

**LA GRAN RECOMPENSA EN EL OTRO MUNDO:
ESCLAVITUD Y MANUMISIÓN EN TETUÁN (1800-1956)**
**The great reward in the other world: slavery and manumission in
Tetouan (1800-1956)**

Josep Lluís MATEO DIESTE y Khalid RAMI

josepluis.mateo@uab.cat y krami.uae@gmail.com

Universidad Autónoma de Barcelona y Universidad Abdelmalek Essaadi, Tetuán

Resumen: Este estudio analiza la práctica de la manumisión de esclavos y esclavas entre los notables de Tetuán entre 1800 y 1956, a partir de fuentes notariales inéditas combinadas con fuentes orales y coloniales. Esta documentación nos permite concluir que la manumisión formaba parte de un mecanismo moral según el cual los propietarios esperaban adquirir un mérito religioso antes de morir para asegurarse una recompensa y un lugar en el paraíso. La liberación contenía también una dimensión pública y ritual. En sus testamentos, los notables, tanto hombres como mujeres, expresaban su generosidad redistribuyendo su riqueza entre los pobres y otorgando dinero en metálico o el usufructo de sus residencias a sus libertos. Este material notarial permite analizar las desigualdades en la estructura social marroquí desde el punto de vista de los propietarios, pero también ofrece valiosas informaciones sobre las características físicas, nombres y estatus de sus esclavos y esclavas, así como de sus trayectorias una vez liberados.

Abstract: This study analyzes the practice of slave manumission by notables in Tetouan between 1800 and 1956, using unpublished notarial sources in combination with oral and colonial sources. The documentation indicates that manumission was part of a moral mechanism through which slave owners hoped to gain religious merit before they died, thus securing a reward and a place in paradise. The liberation of slaves also contained a public and ritual dimension. In their wills, the notables, both men and women, expressed their generosity by redistributing their wealth among the poor and bequeathing money or the usufruct of their residences to former slaves. This notarial material is extremely useful in analyzing the inequalities of Morocco's social structure from the point of view of the owners, but it also provides valuable information about the names, status and physical characteristics of their male and female slaves, and their trajectories after release.

Palabras clave: Esclavitud. Manumisión. Tetuán. Habús. Piedad.

Key words: Slavery. Manumission. Tetouan. Habus. Piety.

Recibido: 17/03/2020 **Aceptado:** 10/07/2020

1. INTRODUCCIÓN

En este artículo queremos presentar y analizar una serie de datos inéditos sobre la esclavitud en Tetuán a partir de documentación notarial disponible entre 1800 y la primera mitad de siglo XX, combinados con fuentes orales tetuaníes, con el fin de estudiar la cuestión de la manumisión. Esta liberación formaba parte de un mecanismo moral y religioso según el cual una gran parte de los propieta-

rios de esclavos de las clases pudientes expresaban su voluntad de manumitir a sus esclavos y esclavas en sus testamentos (*waṣiyya*). Dicha liberación les confería un mérito religioso antes de morir, para asegurarse el paraíso. Estos actos nos permiten extraer además una rica información sobre aspectos poco conocidos sobre la condición, características y trayectoria de aquellos esclavos, principalmente mujeres, y su inserción en la sociedad urbana magrebí. El tema, como veremos a continuación, presenta todavía amplias lagunas en la literatura sobre Marruecos, y especialmente en el caso de la zona norte. Por todo ello nos queremos detener en el detalle y riqueza de los datos notariales y del habús aquí aportados, complementados con otras fuentes originales extraídas de archivos coloniales españoles y de un trabajo de campo etnográfico realizado entre algunas de las familias tetuanés que poseyeron esclavas.

La acotación de este período histórico permite hacer explícitas la influencia del colonialismo, las transformaciones de la sociedad marroquí frente a la modernidad y la ambivalente evolución de la esclavitud. Lejos de desaparecer, esta se activó a finales del siglo XIX, con la sustitución del comercio transahariano por un mercado interno procedente del sur de Marruecos, que reprodujo la recluta de esclavas en Tetuán durante los primeros decenios del siglo XX. Era un momento en que las familias gestionaban las últimas liberaciones y el destino de los sirvientes, teniendo en cuenta que la política colonial española no decretó una abolición de la esclavitud para su zona de Protectorado (1912-1956), más allá de seguir implícitamente la prohibición de compra-venta de esclavos promulgada hacia 1922 en la zona francesa de Protectorado.

1.1. *Esclavitud, islam y manumisión de esclavos*

Los estudios sobre la esclavitud en el islam y en el mundo árabe cuentan con una enorme producción bibliográfica. Los ámbitos cubiertos por esta bibliografía son también muy diversos, evidenciando elementos comunes pero también variantes locales dentro de un área geográfica tan amplia¹, relativas a las condiciones jurídicas de la esclavitud², su justificación y discusión³, las redes de recluta, los circuitos de compra-venta y los mercados⁴ y la condición de los esclavos⁵, de

1. Lewis. *Race and slavery*; Chebel. *L'esclavage*.

2. Ghersetti. "De l'achat des esclaves".

3. Sikainga. "Slavery and Muslim jurisprudence".

4. Fisher y Fisher. *Slavery*; Heers. *Les négriers*; Schroeter. "Slave markets"; Seddon. "Unfinished business"; Wright. *The trans-Saharan slave*.

5. Villassante-de-Beauvais. *Groupes serviles*.

las concubinas y las esclavas que tenían hijos con el amo, un aspecto que aparece en la documentación que analizamos⁶.

Sin embargo, el aspecto central del que nos ocupamos en este artículo, la manumisión de esclavos, todavía alberga algunas dimensiones poco exploradas, como los rituales y los mecanismos de la liberación, así como las motivaciones morales y religiosas de quienes efectuaban dichas liberaciones, y otras eventuales explicaciones. En la literatura se refieren factores económicos y de parentesco, como en Egipto, donde Shaham⁷ observó en el hábitat que quienes realizaban la liberación de sus esclavos eran en muchas ocasiones personas sin descendencia, una tesis que no se puede aplicar a nuestro caso. Esta contribución quiere llenar un vacío sobre esta cuestión en la ciudad de Tetuán, que permitirá posteriores comparaciones con otras ciudades de características similares en Marruecos, como Fez, o en el Magreb y en Oriente Medio.

Los trabajos existentes sobre la esclavitud en Marruecos han crecido en número en los últimos años desde el estudio fundacional de Mohamed Ennaji⁸. La monografía de El Hamel ha abierto nuevos debates sobre el origen y condición de los esclavos en Marruecos, en especial de las tropas de *bujāra* reclutadas por el sultán Mawlay Ismā‘īl⁹. También recientemente algunos antropólogos han etnografiado la situación de poblaciones de origen esclavo y subalterno en los oasis del sur, conocidas como *harratīn*¹⁰, y cuyas condiciones sociales, como mano de obra agrícola, eran distintas a las que abordamos en este trabajo, centrado en otro contexto social donde la esclavitud se concentra en el trabajo doméstico de las casas burguesas urbanas tetuaníes.

Precisamente esta posición distintiva de las esclavas domésticas que protagonizarán este estudio sobre las liberaciones en Tetuán, es común a otras ciudades marroquíes como Fez, cuyas características son muy similares en diversos sentidos: el origen andalusí de sus notables, la emergencia de unas elites comerciales y vinculadas al majzén como administradores, y la constitución de un grupo social diferenciado a partir de mecanismos de distinción como la endogamia matrimonial, el consumo, la gastronomía, la música, donde los esclavos también representan otro elemento de estatus¹¹. Goodman, en especial, ha tratado las condiciones

6. Blanc y Lourde. “Les conditions juridiques”; Gordon y Hain. *Concubines*.

7. Shaham. “Masters”.

8. Ennaji. *Soldats*.

9. El Hamel. *Black Morocco*.

10. Ensel. *Saints*; Ilahiane. *Ethnicities*. Existe un debate sobre el término *harratīn* y sobre el estatus de las poblaciones denominadas con este término, porque no queda claro si se trataba de poblaciones serviles autóctonas o inmigradas, si eran antiguos esclavos, si eran libertos o si fueron en algún momento libertos.

11. Ennaji. “Young slaves”.

de la esclavitud doméstica de Fez en la última fase de su existencia¹², así como el proceso ambivalente de su extinción, analizando las liberaciones y la política colonial hacia estas, a partir de los registros de los tribunales cheránicos de los diferentes barrios de Fez¹³. Estos procesos no estuvieron exentos de conflictos sobre la condición de los libertos y las herencias, que fueron llevados a tribunales islámicos y sobre los que hay comentarios de ulemas¹⁴. En otros contextos, las manumisiones acompañadas de donaciones permitieron el ascenso social de los libertos de la élite, incluidas las mujeres¹⁵, tal y como también comprobaremos en alguno de los casos tetuanés.

Los historiadores locales de Tetuán no han abordado directamente la cuestión de la esclavitud contemporánea en la ciudad, con excepción del estudio de Belḥāȳ Sulamī (2009)¹⁶, aunque las obras clásicas de la época colonial contienen secciones y documentos de gran relevancia y significación, como en el caso de Muḥammad Dawd¹⁷ y Aḥmad al-Rahūnī¹⁸.

1.2. Metodología y fuentes: archivos y encuesta oral

A nivel metodológico queremos distinguir el fenómeno de la liberación, dentro de la lógica de unas clases sociales determinadas, de lo que son los procesos contemporáneos de abolición colectiva de la esclavitud, ampliamente estudiados tanto en el Imperio otomano como en el occidente musulmán¹⁹. Es decir, nuestro objeto no es abordar aquí la abolición colectiva de la esclavitud, conformada por el colonialismo y la presión de las sociedades abolicionistas sobre el mundo árabe, sino detallar cómo funcionaba la liberación legal de esclavos en un espacio concreto de la sociedad marroquí como la ciudad de Tetuán, antes y después de esas otras aboliciones informales. Precisamente lo que mostraremos es que el mecanismo jurídico de la liberación de esclavos se mantuvo durante el siglo XX incluso después de la prohibición del comercio de esclavos de 1922 en la zona francesa. De hecho, el estatuto de esclavitud como tal no fue formalmente eliminado

12. Goodman. "Expediency".

13. Goodman. "Demystifying". Sobre fuentes primarias, la principal referencia para la cuestión de liberaciones y reclamaciones de paternidad en la zona francesa de Protectorado y en los primeros años de independencia son los trabajos de Louis Milliot y Jean Lapanne-Joinville, en *Recueil de jurisprudence chérifienne*. Blanc y Lourde. "Les conditions juridiques", p. 170, recogen los litigios más significativos de la obra de Milliot y Lapanne-Joinville.

14. *Al-Mayalla al-Magribiya li-l-Qawānīn wa-l-Madāhib wa-l-Aḥkām al-Ahliyya*, 6-7 (1937-1938); *Nawāzil wa-fatawī wa-aḥkām Aḥmad ibn al-Ma'mūn al-Balḡī l-Fāsī*, vol. 1, n° 370.

15. Fay. "From concubines".

16. Belḥāȳ Sulamī. "Al-'Abid".

17. Dawd. *Ta'rīj Tiṭwān*; t. 7, pp. 228-239, 248, 258; t. 11, pp. 55, 57-58, 141; t. 12, p. 50.

18. Rahūnī. *Umdat al-rawin*, t. 5, p.184; t. 7, pp.75, 189; t. 8, p.80.

19. Toledano. *Slavery*; Clarence-Smith. *Islam*; Botte. *Esclavages*.

ni en el Protectorado francés ni español, debido a una política colonial de permisibilidad hacia el fenómeno²⁰.

Entre algunos de los casos también hemos hallado la figura de las *umm al-walad*, o esclavas que tenían hijos con el propietario, quienes debían ser puestas en libertad a la muerte de aquel, aunque no tenían derecho a herencia, a diferencia de los hijos reconocidos²¹.

