 330, 3ª ed., Beirut, Dâr Âl Kitâb Âl-A`rabî, 1387 H.q.

Finalmente los matices jurídicos de la cuestión fueron ordenados, y se ha conservado en lo esencial en torno a ese planteamiento, por ÂL-KARÂYKÎ, Âbî Al-Fath Muhammad Ibn A`lî, *Kunz Âl-Faûâi`d*, pág. 80, Qom, Mabtabat-e Mustafaûî, s.f. - puesto que la edición que se puede consultar en las bibliotecas especializadas está impresa por presión por medio de planchas de pizarra, y por tanto de muy incómoda lectura, hemos dispuesto de la más funcional edición informatizada preparada por la Fundación Golpâigânî de Qom: *Barnâmiy Âl-Mu`nyim Âl-Faqihî*, 2ª ed., Qom, C.I.I.J., 1997, digitalización que respeta la paginación original del tradicional texto impreso -.

64 La aleya en cuestión respaldaba la legitimidad de quienes obligados a la apostasía, limitaban ésta a la formalidad de los actos externos, preservando la fe

para el fuero interno del individuo.

Ver: Qorân: Ân-Nahl - 106; respecto a esta aleya los comentarios son ingentes, sirva de referente uno clásico de entre los más utilizados: ÂL-ZAMJASHRÎ, Mahmûd Ibn U`mar, Âl-Kashf a`n Haqâsi`q Gaûâmdî Âl-tanzîl, tomo 2, pág. 43, Beirut, Dâr Âl-Ma`rifat, 1414 H.q.

- 65 Tradicionalmente se dice que la elaboración primaria de juicios, el denominado Îytihâd, quedó concluida para las escuelas sunnitas con la conclusión de las obras jurídicas de sus fundadores, siguiéndoles un complejo proceso de exégesis académicas a partir de ellas; no es del todo cierto por cuanto la realidad y las necesidades de actualización a las condiciones cambiantes del entorno sociológico ha obligado a una reelaboración casi continua del Fiqh, aún en los entornos más inmovilistas y conservadores del diseño clásico.

Para el caso duodecimano o ya`farî el proceso de Îytihâd se mantiene técnicamente activo, de manera que los modernos juristas de la escuela entienden de estas cuestiones elaborando opiniones legales de nuevo cuño, aunque el peso del prestigio de la bibliografía tradicional supone un elemento, a veces un lastre, que condiciona la innovación que exige la muy cambiante realidad actual.

Sobre esta materia se puede consultar una moderna revisión de estas cuestiones: MÛQAHÎ, A`bd Âl-Rahîm, *Âhkâm taqlîd ûa îytihâd*, Qom, Daftar-e Tablîgât-e Îslâmî, 1375 H. sh.

- 66 En el ámbito de las exposiciones académicas en el Islam actual, ha de ser destacada la obra de uno de los más reconocidos profesores de las actuales escuelas teológicas o Haûzat Âl-Îlmiah de Qom y Nayaf, por cuanto es una de las últimas exposiciones sobre este debate legal, que por su clasicismo es exponente de toda una tradición de construcción de los juicios legales.

La obra en cuestión es una colección de las clases magistrales al uso, impartidas a los cursos superiores de jurisprudencia islámica, y aún no ha sido publicada en su totalidad, nosotros hemos dispuesto del primer tomo, único editado hasta el momento, dedicado a las bases históricas del fenómeno.

Ver: Âl-Dâûarî, Muslim y Sâlih Âl- Mua`lim, Muhammad A`lî, recopilador y editor, *Ât-Taqiât fi fiqh Â`lh Âl-Baît*, tomo 1, Qom, Bahman, 1418 H.q.

- 67 La tradición tipificada como correcta (Sahîh) por la ciencia del Hadiz y el Riyâl es aquella cuyos transmisores, en su integridad y sin fallas en la cadena transmisora, son considerados por la historiografía como veraces (ziqat) y creyentes sin mácula en su trayectoria vital (mû`mîn).

