
14. Humanos por religión. Visiones marroquíes y europeas de la esclavitud en el encuentro colonial del siglo XIX

Josep Lluís Mateo Dieste

La humanidad de la esclavitud

Las definiciones de humanidad han tenido efectos prácticos muy claros a lo largo de la historia para incluir o excluir personas, y organizar y justificar sistemas de dominación social. La condición de esclavitud ha sido una de esas definiciones que han atribuido una desigual consideración humana, en muy diferentes contextos históricos y geográficos. Como en el caso de otras instituciones y formas de relación social, no es fácil acotar el propio concepto de esclavitud ni su tensión con la inclusión o exclusión de la categoría de humanidad. Estas definiciones de humanidad devienen aún más complejas y tensas en el encuentro entre diferentes sociedades, tal y como sucede en las situaciones coloniales. Para ilustrar estas tensiones, me centraré en las definiciones de esclavitud en Marruecos, durante el período de la penetración colonial europea del siglo XIX hasta la instauración del Protectorado francés y español a principios de siglo XX.

La sociedad marroquí de aquel período estaba dominada por una visión de la humanidad articulada a través de la religión islámica y su cosmovisión monoteísta. Pero bajo este manto común a las otras grandes religiones del Mediterráneo, como el cristianismo y el judaísmo, existían diversas concepciones de lo humano, influenciadas por la interacción entre los sistemas simbólicos preislámicos, la presencia del judaísmo, las culturas africanas del sur y cosmovisiones animistas según las cuales las fronteras entre humanos, animales, ángeles o genios no están claramente delimitadas. Y justamente durante el siglo XIX se añadieron a esta amalgama de nociones, nuevas formas de concebir el

mundo en torno al pensamiento naturalista, principalmente a través de la biomedicina.

Es en este escenario donde voy a analizar las definiciones de esclavitud en relación a la condición de humanidad, para mostrar que aquéllas tuvieron lugar en el marco de transformaciones sociales derivadas de la penetración colonial, y que no fueron ni mucho menos unívocas; además, no solamente se produjo una tensión entre actores locales y externos, sino que la propia sociedad marroquí formuló de modo ambivalente esa conceptualización de la humanidad en relación a la esclavitud.

Para recoger estos debates, me he basado en fuentes históricas secundarias, documentos españoles y franceses primarios, y algunos datos recogidos durante mi trabajo de campo sobre la esclavitud en Tetuán en los siglos XIX y XX.¹

La condición de las esclavas y los esclavos norteafricanos fue sometida a discusión por el movimiento abolicionista europeo, y ello generó diversas respuestas en los países magrebíes, empezando por la supresión de la esclavitud en Túnez en 1846, antes incluso que en Estados Unidos o Brasil. Pero mi objetivo no es reproducir una contraposición simplista entre un occidente liberador y un oriente opresor (Goody, 2011). En este ejercicio revelaré las contradicciones arrastradas por movimientos coetáneos a favor y en contra de la esclavitud durante el encuentro colonial, que recurrieron a definiciones de humanidad ambiguas y polisémicas.

Por un lado, el movimiento abolicionista actuó bajo aquello que podemos denominar la dialéctica de la modernidad (Horkheimer, Adorno, 1987, pp. 7-14), difundiendo una retórica de universalidad e igualdad que se contradecía con una práctica de dominación y construcción de nuevas desigualdades coloniales. El movimiento anti-esclavista apelaba a una superioridad de civilización que justificaba la intervención en el Magreb.

Por otro lado, las diversas perspectivas magrebíes se debatían en una contradicción primigenia entre la idea del islam como mecanismo

1. Los datos sobre los ulemas proceden sobre todo de fuentes coloniales y trabajos recientes sobre el abolicionismo en el mundo musulmán. Las fuentes coloniales provienen básicamente del Archivo General de la Administración, sección África (AGA) y de la Biblioteca Nacional (Madrid).

universalista de igualación entre humanos diversos, y la justificación de la esclavitud, originada por guerras «justas» contra pueblos no musulmanes. Ante la presión europea, las respuestas locales fueron variadas, algunas excepcionalmente contrarias a la esclavitud, pero una mayoría de ellas resistentes a terminar con una práctica instaurada en las sociedades magrebíes, con poblaciones insertadas principalmente en los ejércitos sultanianos o en el servicio doméstico de las familias poderosas (Ennaji, 1994; El Hamel, 2013).

Para describir estas respuestas magrebíes, es necesario advertir de la variedad de formas y variantes jurídicas dentro del islam, a menudo ocultadas por las retóricas de unidad y homogeneidad, ofrecidas tanto por los propios musulmanes como por los observadores externos. En el islam hallamos una base religiosa común (la *sharia*), pero en realidad cada región ha desarrollado sus prácticas y jurisdicciones inspiradas en diferente escuelas, y así ha sucedido también en los dictámenes sobre la esclavitud (Botte, 2010).

