

**Universidad de Granada
Departamento de Antropología
Social**



**Antropología de la esclavitud, género y
racismo en
Sudán**

**Omayma Shiakh-Eldin Gibril
Directora: Aurelia Martín Casares
Granada 2007**

AGRADECIMIENTOS

Me gustaría en primer lugar agradecer a la profesora Aurelia Martín Casares (Departamento de Antropología Social de la Universidad de Granada) por aceptar la dirección de esta tesis doctoral, así como el haber compartido conmigo su conocimiento sobre el tema de la esclavitud y por haberme animado mucho en el presente trabajo de investigación.

También me gustaría agradecer muy especialmente a mi amiga Marián Cortés que ha contribuido a este trabajo, tanto con correcciones de estilo, como con sus opiniones sobre la materia. También quisiera dar las gracias a todas mis amigas sudanesas, que han ayudado con su conocimiento, a través de las discusiones e intercambio de opiniones: Ensharah Ahmed, Aassim Turkawi, y Abdel Salam Hassan, de Londres, y Aisha al-Mubarak y Elham Abdel Khalig, del Sultanato de Oman. Sobre todo me gustaría agradecer la valiosa ayuda de mis amigas de la ONG *Gender Center* y la Universidad de Ahfad en Jartum.

Tengo que hacer un agradecimiento especial a mi familia residente en Sudán, Estados Unidos y España: Mis hermanos Tumadir, Rasha, Wafir, mi cuñado Isma'il, y a mi hermana Tabarak, que junto con la prima Mariam, han ayudado mucho con sus opiniones, anécdotas y gran conocimiento sobre el tema.

No quiero dejar de agradecer a Najwa, por su paciencia, su gran ayuda y las horas de repaso y discusiones, que han sido muy útiles.

Por último quiero agradecer a mis padres; a mi padre por compartir su gran sabiduría y conocimiento de la historia de Sudán; y a mi madre todo lo que me dio y me enseñó. Quisiera dedicarles este trabajo, ya que no han podido ver un mundo más justo antes de cerrar sus ojos para siempre.

ÍNDICE GENERAL	1
INTRODUCCIÓN	6
METODOLOGÍA	12
1. Elección del diseño y método de la investigación	12
2. Relatos de vida	13
2.1. Jadicha	22
2.2. Mama Nanjuro	23
2.3. Muak Majouk	24
2.4. Haboba Naima y Nyanbol	25
3. Entrevistas en profundidad	26
4. Entrevistas no estructuradas a mujeres y niños y niñas del servicio Doméstico en Dar Assalam	32
5. Fuentes históricas	40
5.1. Archivos y bibliotecas	40
5.2. Documentos manuscritos	43
5.3. Otro tipo de documentos utilizados	44
I. LA ESCLAVITUD EN EL PENSAMIENTO ISLÁMICO	45
1. Las categorías de la dominación.	47
1.1. Esclavos varones.	48
1.2. Esclavas mujeres.	53
2. La infidelidad como condición previa a la esclavitud.	54
3. La <i>yihad</i> y la ideología de la esclavitud.	61
4. La maldición de Cam.	65
5. Las esclavas en el África musulmana.	73
6. La esclavitud y el derecho islámico.	86
7. La esclavitud según el Corán.	92
7.1. Redimir los pecados a través de la manumisión de las personas esclavas.	94
7.2. La condición de las mujeres esclavas y la sexualidad.	96
7.3. Las guerras como medio de adquisición de los/as esclavos/as.	109
7.4. Los derechos de las personas esclavas.	110
8. La esclavitud según los <i>hadices</i> .	116

II LA ESCLAVITUD EN SUDÁN	125
1. La esclavitud entre Egipto y Sudán durante el siglo XIX y principios del XX.	129
2. La esclavitud y la sociedad en Bahr al Ghazal.	165
2.1. Los orígenes de la esclavitud y los mecanismos de la esclavización.	166
2.2. Esclavos reales y confidentes.	177
2.3. Los esclavos domésticos y ganaderos.	181
3. Los <i>Jartumiyin</i> y la introducción de la <i>zariba</i>.	184
4. El papel de al-Zubayr en el sistema <i>zariba</i>.	195
5. Esclavitud en Jartum durante la administración colonial (1898-1956).	202
III. MUJERES ESCLAVAS EN LA HISTORIA DE SUDÁN	209
1. El estatus social de las esclavas en Sudán.	215
2. Esclavas, concubinas y esposas.	222
3. <i>Um Al-walad</i>: esclava y madre.	223
4. La esclavitud femenina y el sistema legal islámico.	230
5. La esclavitud femenina en la política colonial en Sudán.	233
5.1. Los tribunales del <i>Shari'a</i> y la abolición de la esclavitud	237
5.2. Reformas tras la Primera Guerra Mundial.	241
6. Evolución de la prostitución en el siglo XX.	250
IV. EL TRABAJO DE LAS MUJERES ESCLAVAS Y LIBERTAS EN SUDÁN	265
1. Evolución histórica de las mujeres en Sudán.	265
2. División sexual del trabajo según los viajeros británicos del siglo XIX.	276
3. En las zonas rurales.	277
4. Impacto de la mano de obra esclava en el vida de las mujeres libres.	281
5. La casa como espacio simbólico.	285
6. El ideal de la masculinidad y la esclavitud de los varones.	287
7. El vestido como marcador de género.	290
8. La esclavitud doméstica en Jartum.	293
8.1. Los cambio posteriores a la inmigración que afectaron a las mujeres del servicio doméstico.	294
8.2. Información socio-demográfica.	296