Para el análisis de las liberaciones y la condición de los libertos hemos procedido a una triangulación de fuentes y a un diálogo entre diferentes técnicas propias de la historia, la antropología y el análisis filológico: combinando el análisis de documentos manuscritos notariales, la explotación de entrevistas y de historia oral entre familias tetuanés, fuentes de la época (viajeros europeos, periodistas) y documentos de la administración del Protectorado español en Marruecos. Las entrevistas fueron realizadas en Tetuán entre 2012 y 2019 por Josep Lluís Mateo Dieste, a un total de cincuenta personas, principalmente familias que habían tenido alguna doméstica de origen esclavo. La documentación española colonial procede del cuerpo consultar y de la Alta Comisaría de España en Marruecos, sita en el Archivo General de la Administración de Alcalá de Henares. Para el estudio específico de las manumisiones, los documentos originales analizados del siglo XIX y hasta la primera mitad del siglo XX proceden sobre todo de los registros del habús de las zagüías y mezquitas de Tetuán, así como del Archivo Daoud de Tetuán²². Los documentos estudiados del habús pertenecen a los fondos de diversas zagüías y mezquitas de Tetuán y sus registros anuales (*hawala*), recogidos por Khalid Rami durante años: zagüía Ibn ‘Īsā del barrio del ‘Ayūn, zagüía Ibn ‘Īsā del Faddān, zagüía de Sīdī ‘Alī ibn Raysūn, zagüía Qādiriyya, zagüía Sīdī ‘Alī ibn Mas‘ūd al-Ŷwaydī en ‘Ayūn, zagüía de Sīdī Muḥammad ibn al-Faqīh; Māristān, santuario de Sīdī Sa‘īdī, mezquitas de Ŷama‘a al-Qaṣba, Ŷama‘a Gaylān, Ŷama‘a Ŷadīda Rabaḍ Sfal y Ŷama‘a Rābṭa. Los documentos de liberación, compra-venta o don de esclavos proceden del Archivo Daoud de Tetuán²³.

El habús o *waqf* ha sido objeto de profundo estudio en todo el mundo islámico como fuente primordial para el análisis de la sociedad musulmana en sus relaciones económicas y de parentesco²⁴, y su explotación aquí ha resultado de suma utilidad para comprender los mecanismos de la manumisión, vinculada a nociones de caridad y a concepciones morales de la muerte. El habús puede ser entendido

20. Botte. *Esclavages*; Mateo Dieste. “Imágenes y ambivalencias”.

21. De la Puente. “Entre la esclavitud” y “Free fathers”.

22. Para el manejo de documentos legales de tribunales, Walz. “Black Slavery”, sobre el Cairo, y Goodman. “Expediency”, sobre Fez.

23. Agradecemos a Hasna Daoud su inestimable colaboración en la búsqueda de los documentos.

24. Ferchiou. *Hasab*.

someramente como el acto realizado por una persona, con intenciones piadosas, de destinar parte de sus propiedades para fines caritativos, designando como beneficiarios de sus rendimientos a personas o a instituciones públicas²⁵.

El análisis de los documentos de liberación (*'itq, tahrīr*), de los testamentos (*waṣīya*) y los relativos al habús ha implicado asimismo un complicado ejercicio de traducción del árabe al castellano. Estos documentos jurídicos están escritos en una mezcla de *fushā* y árabe dialectal marroquí, con giros y recursos lingüísticos estandarizados que se repiten en muchos de los casos, y que eran un topos común entre los adules, principales escritores de estas actas. Otro de los desafíos ha sido interpretar un lenguaje que ofrecía descripciones clasificatorias de otra época, relativas a los colores y a la descripción física de los cuerpos de esclavos y esclavas; o descripciones de vestimentas o joyas ya extintas, para los que no tenemos traducción exacta.

1.3. Contexto socio-político y estructura social de Tetuán

Las principales familias que protagonizan los documentos de habús y de liberaciones de esclavos en el siglo XIX y principios del XX pertenecían a unas clases sociales muy concretas: las clases altas y medias de una sociedad urbana, la mayoría de origen andalusí, estructuradas básicamente en torno al poder económico y al comercio, los lazos con el majzén y la administración, y los actores religiosos, juriconsultos, ulemas y linajes jerifianos vinculados a las zagüías²⁶. Fueron estos grupos los principales compradores y traspasadores de esclavos y esclavas, para tenerlos a su servicio doméstico en las grandes casas tetuaníes principalmente, y en menor medida como mano de obra agrícola. La adquisición de esclavos se producía por diversas vías: por la compra en el propio mercado de Tetuán, en Fez o Marrakech, y hasta en mercados lejanos, como las circasianas adquiridas por la familia Brīša en el Imperio otomano. Hay que añadir también la recluta de poblados de la zona de Ýebala controlados por familias jerifianas. En otros casos, las adquisiciones procedían de traspasos entre familiares, parientes y cercanos, de herencias familiares o de dones con motivo de matrimonio. De ello dan fe las actas matrimoniales observadas²⁷.

Algunas de las familias con más poder en la ciudad fueron quienes tenían más vínculos con el majzén, trabajando sus patricios como administradores de aduana,

25. "Waql", p.61.

26. Benyahia. *Médina*.

27. Por ejemplo, esta acta matrimonial datada a 15 dū l-hiyya de 1265 (1 de noviembre de 1849). En ella, 'Abd al-Raḥmān, hijo del caíd de Tetuán Si Muḥammad al-Ša'aš, se casa con Fāṭima Labbadī con un *ṣadaq* compuesto por enseres para la novia, con una variedad de vestidos y una esclava. Documento n° 1778, Archivo Daoud, Tetuán.

o entrando en el capitalismo comercial, como el caso de Erzini en Gibraltar²⁸. Muchos de estos hombres de poder eran acompañados por sus esclavas en estos viajes, dada la resistencia de las mujeres tetuanés a moverse de la ciudad. Así pues, estos vínculos con la modernidad socio-económica y transnacional, lejos de reducir prácticas como la esclavitud, la mantuvieron e incluso incrementaron, y en cierto sentido los esclavos domésticos devinieron un elemento de distinción social y de capital simbólico de las clases pudientes que el resto de grupos trataba de imitar. La servidumbre se mantuvo incluso durante la penetración colonial y las demandas abolicionistas occidentales. Y de hecho, lo que sucedió es que con la instauración del Protectorado en 1912, la esclavitud se mantuvo de modo informal, a pesar de ser prohibido el comercio de esclavos. Los colonizadores optaron por no contravenir la alianza con las elites locales.

La estructura social de la ciudad también se veía reflejada en el entramado urbano y en el papel de algunas zagüías como la Raysūniyya, donde participaban los sectores más influyentes de la ciudad. El análisis de la documentación ofrece indicios sobre esta geografía urbana. Hay algunas *ḥawala* de mezquitas y zagüías donde la frecuencia de liberaciones de esclavos o referencias a ellos es menor que en otras. De manera que las zagüías que reúnen el mayor número de testamentos y habuses son indicadores de manumisiones, como la mencionada Raysūniyya, que de hecho reunía a las clases y grupos más influyentes de la ciudad. Y en otras como la *ḥawala* de la mezquita de Saqya al-Fuqya las referencias son escasas, como indicador del nivel social de los habitantes del barrio.

2. LA LIBERACIÓN DE ESCLAVOS EN TETUÁN

2.1. Condiciones y praxis de la liberación en la escuela malikí

Resultaría erróneo buscar una retórica unívoca de lo islámico, y en particular en relación a la cuestión de la esclavitud, dada la gran variedad de escuelas e interpretaciones por parte de los diversos actores sociales. En la práctica el *fiqh* sobre los esclavos dependía más bien de las interpretaciones de ulemas y jueces.

En el derecho malikí predominante en Marruecos está enteramente contemplado el acto de manumisión de esclavos²⁹, basándose en los textos fundacionales del islam y en compilaciones de jurisprudencia como las de al-Wanšarīsī en el siglo XV³⁰.

28. Erzini. "Hal yaslāh".

29. Chebel. *L'esclavage*, pp. 97-103; Ennaji. *Soldats*, pp. 91-110.

30. Al-Wanšarīsī. "La pierre", pp.432-436. También es preciso tener en cuenta las prácticas jurídicas previas de al-Andalus en torno a la cuestión de la manumisión. Aguirre Sábada. "De esclavos a libertos".

El islam recomienda la manumisión de esclavos y esclavas, y en el derecho malikí las fórmulas son diversas³¹. (1) La *mukataba*, un contrato entre amo y esclavo, según el cual el esclavo pagaba una cantidad de dinero por su liberación. Para conseguir ese dinero, el esclavo trabajaba hasta obtener la cantidad y comprar su libertad, en algo que parecía el equivalente del don entregado para consumar el matrimonio³²; y una vez establecido el acuerdo, el amo no podía vender al esclavo. Este contrato se podía extender a toda una familia y tras la manumisión podía dar lugar a relaciones de patrono-cliente. (2) El *tadbīr*, la declaración del amo de que a su muerte el esclavo será liberado. Esta fórmula provenía de la expresión ‘*an dubur minnī*’ (después de mi), en referencia a la muerte³³. El esclavo manumitido o *mudabbar*, como parte de sus propiedades, estaba sometido a la norma del tercio disponible, una medida que variaba según las escuelas jurídicas. Su valor no podía superar el tercio de la herencia que el finado tenía derecho a estipular como libre reparto. Además el manumisor tenía la obligación de reservar una parte de los recursos para mantener al esclavo liberado. (3) La declaración verbal del amo, que anuncia la libertad del esclavo. (4) La liberación de un esclavo por haber cometido un delito u ofensa. (5) Y en el caso específico de mujeres, liberación por haber dado a luz a un hijo del amo, lo que la convertía en *umm al-walad* (madre de los hijos). Con este nuevo estatus, la mujer no podía ser vendida, y debía ser liberada a la muerte del amo, o antes, y los hijos reconocidos devenían libres.

La manumisión de esclavos no era necesariamente una práctica piadosa o fiel a la ley. Ennaji ha discutido que los esclavos fuesen tan bien tratados como pretenden algunos autores, y recuerda que en muchos casos se les identificaba como no-humanos, al ser puestos al nivel de los animales en las herencias. Otra prueba de esta equiparación es la existencia de controles sobre el físico y las capacidades del esclavo para evitar que tuviese “defectos” de cara a su venta. En definitiva, la liberación habría sido sobrevalorada por los observadores externos, creyéndola más extendida de lo que estaba en realidad, y al respecto Ennaji recuerda las quejas en torno a esta cuestión enviadas al palacio del sultán Ḥasan I³⁴. Muchos eran los esclavos indefensos ante los abusos de poder de quienes no reconocían la manumisión, puesto que no siempre disponían de los medios para reclamar a la justicia, especialmente frente a hombres poderosos como los caídas. El estatus de aquellas personas era a menudo reversible, y no eran pocos los que continuaban abusando de los libertos como si de esclavos se tratase, poniéndolos incluso a la

31. Brunschvig. “‘Abd”, pp. 29-31; Ennaji. *Soldats*, p. 92; De la Puente. “Entre la esclavitud”.

32. Sikainga. “Slavery”, p. 61.

33. Brunschvig. “‘Abd”, p. 30.

34. Ennaji. *Soldats*, p. 92.

venta. En la práctica, la manumisión no alteraba en exceso las labores y consideración de las personas libertas, que continuaban viviendo como esclavos, puesto que no tenían otras alternativas. Así lo hemos podido comprobar en el caso de muchas domésticas de origen esclavo en Tetuán. Sin familia, sin otra posibilidad de manutención, la liberación devenía una mera declaración. De hecho, en algunas historias orales que hemos recogido no queda nada clara la frontera entre el estatus esclavo y el esclavo liberto, pero sí la condición servil. Esta condición servil dependía en gran parte de unas relaciones de patronazgo muy fuertes. Ante la falta de expectativas, eran los propios libertos quienes pedían ponerse al servicio de otros particulares o del ejército, dedicándose a trabajos de bajo estatus, como portadores o aguadores. En el caso de las mujeres manumitidas, sin recursos, una salida fue la prostitución, como ya observaba el jalifa del bajá de Mequinez en 1898³⁵, aunque la principal fuente de supervivencia para muchas de ellas en Tetuán fue sobre todo el ejercicio de oficios como *naggafas* en bodas o cocineiras para las grandes fiestas³⁶. Frente a esa precariedad, no es de extrañar que los libertos prefiriesen permanecer junto a los antiguos amos, como mal menor, por elección o por obligación, siendo así “esclavos de su libertad”, como los califica Ennaji³⁷.