El islam es una religión universalista y monoteísta cuyas nociones de humanidad han sido conformadas por estas dimensiones centrales, y guarda notables parecidos con las otras religiones reveladas en la Biblia. Los humanos (*insan*) son una creación de Dios, que les diferenció de ángeles, demonios, *yenun* («genios») y animales. A partir de ahí, Dios también creó diferencias, empezando por la distinción entre hombre y mujer, y continuando por la diferencias entre pueblos:

¡Hombres!² Os hemos creado a partir de un varón y de una hembra y os hemos hecho pueblos y tribus distintos para que os conozcáis unos a otros. Y en verdad que el más noble de vosotros ante Al-lâh es el que es más consciente de Él.³

Esta azora es comúnmente citada por los islamólogos para referir el reconocimiento islámico de la diversidad humana, pero esta cosmología del humano (*insan*)⁴ convive con una serie de principios que legi-

2. Puesto que este volumen trata de la noción de humanidad y sus interpretaciones, es preciso explicitar que la traducción en castellano manejada contiene diversos sesgos. *El Corán*, traducción de Julio Cortés. La traducción de «Hombres», en realidad, se refiere al término árabe *Nas* («gente», sin distinción de género).

3. Corán (49:13). Sobre la diversidad de lenguas y colores (Corán 30:22).

4. Etimología: al parecer la palabra semítica *insan* tiene dos raíces: una refiere el vínculo (con Dios) y la otra el acto de olvidar. El islamólogo francés Roger Arnaldez,

timan la desigual condición entre musulmanes y no-musulmanes, entre hombre y mujer, entre libres y esclavos. La esclavitud está reconocida y legitimada por la *sharia*, por medio de un complejo sistema de normas jurídicas. El propio Profeta Muhammad adquirió, traspasó y liberó esclavos.⁵ Así, en el transcurso de la historia, diversos elementos de discriminación se han ido aplicando a la hora de justificar la esclavitud, desde la condición religiosa, hasta el color de la piel.

La humanidad sería definida primordialmente por la religión, de manera que no sería lícito esclavizar a musulmanes, y por esta razón el abundante comercio con personas procedentes de zonas islamizadas del África negra fue discutido por los jurisconsultos. Esta condición religiosa se basa en un sistema de clasificación con algunas variantes, según las regiones, que distingue entre musulmanes, «gente del libro» (cristianos, judíos), zoroastras, politeístas u otras categorías como la de infieles (*kuffar*) (Friedmann, 2006, pp. 54-86). La cuestión es que los no-musulmanes no entran en la misma categoría humana y sí son esclavizables, aunque veremos más adelante cómo en el siglo XVI Ahmed Baba ya explicitó las dificultades de legitimar este acto.

El segundo gran problema concierne a la equivalencia construida en el mundo árabe entre el color de la piel y la esclavitud, concretamente en el caso de los «negros», ampliamente documentada (Lewis, 1990; Heers, 2003, pp. 167-170). En el Corán se reproduce la justificación de la esclavitud existente en los textos bíblicos, con la maldición de Noé sobre los descendientes de Hâm (mito hamítico o camítico), aunque no se precisa que fuese por el color de la piel. Sin embargo, el argumento del color como legitimador de la esclavitud es antiguo, y no se debe confundir, a mi entender, con el argumentario «racialista» de la modernidad, apoyado en la ciencia. En el siglo XIV el historiador Ibn Jaldun fundamentaba la diferencia de colores en la teoría ptolemaica de los climas, que conformaba diferentes categorías de humanidad, entre las cuales los negros eran inferiores. El menosprecio hacia los negros está claro en este citado pasaje de *al-Muqaddimah* (1377) de Ibn Jaldun:

citando a Ibn “Abbas, de acuerdo con el texto de *Lisân al-‘arab* («La lengua de los árabes», compilación lexicológica de Ibn Mansur de 1250), indica que «man is called insan because he receives the alliance of God and then forgets [*fa nasiya*]».

5. Existen abundantes fórmulas para su liberación, mencionadas en 16 versículos coránicos. Botte (2010, p. 15).

Las naciones negras, en general, están sometidas a la esclavitud porque los negros son de una humanidad inferior (*naqs al-insaniyya*), más cercana a los animales estúpidos (Botte, 2010, p. 46)

Por tanto, tal y como han expuesto autores como Chebel, la tradición islámica contiene una tensión que considera, por un lado, que todos los creyentes son iguales, mientras que, por otro lado, en la práctica asocia a los negros con la condición de esclavitud y un supuesto carácter inferior, tal y como se puede observar en la historia de Marruecos (Chebel, 2007, pp. 45, 232-241). Vale decir que los orígenes de este entramado de concepciones islámicas sobre el ser humano tienen lugar en el marco de una sociedad comercial, donde no es de extrañar el valor otorgado al patrimonio, y la definición de los esclavos como objetos de valor y cálculo (Botte, 2010, p. 16).

