

IMÁGENES Y AMBIVALENCIAS DE LA POLÍTICA ESPAÑOLA HACIA LA ESCLAVITUD EN MARRUECOS (1880-1930)

JOSEP LLUÍS MATEO DIESTE
Universidad Autónoma de Barcelona
Josepluis.mateo@uab.cat

(Recepción: 26/02/2013; Revisión: 06/05/2013; Aceptación: 23/05/2013; Publicación: 30/07/2014)

1. INTRODUCCIÓN.-2. PRODUCCIÓN COLONIAL DE IMÁGENES SOBRE LOS ESCLAVOS NEGRO-AFRICANOS.-3. EL DEBATE ABOLICIONISTA ANTES DEL PROTECTORADO.-4. ESCLAVITUD Y PROTECTORADO.-5. EL INFORME DE CERDEIRA.-6. CONCLUSIONES: RELATIVISMO, UNIVERSALISMO Y LAS PARADOJAS DE LA MODERNIDAD.-7. BIBLIOGRAFÍA

RESUMEN

En este estudio muestro las imágenes racialistas que el africanismo español construyó entre 1880 y 1930 sobre los negro-africanos de Marruecos y las ambivalencias de la política colonial hacia dichas poblaciones, que mayoritariamente vivían en una posición servil o de esclavitud. Las principales fuentes usadas en este ejercicio de antropología histórica son los archivos coloniales españoles. El estereotipo predominante durante este periodo se basaba en un sistema de clasificación jerarquizante que naturalizaba la posición subordinada de los negro-africanos y les situaba en una escala inferior de civilización respecto a otras poblaciones magrebíes. El comercio de esclavos y la posición social que estos ocupaban en Marruecos generó diversidad de opiniones dentro de los sectores africanistas. Por un lado, existían opiniones abolicionistas que consideraban intolerable la esclavitud, mientras que otros la presentaron como respetable, por razones pragmáticas o por un ejercicio de comprensión relativista hacia unas formas de servilismo que eran presentadas como más suaves en relación a otras situaciones coloniales. Tras la instauración del Protectorado en 1912, la administración colonial prefirió adoptar este respeto estratégico del servilismo para no contrariar a las élites locales, y no accedió a las presiones de la Sociedad de Naciones a principios de los años 1920 ni suprimió explícitamente la esclavitud, limitándose a ocultar su presencia en la esfera pública.

Palabras clave: abolicionismo; colonialismo; esclavitud; Marruecos; estereotipos; sistemas de clasificación.

IMAGES AND AMBIVALENCES OF SPANISH POLICY TOWARD SLAVERY IN MOROCCO (1880-1930)

ABSTRACT

In this study I show the racist images that Spanish Africanism built about the Black-Africans in Morocco between 1880 and 1930 and the ambivalence of colonial policy toward that population, who mostly lived in a subordinated position or in slavery. The main sources used in this exercise of anthropological history are the Spanish colonial archives. The prevalent stereotype during this period was based on a hierarchical classification system that naturalized the subordinate position of Black-Africans and place them on a lower scale of civilization as compared to other North African populations. The slave trade and the social position they occupied in Morocco led to diversity of opinion among africanists. On the one hand, there were abolitionist views that considered slavery intolerable, while others defined it as respectable, for pragmatic reasons or through a relativistic and comprehensive exercise toward some forms of servitude that were presented as milder as compared to other colonial situations. Following the instauration of the Protectorate in 1912, the colonial administration preferred to adopt this strategic respect of servility in order to not antagonize the local elites; so this administration resisted the pressures of the League of Nations in the early 1920's and never abolished explicitly slavery, or just hid its presence from the public sphere.

Key words: abolitionism; colonialism; slavery; Morocco; stereotypes; classification systems.

* * *

1. INTRODUCCIÓN (1)

La práctica de la esclavitud sobre personas de origen negro-africano en Marruecos hasta bien entrado el siglo XX no ha sido una cuestión que haya llamado la atención en la reciente literatura sobre el colonialismo en España. En contraste, existe un abundante interés, ya desde la época colonial, por el estudio de los cautivos cristianos en el norte de África desde la Edad Moderna (2), o sobre la esclavitud en al-Andalus (3). Dos aspectos centrales destacan en este vacío: el comercio de esclavos procedente del sur del Magreb y la condición social de

(1) Esta investigación se enmarca en el proyecto *Identidades ambivalentes. Estudio comparativo de sistemas de clasificación social* MEC (HAR-2008-04582) y AGAUR-SGR-0658 (2009-2013), del grupo de investigación «Antropología e Historia de la Construcción de Identidades Sociales y Políticas» (AHCISP) de la Universitat Autònoma de Barcelona.

(2) De ello dan buena muestra compilaciones bibliográficas, como la elaborada por GIL GRIMAU (1982).

(3) MARTÍN CASARES (2000), PUENTE (2003).

dichos esclavos en la sociedad marroquí. La obra de Ennaji (4) abrió la puerta a esta temática, y tras este trabajo histórico fundacional se han elaborado numerosas etnografías sobre los oasis del sur, dedicadas al estudio de los *harratin*, es decir, de las poblaciones libertas o descendientes de esclavos que ocuparon posiciones subordinadas hasta tiempos bien recientes (5). Sin embargo, el estudio del servilismo en la zona norte de Marruecos presenta muchas lagunas, y en este artículo pretendo llamar la atención sobre este vacío, ocupándome de dos ejes centrales: las imágenes del colonialismo español sobre el esclavo negro-africano de Marruecos, y la política española hacia la esclavitud en Marruecos entre 1880 y 1930. El cliché racialista colonial conllevó actitudes contrapuestas en los sectores africanistas, pero predominaría en la política un pragmático respeto hacia la institución de la esclavitud; pese a la relativa presión internacional, la administración colonial optó por una especie de relativismo *sui generis* que prefería no intervenir para no contravenir su alianza con las élites locales que precisamente contaban con sirvientes esclavos entre sus domésticos.

Las principales fuentes que he empleado para mostrar estas imágenes y políticas son la propia literatura africanista desde finales de siglo XIX, momento de acercamiento a Marruecos, hasta la instauración del africanismo franquista en los años 1940; también presentaré documentación inédita de los cónsules españoles en Marruecos y de observadores privilegiados de dicho africanismo que fueron contactados por la administración española para que ofrecieran luz sobre la esclavitud en Marruecos, dado el enorme desconocimiento que se tenía de la misma (6). Tras el establecimiento del Protectorado español en Marruecos (1912-1956), la administración colonial corrió un tupido velo sobre este asunto y prefirió no intervenir, ya que de hecho nunca se publicó decreto alguno que derogara su práctica (7). Entre otros factores que explicarían dicha actitud, además de la propia clasificación racialista, debemos considerar sobre todo el hecho de que los sectores políticos marroquíes con quienes negociaban e interactuaban los administradores españoles contaban precisamente con domésticos y esclavos en sus casas o tropas; ello facilitó que los colonizadores repitieran su estrategia de respeto coyuntural hacia la esclavitud africana, tal y como hacían con el «asunto» de la mujer o de la religión.

El imperio jerifiano incorporó entre los sultanatos de Ahmed al-Mansur (1578-1603) y Muley Ismael (1672-1727) a miles de esclavos de África occidental, repartidos por el país en múltiples y variadas labores y posiciones: desde el ejército de esclavos conocido como *bukhara* o las guardias sultania-

(4) ENNAJI (1994).

(5) BECKER (2002), ENSEL (1998), ILAHIANE (2004).

(6) Para la bibliografía de la época analizada he consultado la Biblioteca Nacional de España (Madrid), la Biblioteca de Catalunya (Barcelona) y la Bibliothèque Générale (Tetuán). La documentación colonial procede principalmente de la sección de África del Archivo General de la Administración (Alcalá de Henares), en adelante AGA.

(7) Tampoco en la zona francesa, según BOTTE (2010).

nas, todavía existentes, hasta los peones agrícolas o el servicio doméstico de los notables (8). Esta es la situación que relatan los viajeros europeos en Marruecos, que serán la avanzadilla de médicos, militares y los diferentes publicistas que irán describiendo la sociedad marroquí y el lugar ocupado por los «negros» en el siglo XIX. La mayoría de los relatos identificarían negritud con esclavitud, a pesar de que dicha ecuación no era siempre pertinente. En la práctica se dieron muchas uniones sexuales y matrimonios hipogámicos de hombres libres y de la nobleza árabe o bereber con mujeres negras esclavas, pero su descendencia, pese a ser fenotípicamente distinguible, adoptaba el estatus del padre si este le reconocía; de manera que en la sociedad marroquí de finales del XIX no era tanto el fenotipo sino el origen genealógico y la transmisión patrilínea los que marcaban la posición social, aunque ciertamente era mayor el número de personas de piel oscura que ocupaba estatus serviles (9). En este trabajo no he podido ocuparme, por razones de espacio, de la zona sur del Protectorado y del Sáhara, que presentaban varias particularidades respecto a la zona norte, que afectaron a la propia política colonial. En aquella zona la falta de una acción directa contra la esclavitud por parte de las autoridades españolas continuó hasta bien entrados los años 1930, puesto que de hecho la zona no empezó a ser controlada *de facto* hasta 1934, y solo desde entonces se haría más visible la cuestión de los grupos serviles, analizada más tarde por Caro Baroja (10). El servilismo estaba muy asentado entre los *bidan* saharauis, y la zona sur fue una ruta de comercio de personas hasta fechas tardías; ello generó frecuentes litigios sobre el estatus de muchos individuos en situación servil, que debían ser dirimidos por la administración colonial.