Ver: ÂL-ÎRAÛÂNÎ, Bâqir, *Durûs tamhîdî fî Âl-Qaûâi`d Âl.Riyâlîat*, pág. 205, Damasco, Habib, 1417 H.q. y Âl-Subhânî, Ya`far, *Kitâb fî l`Im Âl-Riyâl*, Qom, M.N.I, 1416 H.q.

- 68 Âl-A`âmilî, Âl-Hurr, Tafsîl Ûasâi`l, tomo 11, sección 24, hadiz nº 14, Qom, Mû`asasat Âl âl-Baît, 1416 H. q.

- 69 *Ibidem*, sección 25, hadiz nº 1.

- 70 *Ibidem*, sección 24, hadiz nº 7.

Cinco artículos

- 71 Aquí el concepto de disimulo adquiere una dimensión esotérica que puede ser comprendida mediante las explicaciones que dejara el Profesor Corbin.

Ver: CORBIN, Henry, *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, tomo I, pág. 86 y ss. Paris, Gallimard, 1972.

- 72 Las ciencias jurídicas islámicas se debaten tradicionalmente entre la necesidad de información de los juristas para asentar las opiniones legales y un tal vez desmedido escrúpulo respecto a la legitimidad y honestidad de los documentos de que disponen. Se comprenden esas *reservas* por cuanto se entiende que el jurista islámico operaba con una fuente revelada y para-revelada, de forma que aceptar elaboraciones humanas históricas como fuente básica del Derecho implicaba un peligro de *asociación* o *shirk* de las opiniones y procesos intelectivos humanos a la Voluntad divina cristalizada en la revelación del Libro y en las expresiones de opinión y el comportamiento proféticos.

- 73 De esta singular obra, sin duda una de las más interesantes elaboraciones de la jurisprudencia islámica española se puede hallar edición actual: IBN RUSHD ÂL-QURTUBÎ, Âbû Âl-Âlîd, *Bidâiat Âl-Muytahid ûa Nihâiat Âl-Muqtasid*, Beirut, Dâr Al-Fikr, 1990.

- 74 Ver: MONROE, J.T., *Islam and Arabs* Arabs in Spanish Scholarship, Leiden, Brill, 1970.

- 75 Esta obra aún en la actualidad es utilizada en algunas escuelas de jurisprudencia islámica, bien como tratado bien como referencia bibliográfica, de hecho en aquellas instituciones en las cuales se estudia su contenido su lectura y asimilación marca la frontera entre el estudiante y el especialista, dado que tradicionalmente se ha utilizado para examinar a los aspirantes al *Îyihâd*, se dice que solamente la exposición argumentada de *Kitâb Âl-Makâsib* reviste al estudioso del grado de especialización que le autoriza a opinar sobre cuestiones legales.

Ver: ÂL-ÂNSÂRÎ, Murtadâ - conocido en la bibliografía especializada como *Sheij Âl-A`zhim -*, *Kitâb Âl-Makâsib*, Qom, Mû`asasat Âl-Hâdî/Research Committee for Al-Shaykh Al-Ansârî Heritage, 1417 H. q.

- 76 Qorân: Âl-Kahf - 79.

- 77 Âl-Ânsârî, op. cit., tomo I, págs 354 y 355.

- 78 ÂL-ÂNSÂRÎ, op. cit., tomo 2, pág. 18 y ss.

- 79 Hillî, Hasan Ibn Îûsuf, conocido como A`lâmat Âl-Hillî, Qûâi`d Âl-Âhkâm fî ma`rifat Âl-Halâl ûa Âl-Harâm, Qom, Mû`asasat Âl- Nishar Âl-Îslâmî, s.f.

- 80 La qarînat o presunción en el contexto de las ciencias islámicas, especialmente en la filología, así como en el árabe científico o técnico siempre es un matiz aclarador, algo que presente en el mensaje, explícita o implícitamente, precisa o concreta a éste.