Finalmente, la frontera humana del esclavo tiene también sus ambivalencias en relación a la clasificación de los animales. De hecho, una de las formas de justificar la esclavitud es dotar al esclavo y a la esclava de un carácter ambiguo que lo aleja de la humanidad y lo acerca a la animalidad. Existen debates jurídicos sobre la condición híbrida del esclavo, como humano y no-humano (animal): humano en determinados aspectos; animal en otros aspectos (ser poseído y no poder poseer). Por un lado, una persona, con una naturaleza humana, con un alma. Por otro lado, opinión mayoritaria entre los jurisconsultos, el esclavo es una propiedad, un objeto. En caso de muerte, el esclavo no implica una compensación de precio de sangre (*diyya*) sino el valor de la mercancía (Botte, 2010, p. 25). Y la animalización se expresa en los términos que designan a los esclavos: nuca (*raqaba*), cabeza (*ras*), hueso (*azm*), que también se emplean para referir a los animales. En Mauritania, los esclavos eran incluidos con los animales en las listas de bienes de los difuntos (Botte, 2010, p. 25).

Actitudes marroquíes frente a la esclavitud en el siglo XIX

El mundo árabe-musulmán reaccionó de manera diversa a las reformas anti-esclavistas euro-americanas. Desde 1846 Túnez permitía a cualquier esclavo la obtención de la manumisión si así lo deseaba,

aunque en la práctica la esclavitud se mantuvo en los oasis hasta bien entrado el siglo xx, como muestra Bédoucha (1987); y en los años 1850 y 1857 el imperio Otomano emitió ordenanzas contra el tráfico de esclavos, con la excepción del Hijaz en la Península arábiga (Ennaji, 1994, p. 184). Es preciso remarcar, por tanto, que la emergencia de instituciones e idearios críticos con la esclavitud no ha sido exclusiva de los movimientos abolicionistas occidentales.

Ya con anterioridad, en el propio mundo islámico hallamos sentencias de ulemas y debates legales sobre la licitud de la esclavitud. Durante el período álgido del sultán Muley Ismael (1645-1727), principal promotor de la conquista y adquisición de esclavos africanos para su ejército, algunos ulemas marroquíes, como Abd as-Slam b. Jasus de Fez, declararon inadmisibles las prácticas de esclavitud; esta actitud le costó el encarcelamiento y su sentencia de muerte en 1709 (Batan, 1985; Clarence-Smith, 2006, p. 95; El Hamel, 2013, pp. 166-168).

Durante el siglo xix, las respuestas desde Marruecos a la presión externa variaron, tanto por parte de los sultanes como de los ulemas, aunque predominaría la legitimación de la esclavitud. Al-Tasuli, influyente letrado maliki marroquí fue consultado por el emir Abd el-Kader de Argelia a finales de los años 1830 sobre la posibilidad de esclavizar a otros musulmanes y respondió afirmativamente; otro jurisconsulto marroquí residente en El Cairo, el shadhili Muhammad b. Ahmad Illaysh, muftí, dio una respuesta similar; un tercer consultado, sin embargo, ofreció otra visión: el juez principal de Fez, Abd al-Hadi b. Abdallah al-Husayini, declaró que los prisioneros, aunque fuesen apóstatas no debían ser expropiados de sus mujeres e hijos (Clarence-Smith, 2006, p. 161).

Por su parte, en 1842 el sultán de Marruecos Abd al-Rahman (1822-1859) no solamente no cedía a las peticiones de la Sociedad Anti-esclavista británica sino que respondía afirmando que la esclavitud se daba entre todos los pueblos del mundo y que el comercio de esclavos estaba legitimado por el Corán. El sultán obtuvo incluso la aprobación de rabinos judíos marroquíes (Clarence-Smith, 2006, pp. 102-103; Schroeter, 1992, pp. 202-203).

En 1863, Muhammad IV (1859-1868) introdujo alguna reforma, emitiendo un decreto según el cual todo esclavo que solicitara refugio al majzén no sería devuelto a su señor, y éste sería compensado debidamente (Ennaji, 1994, p. 186). Sin embargo, el tráfico de esclavos

continuó y se mantuvo de manera importante hasta principios de siglo xx.

Bajo el sultanato de Hassan I (1873-1894), la Sociedad anti-esclavista británica fundó una sede en Tánger y en 1884 intentó convencer al sultán de que, si no se podía eliminar la esclavitud, al menos pusiera freno a las ventas públicas de esclavos, especialmente en aquellas ciudades portuarias con presencia extranjera (Ennaji, 1994, pp. 186-189).

Uno de los puntos discutidos por algunos letrados marroquíes era la compatibilidad de la condición de esclavo con el estatus de musulmán, como ya hemos visto. ¿Era lícito esclavizar a un musulmán? Es decir, como mantengo en este trabajo, el reconocimiento de una humanidad compartida que hace imposible la esclavitud pasaba por la condición religiosa (ser o no ser musulmán); pero también este principio religioso y jurídico fue puesto en duda por muchos ulemas, y de hecho fue contradicho por otro tipo de diferencias, como el origen y el aspecto físico.