2. PRODUCCIÓN COLONIAL DE IMÁGENES SOBRE LOS ESCLAVOS NEGRO-AFRICANOS

¿Cómo concibieron los africanistas y los administradores del Protectorado a la población negra de Marruecos? El paradigma dominante a finales del siglo XIX en la clasificación y concepción de las poblaciones norteafricanas era sobre todo racalista. A pesar de que en España se desarrollaron apropiaciones diversas y significados varios de «raza», la imagen española del «negro» no difería en exceso de la que se venía difundiendo en otros países europeos, tanto entre la publicística colonial, como las teorías de base cientifista, y también entre la nueva cultura de masas, por medio de las postales, la fotografía, la publicidad y las exhibiciones coloniales, que mostraban al negro como raza infe-

(8) LOURIDO (1978), MEYERS (1974), TELLAT (2010), EL HAMEL (2013): 185-208.

(9) VALENSI (1986).

(10) CARO BAROJA (1990). Sobre la continuidad del tráfico de esclavos entre Marruecos y el Sáhara, WRIGHT (2007): 137, 164, y LÓPEZ BARGADOS (2003): 263-272.

rior, salvaje, cercana al mundo de la naturaleza y de la animalidad (11). Las imágenes en torno a la colonia de la Guinea Española reforzaron aún más este imaginario en el que se vinculaba, por ejemplo, el desarrollo sexual con la disminución de la inteligencia (12).

Ya desde la época moderna existía un rasgo común en las imágenes del norteafricano que consistía en descalificar a sus habitantes por su piel oscura, asimilándolos con monos o tratándolos como a los esclavos negros bozales (13). En la iconografía publicitaria española abundarían las esclavas en los harenes, como objeto sexual, pero en los momentos más álgidos de los conflictos bélicos con Marruecos, las tintas también se cargarían sobre la representación de crueles esclavos negros con grandes espadas o con caricaturas de marroquíes con grandes labios y pieles oscuras (14).

La literatura colonial encajaba a dichas poblaciones en un sistema de clasificación que se fue repitiendo con algunas variantes a lo largo de este periodo. La mayoría de trabajos geográficos, antropológicos y las monografías elaboradas por la administración colonial recreaban una jerarquía de grupos a partir de criterios que, en realidad, eran confusos y entremezclados. De hecho, el predominio de categorías raciales no implicaba que su significado fuese unívoco, dada la existencia de visiones contrapuestas que usaban el término raza, tanto desde el regeneracionismo liberal como desde el casticismo conservador español, hasta los nuevos nacionalismos «periféricos», que combinaban retóricas naturalistas y morales (15). El término raza era común en las clasificaciones de poblaciones norteafricanas, pero se confundía en categorías religiosas y socio-lingüísticas, como en la clasificación más repetida en las introducciones generales al estudio del Protectorado: «Cinco son las razas diseminadas por el Imperio marroquí, y de ellas hay ejemplares en nuestra zona de influencia: moros, árabes, bereberes, negros y judíos» (16).

Esta clasificación se difundió entre la literatura africanista, y a pesar de presentar algunas variantes y usos confusos del término raza, se basaba claramente en la atribución a los correspondientes colectivos de características fisiológicas y psicológicas de un modo determinista y esencialista (17). El antropó-

(11) BANCEL ET ALI (1993, 2004), BLANCHARD (1995), NEDERVEEN PIETERSE (1992); SÁNCHEZ ARTEAGA (2010). En el caso español es preciso recordar que las imágenes del negro servicial se combinaban con otras procedentes de la propia historia colonial americana, como la visión de los insurrectos cubanos de 1895, presentados como negros crueles y traicioneros por la prensa española; véase PAN-MANTOJO (1998).

(12) «Mi opinión es que este derrumbamiento de la inteligencia del negro está fuertemente ligado a la cuestión sexual, que en la sociedad negra no tiene freno alguno, ni es fácil ponerse-lo», FONTÁN y LOBE (1943): 14. Sobre Guinea, NERÍN (1998).

(13) MARTÍN CORRALES (2002): 35, 64.

(14) Ídem.: 129.

(15) ÁLVAREZ CHILLIDA (2002): 215-259; GOODE (2009); MARTÍNEZ-MÁRQUEZ (2011); OJEDA MATA (2012): 296-304.

(16) LEÓN Y RAMOS (1915): 39.

(17) COHEN (1999): 230-236.

logo Manuel Antón y Ferrándiz nos ofrece una imagen prototípica de la antropología racialista y evolucionista. Si por un lado, los bereberes eran presentados como pertenecientes al grupo racial libio-ibérico que compartía rasgos con la población española y mediterránea (18), los negro-africanos eran descalificados por su color de piel (uno de los principales informantes del autor es precisamente su guía negro, llamado Alí):

«pero existe allí un contingente negro procedente del Sudán y del Senegal, importado por la esclavitud y el harén, que tira hacia atrás en la marcha del progreso por el camino de la civilización, y del cual en España, por fortuna, no existe señal alguna colectiva ni individual que alcance á alterar la naturaleza de sus razas blancas» (19).

La mayoría de autores coincide en remarcar el carácter extranjero de los esclavos, por su condición de negro-africanos, importados del sur (20). El diplomático Sangróniz refería unos 100.000 negros en todo Marruecos, procedentes de las razzias de los sultanes en Sudán y Guinea, forzados a entrar en los mercados de esclavos (21). La condición de esclavos en Marruecos en tanto que «extranjeros» era presentada incluso como una mejora con respecto a la situación en sus regiones de origen, tal y como comenta el médico Ruiz Albéniz:

«Razas puras estas negras, son por lo general de constitución atlética y muy dóciles a la esclavitud, que no consideran como un mal, sobre todo las hembras, que en el concubinato con los moros encuentran más dulce vida que en la miseria de los chozos de las selvas que las vieron nacer» (22).

Este estereotipo coincide con la construcción del «negro» elaborada en otros contextos coloniales, que naturalizan y justifican su subordinación. Su estatus servil es vinculado a una docilidad innata y a unos cuerpos predispuestos por la naturaleza para soportar su posición subordinada. El doctor Óvilo y Canales remarcaba en este sentido la particular posición de los esclavos en Marruecos, que no sufrían a su entender la explotación de otros lugares y describía la buena consideración y trato del que gozaban por parte de sus amos. Esta visión será arrastrada hasta bien entrado el siglo XX, y formará parte de la política colonial española:

«Afortunadamente, los esclavos son tratados con mucha benignidad en Marruecos por sus amos, que los llegan a considerar como individuos de su familia; y una vez libres, para lo que no encuentran grandes obstáculos, son mirados como los demás musulmanes, y pueden aspirar a todos los cargos del imperio. Muchos ocupan grandes posiciones, y en la misma familia reinante predomina tanto el color negro como el blanco.

(18) Sobre esta idea de una raza mediterránea, BOËTSCH, FERRIÉ (1993).

(19) ANTÓN Y FERRÁNDIZ (1903): 14.

(20) GODED (1932): 34.

(21) SANGRÓNIZ (1921): 164.

(22) RUIZ ALBÉNIZ (1922): 73.

Sus caracteres físicos son los generales de su raza; moralmente suelen ser envidiosos, vengativos y lujuriosos; tienen poco desenvuelto el sentido moral, y son de torpe inteligencia; pero estos defectos se subsanan, en parte, por la decidida fidelidad que guardan a sus amos y protectores, por contentarse con poco, o nada, y por su aptitud para el trabajo material, que exige grandes fatigas» (23).

Óvilo y Canales estaba refiriendo en efecto la situación de subordinación y proximidad de los domésticos, que ocupaban una posición de dependencia y familiaridad, en muchos casos sellada también por lazos de leche, como han mostrado varias etnografías en los oasis del sur; la esclava que amamantaba a los hijos del señor confería unos lazos de leche (*rida'a*) que impedían enlaces matrimoniales entre amos y esclavos, al tiempo que permitían una suficiente cercanía para facilitar la convivencia en la casa (24). Estas relaciones clientelares han generado polémicos debates en la literatura más reciente sobre el servilismo, que ha discutido la universalidad de la idea de esclavitud, o su confusión con el modelo derivado del sistema transcontinental de plantación (25).