Ver: ÂT-TAHÂNAÛÎ, Muhammad A`lî, Mûsûa`t Kashâf Îstilahât Âl-Funûn ûa Âl-U`lûm, tomo 2, pág. 1315, Beirut, Maktabat Lubnân Nâshirûn, 1996.

- 81 Sobre el papel del papado en el proceso de expulsión se puede consultar:

Sheij Husain Abd Al Fatah García

PÉREZ BUSTAMANTE, Carlos, El Pontífice Paulo V y la expulsión de los moriscos, *Boletín de la Real Académica de la Historia*, nº 29, 1951, págs. 219 a 327.

82 El profesor Márquez Villanueva ha escrito:

" La historiografía del XIX legó así el triple mito de la unanimidad antimorisca, del morisco inasimilable y de su conspiración permanente. Hablar de mitos no quiere decir, claro está, inexistencia de datos en su apoyo eventual, sino la actitud de no compulsarlos con otras realidades por hipoteca a razones de lógica ajena a la objetividad histórica. " (pág. 15)

Ver: MARQUEZ VILLANUEVA, Francisco, La criptohistoria morisca (los otros conversos), El Problema morisco, desde otras laderas, Madrid, Libertarias, 1995.

83 Presentado al Congreso Internacional sobre Manuel Godoy. Badajoz. Octubre 2001, y publicado extractado en el nº 9 de la Revista "Vivir la Arqueología. Cultura, viajes."

84 BÉCKER, Jerónimo, Historia de las relaciones exteriores de España durante el siglo XIX (Apuntes para una historia diplomática), Madrid: Casados 1929.

85 Esta obra a sido publicada en los últimos años con un interesante prólogo de Juan Goytisolo; véase: BADÍA, Domingo [Ali-Bey]: Viajes por Marruecos, Trípoli, Grecia y Egipto, Palma de Mallorca: Olañeta, 1982.

86 Véase de Diego de Torres su "Relación del origen y sucesos de los xerifes de los reinos de Fez y Marruecos y Tarudane, y los demás que tienen ocupados" editado en 1885, y reeditado y comentado por Mercedes García-Arenal en 1980, o los previos " Comentarios " del Conde de San Felipe, del año 1720.

87 Un ejemplo de las actividades de los misioneros españoles frente a la monarquía magrebí lo podemos encontrar en el relato de la obra de Fray Francisco de San Juan del Puerto, quien *como chonista general de dichas misiones* escribiera y publicara en Sevilla hacia 1708 una ilustrativa "*Misión historial de Marruecos*".

88 GALINDO Y VERA, León: *Las posesiones Hispano-africanas*, Málaga: Algazara, 1993.

89 Ver: LAROURI, Abdellah: Hª del Magreb. Desde los orígenes hasta el despertar del magreb. Madrid: Mapfre, 1994.

90 GALINDO Y VERA, *Op. cit.*, apéndice nº 29, pág. 460 a 466.

91 *Ibidem*, apéndice nº 27, pág. 446 a 454, que extracta el relato del viaje y embajada que hiciera el Vizconde de Pontón en la revista de España, tomo VIII.