Otra de las circunstancias de la manumisión es que esta no implicaba deshacer completamente los vínculos entre amo y esclavo, debido a un principio coránico conocido como *walā'*. El término *walā'* refiere el vínculo clientelar y de proximidad entre el propietario y su esclavo y sus descendientes, aún después de su manumisión. Esta fórmula podría explicar las relaciones de dependencia y desigualdad entre propietarios de tierras y trabajadores ya libres en diferentes puntos de Marruecos, incluida la región de Yébala que nutría de sirvientes a la ciudad de Tetuán³⁸. Pese a estos obstáculos, también había libertos que ascendían socialmente, especialmente los que ejercieron funciones militares o vinculadas al palacio, al devenir clientes y auxiliares rituales como los linajes de *hāyib* y chambelán del palacio sultaniano. Más adelante mostraremos algunos casos en los que los libertos recibieron cantidades importantes de dinero, bajo la protección de familias ricas, así como bienes, joyas o muebles y hasta el usufructo de residencias.

35. Ennaji. *Soldats*, p. 99. Sobre el vínculo con la prostitución como modo de subsistencia de algunas esclavas, véase Etxenagusia Atutxa. *La prostitución*.

36. Rahūnī menciona la existencia de una treintena de libertas dedicadas a este oficio durante el primer tercio de siglo XX. Rahūnī. *Historia*.

37. Ennaji. *Soldats*, p. 99.

38. Brunschvig. “‘Abd”, p. 31.

2.2. La manumisión en Tetuán

La liberación de esclavos era una práctica común, conocida como *'itq*. Liberar es *'ataqa*, y el liberado,-a es *mu'atīq,-a*. Este campo semántico ha pasado también a la cultura oral, desprovisto de su sentido jurídico original:

Incluso, en la lengua oral, hasta ahora, se dice “Hazme esto muy rápidamente”, *'ataqni*, *'ataqni...* “Rescátame, dame la libertad...” Todavía se usa esta frase. Pero ahora nadie se acuerda del primer significado, tenía otro... ahora significa, “hazlo urgentemente”. Porque refería la gente que necesitaba la libertad lo más pronto posible...³⁹.

Esta expresión cotidiana refleja una larga historia de prácticas de esclavitud y liberación que hemos documentado desde el siglo XIX. Los documentos analizados de principios de siglo XIX indican que era habitual entre los propietarios de esclavos ordenar su liberación el día de su fallecimiento, tal y como quedaba designado en la *waṣīya*, o que ordenasen la compra de un esclavo o esclava con el fin de liberarlos. En diferentes testamentos de las zagüías de Tetuán podemos apreciar esta práctica. Los testamentos son tanto de hombres como de mujeres. En junio de 1800, Minnāna bint Sīdī Muḥammad Faṭḥa al-Ḥaṣār legó en su testamento un tercio destinado a la compra de un *raqab* (cuello, esclavo) “capaz de trabajar, que será liberado, para entrar con los musulmanes libres”⁴⁰. En el siguiente caso no se recurre a la compra de una esclava para liberarla sino que se libera a la esclava ya en su propiedad. Ḥāỵya bint al-Ḥāỵy al-Mahdī l-Asmar al-Tiṭwānī legó un tercio de su testamento para que “se libere a su esclava [*ama*] Tikmū, con el derecho de pertenecer a los musulmanes libres”⁴¹.

Esta fórmula se repite en años posteriores y en los testamentos de otras zagüías como la zagüía Raysūniyya. Esta zagüía resulta de gran interés porque sus miembros pertenecen mayoritariamente a las clases más acaudaladas o con más influencia política y religiosa de la ciudad, y sus documentos a lo largo del siglo XIX nos ofrecen un vivo retrato de aquel estatus, también a través de sus prácticas hacia la esclavitud. En una serie de documentos de esta zagüía entre 1819-1824 hallamos diversos testamentos de tetuanés, tanto hombres como mujeres, que destinan un tercio de aquellos a comprar y a liberar a esclavos “capaces de trabajar” y que “entrarán con los musulmanes libres”. De los siete documentos consultados, los términos empleados para referir a los esclavos son *raqaba* (3), *'abd* (2), *ama* y *waṣīfa*. En esta misma zagüía las fórmulas se repiten hasta finales del siglo XIX. En 1868, Sīdī Muḥammad Faṭḥa ibn Sīdī l-Ḥāỵy 'Abd 'Allāh al-

39. Entrevista, 17/3/2019.

40. 6 ṣafar de 1215 (29 de junio de 1800). *Ḥawala* de la zagüía Ibn 'Isā del Faddān. 6, doc. 1.

41. Raḡab de 1225 (agosto de 1810). *Ḥawala* de la zagüía Ibn 'Isā en Faddān. 38.

Jaṭīb destinó un tercio de su testamento a liberar “una esclava [*ama*] que era de su propiedad, el día de su muerte, y que formará parte de los musulmanes libres”⁴². O en 1879, la señora Ruqaya bint al-Ḥāỵỵ Muḥammad Rāgūn lega un tercio del testamento a comprar “una esclava [*ama*] que se liberará el día del entierro”⁴³. Y así figura también entre otras familias prominentes como los Brīša, como este testamento de 1884, del *amīn* ‘Abd al-Karīm ibn al-Ḥāỵỵ Muḥammad Faṭḥa Brīša al-Ḥumaydī, que destina un tercio de aquel a liberar una “esclava completa el día de su muerte, y se unirá a las mujeres libres, y se le darán ropas y colchones y diez rial”⁴⁴.

La práctica continúa hasta finales de siglo. En noviembre de 1897, ‘Abd al-Raḥmān ibn Sīdī Muḥammad Labbadī lega en su testamento, además del reparto de tres mil panes el día de su entierro y otros gastos de la ceremonia, la liberación de “dos esclavos (*waṣīfān*) y de dos esclavas (*waṣīfātān*) que estén en capacidad de trabajar (*al-jidma*, servicio), y se pagará a cada uno de ellos 50 *mizqal* como subsidio”⁴⁵. Esta pauta se reprodujo hasta la llegada del Protectorado. En 1911, la señora Fāṭma bint al-Ḥāỵỵ ‘Abd al-Karīm Brīša dejó por escrito en su testamento que se destinaran cuatrocientos reales para la compra de tres esclavos (*raqab*), que serían liberados para entrar en la senda de Dios⁴⁶. O en agosto de 1912, unos meses antes de la firma del tratado de Protectorado, Jaddūya bint Sīdī l-Ḥāỵỵ al-‘Arbī Binnūna legaba en su testamento la liberación de “dos esclavas [*amatān*] de entre los esclavos medios [*min wasaṭ al-raqāq*], como musulmanes libres, que puedan trabajar [*qadratān ‘alà al-kasab*]”⁴⁷.

2.3. El lenguaje de los documentos de liberación

Presentamos a continuación algunos ejemplos de documentos para observar las diversas tipologías de manumisión, la estructura del documento y el lenguaje empleado. El primero es un acta de liberación, datada de 1878, donde se puede observar que a la muerte de una mujer de la familia Rāgūn esposada con Muḥammad Labbadī, sus hijos liberan a una esclava en honor a su madre. La esclava pertenecía a unos de los citados hijos:

42. 24 ṣawwāl de 1284 (18 de febrero de 1868). *Hawala* de la zagüía Sīdī ‘Alī ibn Raysūn. tomo 1, 93.

43. 28 ṣafar de 1296 (21 de febrero de 1879). *Hawala* de la zagüía de Sīdī ‘Alī ibn Raysūn, tomo 1, 114.

44. Raṣab de 1301 (aprox. mayo de 1884). *Hawala* de la zagüía Sīdī ‘Alī ibn Raysūn, tomo 1, 154.

45. 4 raṣab de 1315 (28 de noviembre de 1897). *Hawala* de la zagüía Sīdī ‘Alī ibn Raysūn, tomo 1, 117.

46. 21 ṣa‘bān de 1329 (17 de agosto de 1911). *Hawala* de la zagüía Sīdī ‘Alī ibn Raysūn, tomo 1, 156.

47. 8 ramaḍān de 1330 (21 de agosto de 1912). *Hawala* de la zagüía Sīdī ‘Alī ibn Raysūn, tomo 1, 157.

Alabado sea Dios. Se presentaron delante de los dos testimonios los hermanos Sīdī ‘Abd al-Gafūr y Sīdī ‘Alī y el alfaquí Muḥammad, hijos de Sīdī Muḥammad Labbadī, cada uno en representación de sí mismo, y uno de sus hermanos, Sīdī ‘Abd al-Raḥmān, en representación de sí mismo y de sus hermanos, el *amīn* al-Ḥāỵy Muḥammad Faṭḥ y ‘Ā’iṣa y Amīna. Y testificaron en su nombre que habían liberado a favor de su madre fallecida, Sayyida Ruqaya bint al-Ḥāỵy Muḥammad Rāgūn, una esclava [*ama*] completa, de nombre Fāṭima al-Garbawīyya, de color hígado, que era propiedad del mencionado señor ‘Alī, liberación ejecutiva (...)⁴⁸.

En este segundo ejemplo de 1872, la liberación forma parte de un testamento vinculado a un habús:

Alabado sea Dios. Después de que el comerciante, el bondadoso señor al-Ḥāỵy Aḥmad hijo del comerciante al-Ḥāỵy Aḥmad al-Arzīnī l-Tiṭwānī⁴⁹ legó un tercio de su herencia para su nieto y la liberación de su esclava [*ama*], llamada al-Āsmīn, encargó la ejecución del testamento a su nieto Sīdī l-Ḥāỵy Muḥammad ibn al-Ḥāỵy Muḥammad al-Arzīnī [añadido al margen: según el testimonio de los testigos], murió el testigo mencionado, presentó el complacido comerciante Sīdī l-Ḥāỵy Muḥammad ibn al-Ḥāỵy Muḥammad al-Arzīnī mencionado, y testificó en nombre propio que hizo la liberación de la esclava [*ama*] mencionada, realizando el testamento de su tío paterno mencionado, y la incorporó a los musulmanes libres, con sus derechos y obligaciones y no quedó sobre ella ninguna mácula de esclavitud, y que no depende de nadie, sólo del camino de lealtad a la sunna que proviene del Profeta, la oración de Dios y la paz sean para él. El que realiza el mencionado testamento pretende con ello hacerlo por Dios glorioso y por la vasta recompensa en el otro mundo. La liberación y ejecución son completas (...)⁵⁰.

Estas muestras ilustran la existencia de unas pautas notariales que repetían expresiones estandarizadas, vinculadas a la salvación y al mérito religioso. Los notarios cambian fechas y nombres, pero la estructura y el contenido de los documentos es muy similar a lo largo del siglo XIX. Entre las frases predominan dos recursos. El que señala el objetivo moral del testamento desde el punto de vista del legatario: “el que realiza el mencionado testamento pretende con ello hacerlo por el Dios glorioso y por la vasta recompensa en el otro mundo”. Y el que hace referencia a la liberación del esclavo o esclava y a su condición religiosa: “se liberará y formará parte de los musulmanes libres”. Hallamos expresiones de este

48. 6 dū al-qa‘da de 1295 (1 de noviembre de 1878). Documento n° 280. Archivo Daoud.

49. De acuerdo con el artículo de Erzini. “Amina”, es probable que se trate de Aḥmad al-Arzīnī, padre de ‘Abd al-Qādir al-Arzīnī (m. 1928), y rico comerciante, que fue *amīn al-umana* en el puerto de Tánger.

50. 24 muḥarram al-ḥarām de 1289 (3 de abril de 1872). Documento n° 1698. Archivo Daoud.

estilo hasta bien entrado el siglo XX, como en esta manumisión de 1922 en Tetuán, realizada a continuación de una compra:

(...) y la incorporó a las libertas musulmanas, con sus derechos y obligaciones, y no le quedó sobre ella ninguna tutoría ni mácula de esclavitud, sólo la tutoría dispuesta por la sunna del Profeta, la oración de Dios y la paz sean para él⁵¹.