8.3. Las condiciones del trabajo.	296
8.4. Las causas económicas del éxodo.	298
9. La esclavitud doméstica y los menores en Sudán.	302
9.1. Estudios anteriores.	304
9.2. Los datos.	306
9.3. Los testimonios.	314
9.4. Nivel educativo de los menores.	318
9.5. El trabajo infantil.	321
V. LOS YALABA Y LAS JADAM: TRADICIONES CULTURALES	
ESCLAVAS	327
1. Aportaciones de las mujeres esclavas, <i>jadam</i> , a la cultura arabo-sudanesa.	335
2. Manifestaciones artísticas femeninas en los mundos arabo musulmanes.	343
3. Mujeres de origen esclavo y creación artística.	347
3.1. Las danzas de las esclavas y libertas en Sudán.	352
3.2. El canto y las nanas de las esclavas.	357
3.3. Mujeres de origen esclavo en el ámbito teatral.	362
3.4. Otras manifestaciones artísticas.	363
4. El Culto Zar: origen y evolución de una práctica de las mujeres esclavas.	365
V. LA ESCLAVITUD EN EL SUDÁN CONTEMPORÁNEO: ACTUALIDAD, RUPTURAS Y CONTINUIDAD	386
1. La ficción de la abolición de la esclavitud.	390
2. La vida cotidiana de las personas esclavizadas.	393
3. Jartum: costes y beneficios de una esclavitud urbana.	396
3.1. La Jornada de Bilal: un esclavo repartidor de agua.	398
4. Esclavitud rural, urbana y derechos humanos.	403
5. El caso de Darfur y la conciencia étnica: árabes versus africanos.	409
5.1. Las milicias <i>rizeigat</i> , los <i>nuer</i> y la esclavitud de los <i>denka</i> .	413
6. La crisis de las identidades sudanesas.	424
7. Génesis y evolución del conflicto étnico-político sudanés.	429
7.1. Las mujeres capturadas en las zonas de conflicto.	437
7.2. El resurgimiento de la esclavitud infantil: raíces de	

un conflicto étnico.	440
7.3. El destino de las mujeres y los niños raptados en Bahr al-Ghazal.	442
8. La aplicación del código penal en los no-musulmánés	
de origen esclavo.	445
9. El papel de la religión en la guerra.	451
10. La cuestión de las identidades.	453
11. Los Derechos Humanos en el contexto del conflicto étnico.	457
12. El factor étnico y la esclavitud.	462
13. El acento en la dignidad humana en la resolución del conflicto.	464
VII. RELATOS DE VIDA DE LIBERTAS Y ESCLAVAS	469
1. Jadicha: la historia de una vida como ejemplo de una historia familiar.	469
2. Mama Nanjuro.	483
2.1. Antecedentes al relato de Nanjuro.	483
2.2. El relato de Nanjuro y su captura en esclavitud.	484
2.3. Quemo una cabaña y me venden a los árabes.	489
2.4. Los blancos nos salvan de los árabes y nos envían a Rafeed.	489
2.5. Soy identificada por mis parientes.	494
2.6. Mi compromiso, mi boda y mi segunda boda.	495
2.7. Nos volvemos ricos y tenemos más hijos	500
2.8. Cómo fui bautizada.	502
2.9. La muerte de mi marido y los días posteriores.	503
3. Muak Majouk.	506
3.1. Los <i>bor</i> nos atacan.	506
3.2. La muerte del extranjero la guerra.	507
3.4. Mi esclavitud y mi sufrimiento en la cabaña de mi amo.	509
3.5. Paz en el hogar de Nandwara.	511
3.6. Me voy con Ayan.	512
3.7. Nostalgia de mi tierra.	513
3.8. Viajo con las caravanas y conozco a mi gente.	515
3.9. La huida.	517
3.10.) Mi bautizo y mi vida en Uganda.	520
4. Haboba Naima.	524
4.1. Mi infancia.	524

4.2. Mis dos matrimonios.	524
4.3. La guerra y la esclavitud.	525
4.4. La fuga.	526
4.5. Mis nietos.	528
4.13. Voy a Uganda.	531
5) Nyanbol.	532
5.1.) Mi infancia.	532
5.2. La esclavitud y la fuga	533
5.3. Mi matrimonio y la muerte de mi marido.	535
5.4. Me caso de nuevo.	538
5.5. El pecado de Allor.	538
5.6. Uganda y mi bautizo.	538
CONCLUSIONES	540
BIBLIOGRAFÍA	547
ANEXOS	
1. Glosario árabe-español.	563
2. Entrevistas a mujeres esclavas, libertas y libres.	574
2.1. Jadija.	574
2.2. Leila.	578
2.3. Amona.	580
2.4. Sara.	586
2.5. Mary.	589
2.6. Helen.	591
2.7. Ducha.	595
2.8. Amira.	598
3. Índice de mapas y fotos.	602

INTRODUCCIÓN

La presente tesis doctoral, comenzada en el año 2002, surgió por dos motivos. En primer lugar, fue en ese año, cuando aparecieron datos que hablaban del fuerte incremento que estaba adquiriendo la práctica de la esclavitud en las zonas en conflicto del sur y oeste de Sudán y que afectaban, masivamente, a mujeres y niños, llegando a constituir uno de los mayores problemas políticos y sociales del país. Esta circunstancia estaba agravada por las hambrunas provocadas por la sequía, la crisis económica, el desplazamiento y el refugio de millones de seres humanos dentro y fuera del país, a causa de los prolongados conflictos bélicos. A estas condiciones habría que añadir la represión política y la falta de derechos humanos bajo el régimen integrista sudanés.

En segundo lugar, encontré en la figura de la profesora Aurelia Martín Casares, a la persona indicada para dirigir este trabajo. Experta en Antropología Social y en Antropología histórica y estudiosa del legado de la esclavitud en España (su tesis doctoral se centró en la esclavitud en la Granada del siglo XVI), es igualmente especialista en estudio de género. Pero, sobre todo, profunda conocedora del mundo y cultura árabes y del África subsahariana, sobre los que ha publicado numerosos trabajos.