92 HOLLAND, Lord Henry Richard, *Foreign Reminiscences*, Nueva York: Harper & Brothers, 1978.

93 Ver: ROJAS, Carlos, La vida y la época de Carlos IV, Barcelona: Planeta, 1997, pág. 45 y ss.

Cinco artículos

- 94 Hay una cumplida información sobre este particular y la embajada de D. Jorge Juan en el apéndice número 30 de la mencionada obra de Galindo y Vera, que extracta el denominado "Diario de la Embajada de la corte de España al Rey de Marruecos en el año 1799", escrito por un miembro de la comitiva, posiblemente un franciscano buen conocedor de la lengua y los usos, especialmente de los políticos, locales.
- 95 Ver el referido Prólogo de Juan Goytisolo a la moderna edición del relato de Badía, pág. XVII.
- 96 CÁNOVAS DE CASTILLO, Antonio, *Apuntes para la Historia de Marruecos*, Málaga: Algazara, 1991, pág. 197.
- 97 RODRÍGUEZ CASADO, Vicente, *Política marroquí de Carlos III*, Madrid: Amanecer, 1946.
- 98 Se pueden ver los comentarios, aun someros que Talleyrand apunta sobre las preocupaciones de los franceses por la seguridad en el Mediterráneo, y especialmente sobre la necesidad de un férreo control del acceso por el estrecho gibraltareño. Ver: TALLEYRAND, Charles Maurice de, *Memories complètes et authentiques*, París: Jean de Bonnot, 1967, pág. 256.
- 99 CÁNOVAS, *Op. cit.*, pág. 201, en la cual hace referencia a las memorias del propio Príncipe de la Paz [tomo IV de la edición de 1837 en Madrid].
- 100 Ver: GRANDMAISON, Geoffrey de, *L'ambassade française en Espagne pendant la Revolution (1789-1804)*, París: Plon, 1892.
- 101 Véase: GODOY, Manuel, *Memorias críticas y apologéticas para la historia del señor don Carlos IV de Borbón*, Madrid:[B.A.E.], 1965.
- 102 Ver: SECO SERRANO, Carlos, *Godoy, el hombre y el político*, Madrid: Espasa Calpe, 1978.
- 103 Recuérdesse que los ejércitos de Isabel II nunca se enfrentaron a los del Sultán de la época, ya que el juego político local había descubierto por esa época una nueva forma de complicar las relaciones de vecindad, aplicando el doble lenguaje y la doblez institucional, los combatientes eran técnicamente desobedientes. Los moros se enfrentaron a España acaudillados por un príncipe *disidente* - Muley-Al Abbas, jefe religioso - que liberando oficialmente al Imperio Xerifiano de sus compromisos diplomáticos les permitió combatir contra los españoles sin dar motivos diplomáticos para justificar una mayor presión de las demás potencias europeas. Ver: MORALES LEZCANO, V, "España y el Norte de África. El norteafricanismo español, factor cultural", en *Presencia cultural de España en el Magreb*, Madrid, 1993.
- 104 Véase: MORALES LEZCANO, V. (Coord.), "Africanismo y orientalismo español", en *Awraq. Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo* (Prólogo de Julio Caro Baroja), Madrid: Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe-UNED, 1990, Anejo al vol. XI.
- 105 Trabajo de Investigación en el curso de doctorado "La Guerra Civil española.

Aspectos internacionales” seguido en la Universidad de Extremadura. Año 1999. Publicado en la Revista digital “*Hispania Nova*”, dirigida por el Prof. Martínez de Velasco, de la UNED.

106 Citado por: LEGUINECHE, M.: Annual 1921. El desastre de España en el Rif, Madrid: Alfaguara, 1996, p. 10.

107 La administración española en 1910 había firmado un acuerdo con el Sultán, por el cual éste se comprometía a establecer una fuerza de policía nativa con el fin de reducir el bandolerismo y evitar una mayor ruptura de la vacilante paz de la zona. Pero, habiéndose mostrado el sultán impotente para crear aquel cuerpo, el ejército español lo hizo a su modo. En junio de 1911, se fundaba en Melilla el Cuerpo de Regulares, básicamente compuesto por efectivos locales *fieles* a España. La dirección de estas fuerzas estaba destinada a constituir el campo de entrenamiento para algunos de los jefes militares españoles más destacados, como Sanjurjo, González Tablas y el propio Franco. Fue el mismo general Berenguer quien se ocupó personalmente de la constitución del cuerpo, y lo asignó a la protección de las áreas ocupadas por los españoles, dejando la frontera a las tropas españolas.