3. ACTOS PIADOSOS Y MANUMISIÓN EN EL HABÚS: NOCIONES MORALES DE LA MUERTE

El mérito religioso de dejar habús se inspira en hadices del Profeta, que transmiten nociones morales sobre la vida y la muerte. Estas nociones conformaron la interpretación de las acciones y los hechos terrenales, enfocados a la vida en el más allá. Todo ello explicaría el tipo de acciones piadosas que se repiten en los testamentos de las clases pudientes de Tetuán, entendidas como un acto de perdón y una expiación de pecados realizados en vida. El destino de los habuses y de estas obras piadosas era diverso: los gastos del entierro del legador (ataúd, pago de los limpiadores rituales del cadáver, o compra de una tumba); actos rituales piadosos como el pago del rezo en zagüías y mezquitas (recitación del Corán, de letanías, libros religiosos, o gastos de personal y mantenimiento); el reparto de ropa y pan entre los pobres, en días fijos de la semana como los jueves; y dentro de estas acciones, entraba la compra y o liberación de esclavos, y la donación de dinero, joyas, ropas o muebles a estos libertos.

Estas nociones morales tuvieron importantes consecuencias para la esclavitud. Un modo de expiar los pecados y de asegurarse la ganancia religiosa (*ayr*) para la otra vida, era la liberación de esclavos, y no únicamente de los propios. Ello explica que en los testamentos abundase la voluntad de comprar esclavos, capaces de trabajar, con el fin de liberarlos. Esta moral pudo alimentar también una reproducción de la demanda de esclavas en el mercado. De manera que la llegada de esclavos no sólo respondía a cuestiones materiales vinculadas al servicio sino también a cuestiones religiosas y morales. Sin embargo, también es cierto que la institución de la *walā'*, la relación clientelar entre comprador y liberado, se mantenía durante generaciones y la lealtad y servidumbre de los subalternos quedaba así asegurada a pesar de la manumisión.

3.1. La liberación como mérito religioso

Algunos hadices de al-Bujārī reconocen el mérito religioso de liberar esclavos, como imitación del Profeta y como mérito para evitar el infierno. Entre las motivaciones religiosas encontramos también la expiación de faltas y pecados del

51. Doc. 15. Compra y manumisión, Dawd, *Ta'riḥ Tiṭwān*, vol. 12, pp. 55-56.

propietario. De este modo, la cercanía de la muerte era un momento especial. Pero la manumisión también podía premiar el fervor religioso del propio esclavo⁵². En definitiva, la liberación era considerada por la moral y el derecho islámicos como un acto meritorio que otorgaba ganancia religiosa (*aḥr*).

En el trabajo de campo, los testimonios tetuanés confirman la práctica de los protocolos referidos por las fuentes canónicas malikíes. Las liberaciones tenían lugar en vida del propietario, o a la muerte de este, según dejaba escrito en su testamento. El hecho de otorgar la libertad en vida era como un acto piadoso. También hubo casos en que “les compraban su libertad; el esclavo trabaja, paga y se hace libre con el dinero”⁵³.

Había también un arquetipo de liberación vinculado al terreno de la santidad, ya que los sufíes estaban a menudo acompañados de esclavos que luego eran liberados. En Tetuán se produjo un caso interesante a inicios del siglo XX, donde la protagonista era una mujer. En una leyenda sobre una de las múltiples santas de la ciudad, escribía Rahūnī que Šakšam Kul-lu era el apodo de una mujer procedente de al-Garb cuyo nombre originario era Ruḡaya, y que fue adquirida como esclava por la familia andalusí de los Awlād al-Šurdū. Después obtuvo la libertad de aquella misma familia y terminó cayendo en un estado de locura mística (*maḡḍuba*), “hasta el punto de que sus carismas la colocan entre las más santas de las mujeres de esta ciudad. Vivía en los arrabales de Titauin hasta que un día fue hallada muerta, cerca del río, en 1331 (1912-13)”⁵⁴.

El mérito de la liberación explica también que muchos comerciantes, propietarios y hombres del majzén comprasen esclavas con el fin de liberarlas. Uno de los mecanismos centrales para liberar esclavos estaba vinculado a la herencia y a las donaciones piadosas en forma de habús. Este procedimiento legal se inspira en un dicho del Profeta, según el cual, al morir las buenas acciones pueden continuar después de la muerte por tres vías: dejando ciencia y saber; dejando una buena descendencia; y dejando un habús o una *ṣadaqa* (donación). De ahí que el habús sea visto como una buena acción, y que dentro de sus tipologías, el destino de una parte de la herencia fuese destinada a la manutención de los esclavos liberados. De hecho, otro hadiz atribuido a ‘Umar refiere que fundar un habús es como la liberación de un esclavo. Y hay casos históricos de donaciones a esclavos y esclavas y a sus hijos, los *mutawālī*, en diversos contextos y épocas, como en Siria, o de africanos occidentales que abren una casa para esclavos en Medina⁵⁵.

52. Ennaji. *Soldats*, p. 92.

53. Entrevista con Jaafar bel Hach Soulami, Tetuán, 17/3/2017.

54. Rahūnī. *Historia*, p.220.

55. “Waqf”, pp. 83 y 99.

3.2. *Estatus social y moral religiosa: el big man (y woman...) redistribuidor de riqueza*

Los documentos del habús de Tetuán aquí analizados muestran estas diversas formas de donación: para liberar esclavos y dotarles de un dinero para su manutención; para la enseñanza, para el mantenimiento de edificios religiosos, para leer un texto concreto en una mezquita o zagüía, para recitar Corán en tumbas y zagüías, o para repartir panes y ropa. Estos actos tenían sus días fijos, como en el caso del pan, los jueves. En el caso de los grandes notables, esta generosidad implicaba en cierto modo una exhibición de poder. Entre los actos piadosos del habús destaca el papel de aquello que la teoría antropológica denomina el poder de distribuir, de manera que esta distribución otorga un prestigio especial al llamado *big man*⁵⁶. Así se observa en la parte del habús que reserva una parte de la herencia para repartir a los pobres, a modo de dinero, ropa o comida. En 1863 Ruqaya, hija del comerciante al-Ḥāỵy Aḥmad al-Arzīnī l-Tiṭwānī, indica en su testamento que “(de su ingreso) se repartirá pan cada jueves según la costumbre de la ciudad”⁵⁷. Por su parte, un miembro de la familia Jaṭīb realiza en 1868 un voluminoso testamento que refleja toda su riqueza, siguiendo el patrón piadoso de redistribución:

Se comprará 3.000 panes para distribuir a los pobres durante los dos días de su funeral, y se alquilará cuatro hombres para llevarle a su tumba con 50 *ukiya* [moneda] para cada uno de ellos. Y se tomará 500 *mizqal* para comprar trigo y para distribuirlo entre los mencionados [pobres]. Luego se tomará una suma igual para comprar tejidos de lana y se distribuirá entre los pobres, hombres, mujeres y niños que no tienen nada y no pueden trabajar⁵⁸.

Otras familias acaudaladas siguen esta pauta. En 1874 Ruqaya Labbadī deja en sus voluntades que “saldrá una ofrenda (*ṣadaqa*) en el día de su funeral de 2.000 panes” y “se comprará trigo y se distribuirá entre los pobres”⁵⁹. Además, “se gastarán los ingresos para comprar pan los jueves y distribuirá entre los pobres. Y la ropa de algodón blanca que tendrá en el día de su fallecimiento, sale de la caridad. Y su ropa usada, será para las dos mujeres que van a lavarla”. Como acabamos de ver, esta pauta de la redistribución piadosa era igualmente practica-

56. Godelier. *La producción*.

57. 8 muḥarram de 1280 (25 de junio de 1863). *Hawala* de la zagüía Sīdī ‘Alī ibn Raysūn, tomo 1, 79.

58. 24 šawwāl de 1284 (18 de febrero de 1868). *Hawala* de la zagüía Sīdī ‘Alī ibn Raysūn, tomo 1, 93.

59. Final de šafar al-jayr de 1291 (17 de abril de 1874). *Hawala* de la zagüía Sīdī ‘Alī ibn Raysūn, tomo 1, 108.

da por hombres y mujeres. En 1878 Ruqaya bint al-Ḥāỵỵ Muḥammad Rāgūn incluye, como en los casos anteriores, el reparto de pan y el pago de recitaciones coránicas y letanías específicas de la zagüía Raysūniyya: “y se recitará para ella 12 veces el Corán entero, y saldrá una *ṣadaqa* (ofrenda) de 2.000 panes”⁶⁰.

En 1897 Muḥammad ibn al-Ḥāỵỵ Muḥammad Brīša, otra de las familias más poderosas de la ciudad, lega que “el resto del último medio mencionado, será habús para los pobres en esta ciudad tetuaní, se comprará de su ingreso ropas y pan y se repartirán según la opinión del supervisor (*waqif*)”⁶¹. Terminamos con un ejemplo de otra familia influyente, los Binnūna. En 1912, Jaddūya al-‘Arbī Binnūna repite fórmulas muy similares a las de otras familias influyentes, también vinculadas a la zagüía Raysūniyya:

salen 200 rial que se gastarán el día de su funeral; la preparación para la recitación del Corán, la distribución de pan y *fidia* [un tipo de *ḍikr*] y otras cosas según el tradición de la ciudad (...) Dos rial cada mes para el que recita *al-Hamziya* [letanía de la *ṭarīqa* Raysūniyya] el viernes en el mausoleo mencionado, y dos rial para el que recita el *Dalā’il al-jayrat* cada mañana en el mismo mausoleo. Y un rial para el *wayd* [recitador de hadices] y otro para el imam del mausoleo, medio rial para el almuédano del minarete de dicho mausoleo. Y un rial para el que recita el Corán sobre su tumba cada lunes y jueves. Y sale una *fidia* dos veces al año en el día de ‘arafa [día antes de *‘īd al-aḍḥà*] y el 27 de Ramadán, y de lo que quede del tercio se comprará con él, vestidos y zapatos y se distribuirá entre los pobres. Empezando por los pobres de su familia (...)”⁶².

3.3. Acto público y rituales de liberación

Ennaji mantiene que este acto público estaba destinado, entre otros factores, a dar a conocer la manumisión a la sociedad, para que el liberto no perdiese su derecho o pudiese recaer en su estatus anterior, dado que existían casos conocidos de esclavos manumitidos que eran vueltos a esclavizar por los familiares del difunto⁶³.

Pocos de los entrevistados en Tetuán habían oído hablar del ritual público que solía tener lugar durante los entierros. ‘Abd al-Salām Ṣaffār sí tenía constancia de esta práctica, que consistía en mostrar en público los documentos de liberación (*tahrīr*), en forma de papelito doblado, y dispuestos en una larga caña que portaba

60. 28 ṣafar de 1294 (14 de marzo de 1877). *Hawala* de la zagüía Sīdī ‘Alī ibn Raysūn. Tomo 1, 114.

61. 4 raḡab de 1315 (28 de noviembre de 1897). *Hawala* de la zagüía Sīdī ‘Alī ibn Raysūn, tomo 1, 117.

62. 8 ramadān de 1330 (21 de agosto de 1912). *Hawala* de la zagüía Sīdī ‘Alī ibn Raysūn, tomo 1, 157.

63. Ennaji. *Soldats*, pp.93-94.

un sirviente tras el féretro, a modo de anunciación de las liberaciones. Según este testimonio, aquellas mujeres, vendidas o secuestradas, eran tratadas como una mercancía, y así llegaban a un zoco sito en Garsa al-Kabīra, donde las compraban como sirvientas y les daban luego la libertad, como en algún caso que aconteció en su familia. Para ejemplificar estas liberaciones, dio cuenta de la práctica de su anuncio durante el entierro, cuando se colgaban las actas de *tahrīr* en una *qaṣaba* (caña)⁶⁴.

Como hemos mostrado, era práctica habitual entre los notables tetuanés hacer constar en los testamentos la manumisión de sus esclavos. Esta práctica no solamente figuraba en los textos legales sino que también adoptaba formas visibles e incluso rituales durante el propio entierro del manumisor. Contamos con un par de ilustraciones detalladas por testimonios españoles, en plena época de Protectorado: los entierros del Gran Visir Aḥmad Arkayna y del bajá ‘Abd al-Karīm Labbadī.