Las etiquetas que acompañaban a la fotografía colonial y la iconografía indican también el peso de la ideología de la sangre como transmisora de rasgos físicos y morales, incorporando viejas nociones (pureza de sangre) en el nuevo discurso cientifista de la raza (26). El concubinato frecuente de notables árabes o bereberes con mujeres negras esclavas era presentado también como una práctica que explicaría la variedad física de la población; de nuevo destaca el repetido uso de la metáfora de la sangre como transmisora de la pertenencia, llegando incluso a mencionarse una «sangre negra»:

«desde el punto de vista etnológico, merece alguna atención por las grandes modificaciones que la sangre negra va produciendo en árabes y bereberes por la afición desmedida de unos y otros a las negras que ocupan muchas veces lugar preferente en los harenes de los magnates indígenas y aun en el mismo tálamo imperial» (27).

Y así, la propia figura del sultán Muley Hasan es definida por este origen, descrito por Felipe Óvilo y Canales también como una mezcla de sangres (28). Esta existencia de personas de alto estatus con fenotipos negros y el ascenso de numerosos esclavos en el escalafón militar o administrativo sería una de las

(23) ÓVILO Y CANALES (1881): 326. A pesar de este etnocentrismo propio de la época, MARTÍNEZ ANTONIO (2009): 93 mantiene que la categorización racialista de Óvilo no se formuló en términos biológicos, sino históricos, sociales y morales.

(24) ENSEL (2002).

(25) VILLASANTE (2000).

(26) ROBLES MENDO (1953): 126, por ejemplo, en su investigación de antropología física realizada en la zona de Protectorado, etiqueta la figura 11 como «Mujer marroquí con abundante sangre negra».

(27) SANGRÓNIZ (1921): 164.

(28) ÓVILO Y CANALES (1881): 325.

bases del argumento que analizaré más adelante en torno al carácter benigno del mundo islámico hacia la esclavitud (29).

El género también conformaba esta perspectiva racialista, ya que en las definiciones coloniales de los esclavos estos eran representados como meros cuerpos sin otra aptitud que su fuerza y resistencia en el caso de los hombres, o su sexualidad y labor reproductiva en el caso de las mujeres. Estas eran exhibidas a menudo por la fotografía colonial, de mirada masculina, como exuberantes cuerpos desnudos (30). Sin embargo, la esclava negra era representada también por las múltiples labores que desempeñaba en las casas de sus amos. No solo ejercían como criadas o asistentes en el *hammam*, un tópico de la pintura orientalista (31), sino que también desempeñaban oficios como el de *neggafa* (especialista en el ceremonial de la boda y la aplicación de alheña), que ciertamente las situaba en una particular posición de paradójico prestigio pese a su condición servil; también abundan los testimonios sobre sirvientas negras que transportaban a las novias de la casa para que no estuvieran en contacto con el suelo (32), o relatos de viajeros invitados por notables marroquíes que describían la aparición de esclavas con bandejas de comida o té. Los testimonios sobre Tetuán confirman de este modo la regular presencia de dichas domésticas en las principales casas-palacio (33). Los realistas cuadros de Josep Tapiró de finales del XIX ilustran también esta variedad de estatus, con retratos de notables, músicos de calle o domésticas negras en el caso de Tánger.

Sobre las zonas rurales también tenemos diversos testimonios. Para el Rif central, el Oficial del Cuerpo de Sanidad Militar, farmacéutico, médico y agrónomo Santiago Gresa de Camps detallaba la existencia de negros en condición servil, y la baja consideración que los rifeños tenían hacia ellos, reproducida por la prohibición matrimonial con hombres, pero el consentimiento del concubinato:

«Otros de los tipos que más llama la atención en el Rif es el negro que procede del África central y ecuatorial que, como sabemos, es el centro de la esclavitud, así es que no hay que extrañar que de las guerras sin cuartel que sostienen aquellas tribus, resulten prisioneros que son después vendidos como esclavos (...). Los árabes y moros esquivan su trato mirándoles con desprecio, considerando como una indignidad la unión de un negro con una blanca, pero en cambio buscan las mujeres negras para concubinas (...» (34).

(29) FISHER & FISHER (1970): 141; TORU & PHILIPS (2000): 1, 9; ENNAJI (1994): 26, 174.

(30) ALLOULA (1987).

(31) VAN GELDER (1996).

(32) Véase en LEÓN Y RAMOS (1915): 123, la fotografía (sin fecha ni lugar de realización) titulada «Esclava para recoger en sus espaldas á la recién casada».

(33) La casa de Bennuna, en VALERO (1915): 152-154; y las casas de Ahmed Torres, Erkaina y Lebbadi, en MUÑOZ (1913).

(34) GRESA DE CAMPS (1903): 18.

Más conocida es la presencia de domésticos negros entre la burguesía urbana, pero menos entre los notables del Rif, como indica este testimonio:

«En las familias regularmente acomodadas ó clase media, las mujeres ó mujeres junto con las concubinas dyariat y criadas blancas ó negras, se dedican á la condimentación de los alimentos, preparación y cocción del pan y á los demás quehaceres domésticos» (35).

Existen otros ejemplos de notables rifeños, como El Chadly ben Mohammed, durante la Guerra de Melilla de 1893. Los españoles refieren el bombardeo de su casa, «matándole 15 ovejas y 5 mujeres, de las 6 que tenía. Eran dos mujeres blancas y 4 esclavas negras. Le han dejado con una blanca» (36). A principios del siglo XX, el Rogui Bu Hmara en la alcazaba de Zeluan también contaba con sus esclavos. En sus audiencias de la alcazaba, la representación del poder era una imitación de los rituales de poder del Fez fastuoso y ceremonial, y para ello se rodeaba del caíd el Mechuar, diversos caídes, cadis y dos esclavos, los hermanos negros Farayi y Abilal (37). Por su parte, Hart recoge el odio que los cabileños del Rif central manifestaron hacia Bu Hmara por el hecho de que su ejército estuviese encabezado por un antiguo esclavo negro, Jilali Mul l-udu' (38).

Gresa de Camps también describía la manumisión y la condición especial de los esclavos, concebidos como miembros de la casa y la familia, al no ser maltratados como los esclavos en los sistemas de plantación. Observaba Gresa de Camps que las esclavas que quedaban embarazadas de su señor adquirían la condición de libres, y el hijo tenía derecho a la parte correspondiente de la herencia. Las poblaciones actuales todavía refieren en la memoria colectiva el recuerdo de la esclavitud en las tierras del Rif, empleada sobre todo en el trabajo agrícola, aunque se trata de un recuerdo borroso. En lengua rifeña existe un nombre específico, *izamghan*, común a las variantes bereberes del sud, como en la zona del Tafilalt (39).

No voy a desarrollar aquí el ya trabajado terreno de las prácticas rituales y religiosas de los colectivos esclavos (40), pero es preciso remarcar que los estereotipos evolucionistas europeos presentaban como supersticiosos y demoníacos los cultos practicados por los grupos serviles, en relación a los de otros grupos etiquetados como más civilizados, como en el caso de los andalusíes, que no casualmente eran concebidos como más cercanos y evolucionados, por su condición de descendientes peninsulares. Este sistema de clasificación evolucionista queda bien sintetizado en el siguiente ejemplo; un comentario a pie

(35) GRESA DE CAMPS (1903): 43.

(36) LLANOS ALCARAZ (1994): 324.

(37) CANO (1990).

(38) «The point is significant because the Aith Waryaghar had no intention of letting themselves be overrun by anybody's army, let alone one led by a black», HART (1976): 364.

(39) BECKER (2002).

(40) Véase la especialmente literatura sobre los Gnawa: PÂQUES (1991); HELL (2002).

de la foto de «un esclavo» tipifica la naturalización de la subordinación del «negro» y su indiscutida posición servil. Dicho estereotipo era una amalgama de certezas encabalgadas que aventuraban, sin saberlo a ciencia cierta, quién era el protagonista de la foto; pero dichas conjeturas reproducían antiguos estereotipos, que facilitarían aún más el relativismo hacia el servilismo, reforzado como veremos por el pragmatismo de la política colonial española. El texto nos muestra la naturalización de la desigualdad, y su inscripción en el cuerpo, el anonimato, y la diversidad de labores subalternas que se atribuyen al esclavo:

«Fuerte, robusto é incansable, de atlética musculatura y pecho nacido para la obediencia por ley de raza, es acaso uno de los mejores tiradores del Riff ó un esclavo sumiso de Muley Araaf, de cuya guardia secreta forma parte. Quizás le hayan visto nuestros soldados en días de lucha agazaparse en las trincheras apuntando el Remington; quizás, por el contrario, le hayan visto en días de tregua llevando por el diestro el caballo del bajá ó del príncipe marroquí, vistiendo la roja chaquetilla de los askaris y empuñando la vieja espingarda de querada culata y enmohecida llave.

Ahora, tomando el sol y descansando de sus rudas faenas de esclavo, acaso contempla con indiferencia cómo los españoles levantan el fuerte de Sidi-Guariax junto á los escombrados lugares de la mezquita derruida.

Sin libertad de pensamiento ni libertad de acción, allí estará por los siglos de los siglos hasta que el látigo del jefe le haga incorporarse, ya para ofrecer su negro pecho á las balas del Maüser español, ya para internarse Riff adentro, trotando junto al caballo del príncipe moro ó sosteniendo el amplio quitasol que sombrea la cara indiferente del nieto de Mahoma» (41).