De esta manera comencé las investigaciones que me llevarían a redactar la presente tesis doctoral sobre *“Antropología de la Esclavitud, Género y Racismo en Sudán”*. Cabe señalar que, la gran crisis que actualmente atraviesa Sudán, hunde sus raíces en la fortaleza de la institución de la esclavitud en el pasado y en el legado tan importante que dejó, tanto a nivel político como cultural y social. No cabe duda que sin investigar la historia de la esclavitud en el país, es difícil comprender muchos aspectos de la sociedad sudanesa actual, como son las relaciones sociales entre las personas que fueron históricamente esclavizadas y sus ex amos.

El estudio de la esclavitud en las sociedades islámicas está todavía por hacerse, este trabajo de investigación es sólo el embrión de un crecimiento que promete ser rápido en los años venideros. Son numerosos los estudios sobre la esclavitud transatlántica y de qué manera afectó a la población africana. Hay que constatar que el desequilibrio entre sexos que causa en ambas latitudes, es igual pero de signo opuesto, ya que para la exportación de la población esclava hacia el nuevo mundo se requerían más hombres que

mujeres, mientras que en la esclavitud practicada por los musulmanes, el número de las mujeres sobrepasaba el de los hombres.

Tanto los historiadores como los legisladores árabes y musulmanes han carecido de la voluntad necesaria para estudiar a fondo el hecho de la implicación religiosa, ya que en muchos países islámicos, sigue siendo hasta la actualidad un tema tabú. El factor musulmán en la institución de la esclavitud sigue sin considerarse. La esclavitud existía en la Península Arábiga, al igual que en el resto del mundo, desde tiempos remotos y, desde luego, antes de la llegada del Islam a la región. Sin embargo el Corán y el Profeta Mahoma amoldaron la esclavitud a la nueva realidad y en vez de sancionarla, la institucionalizaron, haciendo de ella algo inherente a la nueva religión y a la mentalidad y modo de vivir de los musulmanes. En este punto cabe destacar la influencia que tiene la religión musulmana para diseñar y poner las bases de toda una sociedad civil, que sólo puede ser regida por la palabra de Dios. En la actualidad hay un debate abierto entre musulmanes, occidentales y africanos sobre la esclavitud. Es importante destacar la postura de cada una de las partes implicadas en dicho debate. Por un lado están los musulmanes fundamentalistas de Sudán, tanto los que están en el gobierno actual, como los ideólogos del estado. Para ellos la denuncia de la esclavitud que florece en el sur del país, en nombre de la guerra santa musulmana (*yihad*) contra los grupos negros paganos del sur, es una interferencia occidental en los asuntos internos del país y una nueva cruzada contra el Islam. Los musulmanes sudaneses “moderados”, aunque están en clara oposición con el régimen en los aspectos relacionados con los derechos humanos, no se atreven a denunciar los abusos del Islam y las barbaridades que se han cometido a lo largo de la historia contra sus esclavos y esclavas, en nombre de la religión, sobre todo a raíz de la entrada del Islam en el continente africano.

En cuanto al estudio de la esclavitud desde la perspectiva de género y su efecto social, económico y cultural, hay un absoluto silencio, tanto por parte de los investigadores sudaneses como de los occidentales. Como señala Martin Klein, respecto a la esclavitud en el continente africano: “*A pesar de que la mayoría de los esclavos subsaharianos fueron mujeres, la historia de la trata en África fue escrita como si solo los hombres fueron esclavizados*”¹.

¹ KLEIN, Martin, Op. Cit., 1997, p. 3.

Me gustaría destacar dos líneas de investigación en la actualidad que son de gran relevancia para nosotros: por un lado está el interés mostrado por la Organización de Naciones Unidas para la Educación, Ciencia y Cultura (UNESCO) hacia las dos rutas que seguía la esclavitud, Transatlántica y Trans-sahariana. Por otro lado, el equipo de la Universidad de York en Toronto, constituido por profesores y alumnos de diferentes procedencias africanas, Somalia, Sudán, Argelia, Maruecos, Irán, Togo, Nigeria y Benin, entre otras y de varios países occidentales, principalmente canadienses, norteamericanos y británicos que, dirigidos por el profesor Paul Lovejoy, realizan y publican trabajos de investigación sobre la cuestión. Estas dos instituciones prometen aportar mucho al tema de la esclavitud musulmana, despejar dudas, proporcionar nuevos datos fundamentales para el entendimiento de nuestro estudio y rellenar lagunas de la historia antigua y contemporánea de África en su conjunto.

Finalmente con este estudio pretendo aportar datos relacionados con tres aspectos: en primer lugar, el estudio de la esclavitud en el Islam; en segundo lugar, el estudio de la esclavitud en Sudán ya que, sin analizar la esclavitud, sería difícil entender muchos aspectos del país más grande del continente africano. Y finalmente, en tercer lugar, el estudio de las mujeres a quienes la esclavitud musulmana ha afectado particularmente ya que, dentro del estatus de la mujer en el Islam, esclavas y concubinas fueron sometidas a esta doble discriminación.

Por todo ello, considero que la presente tesis viene a cubrir unos aspectos de gran vitalidad en la actual sociedad sudanesa, como las relaciones sociales entre libertos y sus ex amos y la trayectoria de las esclavas y las libertas, a raíz de las leyes coloniales de abolición de la esclavitud, hasta nuestros días. Por otro lado esta investigación intentó en todo momento relacionar el pasado de estas personas esclavas con su presente y de qué modo la mentalidad y la base ideológica de los norteños (*shimaliin*) musulmanes de Sudán, influyó en la resistencia a acabar con la esclavitud de personas sureñas (*yanubiyin*) y del oeste (*gharaba*). En el pasado y como consecuencia de dichas prácticas esclavistas, las mujeres del sur y del oeste fueron secuestradas, violadas y empleadas para las tareas domésticas, prácticas que continúan actualmente. Incluso aspectos relacionados con la cultura y manifestaciones artísticas actuales tiene sus raíces en el concepto de personas

libres (*ahrar*), que se expresan de modo muy diferenciado de las perdonas esclavas o libertas (*'abid* y *jadam*).