La primera hace referencia al entierro de Sīdī Aḥmad Arkayna, Gran Visir de la zona jalifiana. El cadáver, envuelto en un paño negro fue llevado a hombros:

Presidia el duelo el Jalifa interino de la zona, con el caid Mesuar y un esclavo del difunto, que era portador de cinco pasaportes para dar libertad a otras tantas esclavas, última voluntad del finado (...). Después de los rezos de ritual, el cadáver recibió sepultura en la zauia de Darcagua, donde está enterrado el último Jalifa, Muley-el-Mehedi. Terminado el entierro, hízose un reparto de pan entre los moros pobres, según costumbre tradicional. El paso del entierro fué presenciado en las calles por numeroso público, y desde las azoteas, por el vecindario⁶⁵.

Este hecho viene corroborado por un documento visual del archivo Binnūna. En él se aprecia el cortejo fúnebre, y entre la multitud, tras el féretro llevado a hombros, se distingue un palo con unos papelitos doblados, “pasaportes” de libertad según el periodista español, aunque en la foto parecen ser siete y no cinco⁶⁶.

Un segundo caso, muy similar, refiere el entierro del bajá ‘Abd al-Karīm Labbadī, fallecido en 1933. Labbadī pertenecía a una de las familias principales de Tetuán, y contaba con domésticas negras en su palacio, tal y como sabemos por el testimonio anterior de otros periodistas españoles que fueron invitados a su casa⁶⁷. Ángel González Palencia describe el entierro de Labbadī, fallecido a los ochenta años. Como es habitual, el difunto era colocado, tras ser lavado ritual-

64. Conversación con ‘Abd al-Salām Ṣaffār, 17/5/2012.

65. “Entierro del Gran Visir”.

66. Fotografía nº 808. Archivo de Abū Bakr Bennuna, Tetuán.

67. Muñoz. *La corte*.

mente, en una litera especial conocida como *naʿš*, y la multitud se agolpaba en las calles para acompañar al féretro por el interior de la medina hasta Bāb al-Maqābar. La manumisión se hacía pública en esos momentos, cuando uno de los esclavos acompañaba inmediatamente al féretro, y mostraba en su mano una caña de la que colgaban las cartas de manumisión, en este caso nueve; lo cual nos da una idea del importante número de esclavos que albergaba la casa Labbadī:

Viene colocado en el “naax” sobre una sencilla estera, y cubierto completamente con un paño negro. Tras el féretro, un esclavo lleva cubierta una caña, en la cual van sujetos unos cuantos papelitos 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: más que esclavos vienen a ser como los antiguos criados de las casas castellanas, que nacían, vivían y morían en la casa, y en la casa hallaban siempre el pan para sus hijos, el cariño para ellos de sus señores⁶⁸.

4. ANÁLISIS DEL HABÚS: LOS ESCLAVOS MANUMITIDOS Y SUS TRAYECTORIAS

4.1. Nombres, descripciones físicas y ocupaciones

En la historia oral los testimonios recordaban una serie de nombres de las esclavas que coincide con la lista recogida por el historiador tetuaní Muḥammad Dawd⁶⁹. Estos nombres son precisamente los que vamos a encontrar citados en los documentos consultados de los siglos XIX y XX. Así, en un testamento de 1800 hallamos a Masʿuda, quien figura como *umm al-walad*, y se la describe como *ṣafra* (“amarilla”). En los testamentos vamos a hallar tanto a esclavas como a esclavos. Saʿīd es el nombre de un esclavo que es manumitido en 1821. En ocasiones se menciona a madre e hijo. En 1837 otra legataria ordena liberar a Saʿada y a su hijo Saʿīd. Saʿada era esclava del padre de la legataria.

Uno de los casos más densos se corresponde con una serie de documentos entre 1850-63 que informan de la existencia de Sītra, esclava, que se esposó con Salem, liberto, y que tuvieron como hijos a Fāriḥa, Fataḥ y Faraʿy. Mabrūka es el nombre de otra esclava que será liberada en un testamento de 1863. Y en 1867, leemos en el testamento de una de las familias más ricas de la ciudad, Jaṭīb, que se decreta liberar a las esclavas de su propiedad, lo cual nos permite apreciar el tipo de nombres otorgados: Yāqūt, Brika, Mʿbrīka, Jadīya, Raḥma y Mʿbārka. Esta última era *mustawlada*, que dio a luz a ʿĀʿiṣa. En el mismo testamento se destina una cantidad a una liberta que era *mustawlada* de Muḥammad Gannūn, con

68. Ángel González Palencia. “El entierro de Lebbadī”.

69. Dawd. *Taʿrīj Tiṭwān*, vol. I, pp. 64-66.

quien el legador tenía un vínculo. Esta mujer tenía una discapacidad, y en el documento es nombrada como ‘Ā’iša *al-balha* (disminuida).

En 1877 Dwalī legó liberar a un esclavo. Como en otras situaciones parecidas, ello implicaba tener que comprar un esclavo para manumitirlo, lo cual provocó el traspaso del esclavo Bū l-Jayr. De él sabemos que era artesano de alfombras y disponemos de la siguiente descripción, que lo presenta como “un esclavo completo (*ŷama ‘a al-waṣīf*) que se llama Bū l-Jayr, muy negro (*hālik sawād*), un poco bajito, de cuerpo excelente, con nariz... [palabra ilegible], en la mejilla derecha hay una cicatriz, árabe de lengua (*‘arab al-lisān*), grueso de labio inferior”⁷⁰. Por esa misma época encontramos a M’brika, liberta de Aḥdāddū. O a Tikmū, otro de los casos más llamativos, porque será ella misma, como liberta, quien va a realizar una *waṣīya*. En 1886 otra *waṣīya* de una mujer tetuaní destina una casa en herencia para Fataḥ, el liberto de su esposo. Otra de 1892 ofrece el usufructo de un alquiler a ‘Ā’iša, liberta. Y en 1894 volvemos a hallar a otro liberto haciendo también testamento. En ese caso se llamaba ‘Alī, etiquetado como *ma ‘allam*.

Ya en el siglo XX, en 1907 tenemos más referencias de libertas, llamadas Mas‘auda y Ŷuhra. Otro caso llamativo es el de Sitra, mencionada en un testamento de 1911 como *mudarrība*, educadora, es decir, que se dedicaba al cuidado de los niños de la casa. Estas mujeres recibían el nombre de *tata* en la cultura oral tetuaní, tal y como se ha recogido en la encuesta oral.

El sistema legal vinculado a los derechos de los libertos se mantuvo activo hasta bien entrado el siglo XX, como indica este testamento de 1941, en el cual un hombre declara a Zayda como heredera. Zayda fue manumitida y adquirió el estatus de esposa legal. Y la vitalidad del sistema de dones y cesiones legales de vivienda que analizaremos más adelante persiste en 1952-54, tal y como figura en un testamento que indica que Arḥīmū, liberta, recibió el usufructo de una casa, que cedió a otro liberto llamado Fataḥ, de profesión carpintero.

4.2. *Umm al-walad* y matrimonios entre libertos

Hay que destacar que los amos mantenían en muchas ocasiones relaciones sexuales con las esclavas. Y del fruto de aquellas relaciones nacían hijos, que eran reconocidos o rechazados como tales. En caso de ser reconocidos los hijos, las madres adquirirían el estatus de *umm al-walad*, que les permitía cierto reconocimiento, y la libertad legal a la muerte del genitor, aunque sin derecho a herencia pero sí en el caso de los hijos reconocidos, que también recibían automáticamente la filiación del padre.

70. 21 ŷumādā t̄āniya de 1294 (3 de julio de 1877). *Ḥawala* de Sīdī Sa‘īdī. D. 162-205.

En el siguiente caso, la legataria reconoce en su donación a la esclava de su padre, Sa'ada, y a su hijo Sa'id, pero no sabemos si Sa'id es, en realidad, cohermano de la legataria. En cualquier caso, Sa'ada no aparece reconocida como *umm al-walad*⁷¹. Sí aparece en un testamento de la familia Ja'ib, que indica la existencia de diversas esclavas y de la figura de *mustawlada* (equivalente a *umm al-walad*), como en el caso de M'barka, que dio a luz a 'A'isha. Pero en el documento esta hija no figura con el nombre de Ja'ib⁷².

Sabemos que no todos los hijos de esclava eran reconocidos, pero también podemos apuntar al leer entre líneas algunos documentos que existían estrategias y subterfugios para compensar de algún modo a estas personas. Así se puede interpretar este documento de 1870 en que “la señora Fātima bint al-Mahdī Bayṣ al-Ṭiṭwāniyya legó el tercio de su herencia para el niño ‘Abd al-Salām ibn Barkānū y para sus hijos y los hijos de los hijos... y a sus ramas hasta que se extingan, y luego regresa a la zagüía del *shayj* Rabbanī ‘Abd al-Qādir al-Ŷīlānī y a la mezquita de Sīdī ‘Alī ibn Mas‘ūd situada en el barrio del ‘Ayūn”⁷³. ‘Abd al-Salām no llevaba el nombre de Bayṣ sino Barkānū, un nombre de esclava que se repite en otros documentos⁷⁴. Es decir, suponemos que ‘Abd al-Salām era hijo de una esclava de la casa, pero no sabemos quién era el padre. Además el niño no es definido ni como esclavo ni como liberto y toma un nombre de libre. Y el hecho de que reciba el tercio de la herencia es una pista que indicaría su eventual proximidad en términos de parentesco.

Más allá de la figura de la *umm al-walad*, el estatus nupcial de las esclavas era frecuentemente la soltería, además de las que se esposaban con otros esclavos o libertos. En la encuesta oral realizada, los testimonios referían un predominio de esa soltería, al menos en el período final de la esclavitud, desde principios de siglo XX.

De los matrimonios entre libertos tenemos pruebas en la documentación. Hacia mitad de siglo XIX, la esclava Sitra se esposó con Sālīm, liberto, con quien tuvo tres hijos⁷⁵. El hecho de que el testamento del propietario insistiera en que los hijos de Sitra serían manumitidos, significa que no era evidente que el hecho de que Sitra se esposara con alguien ya libre (de origen esclavo) le otorgase a sus hijos el estatus libre. Este caso de Sitra es indicativo asimismo de otra pauta que

71. 18 ra'yab de 1280 (29 de diciembre de 1863). *Hawala* de Ŷama'a al-Qaṣba. 26, 4.

72. 24 ṣawwāl de 1284 (18 de febrero de 1868). *Hawala* de la zagüía Sīdī ‘Alī ibn Raysūn. Tomo 1, 93.

73. 28 rabī'a al-ṭānī de 1287 (28 de julio de 1870). *Hawala* de la zagüía Qādiriyā. 46, 34.

74. Liquidación de cuentas con una liberta llamada Barkānū. 13 rabī'a al-ṭānī de 1313 (3 de octubre de 1895). Documento n° 1783. Archivo Daoud.

75. Conjunto de 4 documentos entre 1850 y 1863. *Hawala* de Ŷama'a al-Qaṣba. 26.

hemos escuchado también durante las entrevistas. Las uniones entre esclavos eran muchas veces una réplica de los vínculos entre libres, entre propietarios, o como en este caso, entre cónyuges. Sitra pertenecía a Fāṭima Tub, y se esposó con Sālim, liberto de Ḥāỵy Muḥammad, marido de Fāṭima Tub.