Algunos ulemas adoptaron posturas pragmáticas para mantener el consenso con las autoridades, como Muhammad b. Abd-al-Qadir de Fez: en 1905 emitió una fatua que legitimaba la esclavización de los *harratin* («libertos»), de los *ahmar al-jilda* (de piel marrón), o el concubinato de mujeres *harratin* con el propio sultán. Pero otros ulemas y sabios de otras zonas también condenaron la esclavitud de personas que se consideraban musulmanas: en su *Tafsir*⁶ *Luqach* de 1916, el tetuaní Abdelwahab Luqach criticaba de manera abierta la práctica de la esclavitud en su ciudad y el hecho de que se estuviese vendiendo a personas libres.⁷ Su crítica partía del primer salafismo llegado a Marruecos a través de la universidad islámica al-Qarawiyyin de Fez. La voz crítica de Luqach formaba parte de una visión renovadora del islam. Y su crítica evidenciaba la existencia de la esclavitud en el Tetuán del primer cuarto de siglo xx, a pesar de la reducción del comercio público de esclavos. Existía en aquella ciudad un abundante grupo de domésticas, que servían en las grandes casas. Aquellas mujeres, de origen esclavo, eran adquiridas, traspasadas u ofrecidas como don en con-

6. Libro de interpretación coránica.

7. Datos obtenidos de la entrevista a un actual ulema de Tetuán, el profesor Jaafar Ben El Haj Soulami, conocedor de su obra. Tetuán, marzo de 2017.

tratos matrimoniales. Y en Tetuán existió un mercado público en diversos puntos de la medina antigua hasta la llegada del Protectorado.⁸

Con la instauración de los Protectorados francés y español en 1912 se redujo la compra-venta de esclavos, y solo en 1922 en la zona francesa se emitió un decreto que prohibía su compra-venta; pero en ningún momento se emitió una ley que derogara la condición de esclavitud. En la práctica imperó una especie de relativismo europeo hacia la esclavitud, aduciendo los españoles en sus documentos internos que la esclavitud era mucho menos cruel y más llevadera que en otros contextos, y que era preferible que se extinguiera por sí sola; dicho respeto se debía especialmente a la existencia de una abundante mano de obra de origen esclavo entre la élite y los cuadros marroquíes en los que se apoyaba la administración del estado colonial (Mateo Dieste, 2014).

La crítica de al-Naciri: excepción a una práctica extendida

En el período de tensiones entre la presión anti-esclavista europea y la defensa sultaniana de la esclavitud, encontramos una obra excepcional y que planteaba serias dudas sobre la licitud de la práctica esclavista. El historiador marroquí Ahmed ben Khalid al-Naciri al-Slawi (1834-1897) no veía con buenos ojos la coincidencia entre la condición de musulmán y la condición de esclavo, argumentando que solo en sus orígenes el islam reconoció la esclavitud como captura de prisioneros dentro de la estrategia de guerra y expansión. Sin embargo, la retórica de al-Naciri, expuesta en su trabajo histórico de 1881, encontró nulo eco en su época y las prácticas de esclavitud continuaron (Clarence-Smith, 2006, p. 137).

La parte en la que baso este análisis es un capítulo de su libro *Kitab al-Istiqsa* (1881), una reconocida historia de Marruecos que cubre varias épocas. El capítulo es un apéndice de la parte quinta, traducido por su hijo Muhammad como «Consideraciones jurídicas sobre la esclavitud en Marruecos». En referencia a los habitantes del «Sudan»

8. Existen diversas versiones sobre su ubicación, pero las historias orales que he recogido en Tetuán coinciden en situarlo en la zona de Guersa Kebira y Usa'a, en la antigua medina.

(África occidental), explicaba Naciri que llevaban mucho tiempo bajo la influencia del islam y que entre ellos se hallaban sabios y especialistas en el islam ortodoxo. Ante esta «verdad histórica» Naciri tilda estos hechos de «monstruosidad de la práctica desgraciada...». En la traducción francesa del texto en árabe figura: «esclavage des nègres originaires du Soudan, quelle que soit la confession de la race à laquelle ils appartiennent, musulmane ou païenne...» (Nasisi, 1936, p. 229). Quiero señalar que este uso de *race* en la traducción francesa es confuso. El término original en árabe, *umma*, puede referir tanto «comunidad religiosa» o «pueblo», como «tipo» o «clase», para describir un grupo, humano o no, con unas características físicas homogéneas, como un «tipo de pájaro» (*umma al-tayr*), pero no alberga las mismas connotaciones que el término *race*, conformado por la visión científica moderna.

Anteriormente he referido el proceso de deshumanización del esclavo y la inclusión de éste en la categoría de animalidad. Precisamente, Naciri criticaba la venta de esclavos como si de ganado se tratase. Y denunciaba que la gente cerrase los ojos ante semejante crimen. El autor de Salé llamaba especialmente la atención sobre el error de las masas de pensar que la esclavitud es legal, «dans la noirceur du teint et la provenance du Soudan» (Naciri, 1936, p. 229). El error de estas prácticas se debía a que esas gentes esclavizadas eran musulmanas, y por consiguiente deberían disfrutar de los mismos derechos que «nosotros» en palabras del autor.

Explicaba Naciri que aunque hubiese «paganos» la mayoría era musulmana y ello invalidaba la esclavitud. Y aunque no fuese el caso, comentaba que a la hora de venderlos en los mercados, tampoco se podía saber si eran paganos o musulmanes. Así pues, la condición religiosa resultaba de nuevo vital para criticar o aceptar la condición esclava, más allá del aspecto físico. En este sentido, el siguiente argumento universalista del autor tiene gran interés:

En principe, tous les hommes sont, par nature, de condition libre et sont exempts par conséquent de toute cause d'asservissement; quiconque donc nie ce principe individuel nie ce principe fondamental (Naciri, 1936, p. 230).