Aunque las circunstancias que acompañaron a la realización de la tesis durante mis estancias en Sudán², no fueron muy favorables, considero que la misma ha cubierto un importante vacío en la historia de mi país. La escasez de documentación e información era otro de los grandes problemas, como explico en la metodología empleada. Sin embargo, el trabajo de campo, consistente en la elaboración de historias de vida y entrevistas realizadas a las mujeres esclavas y libertas³, aún en circunstancias muy adversas, constituye un trabajo pionero en su índole y por lo tanto de gran valor para la tesis doctoral y el conocimiento de la historia del país y de sus mujeres. El trabajo es original y novedoso y es además, una gran iniciativa para futuras investigaciones especializadas en los campos de la esclavitud y de las relaciones de poder y de género en Sudán.

A continuación presentaré brevemente este proyecto de tesis doctoral. El período histórico abarca desde finales del siglo XVIII hasta la actualidad. Está dividido en 7 capítulos detallados a continuación:

En el capítulo 1 se aborda la cuestión de la esclavitud en el pensamiento islámico y las categorías de la dominación que existen en el Islam. También veremos que uno de los aspectos más destacados respecto a la esclavitud en el Islam, es la infidelidad. Otro aspecto muy importante que estudiaremos, es el mito de la maldición de Cam, como razón para justificar la esclavitud de los negro-africanos. Esta parte concluirá con el estudio de la guerra santa del Islam (*yihad*), en relación con la captura y comercio de las personas esclavas en sus fronteras geográficas, *Dar Al Harb* y sobre todo en el África Subsahariana. Por último el capítulo trata la esclavitud según el Corán y los dichos del Profeta Mahoma "*hadices*". Ambas, fuentes del derecho islámico a las que acudir para entender cualquier cuestión de la vida social, económica y política de los musulmanes.

El capítulo 2 está dedicado al estudio de la esclavitud en Sudán durante los siglos XVIII, XIX y principios del XX, es decir, antes de la dominación egipcio-otomana (1821-1881), durante el período del Mahdi (1881-1898) y a lo largo de la colonización

² Ver detalles en metodología.

³ Ver metodología y anexo de entrevistas y historias de vidas.

británica en Sudán (1898-1956). El capítulo comienza con la esclavitud entre Egipto y Sudán durante dichos períodos y la esclavitud en el propio Sudán, destacando el sistema de la *zariba*, instalaciones mixtas de carácter tanto comercial como militar, dedicadas a la captura y comercio de personas esclavas. Dentro del sistema, analizaremos el período y la figura del Sultán Al-Zubayr Pasha Rahma, gobernador de Bahr al-Ghazal (oeste de Sudán) y uno de los mayores comerciantes de esclavos en la historia del país. En este capítulo estudiaremos la situación de los esclavos de origen sureños y del oeste de Sudán, con especial atención en los *denka*, que habitan ambas zonas.

En el capítulo 3 veremos la situación de las mujeres esclavas en general y las concubinas en particular. Dentro de la figura de las concubinas dedicaremos una parte a las mujeres esclavas-concubinas que han tenido hijos, fruto de las relaciones sexuales con sus amos, denominadas en árabe *um al walad*, figura con un estatus particular en la ley islámica. También estudiaremos el sistema legal islámico y las cortes de la ley islámica (*shari'a*) y su postura ante la esclavitud femenina en Sudán, así como el papel de la administración anglo-egipcia en el proceso de la manumisión de las mujeres esclavas.

En el capítulo 4 abordaremos el trabajo de las mujeres esclavas y libertas en Sudán, analizando la división sexual del trabajo, según los viajeros británicos del siglo XIX. Veremos el impacto de la mano de obra esclava en la vida de las mujeres libres. También estudiaremos aspectos relacionados con el trabajo de las mujeres libres y esclavas en Sudán, como el espacio de las mujeres y hombres esclavos y libres; la vestimenta como marcador de género. También abordaremos el tema de la esclavitud doméstica de las mujeres y niños, ilustrado con entrevistas con 20 niños y niñas del servicio doméstico de los campos de refugiados de Dar Assalam en Omdurman.

En el capítulo 5 se analizará el papel de las esclavas y libertas en la cultura sudanesa actual y cómo la esclavitud tuvo un impacto cultural diferente entre los hombres y mujeres libres, por un lado y los hombres y mujeres libertos y esclavos por otro. Se prestará especial atención al culto *zar*, antecesor de otros como el vudú, la santería o el candomblé y cómo estas prácticas fueron transmitidas al mundo árabe y musulmán en general y al norte de Sudán, por esclavas pertenecientes a grupos étnicos *denka*.

El capítulo 6 estará dedicado al legado de la esclavitud en el Sudán actual y la situación de personas de origen esclavo en el país, poniendo el énfasis en la situación de

los y las esclavas en la capital, Jartum. Asimismo veremos el origen del conflicto actual, tanto en el sur como en el oeste, especialmente en la zona de Darfur, lugar que atraviesa en la actualidad una de las mayores crisis humanas. Ambas zonas siguen padeciendo muchas violaciones y abusos por parte del actual régimen de Sudán y de sus milicias, entre ellas las capturas y posterior esclavitud de mujeres y niños.