Esta clasificación de los «negros» desde finales del siglo XIX se mantuvo hasta bien entrado el Protectorado. La antropología académica no desempeñó un rol destacado en la propia gestión colonial, y aunque su desarrollo fue menor e incipiente, también compartía el marco racialista general del Protectorado, como muestran los primeros trabajos de Antón y Ferrándiz, y las posteriores investigaciones en antropología física de Cola Alberich o Robles Mendo, en el marco de las instituciones africanistas del franquismo como el Instituto de Estudios Africanos.

3. EL DEBATE ABOLICIONISTA ANTES DEL PROTECTORADO

En el marco de un escenario internacional de abolicionismo de la esclavitud en las colonias, el norte de África fue también objeto de discusión a finales del XIX. La esclavitud en la España peninsular se abolió en 1837, pero solo se extendió dicha prohibición a Puerto Rico en 1873 y a Cuba en 1880, tras fuertes confrontaciones entre abolicionistas y contrarios a la misma. La progresiva decadencia del colonialismo español en América originó un creciente interés

(41) «Tipos del Rif (Un esclavo)», *Blanco y Negro*, Madrid 137, diciembre 1893, p. 823.

hacia África, y muy pronto el gremio africanista se vio confrontado con la cuestión de la esclavitud. Pese a las prohibiciones, el comercio de esclavos continuaba en el interior del continente y las rutas hacia el Magreb se mantenían. Miège calculó que entre 1840 y 1870 todavía tenía lugar un comercio de unos cuatro mil esclavos por año hacia el norte de África (42). Dicho comercio se mantuvo de manera importante hasta finales del siglo XIX (por ejemplo, dos mil esclavos vendidos anualmente en Marrakech entre 1876-1880, y hasta siete u ocho mil por año entre 1890 y 1894).

En aquella época también el mundo árabe-musulmán reaccionó de manera diversa a las reformas antiesclavistas euroamericanas. Desde 1846 Túnez permitía a cualquier esclavo la obtención de la manumisión si así lo deseaba; 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 (43). En Marruecos las respuestas a la presión externa variaron a lo largo del XIX, tanto por parte de los sultanes como de *faqih*s y ulema, aunque predominaría la legitimación de la esclavitud. En 1842 el sultán Abd al-Rahman (1822-1859) no solamente no cedía a las peticiones de la Sociedad Antiesclavista 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 (44). 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 este sería compensado debidamente (45). Uno de los puntos discutidos por algunos letrados marroquíes era la compatibilidad de la condición de esclavo con el estatus de musulmán. Historiadores como al-Nasiri al-Slawi (1834-1897) no veían con buenos ojos esa coincidencia, argumentando que 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-Nasiri, expuesta en su trabajo histórico de 1881, encontró nulo eco en su época y el tráfico de esclavos continuó de manera importante hasta principios del siglo XX (46).

Bajo el sultanato de Hassan I la Sociedad antiesclavista británica fundó una sede en Tánger e intentó convencer al sultán en 1884 de que, si no se podía eliminar la esclavitud, al menos se pusiera freno a las ventas públicas de esclavos, especialmente en aquellas ciudades portuarias con presencia extranjera (47).

En el lado español la visión hacia la esclavitud tampoco era unívoca, a pesar de que existía una visión hegemónica del negro, desde una retórica racialista

(42) ENNAJI (1994): 173-174.

(43) ENNAJI (1994): 184.

(44) CLARENCE-SMITH (2006): 102-103; SCHROETER (1992): 202-203.

(45) ENNAJI (1994): 186.

(46) CLARENCE-SMITH (2006): 137.

(47) ENNAJI (1994): 186-189.

raramente discutida. El propio sector africanista en crecimiento expresaba en sus sectores más liberales la preocupación por la práctica de la esclavitud en Marruecos. Este pensamiento era ciertamente paradójico, en consonancia con las contradicciones de la modernidad y la dialéctica del iluminismo (48). También la Iglesia tomaba iniciativas en este sentido, como la encíclica del Papa León XIII de 20 de noviembre de 1890, «Sobre la esclavitud, la propagación de la fe en África y la colecta misional de Epifanía», en la que defendía el papel misionero para terminar con las prácticas de esclavitud (49). En la práctica, los agentes sobre el terreno contradirían muchas de estas retóricas, como indica la situación en la otra colonia africana de Guinea Ecuatorial, donde la esclavitud informal y el trabajo forzado eran frecuentes y legitimados por los padres claretianos (50).

A finales de 1880 el gobierno español empezó a interesarse por la situación de la esclavitud en Marruecos; dicho interés generó informaciones que nos permiten analizar la visión española y el estado de los esclavos a finales del siglo XIX, a raíz de los detalles presentados de primera mano por cónsules y residentes en Marruecos. Hasta la fecha, el antiesclavismo español estaba orientado básicamente hacia las colonias antillanas, como lo demuestra el hecho de que la Sociedad Abolicionista Española (1864-1888) dio por terminada su labor tras la emancipación de los esclavos de Puerto Rico (1873) y Cuba (1880) (51). Tras dar por zanjada dicha cuestión en América, el sector africanista se veía confrontado con el comercio de esclavos existente en el norte de África. Un caso paradigmático de las paradojas de dicho movimiento y de la propia modernidad emergente, es el de Rafael Torres Campos (1853-1904). Perteneciente a la Institución Libre de Enseñanza, miembro de la Sociedad Geográfica de Madrid y de la Sociedad Abolicionista de Madrid era partidario de eliminar la esclavitud, pero al mismo tiempo exponía un liberalismo universalista que abogaba por un proyecto etnocéntrico de civilización, basado en el nacionalismo y en la defensa de una expansión de la raza latina (52). En una conferencia de 1889 titulada *La campaña contra la esclavitud y los deberes de España en África*, Torres Campos denunciaba la venta de esclavos como mercancía:

«A la vista de los plenipotenciarios europeos que van á presentar sus credenciales al sultán de Marruecos, tiene lugar un horrible tráfico de personas humanas.

(48) Aquí me refiero a las contradicciones surgidas tras la Revolución francesa entre un discurso de igualdad y racionalidad y una práctica política de dominación y desigualdad: se promulgaron unos derechos universales para ciudadanos masculinos, para una nación, al tiempo que se legitimaba la dominación política sobre otras sociedades que eran excluidas de esta cosmología particularmente universalista. ADORNO y HORKHEIMER (1987).

(49) Encíclica extraída de: http://www.mercaba.org/LEON%20XIII/catholicae_ecclesiae.htm. (consultado el 15-01-2012).

(50) NERÍN (1998).

(51) ARROYO JIMÉNEZ (1982).

(52) RODRÍGUEZ ESTEBAN (1988): 143.

Allí en los mismos sitios en que se venden lanas, frutas y chucherías vienen á colocarse en ciertos días desdichadas mujeres y pobres criaturas, á quienes espera tal vez la separación de sus madres, si el comprador no quiere cargar con estorbos. La mercancía se exhibe, se pregona y se reconoce de un modo repugnante por todo el que la solicita. La esclavitud es en este respecto en todas partes lo mismo» (53).

Sin embargo, el autor remarcaba que las mujeres tenían el derecho de unirse a sus dueños y hacer que sus hijos adquiriesen los mismos derechos que los de las esposas libres, de manera que «no hay que combatir horrores; lo necesario es ejercer una acción pacífica para sacar de su abyección á Marruecos...». Para ello citaba ejemplos cercanos como el del bey de Túnez quien en 1841 había abolido la esclavitud. Torres Campos ponía dicha acción en manos de los africanistas españoles, como Costa o Cánovas del Castillo. El autor proponía desarrollar el sur de Marruecos con colonos españoles, para que fuese innecesaria la importación de esclavos, e introducir la civilización. La acción también se debería extender al norte, y a continuación explicitaba las instituciones que podrían desempeñar dicha labor, como la escuela de medicina de Tánger o las escuelas y servicios de beneficencia de los franciscanos (54). En este sentido, Torres Campos coincidía con el ideario defendido por el padre Lerchundi, que sería contactado por el gobierno español. En el AGA hallé un precioso documento de este mismo periodo elaborado por esta figura relevante del marroquismo español. En noviembre de 1889 el ministerio de Estado encargó al franciscano un informe relativo a la esclavitud en Marruecos. La campaña se extendió a los diversos cónsules españoles, de manera que podemos hacernos una idea de la situación narrada por los mismos en 1889. Este interés por obtener información se puede deber a necesidades del momento, como la participación de España en la Conferencia Antiesclavista de Bruselas (noviembre de 1889-julio de 1890), en la que necesitaba mostrar su postura abolicionista para obtener a cambio la derogación del tratado de 28 de junio de 1835, según el cual, Gran Bretaña tenía derecho a inspeccionar los barcos españoles para evitar el comercio de esclavos. Finalmente, España consiguió dicha derogación para la zona occidental de África (55).