Según Antonio Azpeitua [Azpeitua, A.: *Marruecos la mala semilla; ensayo de análisis de cómo fue sembrada la guerra del Rif*. Madrid, 1921, p. 60.], un severo crítico de la aventura marroquí, los hombres que ingresaban como voluntarios en este cuerpo castrense, al principio corrieron el peligro de ser expulsados de sus propias tribus, por lo que el grado de fidelidad hacia España era muy relativo; de hecho los conflictos internos marroquíes siempre estuvieron presente en la historia de estas unidades como lo atestigua el incidente de la ocupación de Ifni, que más tarde comentaremos, o la presencia en estas unidades de jefes rebeldes que adiestrados en ellas utilizaron sus conocimientos e incluso las impedimentas que pudieron distraer para hostigar a los españoles, como en el caso de Ahmed Heriro, que tras servir en los Regulares de Tetuán se convirtió en un protegido y colaborador de El Raysuli, al norte de Xauén.

108 El Protectorado de Marruecos, fue el sistema colonizador ejercido por España sobre parte de este territorio norte-africano. Aunque la fórmula jurídico-política arrancó de los acuerdos de Algeciras de 1912. No es hasta 1927, tras la incipiente pacificación de la zona exterior del Rif, cuando realmente se puso en marcha, por parte de los gobiernos españoles, el régimen de Protectorado.

A partir de ese momento se pudo impulsar el desarrollo económico con atención preferente a la sanidad, enseñanza y comunicaciones. La inmediata crisis de 1929 también incidió sobre Marruecos. El malestar se dejó sentir especialmente en las ciudades. Fruto de dicha situación fue la fundación del Partido Comunista Marroquí y un denominado Comité de Acción (1934). Los gobernantes republicanos españoles, pese a su espíritu reformista, no consiguieron los resultados esperados. Las tensiones sociales se proyectaron sobre el Comité de Acción, el cual se dividió en dos alas, base de los futuros partidos: Istiklal y Partido Democrático de la Independencia. En vísperas del 18 de julio de 1936 (inicio de la Guerra Civil española), España disponía en Marruecos de un ejército de unos 32.000 hombres, incluidos los nativos, según las

Cinco artículos

estimaciones más fidedignas, tropas que llegaron a ser claves en la sublevación militar franquista. Puesto que como explica Paul Preston: " *el Ejército de África era un recurso inestimable, unas tropas de choque capaces de asimilar las bajas sin que hubiera repercusiones políticas* ".

Ver: PRESTON, Paul: *Franco. Caudillo de España*. Barcelona: Grijalbo/Mondadori, 1994, p. 189

Después de la II Guerra Mundial se acentuó el impulso colonizador en el terreno agrícola por parte de los europeos - Programas de Lucus y Kert-, se diversificaron las explotaciones, se impulsaron las fuerzas productivas y de transformación social. Los aires descolonizadores soplaron en dirección de la Unidad Marroquí. Entre tanto, Francia estaba absolutamente dedicada a la guerra mundial. El sultán Mohamed V (1927-1961) en 1944, por primera vez, rehusó ratificar las decisiones del Residente general francés (principal representante del gobierno). La agitación iba en aumento. Para intentar controlar la oposición, los franceses depusieron y desterraron al Sultán en 1953. Ante el empeoramiento de la situación, se le permitió regresar en 1955. Al año siguiente, Mohamed V consiguió la independencia de su país tanto por parte de Francia - marzo- como de España - abril -.

109 Spillmann, Georges,: *Du Protectorat à l'Indépendance, Maroc (1912 -55)*. París: Chastel, 1967, p. 27.

110 Con exactitud el caid es la figura del juez islámico. Dada la idiosincrasia magrebí, los españoles optaron por emplear para las funciones de enlace administrativas y militares a estudiantes de ciencias islámicas, por cuanto este estatuto comportaba una cierta respetabilidad entre los moros, de ahí que se les denominara en la nomenclatura española con el título religioso que ostentaban; el propio Abd-el-Krim, en la etapa que fue funcionario de la administración protectoral en Melilla, aparece como caid para los asuntos relacionados con su cábila.