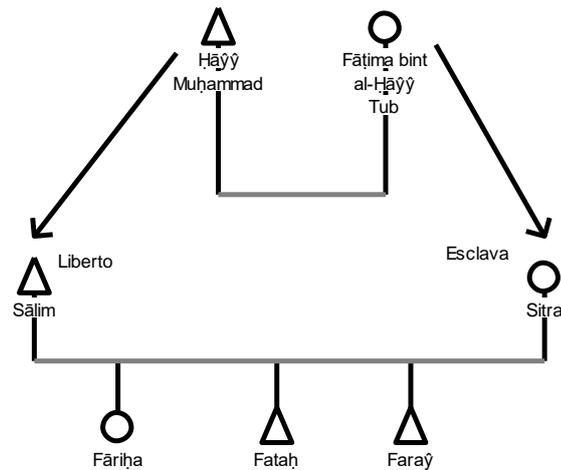


Diagrama 1. Pauta de matrimonio replicada entre amos y esclavos

4.3. Consecuencias de la manumisión: dones y residencia

Uno de los rasgos más remarcables de las manumisiones, entendidas como acto piadoso, era la donación de una cantidad de dinero a la persona liberada, contemplada por el derecho islámico. En el testamento no siempre se designaba la cantidad destinada a la compra de un esclavo, con el fin de ser liberado. En el testamento de Semmar en 1800 se destinan 100 *mizqal* “para comprar una esclava de su parte”⁷⁶, pero no se menciona don alguno para esta esclava. A diferencia de su *umm al-walad* llamada Mas’ūda, a la que otorga una suma de 20 *mizqal*. En otro documento de 1819 Ḥāỵy Muḥammad Šatt también destina 100 *mizqal* a comprar un esclavo⁷⁷. En el resto de testamentos analizados desde esta época hasta principios del siglo XX no se explicita en ningún momento la cantidad exacta destinada a la compra, aunque queda igualmente determinada al mencionar que se extrae “de su tercio”.

76. 12 rabī’a 1 de 1215 (3 de agosto de 1800). *Ḥawala* de Sīdī Sa’īdī. 1 (ilegible), 122.

77. 1/2 ša’bān de 1234 (9 de junio de 1819). *Ḥawala* de la zagūia Sīdī ‘Alī ibn Raysūn. 1, 9.

Las cantidades donadas en metálico sí que serán explícitas: 10 *mizqal* para cada uno de los dos esclavos liberados, y 10 *mizqal* para su liberto⁷⁸. Estas cantidades podían variar incluso en un mismo caso, como el de la señora Tub, quien legó a Sitra y a su hija 20 *mizqal* a cada una. Pero cuando Sitra fue teniendo más hijos, hasta un total de tres, el testamento del marido de la señora Tub, Ḥāỵ Muḥammad al-Fattāḥ, dedicó 10 *mizqal* a cada uno de ellos⁷⁹.

También podemos constatar que cuando había varias esclavas en una casa se generaba una jerarquía entre las propias domésticas, según el puesto ocupado y el valor otorgado por el amo o su proximidad a este, en caso de tener hijos con él. En el caso de Jaṭīb (1868) observamos que de las seis esclavas de la casa, Yāqūt y M'bar̄ka reciben cada una 100 *mizqal* en el testamento. M'bar̄ka es definida en el documento como su “genitora (*mustawlada*) mayor, la madre de su hija ‘Ā’iša, 100 *mizqal*”. El resto de esclavas reciben menores cantidades: Br̄ika y M'br̄ika, 50 *mizqal* cada una. Y Jadīya y Raham, 30 *mizqal*, respectivamente.

En 1873, la cantidad donada continua siendo muy similar. La nieta del santo Sīdī ‘Alī ibn Raysūn lega comprar y liberar a una esclava, a la que le otorgará 10 *mizqal*. En 1874, Labbadī lega liberar a dos esclavas niñas, “y se dará a cada una 20 *mizqal* para ayudarles a empezar su vida”⁸⁰. En 1877 se observa un cambio en la unidad de moneda usada para medir la donación, y el legador determina que se donen 50 rial a un esclavo que será liberado. En 1886 Ruqaya Šaqlīl deja una parte en testamento “para liberar a una esclava [*ama*] (...) y se le darán 4 rial”⁸¹.

Ya entrado el siglo XX, se continúan otorgando las mismas cantidades que un siglo atrás. En 1907 Ibn Drīs libera a sus esclavas Mas‘ūda y Ŷuhra, y además de otras propiedades que comentaremos más abajo, “se darán 10 *mizqal* a cada una de las dos”⁸².

En algunos casos, además de estas donaciones monetarias, destacamos el legado de bienes y propiedades para esclavos que tenían algún vínculo especial con el propietario. Es decir, cuando el testamento indicaba liberar a un esclavo anónimo, se concedía o no una cantidad monetaria, pero cuando se trataba de alguna esclava de la casa, especialmente las que cuidaban de los niños, las cantidades de bienes donados aumentaban. En estos casos disponemos igualmente del nombre de la esclava. En el siguiente ejemplo de 1837, Šaša Sabbag libera a su esclava

78. 29 dū l-ḥiyya de 1236 (27 de septiembre de 1821). *Hawala* de la zagüía Sīdī ‘Alī ibn Raysūn. Tomo 1. 187.

79. 1 (fātiḥ) al-qa‘da de 1271 (16 de julio de 1855). *Hawala* de Ŷama‘a al-Qašba. 26, 3.

80. Final de šafar al-jayr de 1291 (17 de abril de 1874). *Hawala* de la zagüía de Sīdī ‘Alī ibn Raysūn. Tomo 1, 108.

81. 1 rabī ‘a de 1304 (30 de noviembre de 1886). *Hawala* de la zagüía Qādiriyya. 90, 74.

82. 1 qa‘da de 1325 (6 de diciembre de 1907). *Hawala* de Ŷama‘a Ŷadīda Rabaḍ Sfal. 46, 5, 35.

Sa'ada y a su hijo, y le deja “la ropa que lleva en el día de la muerte, *bda'i* (un tipo de prenda), *milf* (un tipo de prenda) y le da un colchón (*murtaba*), vacío, y ropa usada de cobertura de cama”⁸³. En 1850, Fāṭima Tub lega a Sitra, además de dinero, “un colchón (*murtaba*) y muebles (*fraš*)”. Fāṭima y su marido dan testimonio en el testamento de que “las joyas que lleva Fāriḥa [hija de la esclava Sitra], una par de piezas [nombre sin identificar] de oro, una par de pulseras de tobillo (*jal-jal*) de plata, y unas pulseras de plata que lleva en las manos, que estas joyas son propiedad de Fāriḥa, que todo esto lo han dado como propiedad, como don (*hiba*)”⁸⁴. Este gesto parece indicar que Fāriḥa llevaba las joyas donadas antes de su liberación. Para evitar que se las retiraran, dado que los esclavos no podían tener propiedad, se explicita ese don por escrito: “después vienen los adules y han visto a la niña con las joyas”.

En 1907 Ḥāȳy Muḥammad ibn Drīs lega que “del tercio saldrá toda la ropa para sus dos esclavas Mas'ūda y Ŷuhra, y muebles y cobertura, alfombras y ropa de cama y las joyas (*hilī*), que serán de su propiedad”⁸⁵. La situación es similar al testamento de Jaddūya bint al-'Arbī Binnūna, que lega a Sitra, la educadora de la familia, y de origen esclavo si nos atenemos a su nombre, “20 real y un sofá de lana y una almohada y cobertura, y el baúl de su ropa (*sandūq*), de vestidos, y otro, y las joyas de plata”⁸⁶.

El derecho islámico también preveía un régimen especial de cesión temporal de bienes inmuebles que era puesto en práctica con las liberaciones. Esta fórmula, conocida como *'amra* (de ocupar, llenar), era aplicable tanto a libres como a esclavos, y consistía en ceder el usufructo de un edificio a un beneficiario durante el resto de su vida. A su muerte, el bien volvía al habús o a otros beneficiarios. Esta práctica fue frecuente en la ciudad, con la cesión de casas de muy diversas categorías para los esclavos libertos, mayoritariamente mujeres, que vivían en esas viviendas hasta su fallecimiento. En 1907, Ibn Drīs lega que “la casa mencionada se le da a ellas [las libertas Mas'ūda y Ŷuhra] como *'amrī*, para el beneficio de la casa durante su vida entera, en su vida nada más, y si muere una de ellas, se queda la otra sola en la casa, y cuando mueran las dos, la casa vuelve a sus nietos [de Ibn Drīs], y si mueren los nietos, vuelve a la mezquita Ŷadīda Rabaḍ Sfal”⁸⁷.

Por lo que consta en un documento de 1952-54 sabemos también que estas cesiones de ocupación eran dinámicas y sujetas a traspasos. En este caso, la liberta

83. 1/2 ramaḍān de 1253 (13 de diciembre de 1837). *Ḥawala* de Sīdī Sa'īdī. 119, 157.

84. 1 qa'da de 1271 (16 de julio de 1855). *Ḥawala* de Ŷama'a al-Qašba. 26, 3.

85. 1 qa'da de 1325 (6 de diciembre de 1907). *Ḥawala* de Ŷama'a Ŷadīda Rabaḍ Sfal. 46, 5, 35.

86. 8 ramaḍān de 1330 (21 de agosto de 1912). *Ḥawala* de la zagūīa Sīdī 'Alī ibn Raysūn, tomo 1, 157.

87. 1 qa'da de 1325 (6 de diciembre de 1907). *Ḥawala* de Ŷama'a Ŷadīda Rabaḍ Sfal. 46, 5, 35.

llamada Arḥīmū recibió un ‘*amrī* de su liberador, al que tenía derecho hasta el día de su muerte. Pero Arḥīmū cedió este ‘*amrī* a otro liberto llamado Fataḥ. La vivienda en cuestión era una *dwiriya* (casita). A la muerte de Arḥīmū esa propiedad tenía que ir al habús de la zagüía de Sīdī Muḥammad ibn al-Faqīh. En 1952, Fataḥ declara por escrito que no pedirá dinero a la zagüía por las reformas de la casa que está realizando⁸⁸. Pero en 1954, el ‘*amrī* volvió a cambiar de manos, y de Fataḥ pasó a Muḥammad ibn Ibrāhīm al-‘Arūsī. Tanto este, como antes el liberto Fataḥ, aceptaban el pago de 4 pesetas a la zagüía, porque el terreno de la casa le pertenecía. Y al-‘Arūsī se comprometía igualmente a “que cuando se muera Arḥīmū va a dejar la casa sin pedir nada”⁸⁹.

Para complementar estas fuentes escritas presentaremos una historia oral que nos llegó por vías azarosas, a través de ‘Umar, quien transmitió el relato que le proporcionó su hermana, quien a su vez conoció a las hijas de las protagonistas de esta historia:

O. Mi hermana Zuhūr, tenía una amiga, Turayā. Estudiaron juntas en el instituto. Vamos a hablar de la familia Garsia. Sin descendientes, se extinguieron, y dejaron la casa a dos *jadms*. Ḥabibtī y Funūnī. Fíjate qué nombres más bonitos. Ḥabibtī, es “mi querida”. Funūnī, es el *fann*, el arte... Entonces estas dos, esta familia Garsia, dejaron...

A. ¿Qué año?

O. No lo sé... Los años 60 creo. Pero esta familia, cuándo se extinguieron, no lo sé... Entonces estas dos *jadms* adoptaron a una muchacha. Y la casaron con un tal Mrabet. Este matrimonio tuvo dos hijas. Turayā y ‘Ā’iša. Ḥabibtī y Funūnī, cuando murieron los Garsia, no tenían ingresos. Entonces se dedicaron a hacer dulces. En casa, el horno está pegado a la casa⁹⁰.

El horno todavía existe, justo al lado de la casa, y la placa actual lo etiqueta como “Horno Garsia”. Aunque no disponemos de la información, es muy probable que las dos domésticas también recibiesen en herencia el usufructo del horno, como en otros casos que hemos podido atestiguar. En esta historia convergen varios elementos extraordinarios. Las domésticas aprovechan el usufructo de las propiedades de sus antiguos amos, cuyo linaje se extingue, y constituyen una unidad doméstica, al convertirse en adoptantes de una chica que se esposa y que les otorga dos “nietas” por parentesco adoptivo. Y en segundo lugar, observamos la agencia de las mujeres al lograr sus propios ingresos derivados del negocio de los

88. 1/2 muḥarram de 1372 (4 de octubre de 1952). *Ḥawala* de la zagüía de Sīdī Muḥammad ibn al-Faqīh (en Ŷanwi), p.44.

89. 29 rabī’ a tānī de 1374 (26 de diciembre de 1954). *Ḥawala* de la zagüía de Sīdī Muḥammad ibn al-Faqīh (en Ŷanwi), p.45.