Finalmente en el capítulo 7 se expone los relatos de vida de 4 mujeres esclavas y liberas, y un hombre liberto. En el capítulo, se recogen los testimonios directos que se recogieron durante el trabajo de campo. Es un trabajo novedoso, puesto que es inédito en el terreno que nos ocupa ya que, hasta ahora, nunca se había recabado la opinión de los protagonistas de la historia de la esclavitud en Sudán.

METODOLOGÍA

1. Elección del diseño y método de la investigación

La metodología utilizada para el análisis de la presente tesis está basada en los métodos tradicionales de la antropología social con la incorporación de la categoría género para el análisis científico. Sobre el estudio de la esclavitud desde la perspectiva de género y su efecto social, económico y cultural, hay un absoluto silencio, tanto por parte de los investigadores sudaneses como occidentales. Introducir una nueva visión de la esclavitud en Sudán, que incluya el enfoque de género, es fundamental para la renovación de las investigaciones en este campo. La antropóloga Aurelia Martín Casares destaca la invisibilidad de las esclavas en la historiografía y subraya la ausencia de perspectiva de género en el análisis de la esclavitud. Según ella:

“El hecho de reconocer que existen mujeres en el grupo de personas esclavizadas o, incluso, de constatar que se trata de un colectivo mayoritario, no implica la incorporación de una metodología de género en el estudio de la esclavitud”¹. En este sentido coincide con Verena Stolcke en la ocultación de las mujeres en la antropología y la historia, lo que pone de manifiesto en su estudio sobre las mujeres víctimas de la conquista de América²”.

Por otro lado, puesto que mi investigación se enmara en una perspectiva histórica, ya que cubre el período desde finales del siglo XIX hasta la actualidad y al mismo tiempo es una investigación contemporánea, he seguido los consejos de la directora de esta tesis y he empleado un método de investigación que combina la antropología social y la historia, porque como ella misma afirma:

“el diálogo entre la historia y la antropología, además de ser extremadamente fructífero, fomenta una metodología creativa en la investigación social”³.

Según Aurelia Martín, la desconfianza hacia las investigaciones antropológicas que utilizan las fuentes históricas, a pesar de que los padres y madres de la antropología como Bachofen, Evans Pritchard o Levi Strauss, reiteraran las relaciones entre ambas disciplinas, tiene que ver con el desconocimiento de las propias fuentes y las dificultades

¹ CASARES, Aurelia, Martín: *La Esclavitud en la Granada del siglo XVI*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2000, p. 47.

² STOLCKE, Verena (comp.): *Mujeres Invasoras: la sangre de la conquista de América*, Horas y Horas, Madrid, 1990, pp. 29-44.

³ CASARES, Aurelia Martín, “Género, trabajo y marginación: estereotipos explorados desde la antropología histórica”, *Actas del IV Congreso de Historia Social de España*, ciudad Real, nov, 2005, pp. 167-195

del uso de los manuscritos⁴. Por otra parte, el arabista Bernabé López, en su estudio sobre la antropología y los antropólogos en Madrid, en homenaje al antropólogo español David Montgomery Hart, afirma la necesidad de construcción de una historia de la etnografía en España y de realizar investigaciones interdisciplinarias⁵. Según Bernabé López:

“Al no haberse desarrollado en España una línea continua de estudios etnográficos o sociológicos sobre Marruecos, el material acumulado por los profesionales que trabajaron y escribieron acerca de este país antes y durante el Protectorado, fue desdeñado por el arabismo e ignorado por antropólogos y sociólogos”⁶.

En definitiva, he realizado una investigación siguiendo la metodología clásica desarrollada por la antropología social que detallo a continuación, recurriendo a la mirada antropológica sobre los documentos históricos e introduciendo el enfoque de género.

2. Relatos de vida

En el transcurso de esta investigación, he recopilado testimonios de primera mano sobre la cuestión que nos ocupa, con el añadido de que son los primeros datos etnográficos que se obtienen interrogando a los principales actores sociales, es decir, a informantes sudaneses de origen esclavo.

He llevado a cabo cinco relatos de vida, de los cuales cuatro son de mujeres: Jadicha, Mama Nanjuro, Haboba Naima y Nyanbol, pertenecientes a la población ex esclava de Sudán y uno es de hombre, Muak Majouk, del mismo grupo étnico. Es importante destacar aquí que, durante la realización de los relatos de vida con Nanjuro, Nyanbol y Mama Naima, siendo todas *denka* del sur que han vivido pocos años en el norte, he tenido que estar continuamente pendiente de acortar cualquier tipo de distancia social que pudiera existir entre ellas y yo. Siendo yo *shimalia* del norte, me veían un poco alejada de sus realidades culturales e históricas. Sin embargo, las dificultades con ellas han sido menores que con las mujeres ex esclavas de Jartum, que se llevaría a cabo el año siguiente, como abordaré más adelante. Estas últimas, a pesar de tener un claro origen esclavo *assl 'abid*, lo siguen llevando en secreto, debido a su “asimilación” de la cultura

⁴ Ibidem. p. 170.

⁵ LÓPEZ, Bernabé y RAMÍREZ, Angeles: *Antropólogos y antropología en Marruecos: Homenaje a David M. Hart*, Colección Alborán, Barcelona, 2002, pp.157-168.

⁶ Ibidem, p. 168.

“árabe” norteña y a su matrimonio con un sudanés *yallaba*, circunstancias ambas que les imposibilita hablar abiertamente de la esclavitud.