Se puede ver: Woolman, David S.: *Abd el-Krim y la guerra del Rif*. Barcelona: Oikos, 1988.

111 SALAS LARRAZABAL, Ramón: *El Protectorado de España en Marruecos*. Madrid: Mapfre, 1992, p. 85.

112 Al escribir *legal* nos referimos aquí al ámbito de la legislación islámica o sharfa`, en virtud de la cual la relevancia del juez o del mufti sobre las comunidades de creyentes es muy notable, especialmente si se contempla desde los parámetros que ya a principios de siglo la sociedad europea concedía a las opiniones eclesiásticas católicas.

113 BENEITEZ CANTERO, Valentín: *Sociología marroquí*. Tetuán: Sur, 1952.

114 Si tenemos en cuenta que en el ideario que animó el movimiento nacionalista marroquí encabezado por Mohamed V, se hacía continua referencia a este hecho y a los argumentos religiosos que animaron a Muley Hafid a enfrentarse al Sultán y a Francia, convendremos que para que los sublevados pudieran disponer de los soldados marroquíes, no sólo fue importante la soldada que

ofrecieron, sino que hubo que contar con complacer a los poderes marroquíes. Posiblemente este fue un factor relevante en la determinación de abandonar el Protectorado, aunque, evidentemente, la penuria económica de la España franquista y su incapacidad para soportar el esfuerzo colonial fue la causa esencial de tal decisión.

- 115 LE TOURNEAU, Roger: "North African Rigorism and Bewilderment". En GRUNEBaum, Gustave von, *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago, 1955, p. 97.
- 116 MADARIAGA, M^a Rosa de: "The Intervention of Moroccan Troops in the Spanish Civil War. A Reconsideration". En: *European History Quarterly*, 22 - 1992, p. 71.
- 117 Discurso citado por SALAS LARRAZABAL: *op. cit.*, p. 182.
- 118 Madariaga, M^a. Rosa de: *op. cit.*, p. 73.
- 119 AGUIRRE, A y otros: "Nombres propios para una diplomacia: la política exterior española en el siglo XX." En: Revista de H^a Contemporánea, n^o 15, Universidad del País Vasco, 1996.
- 120 AZAÑA, Manuel: *Obras Completas*. México: Grijalbo, 1971, t.2, p. 231 a 238.
- 121 La oferta a los voluntarios consistía en conceder la prioridad para el apetecible ingreso en la Guardia Civil o el Cuerpo de Carabineros transcurridos cuatro años de servicio en el ejército de África, y de la dotación económica para el colonizaje agrícola del Protectorado a partir de los doce años de servicios en la zona.
- 122 Cuestión comentada por SALAS LARRAZABA:., *Op. cit.*, p. 203.
- 123 [AZAÑA, Manuel]: *Memorias Íntimas de Azaña*, Madrid: Grijalbo, 1939, p.204-5. Apunte correspondiente al día 12 de agosto de 1932.
- 124 El propio Sanjurjo enojado y resentido, durante el verano de 1933, en su encarcelamiento tras el fracaso de su golpe, llegó a ironizar diciendo: " Franquito es un cuquito que va a lo suyo "
- Ver: VEGAS LATAPIÉ, Eugenio: *Memorias políticas: el suicidio de la monarquía y la Segunda República*. Barcelona: Planeta, 1983, p. 184.
- 125 HIDALGO DURÁN, Diego: ¿ Por qué fui lanzado del Ministerio de la guerra? Diez meses de actuación ministeria., Madrid, 1934, p. 171.
- 126 Salas Larrazabal, J.: *Los datos exactos de la guerra civil*. Madrid: Fundación Vives de Estudios Sociales, 1980.
- 127 Dice el Decreto n^o 92 de 12 de Septiembre de 1936, que el Gran Visir Sidi Ahmed El Ganmia, o Jauinia - ya que de las dos formas aparece citado -: " acudió con celeridad a Tetuán para contener la explosión popular que se produjo, aquietar los ánimos, reducir a los exaltados y conseguir que todos regresaran a casa ", por lo cual se le concedió la Gran Cruz Laureada de San Fernando, que habría de ser la máxima distinción del régimen franquista. Acción ésta que, según Preston, hubo de facilitar enormemente el enganche de los locales

Cinco artículos

en el ejército sublevado.