Tildaba asimismo de inmorales y malos musulmanes a todos los traficantes y comerciantes de esclavos. Y llamaba Naciri la atención sobre

el hecho de que muchos esclavos proviniesen de razias realizadas entre tribus del propio Sudán; esto es, procedentes de conflictos entre musulmanes.

Para legitimar su argumento, Naciri citaba un texto de al-Ghazali (*Sobre lo lícito y lo ilícito*), que señala, por analogía con el concubinato, que es mejor renunciar a adquirir una mercancía de origen dudoso (lícito o ilícito). Aquí vemos de nuevo esa equiparación de persona y mercancía, incluso en la argumentación de quien intentaba deslegitimar la esclavitud injusta. A continuación Naciri citaba un texto de Ahmed Baba (1556-1627) del siglo XVI, *Miraj as-so'ud*. El referente de Ahmed Baba merece aquí una mención especial, ya que es uno de los precedentes de la crítica a la esclavitud indiscriminada (Botte, 2010, pp. 37-48; Cleaveland, 2015). Ahmed Baba, sabio de Tombuctú, no abogaba por la eliminación de la esclavitud, sino por realizar una lectura fidedigna de los textos. Baba recibió una petición por parte de notables del oasis de Touat, que traficaban con esclavos desde aquel lugar del centro de la actual Argelia. La pregunta que recibió concernía la legitimidad de esclavizar a musulmanes, dado que aquellos comerciantes importaban esclavos de lo que se conocía como *bilad al-sudan* («tierra de negros»), entre la actual Nigeria, Níger y Mali. Baba, él mismo forzado a exiliarse a Marrakech por su oposición a la conquista de la dinastía saadí de Marruecos sobre el *bilad al-sudan*, concluyó que no se podía esclavizar a los musulmanes. Pero la forma en que se podía hacer sería aún más restringida, según la argumentación de Baba, ya que solo sería posible en caso de una guerra justa declarada por un imam, que permitiría capturar a personas politeístas. Al final de su obra Ahmed Baba justifica esclavizar a las personas procedentes de una serie de tribus catalogadas como «paganas» (en la traducción francesa de Naciri), como los Muchi o los Fulan. Para Baba, la esclavitud no se podía justificar por el color de la piel, sino por la incredulidad, es decir, por razones religiosas. Una humanidad por religión, al fin y a la postre. Y dicha condición tampoco era clara, a la luz de otros textos jurídicos anteriores de la región, como la influyente compilación de fatuas de Wansharisi (siglo XV): si un no-musulmán era esclavizado, aunque éste se convirtiera al islam *a posteriori*, prevalecían los derechos de propiedad del amo y ya no se podía alterar su condición jurídica (Lewis, 1990, p. 57).

Desde este punto de vista, Naciri mantenía que las declaraciones de los comerciantes debían de ser rechazadas jurídicamente ya que no se tenían pruebas de la religión de los esclavizados (Naciri, 1936, p. 233). Esto indica el valor otorgado al estatus religioso a la hora de valorar la condición humana.

En otra de sus críticas aparece la referencia a la ambivalente consideración de la época hacia los fenotipos. Esto es: aunque existía un menosprecio hacia la piel oscura, éste no era el factor que definía la esclavitud. Recordaba Naciri que en los mercados, los compradores atendían a la existencia de defectos físicos, «sans faire aucune distinction ni entre les races, ni entre les couleurs. Blancs ou noirs, rouges ou bruns sont tous à leurs yeux de condition servile» (Naciri, 1936, p. 234).

Si bien es cierto que abundan los ejemplos históricos de la consideración negativa hacia los «negros» entre los árabes (Lewis, 1990, pp. 92-98), y que la negritud ha sido identificada con la esclavitud, hay indicios y fuentes que indican la existencia de esclavos «blancos»; era el caso de las mujeres circasianas procedentes del imperio otomano, como las proporcionadas al sultán Hassan I por el comerciante tetuaní Bricha. Aunque Naciri elevaba la mayor crítica hacia sus correligionarios, también mencionaba que en estas compras intervenían cristianos y judíos:

Ces personnes enlevées à leurs familles sont quelquefois vendues à des chrétiens et à des juifs qui les asservissent au vu et au su de tout le monde (Naciri, 1936, p. 234).

Sugerente observación también, en un período en que el anti-esclavismo se cebaba sobre los musulmanes.