Durante las entrevistas con las mujeres *denka* y para obtener los mejores resultados posibles, he empleado la observación participante. Dicho método, como afirma el profesor Arturo Álvarez, fue prácticamente inventado por Malinowski que llegó a sus conclusiones y descubrimientos gracias a su gran experiencia y práctica en el terreno y de convivir con los miembros de la comunidad sujeto de estudio, hablar su lengua vernácula, y estudiar su existencia actual, y no su modo de vivir en el pasado⁷. Según el profesor Álvarez, lo novedoso e importante de Malinowski es combinar el trabajo de campo con el producto escrito⁸. No obstante, quizá una de las cuestiones que se podría criticar en el trabajo de campo de Malinowski sería el androcentrismo, aunque se trata de un error común en la metodología de la época, como señala la profesora Martín Casares⁹. Por otra parte, estamos de acuerdo con Óscar Guasch cuando apunta: “el fin último de la observación participante es anular, disminuir o (al menos) controlar mediante la inmersión en un contexto social ajeno, la distancia social que existe entre el observador y los observados, precisamente para captar su punto de vista”¹⁰.

En mi caso, más que acortar dicha distancia social, lo que hice fue “atreverme” a intentar conocer en profundidad una realidad social, cultural e histórica, de gran importancia para Sudán y, sobre todo, romper con un tema que, hasta la actualidad, es tabú para la sociedad sudanesa, no solo por parte del régimen político, sino por parte de la propia sociedad en su conjunto, incluidos los *ahrrar* del norte y la población liberta y esclava del sur y del oeste. Todo esto me ha llevado a la conclusión de la gran necesidad que existe de hacer futuras investigaciones, trabajos de campo y sobre todo publicaciones en árabe, para cubrir esta gran laguna de la historia de Sudán. De hecho, muchas de las personas que me han ayudado en el curso de esta investigación, han expresado su deseo de realizar trabajos sobre la esclavitud y su efecto en la sociedad y la cultura sudanesas.

⁷ ÁLVAREZ, Arturo y VERMEULEN, Han F.: *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*, Routledge, Londres, 1995, p. 143-152.

⁸ *Ibidem*, p. 152.

⁹ MARTÍN CASARES, Aurelia: *Antropología del género: culturas, mitos y estereotipos sexuales*, Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer, 2006, p. 21.

¹⁰ GUASCH, Oscar: *Observación participante*, Centro de Estudios Sociológicos, Madrid, 1997, p. 37

Durante la realización del relato de vida de Nyanbol y Mama Naima, quise usar los relatos de vida paralelos. Ello fue posible en el caso de Nanjuro, al completar su historia con su hijo Deng y con mi padre. Pero en el caso de estas dos mujeres, entrevistarlas ya era muy arriesgado, tanto para mí como para ellas, así que contactar con algún otro familiar o vecina suya era imposible. Además considero que utilizar el método biográfico con ellas fue útil, dadas sus circunstancias, porque esta técnica, como señala Juan José Pujadas: “nos da respuestas a todas las preguntas que pudiéramos formular a través de encuesta, entrevista o cualquier otra técnica de campo”¹¹.

Otra gran ventaja del método de relatos de vida, como señala Pujadas, es que “constituye el material más valioso para conocer y evaluar el impacto de las transformaciones, su orden y su importancia en la vida cotidiana, no solo del individuo, sino de su grupo primario y del entorno social inmediato”¹².

Nyanbol y Haboba Naima no se conocían de jóvenes. Ni siquiera se conocieron durante su estancia en Uganda, sino que lo hicieron a través de la delegación misionera que trabaja para la población del sur que emigra a Uganda como refugiada o simplemente para vivir allí, que es el caso de nuestras dos informantes. Sin embargo hay muchos paralelismos en sus relatos, y también podemos observar la similitud de la transformación que experimentan sus vidas, como pertenecientes a un mismo grupo social y una misma época.

Soy consciente de que, en los casos de las estas cuatro mujeres, Jadicha, Haboba Naima, Mama Nanjuro y Nyanbol, puede haber algo de ficción en algunos detalles. Según Patricia Romero en cualquier autobiografía la ficción puede confundirse con la realidad, debido a la naturaleza de la mente humana, que suple las partes que quedan oscuras por el paso del tiempo¹³. A esto se unen las circunstancias comunes a todas ellas, de edad, analfabetismo y pocas o nulas posibilidades de acceso a la educación o a la mejora de las condiciones de su vida y de la de sus pueblos, debido a los acontecimientos que arrasaron sus poblados. Hay que destacar la similitud de sus realidades ya que, exceptuando a Jadicha, que creció y vivió toda su vida en la sociedad *shimalia* de

¹¹ PUJADAS, Juan José, Op. Cit., 1992, p. 45

¹² Ibidem, p. 45

¹³ ROMERO, Patricia: *Life Histroy of Women*, The Ashfield Press, Nueva Jersey, 1988, p. 2.

Madani, las otras tres son de etnia *denka*, casi son de la misma región y han compartido los hechos históricos comunes, vistos en la sección de entrevistas¹⁴.

Pujadas nos explica que, para la buena aplicación del método biográfico, éste tiene que ser cumplimentado por escrito por los informantes a petición del/a investigador/a, ya se trate de diarios, recuerdos del pasado o esquemas biográficos y en base a un cuestionario proporcionado por el/la investigador/a¹⁵. Pero, como hemos señalado anteriormente, el nivel educativo de mis informantes, más las dificultades políticas del país, que no permiten que este tipo de trabajo se desarrolle en un clima natural y relajado, sin perder de vista la naturaleza del tema en sí y la delicada situación de la población analizada, han influido negativamente en el cumplimiento de este requisito. No obstante se han podido cumplir otras sugerencias suyas, como la elección del lugar adecuado para darle a las entrevistadas la mayor comodidad posible, que en el caso de los relatos de vida, excepción hecha del caso de Nanjuro, fue en sus propios domicilios. Otra de las recomendaciones de la metodología antropológica es que el/la investigador/a no hable más que el/la entrevistado/a, así como evitar dirigir demasiado la entrevista. Para ello utilicé una pequeña grabadora que tenía buena calidad de sonido y captaba bien los tonos. El problema muchas veces era la timidez de casi todas las mujeres entrevistadas y la falta de conocimiento de la existencia misma de tales artilugios, lo que suscitaba caras de sospecha y/o risas, desde que lo veían aparecer.