El informe de fray José Lerchundi, pro-prefecto de las Misiones católico-españolas, fue enviado al ministro de Estado el 12 de noviembre de 1889. Ofrezco una amplia cita del texto para mostrar el espíritu crítico de Lerchundi hacia la esclavitud, que le llevaría a justificar intervenciones más claras por parte 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). Este imperio es sin duda entre todos

(53) TORRES CAMPOS (1889): 298.

(54) TORRES CAMPOS (1889): 304-305.

(55) MORENO GARCÍA (1982): 171.

los del Islamismo el más refractario a la abolición de la esclavitud, adonde en último término vienen a parar los infelices negros que sobreviven a las penalidades del desierto y a los tormentos de sus perseguidores. No hay moro de alguna importancia que no tenga esclavos a su servicio, y hasta los campesinos tienen sus negros o negras, que compran por 30, 40, 50 o más duros. 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. Mas no por esto ha disminuido el infame comercio, pues siendo autorizado por las leyes del país, privadamente se hace en igual proporción, aun por moros protegidos de naciones europeas. Es muy difícil convencer a los hijos de Mahoma del derecho que los individuos de la raza negra tienen a la libertad, como los individuos de la raza blanca.

En los puntos que he recorrido la esclavitud doméstica no es muy rigurosa, si (p. 1bis) bien de tiempo en tiempo se registran algunos casos de verdadera crueldad. Los varones se dedican a todos aquellos trabajos en que se emplean nuestros criados y jornaleros, y las hembras se ocupan de ordinario en las faenas domésticas. Como estas suelen ser concubinas de sus amos, en cierta manera forman parte de la familia bajo el dominio, por supuesto, de las mujeres blancas...» (p. 2) (56).

Lerchundi aprovecharía esta crítica para pedir más recursos a la acción misionera. Las misiones podían ser una vía para terminar con la esclavitud, por medio de la educación 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; abrir y facilitar las que proceden directamente de Europa o de sus posesiones en África, a fin de evitar la trata de esclavos y defender en caso necesario los Hospicios o Estaciones Escuelas, Asilos y demás establecimientos de los misioneros que residen entre los negros» (57).

Así pues, se trataba de sustraer a los esclavos de la influencia islámica y ganarlos a la causa cristiana, en contraste con la imposible labor de conversión de los musulmanes. Por otro lado, entre noviembre de 1889 y enero de 1890, el cónsul de Tánger envió al ministro de Estado las informaciones que le iban proporcionando los vicecónsules españoles de Mazagán, Safi, Mogador y Rabat. En estas cartas los cónsules informaban de las rutas del comercio de esclavos entre Sudán y Marruecos, de la existencia de su venta pública, de los precios que se pagaban, así como de la condición, labores y estado de los esclavos en las ciudades portuarias referidas. El cónsul de Rabat se quejaba de que las autoridades marroquíes no facilitaban datos sobre esta cuestión y que se había tenido que valer de «moros particulares» para obtenerlos. La mayoría de escla-

(56) Fray José Lerchundi. Tánger, 8 de noviembre de 1889, AGA, 81/319.

(57) Ídem.

vos procedía de Wad-Nun, en la región del Sus, y su venta era realizada en la calle «llamada la Findea en la Sueca, por las tardes; y antes de efectuarse son registradas las hembras por la boca, brazos, etc., etc.». Hasta principios de 1888 se vendían hasta cuatro esclavos por día, pero desde aquella fecha se había reducido considerablemente. Por los mayores de veinte años se pagaba entre 40 y 80 pesos, y por los menores se pagaba hasta 100 o 200 (58).

Por su parte, el cónsul de Mazagán indicaba que la subasta pública de esclavos estaba prohibida, «por deferencia del sultán hacia los cristianos» (59), aunque la compra y venta se realizaba en los zocos de los alrededores de la ciudad. De hecho la esclavitud era relevante, y el bajá se empleaba a menudo en litigios de compra y venta de esclavos, y él mismo poseía varios. También los administradores de la aduana vendieron allí «a sus negras y una circasiana a alto precio, siendo conducidas a Fez». La mayoría de notables acomodados poseían esclavas negras y también blancas. Por ejemplo, el principal notable de la ciudad, el *sharif* Ben Driss, poseía hasta setenta y cinco esclavos de ambos sexos, según le informaron al cónsul unas viajeras que visitaron su casa. También refería algún caso de europeos que compraban minas o viñas y adquirirían esclavos para su servicio con el fin de darles la libertad. Hay que observar aquí que Ennaji cita otros casos parecidos, pero también la existencia de comerciantes europeos que participaron en el tráfico de esclavos, a través de los protegidos (60).

El colonialismo se va institucionalizando y Marruecos pierde jurídicamente su independencia con el tratado de 1912. La Conferencia de Algeciras (enero de 1906) fue un paso previo a estos procesos, y entre ellos se hallaba también la cuestión de la esclavitud. En carta al ministro de negocios extranjeros de Marruecos, Abdelkrim ben Sliman, el ministro italiano G. Malmusi (61) le recordaba que en 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:

(58) Carta del cónsul de Tánger. Tánger, 17 de noviembre de 1889, AGA, 81/319.

(59) Ídem.

(60) ENNAJI (1994): 196-197.

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

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» (62).

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 referentes humanitarios, como fuente de supresión de la esclavitud, y citando la prohibición ya emitida en el Imperio Otomano (63).

4. ESCLAVITUD Y PROTECTORADO

Formalmente la esclavitud no fue prohibida abiertamente ni en la zona francesa ni en la zona española de Protectorado. En la zona francesa, la *Résidence Générale* emitió una circular en 1922 (64) que prohibía el comercio de esclavos en los mercados públicos, la aceptación de actas de adules que certificaran la posesión de un esclavo, los procesos ante jueces destinados a reclamar un esclavo, y exhortaba a la liberación de aquellos esclavos que solicitaran su libertad, así como de los hijos no reconocidos por los amos (65). A pesar de que los *faihihs* no reaccionaron negativamente frente a dicha circular, las autoridades coloniales prefirieron no prohibir abiertamente su práctica para no contrariar el *statu quo* de los ulemas u otras autoridades locales; además, muchos de dichos notables poseían precisamente en sus casas numerosos domésticos de condición esclava (66).

(62) 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.

(63) «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 durante su permanencia en Fez, 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 S.M. el Sultán nada que pudiese atentar a las leyes religiosas del Corán. Al contrario, este ultimo, inspirado en sentimientos humanitarios, exhorta a tratar bien a los seres humanos. Partiendo pues, de esta misma idea, los expresados representantes se dirigieron a S.M. 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 S.M. 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. La gran obra de poner fin a la esclavitud de los seres humanos podría ser efectuada en el Imperio Scherifiano como lo ha sido ya en el Imperio Otomano (...)», carta del ministro Malmusi al ministro Ben Sliman, Tánger, 22 de julio de 1906.

(64) Circular n.º 17, S.G.J.P., 12 de septiembre de 1922, AGA, 81/319.

(65) BLANC, LOURDE (1983): 168. Véase también BOTTE (2010) y EL HAMEL (2013: 241-269).

(66) ENNAJI (1994): 182. Así lo puedo constatar a partir de una investigación exploratoria que estoy realizando sobre familias tetuanés de alto rango. En la memoria de sus descendientes

La circular francesa de 1922 se emitió en plena guerra del Rif. En dicha guerra, la gestión de los prisioneros dio lugar a largas discusiones sobre el trato dispensado por Abdelkrim al-Khattabi, líder de la insurrección rifeña. Para defender la imagen internacional de su proyecto político reformista, Abdelkrim envió a la Sociedad de Naciones la promesa de adherirse a los tratados internacionales. Uno de sus ministros, Liazid bin Haj, declaró que había emancipado a sus esclavos (67). Ello mostraba de hecho que los notables del Rif central también poseían esclavos. Un hecho acontecido en 1918 confirmaría estas circunstancias. En un telegrama de 18 de julio de 1918, los servicios españoles informaban de que «dos moros de color moreno esclavos del fakih Abd el Krim» han huido por tierra, y ruegan que sean rescatados. La noticia es ciertamente confusa, y días más tarde otro telegrama asegura que son unas esclavas de Abdelkrim, que se hallan en «Beni Ensin casa Si Amar Tahtah» (68).

En 1921, el gobierno español fue instado por la Sociedad de Naciones a presentar los informes sobre la esclavitud en Marruecos, y a poner fin a su existencia (69). En la práctica las autoridades españolas hicieron todo lo posible para mantener una postura abstencionista, pensada para no despertar respuestas negativas en Marruecos, de acuerdo con su política de respeto formal hacia el islam y las costumbres locales. El juego de dobleces mantenido durante aquellos años quedó bien patente en la correspondencia. España había quedado comprometida en los acuerdos internacionales, al firmar el tratado de Ginebra de 30 de septiembre de 1921, el «Convenio Internacional para la supresión de la trata de mujeres y niños». Dicha decisión fue pensada también en consonancia con la actitud ambivalente del resto de países con colonias de mayoría musulmana (70). En 1921 se encargó a la Audiencia de Tetuán la cumplimentación de un cuestionario proporcionado por la Sociedad de Naciones sobre el estado de la esclavitud (71). El formulario fue rellenado de manera muy superficial, y se limitó a mencionar temas vinculados con la prostitución y en ningún caso señalaba la existencia de servidumbre ni de domésticos esclavos en Tetuán. Parecía mayor la preocupación de las autoridades españolas por aspectos vinculados a la «higiene pública», como se especificaba en las instrucciones para «impedir la propagación de las enfermedades venéreas y sifilíticas» de la Ofi-

permanece la presencia hasta finales del siglo xx de las últimas domésticas adquiridas en mercados de esclavos o por traspasos entre familias; y la existencia de actas notariales y matrimoniales en las que se precisan manumisiones o la incorporación de esclavas como regalo de boda por parte de la familia del novio.