Ver: Preston: op. cit., p. 188.

128 Lahbabi, Mohamed: *Le Gouvernement marocain à l'aube du Xxe. siècle*. Rabat: Watan, 1957.

129 Preston menciona que Orgaz fue designado para el cargo, siendo ésta una de las primeras medidas de la Junta Técnica burgalesa, " con la tarea de mantener el flujo de mercenarios marroquíes".

Ver: PRESTON: op. cit..., p. 237.

130 Vid.: *Boulettin du Comité de l'Afrique française*. Remeignements coloniaux. oct. 1938.

131 AZNAR, Manuel: *Hª. militar de la Guerra de España*. Madrid, 1940.

132 Ver: BEN JELLON, Abd-el-Hajid: " La participación de los mercenarios marroquíes en la guerra civil española (1936-1939)", *Revista Internacional de Sociología*, v. 46, nº 4, octubre-diciembre 1988.

133 FONTAINE, Pierre: *Abd el Krim. Origen de la rebellion nord-africaine*. Paris, 1958, p. 162.

134 GARCÍA FIGUERAS, Tomás: *España y su Protectorado en Marruecos (1912 -1956) y África en la Acción española*. Madrid: Nacional, 1965.

135 Morales Lezcano, Vicente: *El colonialismo hispano-francés en Marruecos*. Madrid: Rialp, 1978, p. 98. y *España y el Norte de África: El Protectorado en Marruecos (1912 - 1956)*, Sevilla: Sur, 1967. p. 107.

136 Ibarruri, Dolores [edit.]: *Guerra y Revolución en España 1936 - 1939*. Madrid, 1983, ps. 220 a 225. y *El único camino*. [edit. Mª Carmen García-Nieto París] Madrid: Castalia, 1992.

137 Previamente tuvieron que asistir a la torpeza con que España llevó el asunto rifeño, sin percibir las posibilidades de fomentar el nacionalismo de esa región en detrimento de los intereses de Rabat

Vid.: Gabrielli, León: *Abd-el-Krim et les événements du Rif, 1924-26*. Casablanca: Sirf, 1954, p. 239.

138 Citado por Tusell, J. y otros: *La política exterior de España en el s. XIX*. Madrid: UNED, 1997, p- 345.

139 LOSADA MALVÁREZ, J.C.: *Ideología del ejército franquista (1939 - 1959)*. Madrid: Istmo, 1990.

140 ARMERO, J.M.: *La política exterior de Franco*, Barcelona: Planeta, 1978, p. 45.

141 Si tenemos en cuenta la importancia que más tarde tuvo en Asia para los ingleses la colaboración de los musulmanes indios, dirigidos por Yínah, durante los peores momentos de la Segunda Guerra Mundial; se comprenderá que

esta cuestión, aparentemente periférica, jugase un papel considerable en la estrategia general de los bloques que, ante la inminencia de la guerra mundial, se estaban formando en todo el mundo.

142 Algora Weber, D.: Las relaciones hispano-árabes durante el régimen de Franco. La ruptura del aislamiento internacional (1946 - 1950). Madrid: Mº. de Asuntos Exteriores, 1995, p. 25.

143 Vid.: MELLOR, F.H.: *Marocco Awakes*, Londres, 1939, p. 113.

144 PAYNE, Stanley G.: *Politics and the Military in Modern Spain*. Londres: Standord CA., 1967, p. 519.

145 Sobre estos asuntos sería de interés el analizar los archivos de la Fundación Torres, ya que Mª. Rosa de Madariaga - vid. Op. cit. - apunta que podrían ser ilustrativos de la situación creada en Marruecos en los primeros días de la sublevación.