Por otra parte, he llevado a cabo en la presente tesis 8 entrevistas en profundidad a mujeres, tanto *jaddam* (esclavas) y *hurrat* (libres). El primer grupo la constituyen 4 mujeres que han tenido una relación directa con la esclavitud, como el caso de Sara, que fue esclava, Leila, hija de una concubina, Amira, cuya abuela era esclava y Amona que, aunque ya no es esclava, sigue “perteneciendo” a la familia de sus amos. En cuanto al segundo grupo, las entrevistadas Jadicha, del este de Sudán y Helen, del Sur. Helen, aunque no ha sido sometida a la esclavitud en ningún momento de su vida, no se la puede clasificar como *hurra* según el concepto sudanés. La razón por la cual la he incluido entre las mujeres entrevistadas es para destacar el tema del racismo que existe actualmente en la sociedad nortea sudanesa, y la mentalidad de sus miembros sobre el estatus de las

¹⁴ Ver entrevistas en anexos.

¹⁵ PUJADAS, Juan José, Op. Cit., 1992, p. 45.

personas de los grupos étnicos del sur de Sudán, que aunque no hayan sido esclavizados, siguen siendo “esclavos” en los ojos de los descendientes de los amos de los antiguos amos. Es el mismo caso de Mary. Ella es una desplazada del sur de Sudán por la guerra, que azotó al país durante más de dos décadas. El caso de Ducha es el más dramático y representa la forma más cruel de la esclavitud contemporánea en Sudán. Ducha es del sur de Sudán, de la tribu Kuku, de Kadugle. Durante la guerra civil del sur de Sudán algunos soldados norteros la raptaron, la tuvieron en su cuartel durante unos meses. Ella recuerda estos meses con mucha amargura. Los soldados la tenían para trabajar para ellos en puro estado de esclavitud. Además la violaban continuamente. Después la llevaron a Ed Duem, en la provincia del Gezira, en el centro de Sudán. Ahí la dejaron con una familia, trabajando para ellos en las tareas de la casa. Una señora de la familia la hizo la ablación del clítoris, temiendo que uno de sus hijos se acostará con ella, y se la dejara embarazada.

Para la realización de las entrevistas a las mujeres ex esclavas y *shimaliat*, se podría haber utilizado una amplia variedad de herramientas de investigación, incluidas entrevistas exhaustivas, observación participante y encuestas. Sin embargo, una investigación que combine la entrevista y la observación puede resultar especialmente relevante cuando el investigador “investiga en un área o ámbito nuevo o diferente”¹⁶, especialmente cuando el tema en cuestión incluya aspectos sensibles o delicados de las personas entrevistadas, que es lo que más caracteriza la investigación sobre la esclavitud en Sudán. Según nos dice Bryman:

“la combinación de la observación de los participantes con las entrevistas presenta claras ventajas; los datos particulares de una pueden servir para iluminar a la otra... Las experiencias como observador de los participantes pueden tener un efecto clave en cómo interpreta lo que las personas afirman en las entrevistas... y nos puede llevar a ver las cosas diferentes en la observación”¹⁷.

Ambos enfoques investigadores (la entrevista y la observación) se aplican frecuentemente en los estudios sociales. En primer lugar, el/la investigador/a puede sumergirse en una comunidad para explorar sus circunstancias y sus puntos de vista. Este proceso se denomina a menudo observación participante o directa y permite al/la investigador/a compartir sus experiencias, comprender sus circunstancias y percibir cómo

¹⁶ BRYMAN, Alan: *Social Research Methods*, Oxford University Press, 2004, p. 26.

¹⁷ *Ibidem*, p. 33.

ven sus vidas¹⁸. El método de observación minimiza las posibilidades de margen de error de las respuestas y las pruebas pueden ser muy útiles a la hora de ofrecer información sobre el grupo sujeto a la investigación¹⁹. Al mismo tiempo, el hecho de que, “el observador sea el instrumento de la investigación supone un gran desafío, por lo que una gran sensibilidad y aptitudes personales son claves para recabar datos valiosos”²⁰.

Las notas sobre el terreno o la grabación de audio, son elementos indispensables en la investigación de campo ya que, en algunos casos se puede recabar información muy relevante a través de la toma de notas²¹. Por supuesto, las notas deben recoger lo que las mujeres dicen literalmente sin intentar interpretarlas según la visión del/la investigador/a. También son muy útiles herramientas que fijen la imagen, como las grabaciones de vídeo o las fotografías, pero evidentemente no se pueden utilizar sin el consentimiento expreso de las participantes. Para las entrevistas de las mujeres de Jartum, igual que en los casos de los relatos de vida, decidí no llevar las cámaras de fotos y video y solamente pude hacer uso de la grabadora de audio que ya incomodaba sobremedida a las mujeres. Ante la grabadora no estaban naturales y le lanzaban continuas miradas de reojo, entre divertidas y sospechosas.

Cabe destacar que, una vez escuchadas las cintas para efectuar las transcripciones, se podía apreciar la gran diferencia en el lenguaje utilizado por las distintas mujeres en función de su estatus social y nivel educativo. Hay una gran diferencia entre la lengua árabe empleada por Ducha, el único idioma que ésta habla, que era un árabe con claro acento sureño, y el árabe empleado por Leila y Amira, que era más clásico. En el caso de Ducha, no solo hablaba árabe sudanés²² con acento sureño, sino que tenía dificultades en general para expresarse. Ello influyó a la hora de realizar las transcripciones desde la grabadora. Por ejemplo he tardado más tiempo con la entrevista de Ducha, que las de Amira y Leila. Por otro lado, grabar la información de campo durante la observación participante resulta relativamente fácil, pero el/la investigador/a debe permanecer durante la entrevista, en la medida de lo posible, como un/a observador/a y documentar los

¹⁸ SILVERMAN, D.: *Doing Qualitative Research: A Practical Handbook*, Sage Publications, Londres, 2005, p. 13.