(67) SHEEAN (1926): 142.

(68) Expediente de información relativo a la fuga de dos esclavos y algunas esclavas de Alhucemas, AGA, 81/6080.

(69) Informes que solicita la secretaría de la sociedad de naciones respecto a la trata de las mujeres y niños en nuestra zona de Protectorado en Marruecos. 1921, AGA, 81/10140.

(70) WRIGHT (2007): 151.

(71) AGA, 81/10140.

cina de Marruecos (72). Así pues, la «trata de blancas» preocupaba a las autoridades no tanto como tráfico de personas, sino como escenario de proxenetismo y prostitución que podía provocar efectos negativos en el ejército con la transmisión de enfermedades.

De nuevo, pues, las autoridades coloniales dejarían de lado los asuntos de esclavos africanos y domésticos. Las autoridades se resistían a contestar las peticiones de la Sociedad de Naciones, aunque finalmente solicitaron la elaboración de un breve estudio. El resultado es un informe inédito encargado a Clemente Cerdeira, personaje clave en la política colonial, por su papel mediador como intérprete (73). La Delegación de Asuntos Indígenas encomendó a Cerdeira, por entonces intérprete de 1.^a clase, la redacción del informe en cumplimiento de una Real Orden de 2 de noviembre de 1922 para satisfacer la petición de la Secretaría General de la Sociedad de las Naciones (74).

5. EL INFORME DE CERDEIRA

Cerdeira firmó un informe de ocho páginas en junio de 1923 (75). En él defendía que en la zona de Protectorado español no se practicaba, salvo raras excepciones, una esclavitud de manera cruel y despiadada, sino que:

«existe tan moderada y humanizada que más se asimila a un estado familiar de servidumbre vitalicia, en el que los más satisfechos son los siervos, que a una rigurosa y tiránica institución anti-racional, que mereciese nuestra persecución ó la inmediata solicitud de su abolición» (p. 1).

Cabe aquí observar que es muy posible que Cerdeira expusiera esta visión a partir de sus propias experiencias en las casas de notables, con servidumbre esclava. El autor insistía en que ya no existían en la zona de Protectorado mercados públicos, aunque reconocía que «las ventas tienen carácter íntimo-familiar, en las que la persona intermediaria, visita discretamente las diferentes casas de musulmanes acomodados y da cuenta y detalle del esclavo» (p. 1) (76). Cerdeira confirmaba pues la pervivencia de traspasos de modo particular entre los notables de la élite, como en el caso de Tetuán. Se trataba sobre todo de esclavas, muy buscadas por sus habilidades gastronómicas e

(72) Carta al subsecretario de Estado de la Presidencia del directorio militar. Oficina de Marruecos, de 28 de octubre de 1924, AGA, 81/10140.

(73) Sobre el papel de Cerdeira y su obra, véase Cerdeira (2006).

(74) Carta de la Alta Comisaría de España en Marruecos al ministro de Estado. Tetuán, 8 de junio de 1923, AGA, 81/10140.

(75) «La esclavitud en la zona española», Tetuán, 7 de junio de 1923, AGA, 81/10140.

(76) La venta pública de esclavos se mantuvo en Tetuán hasta casi 1920, tal y como se puede desprender de la historia oral transmitida, según testimonios que he podido recabar (Tetuán, mayo de 2012), que sitúan dicha venta en un callejón adjunto a la plazoleta de Uasaa, conocido como «calle de la lana».

incluso curativas por parte de las grandes casas (p. 1). El autor remarcaba igualmente que el esclavo experimentaba un proceso de transformación y aceptación por parte de su señor, que se iniciaba con la conversión al islam, observando que la religión atenuaba la diferencia entre ambos, «amo y esclavo son iguales» en las oraciones públicas en las que amos y esclavos se alinean detrás del imam (p. 2).

Cerdeira concentraba la existencia de esclavos en las grandes casas de la burguesía urbana, e insistía en que en las cabilas de Yebala eran muy raros los casos de esclavitud, que se limitaban al caso de poderosos señores como el *sharif* Raisuni o el caíd Zelebab. Hay que recordar que Cerdeira participó directamente en las negociaciones con Raisuni y había visitado Tazrut, la casa-zagüía del jerife. Cerdeira escribía que Raisuni estaba rodeado generalmente de un núcleo de unos quince a veinte esclavos que cubrían el servicio doméstico y la defensa. Estos esclavos habían sido adquiridos por medio de agentes marroquíes en el sur del país. Siendo niños prestaban servicios de recadero con el harem de mujeres, y al llegar la adolescencia pasaban a ocupar el puesto de servidores o guardianes. Por el contrario, Cerdeira aseguraba que en el Rif la esclavitud no existía o era casi ignorada.

Cerdeira realizaba pues un ejercicio de comprensión y hasta justificación, remarcando que la esclavitud en los países árabes no es:

«la institución tiránica que muchos europeos se imaginan, pues ni el amo tiene derecho a la vida del esclavo, ni este es objeto por parte de aquel de tan malos tratos que le hagan suspirar por obtención de su libertad perdida; y así sucede y de ello hemos sido repetidas veces testigos presenciales, que cuando un rico musulmán al fallecer deja ordenado en disposición testamentaria la manumisión voluntaria «*Tedbir*» de una ó varias de sus esclavas éstas acojen con sentidas penas y grandes llantos la noticia de su libertad, pues para ellas, esta representa, tener que lanzarse al mundo en busca de sustento y trabajo...» (p. 4).

Cerdeira señalaba una práctica habitual entre los señores de las casas tetuaníes; a la muerte del señor, este dejaba por escrito en su herencia que los esclavos podían ser liberados (77). Y en efecto, era frecuente que los domésticos que habían vivido gran parte de sus vidas en la casa se encontraran más con un problema que con una solución, puesto que en aquella época no veían otro modo de vida alternativo, y su salida al mundo exterior les situaba paradójica-

(77) Véase, como muestra, el siguiente relato periodístico de Ángel González Palencia, quien describe el entierro del notable andalusi Lebbadi en 1933, y la manumisión de nueve esclavos: «Tras el féretro, un esclavo lleva cubierta una caña, en la cual van sujetos unos cuantos papeletos enrollados: son las cartas de manumisión de esclavos dispuestas por el difunto. Hasta nueve cuentan, y éstos nueve, que desde ahora disfrutan de libertad jurídica, seguirán viviendo en la casa, sirviendo a los hijos de su antiguo señor, en la misma forma», T. García Figueras (s.f.): *Miscelánea*, tomo 88, España en Marruecos, p. 115 (Biblioteca Nacional de España).

mente en una situación de mayor marginalidad. Cerdeira lo demostraba con el caso de esclavas que no tenían otro grupo de referencia que sus amos; y que, añadido yo, habían sido secuestradas o arrancadas de sus familias desde muy pequeñas, tal y como me han referido diversos tetuaníes que habían oído contar dichos relatos a las propias domésticas de la casa. También citaba Cerdeira el caso de esclavos maltratados por sus señores que acudían a las autoridades españolas interventoras e invocaban sus derechos y la protección española para cambiar de amos. En estos casos recurrían finalmente al tribunal xeránico que, según Cerdeira, nunca mostraba oposición a dicho cambio, puesto que la ley islámica concedía dicho derecho a los esclavos (p. 6).

La opinión de Cerdeira era abiertamente contraria a la supresión de la esclavitud. Su caso reflejaba en cierto modo una perspectiva relativista que se contraponía a la retórica universalista del abolicionismo (que por otro lado justificaba el colonialismo). Para argumentar su posición, el autor aseguraba que la esclava doméstica gozaba de ventajas «superiores en muchos casos a las que tienen las obreras en determinados pueblos civilizados». Por todo ello consideraba que:

«La abolición del régimen de esclavitud en Marruecos, creemos sería desde luego inoportuno y causa y motivo suficiente de trastornos graves en el país, pues prescindiendo de otras razones, crearíamos al elemento indígena uno de los problemas, hasta hoy por él desconocido gracias a la existencia de la esclavitud, cual es el de la servidumbre asalariada que tantas complicaciones nos crea a diario a los no musulmanes» (p. 7).