146 Puede apoyarse esta opinión en los estudios sobre la mentalidad e idiosincrasia nativa de Seddon, D.: *Maroccan Peasants. A Century of Change in the Eastern Riff (1870-1970)*, Folkstone, 1981, p. 157.

147 El *Dahir Bereber* era un Decreto de la administración francesa que pretendía proteger, en primera instancia la lengua chejla o bereber frente a la presión cultural del árabe, lo que era una decidida apuesta por complacer a los nacionalistas rifeños, que tenía consecuencias e implicaciones políticas teñidas de problemática religiosa, dado que el árabe era la lengua religiosa y la utilizada en las ciudades, esto es, en el Blad-es-Majzen; ya el prestigio político del sultanato era de base religiosa, fomentando los localismos bereberes, religiosamente sincréticos, se pretendía debilitar en las áreas rurales el limitado poder imperial.

Se puede entender que la toma de posición en favor del árabe, por parte de la derogación del *Dahir*, era un acto de compromiso con las fuerzas nacionalistas marroquíes vinculadas al Sultán, quien, en definitiva era el único obstáculo para la movilización de marroquíes en los ejércitos de Franco.

148 De hecho, inmediatamente después de la Guerra Civil se podrán apreciar importantes cambios en el poblamiento de los españoles sobre el territorio del Protectorado. Ya en 1940 la colonia española descendió a hasta el 6,3 por ciento del total de la población - la más baja tasa de todo el periodo protectoral -, sin duda a causa de las alteraciones demográficas y de la redistribución administrativa producida a causa de la contienda española.

Ver: BONMATÍ, José Fermín: *Espanoles en el Magreb. Siglos XIX y XX*. Madrid: Mapfre, 1992, p. 247.

149 Sabin Rodríguez, J.: *La dictadura franquista (1936 - 1975)*. Textos y documentos. Madrid: Akal, 1997.

150 PAYNE, S.G.: *op. cit.*, n. 35 a p. 519.

151 GIL ROBLES, José María: *No fue posible la paz*. Barcelona: Planeta, 1968, p.

Cinco artículos

561.

152 Azcárate Flórez, P.: Mi embajada en Londres durante la guerra civil española. Barcelona, 1976, p. 319, ref. a documento nº. 24.

Índice

Introducción	3
Un orden doctrinalmente Justo	5
La condición del juez o qâdî en el orden religioso islámico. Algunos comentarios a la Historia de los Jueces de Córdoba de Âl-Joxanî	5
Una aproximación a la noción clásica de <i>Yihâd</i> a partir de dos textos clásicos del Derecho islámico: Âl-Mûatâ de Mâlik Îbn Ânas y Sherj Âl-Luma't de Âsh-Shahîd Âz-Zânî	23
<i>Taqîat</i>: el disimulo religioso en el ámbito doctrinal y legal islámico	43
La frontera sur en tiempos de Godoy: la misión de Badía en Marruecos y las bases de las posiciones diplomáticas espa- ñolas sobre el Magreb	57
Las fuerzas militares nativas procedentes del Protectorado de Marruecos. Trascendencia política de su aplicación en las operaciones militares durante la Guerra Civil española	73
La II República y su política africana	77
Ordenación republicana del Protectorado	80
La Guerra Civil española y las relaciones hispano-marroquíes. La mutua empatía entre los sublevados y el naciente naciona- lismo del Norte de África	86
Los efectivos militares y las consecuencias políticas	88
Notas	105

Biblioteca Islámica Ahlul Bait (P)
www.biab.org
correo@biab.org

Cinco artículos

Sheij Husain Abd Al Fatah García

Cinco artículos

Sheij Husain Abd Al Fatah García