90. Entrevista a ‘Umar, 20/5/2017.

dulces, y la inversión de los beneficios no sólo para su manutención sino para la formación universitaria de sus nietas adoptivas.

Además del usufructo de las casas existían otras prácticas escritas en los testamentos, como cubrir los gastos para alquilar una vivienda, después de la manumisión. Así, Jaddūya Binnūna deja por escrito que “se la pagará (a Sitra) el alquiler de su lugar de residencia hasta que fallezca”⁹¹. En algún caso excepcional hemos hallado que se da hasta la donación completa de una casa, que pasa a propiedad de un liberto y de sus descendientes. En 1886, Ruqaya Šaqlīl “dará al *wasīf* Fataḥ, liberto de su marido (*mu‘ataq zawī-hā*) Sīdī Muḥammad Arkayna, toda la casa en el barrio de Rabaḍ Sfal, en el Zanqat Farnacho. Esta casa linda con dar al-Jaṭīb y dar al-Anzar. La casa quedará en propiedad de Fatah y cuando muera pasará a sus hijos”⁹².

Otra forma de ofrecer un don para la manutención de la liberta era ceder el usufructo de un horno (*farrān*) o de un *ḥammām* del que podrían vivir, o del cobro de un alquiler, como en el caso de ‘Ā’iša, liberta de Muḥammad ibn ‘Alī l-Ma‘araš, a la que dejó una casa. Durante toda su vida tendría derecho a cobrar el alquiler de esta casa, y cuando ‘Ā’iša muriera el usufructo pasaría a manos de la mezquita Gaylān⁹³.

4.4. Trayectorias de libertos: profesiones y ascensos

Los datos sobre las trayectorias y perfiles de esclavos y libertos son escasos, de manera que las informaciones que siguen tienen un gran valor de prospección. Conocemos ciertamente el caso de personas de origen esclavo que llegaron a ocupar cargos políticos, como Ḥaydar Sallāwī, bajá descendiente de liberto y caíd de Tetuán en el siglo XIX. En el siglo XX diversos miembros del linaje Biny‘aiš, de origen *bujari* ocuparon cargos importantes. Según la lista de bajás de Tetuán de Rahūnī (1953), el bajá número 53 fue Muḥammad al-Muštafā ibn Idrīs Biny‘aiš, posteriormente caíd mašwar del sultán Mawlay ‘Abd al-Hafid. Desempeñó el cargo de bajá desde 1912 hasta la llegada a Tetuán del primer jalifa del Protectorado, Mawlay al-Mahdī ibn Ismā‘īl, quien le nombró caíd mašwar de su nueva corte en 1913. Y sabemos también de los casos de hijos de esclava, como Salām al-Ḥāyḡ, hijo de Muḥammad al-Ḥāyḡ, pero se trata de hijos de *umm al-walad* que heredaron el estatus paterno, y por tanto, no eran libertos legalmente, sino que adquirirían la libertad automáticamente al ser reconocidos por el padre.

91. 8 ramadān de 1330 (21 de agosto de 1912). *Hawala* de Sīdī ‘Alī ibn Raysūn, tomo 1, 157.

92. 1 rabī‘a de 1304 (30 de noviembre de 1886). *Hawala* de la zagūfa Qādiriyya. 90, 74.

93. 21 rabī‘a al-awwal de 1310 (13 de octubre de 1892). *Hawala* de la mezquita Gaylān. 114, 116.

Si nos fijamos en la historia más anónima de otros esclavos, sabemos por la memoria oral reciente que una gran mayoría de tatas permaneció soltera en las casas hasta su muerte. Pero otras muchas a lo largo de la historia se fueron ganando la vida como pudieron tras su manumisión. En 1878, por ejemplo, sabemos que M'brīka, liberta de Aḥdāddū, alquiló una tienda: “la esclava (*ama*) M'brīka, liberta (*mu'atiqa*) de Aḥdāddū, alquila una tienda (*ḥānūt*) situada en Garsa al-Kabīra, para poder trabajar (vivir de su trabajo), pagando un precio de un octavo de *mizqal*”⁹⁴. Ello nos permite pensar que la liberta se iba a dedicar al comercio con la tienda que estaba alquilando a la zagüía propietaria.

Algunas libertas, como Tikmū, alcanzaron un ascenso en su estatus económico, y hasta llegaron a imitar las prácticas piadosas del grupo de los propietarios. En este caso, Tikmū dejó testamento para la familia que la había liberado. Fue manumitida por Hašmī ibn 'Abūd, y legó una parte del tercio “para la mujer Sa'diyya bint ibn 'Abūd”. Y al igual que las clases pudientes, dejó una parte del tercio para sufragar los costes de su entierro, y destinó otra parte al patrocinio de acciones caritativas: repartir pan según las costumbres de la ciudad, y de los ingresos de un inmueble, y repartir caridad para el *māristān*, para los pobres y los enfermos⁹⁵. O el caso de Fataḥ, liberto de Arkayna, que recibió, como se ha explicado, toda una casa en su propiedad, para él y sus descendientes.

En el siguiente ejemplo se trata de la hija de un liberto, Maḥyūba, cuya trayectoria de ascenso tampoco se puede tomar como ejemplo medio, ya que debió haber muchos esclavos y libertos en paupérrimas condiciones. Maḥyūba era hija del liberto Bū l-Jayr (*mu'atiq*) del señor Trabelsi. Maḥyūba hizo testamento y dejó parte del tercio para la zagüía Qādiriyya. También dejó otra parte para su marido (libre), un maestro coránico, al-Ḥāȳy Aḥmad Asmat. Y otra para un miembro de la familia Skireȳ. Siguiendo el ethos de la clase dominante, también destinó otra parte “para sufragar su tumba, con 16 rial, y da a una mujer (libre) 30 *mizqal*”, y para cubrir gastos “dejó sus muebles y ropa para que se vendieran en el mercado por subasta, que fueron vendidos por 724 *mizqal* (de los cuales se pagó a notarios, a los intermediarios de la venta y al *dallāl* [subastador])”⁹⁶. Otro indicador de su ascenso es que el testamento incluía una casa en Tetuán, valorada en 150 real. Ello permite deducir que heredó la casa de su padre liberto.

En cuanto a las ocupaciones de esclavos y libertos, suponemos que cuando no se explicita la dedicación en los documentos, los esclavos eran mano de obra para labores domésticas y agrícolas. En otros casos, se indican interesantes datos. En

94. 5 raḥab de 1296 (25 de junio de 1879). *Hawala* de la zagüía Sīdī 'Alī ibn Mas'ūd al-Ŷwaydī, en l-'Ayūn. 11, 18.

95. 24 ramaḥān de 1297 (30 de agosto de 1880). *Hawala* del Māristān, pp.22-23.

96. 1 raḥab de 1307 (21 de febrero de 1890). *Hawala* de la zagüía al-Qādiriyya al-Ŷlāniyya. 94-76.

el siguiente ejemplo se trata de un liberto (*mu'atuq*) de la familia Garsia, llamado 'Alī, que tenía el estatus de *ma'allam*, “maestro artesano”. 'Alī dejó un local al inspector de la zagüía Qādiriyya, aunque el local estaba en estado ruinoso⁹⁷. Y la ya citada Sitra era etiquetada como *mudarriba* (educadora) y representa a todo un grupo de mujeres que se ocupaban de los niños y que eran denominadas como *tatas* en la cultura oral.

Los trabajos y oficios de los libertos fueron diversos, según hemos recogido en la historia oral: en el caso de las mujeres, cocineras y otros servicios, hasta entrar también en el mundo de la prostitución. El usufructo temporal de hornos del habús fue una fuente importante de manutención para esas libertas. En el caso de los hombres, peones, herreros, artesanos, músicos o el propio ejército fueron algunos de los oficios desempeñados. En la documentación del habús hallamos a Fataḥ, liberto que tenía el oficio de carpintero. O el caso de Ḥāȳ Sa'īd, hijo de una liberta que fue propiedad de una familia jerifiana. Sus circunstancias indican cierto estatus, ya que fue a Meca, y era almuédano, recibiendo el salario del habús.

La liberación combinada con el matrimonio confería ciertos derechos de propiedad, como se desprende del siguiente dahir de 1940, relativo a la liquidación de unos derechos sobre el usufructo de unos terrenos del habús. En el dahir se menciona en una de las partes a Embarka, esclava liberta de Ḥāȳ Muḥammad Hārūn, y esposa de Sīdī Muḥammad ibn Aḥmad al-Laytī, quien la representa legalmente. Es decir, que M'bārka, una vez liberada y esposada, es tenida en cuenta en las consecuencias legales del usufructo del habús⁹⁸. Un año más tarde encontramos un caso similar, pero aquí es el hijo de otra liberta quien figura como representante jurídico de su madre en la liquidación de unos derechos sobre el usufructo de unos bienes habús. Se trataba de Sīdī Muḥammad ibn Muḥammad Aknin, quien actuó en representación de su madre, Zuhra, liberta de la familia Brīša. El dahir decreta que el hijo abonará mil quinientas pesetas al habús, “pasando la parcela del Habús a la propiedad de su madre”⁹⁹.

5. CONCLUSIONES

En este trabajo hemos podido constatar la relevancia de las liberaciones de esclavos en la ciudad de Tetuán durante el siglo XIX y hasta bien entrado el período colonial. Y hemos detallado los mecanismos legales y rituales que acompañaban

97. 21 hiḡya de 1311 (25 de junio de 1894). *Hawala* de la zagüía Qādiriyya. 98-80.

98. “Dahir sobre el acuerdo entre el habus y Si Mohammed ben el Hach Mohammed Benuna y Si Mohammed ben Ahmed el Laiti”, p. 741.

99. “Dahir sobre acuerdo concertado entre el habus y Si Mohammed Ben Mohammed Aknin”, p. 791.

este proceso de liberación. El fenómeno de la manumisión presenta una regularidad a lo largo de este largo período e indica la persistencia de una práctica vinculada sobre todo a las clases acaudaladas de la ciudad. El enriquecimiento de algunos grupos de la élite, vinculados al majzén o a su entrada en el capitalismo comercial emergente, aumentaron el nivel económico de aquel grupo, de manera que la adquisición de esclavos, lejos de ser un fenómeno pre-moderno o del pasado, devino precisamente un símbolo de distinción dentro del proceso de modernización. Es por esta razón que también será este grupo el que presentará un mayor número de esclavos y finalmente de liberaciones.

En nuestra investigación planteamos que la razón de las manumisiones por parte de los propietarios de esclavos residía en la combinación de dos factores indisolubles: como decía Schama para el caso de los patricios holandeses del siglo XVII, existía “un malestar por la abundancia”¹⁰⁰. Es decir, que precisamente aquellos grupos que acumulaban más bienes y esclavos querían aparentar una actitud piadosa, repartiendo bienes y liberando esclavos, por temor a no ganarse el paraíso. Pero es evidente que no sólo los más ricos liberaban esclavos, sino que en niveles inferiores de la estructura social también se daba esta pauta. Es decir, que se adquirían esclavos para su explotación pero también para liberarlos y obtener así un mérito religioso. Las clases propietarias requerían de abundante mano de obra para sus casas y propiedades agrícolas, y los esclavos jugaban un papel claramente pragmático para la reproducción del grupo dominante. Pero estas liberaciones sólo eran posibles porque existía un complejo sistema moral, legitimado jurídicamente, que permitía obtener ganancia simbólica (*ayr*) para ir al paraíso a través de esos actos considerados piadosos. De ahí que además de la manumisión de esclavos, los testamentos de los más poderosos repitieran una serie de voluntades que exhibían su generosidad y poderío en la ciudad. Entre estos actos estaba el reparto de pan, trigo y ropa, en el día del entierro, o de modo regular, los jueves; así como el pago a personas para recitar y mantener lugares de culto que dejarían en buen lugar la memoria del fallecido o fallecida. En cierto modo, ese miedo a no conseguir el paraíso, esa duda que debía ser disuelta por medio de un acto piadoso, nos recuerda a las tesis planteadas por Max Weber sobre la incertidumbre de los calvinistas, que debían certificar en la tierra aquello que les permitiese garantizar su puesto en la otra vida.