Es preciso subrayar que la tensión denunciada por Naciri entre esclavitud y condición religiosa había provocado incidentes a lo largo de la historia. Ya en tiempos de Muley Ismael se produjeron revueltas de esclavos libertos que iban a ser esclavizados de nuevo. En Fez, la protesta alcanzó la universidad de al-Qarawiyin donde se dijo que todos eran esclavos de Dios. Y en Tetuán los libertos recibieron el apoyo de diversos jerifes y se acogieron al *hurm* o zona protegida del santuario de Muley Abd-al-Salam en Yebala.⁹

9. El Hamel (2013, p. 175), citando al historiador tetuaní Muhammad Daud.

La conferencia de Algeciras y la resistencia del sultán y las elites locales

Los letrados musulmanes estaban reaccionando para definir la naturaleza de los esclavos, en parte por factores internos, pero también por la presión externa iniciada por la Sociedad Británica anti-esclavista. Parece que incluso el texto que justificaba la supresión de la esclavitud en Túnez, una fatua aprobada en 1846 y redactada en nombre de Ahmad Bey, coincidía con un texto sugerido desde Malta de manera sutil por aquella sociedad anti-esclavista, encabezada por James Richardson (Botte, 2010, p. 66).

Una de las paradojas de esta intervención europea era la coexistencia de las retóricas anti-esclavistas con la justificación de la sumisión de los pueblos colonizados. Por ejemplo, en las colonias francesas, el discurso del cardenal Lavigerie de 1888, en que denunciaba la esclavitud de los países musulmanes, al mismo tiempo que abogaba por la penetración de una misión civilizadora franco-cristiana (Botte, 2010, p. 29). La justificación del colonialismo en nombre de la liberación era muy similar a la mantenida sobre la mujer musulmana, que centró el foco de atención de la retórica civilizatoria y de progreso (Ahmed, 1992). De hecho, no es de extrañar este paralelismo, ya que a la mujer también se la tildaba de esclava en los textos coloniales.

En el ámbito español, se produjeron proclamas similares, de modo más discreto. El padre franciscano Lerchundi encabezó la iniciativa anti-esclavista española, con objetivos de cristianización, que escasamente aparecerían años más tarde durante la colonización española de Marruecos. En noviembre de 1889, el ministerio de Estado encargó al franciscano de Tánger un informe sobre la situación de la esclavitud en Marruecos. Como resultado, Fray José Lerchundi, pro-prefecto de las Misiones católico-españolas, redactó un informe que envió al ministro de Estado el 12 de noviembre de 1889. En su documento, Lerchundi justificaba abiertamente la intervención de las potencias europeas:

Todos convienen en que el número de esclavos es muy considerable, y que son atroces las crueldades que se cometen, sobre todo al tiempo de cazarlos y conducirlos a los mercados de Marruecos (p. 1) (...). No hay

moro de alguna importancia que no tenga esclavos a su servicio (...). La venta se hace en pública plaza, cual si se tratase de animales, si bien de algunos años a esta parte en las poblaciones del litoral no son tan frecuentes estos espectáculos, debido sin duda a las reclamaciones de los cristianos (p. 2).¹⁰

Lerchundi aprovechó esta crítica para pedir más recursos para la acción misionera. Las misiones podían ser una vía para terminar con la esclavitud, por medio de la instrucción de los negros, de acuerdo con las instrucciones del Papa León XIII. Lerchundi iba incluso más allá afirmando que la misión principal de la hermandad de la Tercera Orden de San Francisco debía ser:

instruir a los negros en el arte de la guerra, dirigirlos y ayudarlos en sus combates contra los musulmanes, cerrar en cuanto sea posible las vías comerciales procedentes de los países musulmanes, de donde no se puede esperar nada bueno (...)

Es decir, que se proponía claramente una hipotética guerra entre cristianizados del sur contra musulmanes del norte, en una manipulación que nos recuerda el caso de Sudán con las divisiones y simplificaciones establecidas desde la independencia (1956) hasta la actualidad. Pese a estos esfuerzos de Lerchundi, podemos afirmar que la estrategia política colonial española y francesa incidió más en la venta pública de esclavos que en la eliminación de la condición servil en Marruecos. Detrás de esta actitud se hallaba el tacto desplegado por las autoridades coloniales hacia la cuestión religiosa, y la consciencia de una práctica extendida que era mejor no alterar, con el fin de evitar una eventual protesta de la elite local.

Así lo evidencia un despacho del consulado español de Fez, que advertía de las reacciones locales negativas frente a las intenciones de suprimir la esclavitud. Se comentaba en Fez la orden dada por el cónsul británico a sus protegidos para que a partir de aquel momento (marzo de 1912) «se abstengan de la compra ó venta de esclavos», un hecho que provocó el malestar de los notables: «Tal determinación disgusta sobre manera á las clases pudientes (...) por ser numerosa la

10. Fray José Lerchundi. Tánger, 8 de noviembre de 1889, AGA, 81/319.

cantidad de esclavos de ambos sexos que cada dignatario alberga en su morada».¹¹

El tratado de Protectorado de 1912 era la culminación de una presión colonial que justificaba la intervención sobre el sultán para salvar al país del caos, la anarquía y, entre otras cosas, para introducir la civilización y terminar con prácticas como la esclavitud. La Conferencia de Algeciras (enero de 1906) fue un paso previo a estos procesos. La esclavitud fue uno de los diversos asuntos expuestos en la conferencia y generaron mayores tensiones con las autoridades marroquíes. En carta al ministro de negocios extranjeros de Marruecos, Abdelkrim ben Sliman, el ministro italiano G. Malmusi¹² le recordaba que en una de las sesiones de la Conferencia de Algeciras el delegado inglés había dado lectura a una declaración para que los delegados expresaran al sultán la necesidad de adoptar medidas para limitar y abolir gradualmente el sistema de esclavitud así como la venta pública de esclavos en las ciudades del imperio. Esta declaración fue suscrita por todos los delegados, excepto los marroquíes. En representación de los diferentes países, el ministro italiano Malmusi rogaba en una carta al sultán que diese respuesta a dicha petición. El ministro ben Sliman ofreció una respuesta escueta en nombre del sultán, defendiendo la independencia de la ley islámica que regulaba la esclavitud:

es una cuestión religiosa que tiene sus bases en leyes importantes fundadas sobre preceptos de jurisprudencia musulmana establecida en el corazón del islamismo: que estas leyes no cesan de estar en vigor y que son aplicadas en los tribunales de los cadis y de las autoridades —No se oculta que las cuestiones religiosas no pueden ser disueltas y que ningún cambio puede operarse en los principios por que se rigen.¹³

En septiembre de 1906, Malmusi volvía a escribir a ben Sliman en un tono mucho más agresivo y directo, apelando al propio Corán, y a sus

11. Fez, 20 de marzo de 1912. Carta del Consulado de Fez al Excmo. Señor enviado extraordinario y ministro plenipotenciario de España en Marruecos, Tánger, 20 de marzo de 1912. Agradezco a Bernabé López García la mención de este documento.

12. Carta al Wazir Abdelkrim ben Sliman. Legación de España en Marruecos, Tánger, 24 de junio de 1906, AGA, 81/319.

13. Carta del ministro de negocios extranjeros de S. M. Sherifiana, Sid Abd-el-Krim ben Sliman, al Com. Señor Malmusi, ministro de Italia, 30 dchumada el aula 1324 (22 de julio de 1906), AGA, 81/319.

referentes humanitarios, como fuente de supresión de la esclavitud, y citando la prohibición de la esclavitud ya emitida en el Imperio Otomano. Transcribo gran parte del texto, para mostrar la terminología expuesta por la diplomacia europea:

el gobierno Scherifiano no ha comprendido bien el sentido de la decisión tomada por unanimidad en Algeciras referente a la esclavitud que le fue sometida por el Señor Ministro de Italia (...), toda vez que, los representantes de las Naciones en la Conferencia de Algeciras que estaban poseídos de los más elevados sentimientos de consideración hacia la religión del imperio scherifiano, no han tenido el menor propósito de pedir a SM el Sultán nada que pudiese atentar a las leyes religiosas del Coran. Al contrario, este último, inspirado en sentimientos humanitarios, exhorta a tratar bien a los seres humanos. Partiendo pues, de esta misma idea, los expresados representantes se dirigieron a SM el Sultán rogándole tuviese a bien, en su alta sabiduría y justicia reconocidas, ocuparse del asunto de la esclavitud en su Imperio a fin de habilitar los medios que SM creyese oportunos para limitar y gradualmente abolir la esclavitud y sobre todo para prohibir la venta pública de los esclavos en las ciudades de su Imperio.¹⁴

Remárguese el fragmento del texto en que el diplomático italiano apela a los «sentimientos humanitarios» del Corán para «tratar bien a los seres humanos».

Conclusiones

La Conferencia de Algeciras fue la antesala de la intervención colonial, y entre las diferentes razones esgrimidas para su justificación hallamos la cuestión de la esclavitud. Algunos autores han señalado la relación del abolicionismo con la justificación de la intervención colonial (Vergès, 2001, pp. 10-15). El abolicionismo sería, en este sentido, una manifestación ambigua de las tendencias de la modernidad, al proclamar unos valores universales que no se correspondían con la

14. Carta del ministro Malmusi al ministro Ben Sliman, Tánger, 22 de julio de 1906, AGA, 81/319.

práctica colonial de dominación. El proyecto colonial contemporáneo pretendía imponer una noción universal de humanidad, a imagen y semejanza de la propia, como comenta Dumont, como la paradoja de un universalismo particular que niega su particularidad.¹⁵

Es importante destacar que estas paradojas también fueron incorporadas por los movimientos nacionalistas anti-coloniales de las elites, cuando se presentaban a sí mismas metafóricamente como esclavos del orden colonial, al tiempo que mantenían desigualdades internas, como en el caso de los propios esclavos, que vivían en una situación servil nada metafórica (Botte, 2010, p. 27).

Los efectos de esta tensión colonial fueron la eliminación progresiva de los mercados públicos de esclavos y una disminución del tráfico formal de aquéllos; pero al mismo tiempo se produjo un aumento de la inseguridad, derivada del caos político provocado por disensiones internas y la presión externa (protegidos, contrabando de armas, deuda), haciendo que la demanda de esclavos y sirvientes se nutriera a través de otras vías como el secuestro en el propio Marruecos, y la compra-venta de esclavos por transacciones y traspasos que se hacían de modo más oculto. Por consiguiente, la retórica colonial anti-esclavista no siempre se impuso tan claramente como se supone. De hecho, solo una circular francesa de 1922 hizo referencia a la prohibición de mantener mercados de esclavos, y no tenemos constancia de que ni en la zona francesa ni en la zona española de Protectorado marroquí se publicase ninguna prohibición formal de esclavitud, tampoco después de la independencia.