Así pues defendía el autor que se debían frenar los tratos inhumanos y crueles, y proceder a introducir normas y reformas para la mejora de la condición social de los esclavos, pero sin desterrar una práctica siempre que se mantuviese de modo moderado, teniendo en cuenta que:

«el tratamiento que por regla general recibe el esclavo de manos del creyente es bueno y aceptable, sin que ello quiera decir, que con la atención y premuras necesarias no se proceda al estudio de aquellas normas y reformas conducentes al mejoramiento de la condición social del esclavo en Marruecos, obteniendo para él, en nombre de la civilización y de la labor humanitaria mayores ventajas jurídicas y sociales...» (p. 7).

En definitiva, el informe de Cerdeira no varió la línea de la política oficial española respecto a la esclavitud. Incluso podemos afirmar que su tono respetuoso y comprensivo pudiere haber venido bien al no intervencionismo apostado por los gobiernos. Así, en una carta de noviembre de 1924, la presidencia del Directorio Militar acordaba continuar con la política abstencionista, y consideraba que todavía estaba pendiente el estudio reclamado por la Sociedad de Naciones, tras la adhesión de España al Convenio Internacional de 30 de septiembre de 1921. Decía la carta que «hasta ahora, sin embargo, no parece indicada la adhesión en cuanto afecta a nuestras colonias africanas y a la Zona española

de protectorado en Marruecos, por hallarse aún pendiente de estudio.» La decisión se apoyaría en la neutralidad eximida por otras potencias coloniales:

«la mayor parte de los estados que tienen colonias en donde habitan individuos que profesan la religión musulmana se han reservado el no adherir las mismas al citado convenio. Y Francia, respecto a su zona de Protectorado en Marruecos, tampoco ha enviado su adhesión» (78).

Tomando la opinión del cónsul se aconsejaba impedir el acceso a Marruecos del doctor W. F. Snow (79), para no indagar en datos e investigaciones que «podría traernos prejuicios en el porvenir», además de evitar que se «hiriesen los sentimientos político-religiosos de los habitantes de nuestra zona». Así, se desaconsejaba aumentar encuestas e investigaciones «que traspasen incluso los límites del hogar musulmán, pues no hay que olvidar que los esclavos forman parte de él y que la trata de mujeres y niños está muy arraigada en las costumbres de sus creyentes». Por todo ello el cónsul propuso denegar toda información a la Oficina española de la Sociedad de Naciones (80).

6. CONCLUSIONES: RELATIVISMO, UNIVERSALISMO Y LAS PARADOJAS DE LA MODERNIDAD

Como he mostrado en estas páginas, el colonialismo español en la zona norte de Marruecos desarrolló unas actitudes cambiantes frente a la esclavitud, aunque siempre definidas por un sistema de clasificación racialista y etnocéntrico que compartía la clasificación de los negro-africanos como seres humanos menos civilizados. Desde esta retórica el africanismo reproducía una serie de paradojas muy vinculadas a la modernidad: la tensión entre visiones contrapuestas de humanidad, entre conservadores y liberales, a favor y en contra de la esclavitud, pero que compartían enfoques universalistas basados en el racialismo científico o el humanismo cristiano. De hecho, autores como Wright han señalado que el comercio esclavista en Marruecos se fue reduciendo por la transformación del sistema socio-económico, y no tanto por la aplicación de una legislación abolicionista que, como he mostrado, no tuvo lugar (81).

Todo ello aconteció en el marco de objetivos políticos cambiantes: cuando interesaba mostrar a los magrebíes como inferiores y atrasados en la escala evo-

(78) Carta para la Presidencia del Directorio Militar, Oficina de Marruecos. Madrid, 6 de noviembre de 1924, AGA, 81/10140.

(79) Higienista estadounidense que encabezaba una comisión para elaborar un informe para la Liga de Naciones, que se publicaría en 1927: W.F. Snow, *Report of the Special Body of Experts on Traffic in Women and Children*. Ginebra: Imp. de la «Tribune de Genève», 1927.

(80) Carta para la Presidencia del Directorio Militar, Oficina de Marruecos. Madrid, 6 de noviembre de 1924, AGA, 81/10140.

(81) WRIGHT (2007): 152.

lutiva, se remarcaba la cruel práctica de la esclavitud como muestra de incivildad; cuando se precisaba legitimar la dominación colonial en nombre del respeto de las «tradiciones» locales, se presentaba la esclavitud como una práctica invisible e intocable, o se remarcaba la situación «privilegiada» de muchos domésticos en las casas de los notables marroquíes. En cualquier caso, todo ello era la expresión de una paradoja remarcada por Dumont en el nacimiento de la ideología liberal moderna y en sus nociones culturales de universalidad, producto del contexto particular europeo (82). Justamente, la progresiva adopción de medidas abolicionistas a lo largo del siglo XIX se iba a producir junto a un aumento de una intervención colonial que construía nuevas diferencias y desigualdades en nombre de una visión evolucionista de la civilización (83), no solo en las colonias sino también en la explotación capitalista metropolitana (84).

Por otro lado, esta doblez en las políticas coloniales se vio reforzada aún más si cabe por una circunstancia que todavía es debatida hoy en día entre los analistas de la esclavitud en tierras del islam: la tensión entre el reconocimiento de la esclavitud como un fenómeno polisémico (con un carácter relativamente dinámico, con ascensos sociales por matrimonio, manumisiones, etc.) y las propias contradicciones entre una interpretación igualitaria del islam, y la práctica histórica de desigualdades en base al fenotipo (85).

También se vislumbra en este caso el futuro debate de la antropología en torno a los usos del relativismo y su tensión frente a la propuesta de proyectos universalistas y la constatación de diferencias. Me refiero a un relativismo cognitivo utilizado a menudo para justificar un relativismo moral que no tiene inconveniente en reconocer la reproducción de desigualdades sociales en nombre de la diferencia cultural (86). La política colonial española en Marruecos utilizó este relativismo para justificar o para no interferir en el servilismo magrebí, dado que los sectores locales que requería para mantener la administración del Protectorado y el propio gobierno indirecto pertenecían a la elite que precisamente tutelaba dicho servilismo en el interior de sus casas-palacio de Tetuán. En esta línea, el informe de Cerdeira encargado por la administración colonial en 1923 plasmaba con informada convicción la visión de una política colonial que matizaría el significado de la servidumbre y justificaría la desigualdad en nombre del respeto de la diferencia: Cerdeira lo presentaba desde una ética del convencimiento, mientras que los responsables políticos que decidieron ocultar el fenómeno frente a los requerimientos de la Sociedad de Naciones en los años 1920 se inspiraban en una clara praxis de dominación, para evitar la protesta de las élites locales y mantener el *statu quo* colonial. Y junto a esta política, los estereotipos del africanismo hacia la negritud no dejaron de reforzar el racialis-

(82) DUMONT (1987): 207.

(83) DUCHET (1995): 137-226.

(84) VERGÈS (2001): 10, 15, 20.

(85) LEWIS (1990); CHEBEL (2007): 45-47.

(86) TODOROV (2003): 78.

mo jerárquico que identificaba a los negro-africanos como claros representantes de un estadio inferior de humanidad, alejados de la civilización y naturalmente satisfechos en su posición servil y subordinada.

7. BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. (1987) [1944]: *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- ÁLVAREZ CHILLIDA, G. (2002): *El antisemitismo en España. La imagen del judío (1820-2002)*, Madrid, Marcial Pons.
- ALLOULA, M. (1987): *The Colonial Harem*, Manchester, Manchester University Press.
- ANTÓN Y FERRÁNDIZ, M. (1903): *Razas y tribus de Marruecos*, Madrid, Est. Tipográfico «Sucesores de Rivadeneyra».
- ARROYO JIMÉNEZ, P. (1982): «La Sociedad Abolicionista Española. 1864-1886», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, n.º 3, pp. 127-149.
- BANCEL, N.; BLANCHARD, P.; GERVEREAU, L. (dirs.) (1993): *Images et colonies. Iconographie et propagande coloniale sur l'Afrique française de 1980 à 1962*, París, MHC-BDIC.
- BANCEL, N.; BLANCHARD, P.; BOËTSCH, G.; DEROO, E.; LEMAIRE, S. (2004): *Les zoos humains. Au temps des exhibitions humaines*, París, La Découverte.
- BECKER, C. (2002): «“We are real slaves, real Ismkhan”: memories of the Trans-Saharan slave trade in the Tafilalet of South-Eastern Morocco», *Journal of North African Studies*, vol. 4, n.º 4, pp. 97-121.
- BEDOUCHA, G. (1987): *L'eau, l'ami du puissant. Une communauté oasisienne du Soudanaisien*, París, Éditions des Archives Contemporaines.
- BLANC, F.-P., LOURDE, A. (1983): «Les conditions juridiques de l'accès au statut de concubine-mère en droit musulman malékite», *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n.º 36, pp. 163-175.
- BLANCHARD, P.; BANCEL, N.; BLANCHAIN, S.; BOËTSCH, G.; GERBEAU, H. (eds.) (1995): *L'autre et Nous. «Scènes et Types»*, París, Editorial Achac-Syros.
- BOËTSCH, G., FERRIÉ, J.-N. (1993): «L'impossible objet de la raciologie. Prologue à une anthropologie physique du Nord de l'Afrique», *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 33, n.º 129, pp. 5-18.
- BOTTE, R. (2010): *Esclavages et abolitions en terres d'Islam*, Bruselas, André Versaille.
- CANO MARTÍN, J. A. (1990): *Bu Hmara y Melilla. La breve e intensa vida de Bu Hmara. El roghi de principios de siglo*, Melilla, Imprenta Mafre.
- CARO BAROJA, J. (1990) [1955]: *Estudios saharianos*, Madrid, Júcar Universidad.
- CERDEIRA, C. (2006): Traducciones y conferencias, Ceuta, Archivo Central.
- COHEN, A. (1999): «“Razas”, tribus, clases: acercamientos africanistas a la sociedad marroquí», en J. NOGUÉ, J.L. VILLANOVA (eds.), *España en Marruecos*, Lleida, Editorial Milenio, pp. 225-248.
- CHEBEL, M. (2007): *L'esclavage en terre d'Islam*, París, Fayard.