Finalmente, la lectura atenta de la documentación ha permitido descubrir la existencia de una gran variedad de situaciones entre las clases de esclavos y esclavas, y sus trayectorias como libertos. Están por estudiar las consecuencias de una institución como la *walā'*, esto es, el vínculo que permanece entre amo y es-

100. Schama. *The Embarrassment*.

clavo aún después de la manumisión y que se hereda a las siguientes generaciones. Esta institución podría indicar la ilusión de unas liberaciones que en muchos casos no eran tales, ya que no rompían los vínculos de patrono y cliente entre antiguos amos y libertos. La fórmula que aparece en los documentos en referencia a la compra de esclavos para ser liberados era que debían cumplir la condición de ser “capaces de trabajar”. Y ello nos hace pensar en esta posibilidad. Pero al mismo tiempo, los documentos demuestran empíricamente que los libertos y libertas recibían cantidades de dinero para su manutención, o fórmulas indirectas para esta, como el usufructo de hornos, y en especial, el usufructo de viviendas que quedaban legítimamente cedidas temporalmente bajo la fórmula del *'amrī*. Las trayectorias de los manumitidos fueron muy diversas también por género. Las mujeres que adquirían el estatus de *umm al-walad* tenían cierto reconocimiento en la familia o recibían cantidades más altas que otras esclavas. De hecho, las esclavas mejor gratificadas eran aquellas que habían alcanzado un mayor grado de proximidad y afecto con los propietarios. Las esclavas también recibían ropas y joyas por parte de los propietarios, en un doble juego de poder, que les otorgaba un mejor estatus y que al mismo tiempo reproducía el paternalismo de los amos hacia sus subordinados. Las trayectorias de esas libertas eran ciertamente variadas: de acuerdo con la historia oral recogida, en la última fase del siglo XX la mayoría de mujeres, especialmente las más cercanas, murieron en las casas de los amos; otras salieron a buscarse la vida, sin medio alguno, o con los recursos que les proporcionaron los amos; y, como hemos visto en los documentos, algunas pocas ascendieron socialmente hasta llegar a adquirir propiedades. Sin embargo, el factor del género emerge de nuevo, porque si bien algunos hombres de la elite coparon puestos de poder, pese a ser libertos o hijos de esclavas, en tanto que hijos de hombres de la elite, poco sabemos de las mujeres hijas de la esclavitud, ya que a diferencia de los hombres no transmitían el linaje, de acuerdo con el sistema patrilineal local de parentesco; con la gran paradoja de que la excepción histórica a este sistema de filiación era la esclavitud: esta se transmitía por vía materna.

En cualquier caso, el *ethos* que alimentó la práctica de la liberación de esclavos y esclavas aquí analizada estaba orientado por la máxima que da título a este trabajo y que figura como tal en los testamentos: la idea de una recompensa en el otro mundo. Y todo ello tuvo consecuencias ciertamente en “este mundo”.

6. BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE SÁBADA, Francisco Javier. “De esclavos a libertos: fórmulas de manumisión en al-Andalus en el s. XI, según el Muqni‘ de Ibn Mugīl”. *Miscelánea*

- nea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 50 (2001), pp. 21-51.
- BELĤĀY SULAMĪ, Ŷa'far. "Al-'Abid wa-l-ṭaqāfa al-zanŷiyya fī Tiṭwān, fī l-qarn al-rabī'a 'ašara al-ḥiŷrī". *Al-Muŷtama' al-tiṭwānī, wa-l-ta'tur al-'umrānī wa-l-ma'amarī. Manšurat maŷmu'a al-bahz fī l-ta'rīj al-magribī wa-l-andalusī, bikulia al-adab bi-Tiṭwān. Silsila a'amal al-naduat*. Tetuán, 2009, vol. 15-16, pp. 9-29.
- BENYAHIA, Driss. *Médina et ville nouvelle: Tétouan et sa région, le devenir d'une ville du nord-ouest marocain au temps du Protectorat (1912-1956)*. Université Paris 7, Atelier national de reproduction de thèses, 2014.
- BLANC, François-Paul y LOURDE, Albert. "Les conditions juridiques de l'accès au statut de concubine-mère en droit musulman malékite". *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 36 (1983), pp. 163-175.
- BOTTE, Roger. *Esclavages et abolitions en terres d'Islam*. Bruselas: André Versaille, 2010.
- BRUNSCHVIG, Robert. s.v. "Abd". *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1986, vol. 1, pp. 24-40.
- CHEBEL, Malek. *L'esclavage en terre d'Islam*. París: Fayard, 2007.
- CLARENCE-SMITH, William G. *Islam and the abolition of slavery*. Londres: Hurst & Company, 2006.
- "Dahir sobre el acuerdo entre el habus y Si Mohammed ben el Hach Mohammed Benuna y Si Mohammed ben Ahmed el Laiti". *Boletín oficial de la zona de Protectorado español en Marruecos*, XXVIII, 33 (30 de noviembre de 1940), pp. 741-742.
- "Dahir sobre acuerdo concertado entre el habus y Si Mohammed Ben Mohammed Aknin". *Boletín oficial de la zona de Protectorado español en Marruecos*, XXX, 24 (31 de agosto de 1942), p. 791.
- DAWD, Muḥammad. *Ta'rīj Tiṭwān*. Tetuán: Fundación Muhammad Daoud para la Historia y la Cultura, 2014², 12 vols.
- DE LA PUENTE, Cristina. "Entre la esclavitud y la libertad: consecuencias legales de la manumission según el derecho málíkī". *Al-Qantara*, 21, 2 (2000), pp. 339-360.
- . "Free fathers, slave mothers and their children: a contribution to the study of family structures in Al-Andalus". *Imago Temporis. Medium Aevum*, 7 (2013), pp. 27-44.

- EL HAMEL, Chouki. *Black Morocco: a history of slavery, race and Islam*. Nueva York: Cambridge University Press, 2013.
- ENNAJI, Mohamed. *Soldats, domestiques et concubines. L'esclavage au Maroc au XIXe siècle*. Casablanca: Editions Eddif, 1994.
- . "Young slaves and servants in nineteenth century Morocco". *Critical Quarterly*, 39, 3 (1997), pp. 59-68.
- ENSEL, Renco. *Saints and servants. hierarchical interdependence between shurfa and haratin in the Moroccan deep South*. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam, 1998.
- "Entierro del Gran Visir". *El Imparcial*, 18/11/1924.
- ERZINI, Nadia. "Hal yaslah li-taqansut (is he suitable for consulship?): the Moroccan consuls in Gibraltar during the nineteenth century". *The Journal of North African Studies*, 12, 4 (2007), pp. 517-529.
- . "Amina Bin Qarrish de Tetuan. Registros da vida de uma mulher marroquina do século XIX". *Cadernos Pagu*, 30 (2008), pp. 43-52.
- ETXENAGUSIA ATUTXA, M^a Begoña. *La prostitución en el protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Tesis Doctoral. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, Departament d'Humanitats, 2018.
- FAY, Mary Ann. "From concubines to capitalists: women, property, and power in eighteenth-century Cairo". *Journal of Women's History*, 10, 3 (1998), pp. 118-140.
- FERCHIOU, Sophie. *Hasab wa-nasab. Parenté, alliance et patrimoine en Tunisie*. París: Centre National de Recherche Scientifique, 1992.
- FISHER, Allan G.B. y FISHER, Humphrey J. *Slavery and Muslim society in Africa. The institution in Saharan and Sudanic Africa and the trans-Saharan trade*. Londres: C. Hurst & Co., 1970.
- GHERSETTI, Antonella. "De l'achat des esclaves: entre examen médical et physiognomie. Le chapitre 46 du Kitâb al-Dalâ'il d'Ibn Bahlûl (Xe s.)". En Kinga Dévényi, Tamás Iványi (eds.). *Essays in honour of Alexander Fodor on his sixtieth birthday*. Budapest: Eötvös Lóránd University Chair for Arabic Studies, 2001, pp. 83-94.
- GODELIER, Maurice. *La producción de los Grandes Hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Akal, 1982.
- GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel. "El entierro de Lebbadi". En Tomás García Figueras. s.f. *Miscelánea*, t. 47, *España ante África*.

- GOODMAN, R. David. "Demystifying "Islamic slavery": using legal practices to reconstruct the end of slavery in Fes, Morocco". *History in Africa*, 39 (2012), pp. 143-174.
- . "Expediency, ambivalence, and inaction: the French Protectorate and domestic slavery in Morocco, 1912-1956", *Journal of Social History*, 47, 1 (2013), pp. 101-131.
- GORDON, Matthew S. y HAIN, Kathryn A. *Concubines and courtesans: women and slavery in Islamic history*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- HEERS, Jacques. *Les négriers en terres d'islam. La première traite des Noirs, VII-XVI siècle*. París: Perrin, 2003.
- ILAHIANE, Hsain. *Ethnicities, community making, and agrarian change*. Lanham: University Press of America, 2004.
- LEWIS, Bernard. *Race and slavery in the Middle East. An historical enquiry*. Nueva York-Oxford: Oxford University Press, 1990.
- MATEO DIESTE, Josep Lluís. "Imágenes y ambivalencias de la política española hacia la esclavitud en Marruecos (1880-1930)". *Historia y Política*, 31 (2014), pp. 255-280.
- Al-Maṣalla al-Magribiya li-l-Qawānīn wa-l-Maḍāhib wa-l-Aḥkām al-Ahliyya*, 6-7 (1937-1938)
- MILLIOT, Louis y LAPANNE-JOINVILLE, Jean. *Recueil de jurisprudence chérifienne*. 4 vols., 1920-1952. París: Librairie du Recueil Sirey, 1952.
- MUÑOZ, Isaac. *La corte de Tetuán*. Madrid: Imprenta Helénica, 1913.
- Nawāzil wa-fatawī wa-aḥkām Aḥmad ibn al-Ma'mūn al-Balḡiṭī l-Fāsī*. Salé: Maktaba Sabihyya, 1347.
- RAHŪNĪ, Aḥmad. *Historia de Tetuán. Escrita en árabe por el sabio alfaquih Sidi Ahmad R'Honi*. Trad. Mohamed Ibn Azzuz Haquim. Tetuán: Editorial Marroquí, 1953.
- . 'Umdat al-raw^m fī ta'rīj Tiṭwān. Ed. Ŷa'far Belḥāyṯ Sulamī. Tetuán, Tetuan-Asmir, 2000-2010, 10 vol.
- SCHAMA, Simon. *The embarrassment of riches: an interpretation of dutch culture in the golden age*. Nueva York: Alfred A. Knopf, 1987.
- SCHROETER, Daniel. "Slave markets and slavery in Moroccan urban society". *Slavery and Abolition*, 13,1 (1992), pp. 185-213.

- SEDDON, David. "Unfinished business: slavery in Saharan Africa". *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, 21, 2 (2000), pp. 208-236.
- SHAHAM, Ron. "Masters, their freed slaves, and the waqf in Egypt (eighteenth-twentieth centuries)". *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 43, 2 (2000), pp. 162-188.
- SIKAINGA, Ahmad Alawad. "Slavery and Muslim jurisprudence in Morocco". *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, 19, 2 (1998), pp. 57-72.
- TOLEDANO, Ehud R. *Slavery and abolition in the Ottoman middle east*. Seattle-Londres: University of Washington Press, 1998.
- VILLASANTE-DE-BEAUVAIS, Mariella (ed.). *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*. París: CNRS Editions, 2000.
- "Waqf". *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 2002, vol. 11, pp. 59-99.
- WALZ, Terence. "Black slavery in Egypt during the nineteenth century as reflected in the Mahkama Archives of Cairo". En John Ralph Willis (ed.). *Slaves and slavery in Muslim Africa*, vol. II. *The servile estate*. Londres: Frank Cass, 1985, pp. 137-60.
- WANSCHARISI, Ahmad al-. "La pierre de touche des fetwas. Choix de consultations juridiques des faquïh du Maghreb (traduites par Emile Amar). Livre deuxième". *Archives Marocaines*, 13 (1909), pp. 1-526.
- WRIGHT, John. *The trans-Saharan slave trade*. Londres-Nueva York: Routledge, 2007.