Durante el Protectorado, el servilismo continuó arraigado en la sociedad marroquí. Las clases notables continuaron manteniendo a sus domésticas en las casas, y tanto el sultán como el jalifa de la zona española continuaron rodeados de guardias pretorianas de origen esclavo, y hasta manteniendo paradójicas prácticas de reproducción con mujeres serviles.

Los debates sobre la esclavitud del siglo XIX en Marruecos muestran que la definición de humanidad es circunstancial y relativa, pero

15. «Nosotros mismos estamos obligados a volver nuestra mirada hacia atrás a nuestra propia cultura y sociedad modernas en tanto que una forma particular de humanidad que es excepcional en la medida en que con su profesión de universalismo se niega a sí misma» (Dumont, 1987, p. 207).

esta construcción no funciona necesariamente como una red de sentido tejida libremente por las personas, sino que a menudo éstas quedan atrapadas en una auténtica telaraña de significados con efectos jurídicos, justificaciones políticas y consecuencias prácticas para la desigualdad.

Las múltiples visiones marroquíes de la esclavitud partían de un sistema de clasificación de la humanidad en el que la pertenencia a la comunidad de creyentes es el factor determinante. El factor del color de la piel jugó también un papel importante en aquellas visiones locales, pero el prejuicio hacia los negros no impedía que personas más oscuras de piel ocupasen posiciones privilegiadas debido al sistema patrilineal de transmisión o que se esclavizase a personas blancas. En contraste, las visiones múltiples de los europeos mantenían una retórica contraria a la esclavitud, especialmente por motivos religiosos, recurriendo a la explicación universalista de humanidad, pero al mismo tiempo en ese mismo escenario los diversos agentes africanistas (comerciantes, empresarios, científicos) estaban construyendo un nuevo sistema de clasificación de los humanos basado en jerarquías raciales y evolucionistas, una visión naturalista donde el aspecto físico y el color sí contaban para definir los escenarios de poder coloniales.

Referencias bibliográficas

- Ahmed, L. (1992), *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, Yale, New Heaven.
- Batran, A. A. (1985), «The Ulama of Fas, Mulay Isma'il, and the Issue of the Haratin of Fas», J. R. Willis (ed.), *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, vol. 2, Frank Cass, Londres, pp. 1-15.
- Bédoucha, G. (1987), *L'eau, l'ami du puissant. Une communauté oasisienne du Sud-tunisien*, Éditions des Archives Contemporaines, París.
- Botte, R. (2010), *Esclavages et abolitions en terres d'Islam*, André Versaille, Bruselas.
- Chebel, M. (2007), *L'esclavage en terre d'Islam*, Fayard, París.
- Clarence-Smith, W. G. (2006), *Islam and the Abolition of Slavery*, Hurst & Company, Londres.
- Cleaveland, T. (2015), «Ahmad Baba al-Timbukti and his Islamic critique of

- racial slavery in the Maghrib», *The Journal of North African Studies*, 20 (1), pp. 42-64.
- Dumont, L. (1987), *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Alianza Editorial, Madrid.
- El Hamel, C. (2013), *Black Morocco: a history of slavery, race and Islam*, Cambridge University Press, Nueva York, Cambridge.
- Ennaji, M. (1994), *Soldats, domestiques et concubines. L'esclavage au Maroc au XIX^e siècle*, Editions Eddif, Casablanca.
- Friedmann, Y. (2006), *Tolerance and coercion in Islam. Interfaith relations in the muslim tradition*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Goody, J. (2011) [2006], *El robo de la historia*, Akal, Madrid.
- Heers, J. (2003), *Les négriers en terres d'Islam. La première traite des Noirs. VII-XVI siècle*, Perrin, Mesnil-sur-L'Estrée.
- Horkheimer, M. y T. Adorno (1987) [1944], *Dialéctica del Iluminismo*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- Lewis, B. (1990), *Race and Slavery in the Middle East. An Historical Enquiry*, Oxford University Press, Nueva York, Oxford.
- Mateo Dieste, J. L. (2012), «Are there "mestizos" in the Arab world? A comparative survey of classification categories and kinship systems», *Middle Eastern Studies*, 48 (1), pp. 125-138.
- (2014), «Imágenes y ambivalencias de la política española hacia la esclavitud en Marruecos (1880-1930)», *Historia y Política*, 31, pp. 255-280.
- Naciri el-Selaloui, Ahmed ibn Khalid (1936), «[Appendice] Considérations juridiques sur l'esclavage au Maroc (Kitab al-Istiḡa)», *Archives Marocaines*, 34, pp. 229-236.
- Paradela Alonso, N. (1993), *El otro laberinto español. Viajeros árabes a España entre el siglo XVII y 1936*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- Schroeter, D. (1992), «Slave markets and slavery in Moroccan urban society», *Slavery and Abolition*, 13 (1), pp. 185-213.
- Vergès, F. (2001), *Abolir l'esclavage: une utopie coloniale. Les ambiguïtés d'une politique humanitaire*, Albin Michel, París.