- CLARENCE-SMITH, W.G. (2006): *Islam and the Abolition of Slavery*, Londres, Hurst & Company.
- DUCHET, M. (1995) [1971]: *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, París, Albin Michel.
- DUMONT, L. (1987): *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Madrid, Alianza Editorial.
- EL HAMEL, C. (2013): *Black Morocco: a history of slavery, race and Islam*, Nueva York, Cambridge University Press.
- ENNAJI, M. (1994): *Soldats, domestiques et concubines. L'esclavage au Maroc au XIX^e siècle*, Casablanca, Editions Eddif.
- ENSEL, R. (1998): *Saints and Servants. Hierarchical Interdependence between Shurfa and Haratin in the Moroccan Deep South*, Ámsterdam, Universiteit van Amsterdam.
- FISHER, A. G. B.; FISHER, H. J. (1970): *Slavery and Muslim Society in Africa. The Institution in Saharan and Sudanic Africa and the Trans-Saharan Trade*, Londres, C. Hurst & Co.
- FONTÁN y LOBE, J. (1943): *La etnología y la política indígena*, Madrid, Dirección General de Marruecos y Colonias.
- GIL GRIMAU, R. (1982): *Aproximación a una bibliografía española sobre el norte de África*, Madrid, MAE.
- GODED, M. (1932): *Marruecos. Las etapas de la pacificación*, Madrid-Barcelona-Buenos Aires, Compañía Ibero-Americana de Publicaciones.
- GOODE, J. (2009): *Impurity of Blood. Defining Race in Spain, 1870-1930*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.
- HART, D.M. (1976): *The Aith Waryaghar. An Ethnography and History*, Tucson, The University of Arizona Press, Viking Fund Publications in Anthropology.
- HELL, B. (2002): *Le tourbillon des génies. Au Maroc ave les Gnawa*, París, Flammarion.
- ILAHIANE, H. (2004): *Ethnicities, Community Making, and Agrarian Change*, Lanham, University Press of America.
- LEÓN y RAMOS, E. DE. (1915): *Marruecos, su suelo, su población y su derecho*, Madrid, Artes Gráficas «Mateu».
- LLANOS ALCARAZ, A. (1994) [1894]: *La campaña de Melilla de 1893-1894*, Málaga, Algazara.
- LEWIS, B. (1990): *Race and Slavery in the Middle East. An Historical Enquiry*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press.
- LÓPEZ BARGADOS, A. (2003): *Arenas coloniales. Los Awlâd Dalîm ante la colonización franco-española del Sáhara*, Barcelona, Edición Bellaterra.
- LOURIDO, R. (1978): *Marruecos en la segunda mitad del siglo XVIII. Vida interna: política, social y religiosa durante el sultanato de Sidi Muhammad b. 'Abd Allah, 1757-1790*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- MARTÍN CASARES, A. (2000): *La esclavitud en la Granada del siglo XVI: género, raza y religión*, Granada, Universidad de Granada.

- MARTÍN CORRALES, E. (2002): *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica, siglos XVI-XX*, Barcelona, Edicions Bellaterra.
- MARTÍNEZ ANTONIO, F.J. (2009): «Regeneracionismo, sanidad y discurso racial: Felipe Óvilo y Canales y la confluencia entre España y Marruecos a finales del siglo XIX», *Dynamis*, n.º 29, pp. 73-96.
- MARTÍNEZ-MÁRQUEZ, S. (2011): *Desorientaciones. El colonialismo español en África y la performance de identidad*, Barcelona, Edicions Bellaterra.
- MEYERS, A.R. (1974): *The 'Abid 'l Buhari: Slave Soldiers and Statecraft in Morocco*, Tesis doctoral, Cornell University.
- MORENO GARCÍA, J. (1982): «España y la Conferencia Antiesclavista de Bruselas, 1889-1890», *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, n.º 3, pp. 151-180.
- MUÑOZ, I. (1913): *La corte de Tetuán*, Madrid, Imprenta Helénica.
- NEDERVEEN PIETERSE, J. (1992): *White on Black. Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture*, New Haven-Londres, Yale University Press.
- NERÍN, G. (1998): *Guinea equatorial. Història en blanc i negre*, Barcelona, Empúries.
- OJEDA MATA, M. (2012): *Identidades ambivalentes. Sefardíes en la España contemporánea*, Collado Villalba, Sefarad Editores.
- ÓVILO y CANALES, F. (1881): *Estudios sociales y políticos sobre Marruecos*, Madrid, s.e.
- (1886): *La mujer marroquí. Estudio social*, Madrid, Imprenta de Manuel G. Hernández.
- PAN-MANTOJO, J. (1998): *Más se perdió en Cuba: España, 1898 y las crisis de fin de siglo*, Madrid, Alianza Editorial.
- PAQUES, V. (1991): *La religion des esclaves. Recherches sur la confrérie marocaine des Gnawa*, Bérghamo, Moretti & Vitali.
- PUNTE, C. DE LA (ed.) (2003): *Identidades marginales*, Madrid, CSIC.
- ROBLES MENDO, C. (1953): *Antropología de la mujer marroquí musulmana*, Tetuán, Editora Marroquí, Instituto General Franco de Estudios e Investigación Hispano-Árabe.
- RODRÍGUEZ ESTEBAN, J.A. (1988): «Rafael Torres Campos (1853-1904). Geografía educadora y educación geográfica», *Ería. Revista cuatrimestral de geografía*, n.º 6, pp. 131-148.
- RUIZ ALBÉNIZ, V. (1922): *España en el Rif. Estudios del indígena y del país. Nuestra actuación de doce años. La guerra del veintiuno*, Madrid, Biblioteca Hispania.
- SANGRÓNIZ, J.A. DE (1921): *Marruecos. Sus condiciones físicas, sus habitantes y las instituciones indígenas*, Madrid.
- SÁNCHEZ ARTEAGA, J. (2010): «La antropología física y los “zoológicos humanos”: exhibiciones de indígenas como práctica de popularización científica en el umbral del siglo XX», *Asclepio*, vol. 62, n.º 1, pp. 269-292.
- SCHROETER, D. (1992): «Slave markets and slavery in Moroccan urban society», *Slavery and Abolition*, vol. 13, n.º 1, pp. 185-213.
- SHEEAN, V. (1926): *An American Among the Riffi*, Nueva York, The Century Co.

- TELLAT, A. (2010): *L'esclavage au Maroc: entre Ahmed al-Mansour al-Saâdi et Moulay Ismaïl al-Alaoui (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Éditions Universitaires Européennes.
- TODOROV, T. (2003) [1989]: *Nosotros y los otros*, Madrid, Siglo XX.
- TORRES CAMPOS, R. (1889): *La campaña contra la esclavitud y los deberes de España en África. Conferencia pronunciada por D. Rafael Torres Campos, en la Sociedad Geográfica de Madrid el 22 de mayo de 1889*.
- TORU, M.; PHILIPS J. E. (eds.) (2000): *Slave Elites in the Middle East and Africa. A Comparative Study*, Londres-Nueva York, Kegan Paul International.
- VALENSI, L. (1986): «La tour de Babel: Groupes et relations ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du Nord», *Annales ESC*, n.º 4, pp. 817-838.
- VALERO DE BERNABÉ, V. (1915): *En la ciudad de las mezquitas. Crónica de una estancia en Tetuán*, Madrid, Sociedad Editorial de España.
- VAN GELDER, G.J. (1996): «De hammaam in de europese verbeelding», en M. BUITELAAR; G.J. VAN GELDER, *Het badhuis. Tussen hemel en hel*, Ámsterdam, Bulaaq, pp. 13-28.
- VERGÈS, F. (2001): *Abolir l'esclavage: une utopie coloniale. Les ambiguïtés d'une politique humanitaire*, Paris, Albin Michel.
- VILLASANTE-DE-BEAUVAIS, M. (ed.) (2000) : *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*, París, CNRS Éditions.
- WRIGHT, J. (2007): *The Trans-Saharan Slave Trade*, Londres-Nueva York: Routledge.