¹⁹ Ibidem, 32

²⁰ Ibidem, 33.

²¹ BRYMAN, Alan., Op. Cit., 2004, p. 51.

²² El dialecto sudanés se asemeja bastante al árabe clásico *fisha*. Los/as sudaneses/as que tienen formación universitaria suelen tener buen conocimiento del árabe clásico.

impulsos no verbales de los participantes al mismo tiempo que se mantiene la comunicación con el sujeto²³.

El material etnográfico recopilado en esta tesis incluye las entrevistas, las notas de campo, las propias opiniones del/la investigador/a, las reflexiones y las observaciones secundarias que han sido ampliadas y organizadas en un archivador. Ésto también significa que hay detalles específicos sobre las entrevista, como la vestimenta, el humor, el estado físico y demás circunstancias de las personas entrevistadas. Por otra parte, este tipo de informaciones personales, que pueden incluir determinados aspectos muy delicados, serán protegidos, conforme a la ética general de toda investigación antropológica y las normas de confidencialidad.

Asimismo he realizado 40 entrevistas no estructuradas, 20 a mujeres y 20 a menores, de los cuales 3 eran niños, y las demás niñas. Los 40 entrevistados son empleados del servicio doméstico en la actualidad.

Mis asistentes deseaban involucrarse más en el proceso de las entrevistas, incluso me sugirieron efectuar ellos mismos algunas. Esta opción fue rechazada por una cuestión de credibilidad ante las entrevistadas. Sin embargo, les pedí que me asistieran a la hora de entablar confianza con las mujeres participantes en la investigación. Personalmente considero que el poco tiempo que tenía para conocer a las entrevistadas, no me permitía desarrollar el mismo nivel de confianza de que disfrutaban mis asistentes, que ya las conocían a través de los programas que llevaba a cabo *The Gender Center* en Dar Assalam. Esta propuesta, tuvo éxito porque, en ocasiones recibí información acerca de detalles de la vida de las entrevistadas que éstas no quisieron contarme. También su ayuda fue valiosa durante las propias entrevistas, porque incitaban las conversaciones cuando alguna de las mujeres o las niñas paraban de hablar. Cuando los/as entrevistados/as empezaban a hablar sin miedo o timidez y, con el fin de no perturbar el flujo de sus historias personales, les pedía a las asistentes que escucharan las respuestas sin interrupciones y, en el caso de necesitar alguna aclaración, ésta se dejaría para el final, lo mismo que las preguntas. Aún así, la toma de notas de campo sólo podía hacerse por las tardes, a escondidas de mi propia familia y con la dificultad añadida de los habituales cortes de luz de Jartum.

²³ BRYMAN, Alan, Op. Cit., 2004, p. 52.

Por otra parte, respecto al consentimiento informado, estaba claro que si quería solicitar un consentimiento por escrito debía, no solo descartar las entrevistas con las niñas, sino también la ayuda de mis asistentes que temían ser descubiertos por los oficiales gubernamentales o los espías. Ésto ya fue evidente en nuestra primera *mugabala* (entrevista), cuando algunas niñas criadas les preguntaron a mis asistentes si yo era periodista o una informante gubernamental. Sin embargo, durante las entrevistas, las mujeres y las niñas decidieron voluntariamente su participación ya que muchos de ellos vivían lejos de sus familias. Antes de empezar, les pedí a mis asistentes que informaran cuidadosamente a las entrevistadas sobre los motivos que tenía para hablar con ellos. Algunas niñas que se mostraron visiblemente asustadas, se les pidió que no participaran. Aquellos que no querían decir nada, eran libres de manifestarlo. De este modo, sólo pude recibir un “consentimiento oral informado” por su parte y, en muy pocos casos, como el de Hafsa, también de sus amos. Por otro lado la *seria tama* (confidencialidad), se garantizaba a través del anonimato en la obtención de datos. Las nociones de consentimiento informado y de confidencialidad, son altamente importantes ya que, a menudo, aumentan la propensión a que la investigación sea impracticable²⁴, aunque algunos investigadores afirman que “es rara vez viable o recomendable proporcionar una información completa y exhaustiva sobre la investigación a los participantes”²⁵. No obstante, traté de ser lo más cautelosa posible.

Para el análisis de los datos generalmente se aconseja que el profesional de la antropología incluya a más de una persona en el proceso de análisis, para que actúen como fuente de nuevas ideas o realicen una comprobación adicional, especialmente si las asistentes tienen nociones de investigación mediante entrevistas o de los temas tratados. A pesar de que fue imposible o inviable, implicar en mayor medida a las asistentes, sus conocimientos sobre el terreno investigado fueron útiles en determinados momentos, como en el proceso de revisión del conjunto de los datos analizados. Tanto a mis asistentes como a mí nos pareció que aspectos de la investigación quedaron sin realizar, debido a las limitaciones de tiempo, seguridad y costes de la cooperación a distancia.

²⁴ KONRAD, Alison M.: *Walking the Tightrope: Ethical Issues for Qualitative Researchers*, Toronto University Press, Toronto, 2004, p.36.

²⁵ BRYMAN, Alan, Op. Cit., 2004, p. 29.

En resumen, puedo afirmar que efectuar este estudio de campo, resultó un desafío emocional, físico, ético y profesional, sobre todo al entrevistar a las niñas pobres con la ayuda de las trabajadoras de la ONG. Sin embargo, lo más gratificante de este trabajo de campo, fue ver cómo las estudiantes y las trabajadoras de la ONG por igual, se interesaban por la esclavitud doméstica femenina y de las niñas en Jartum. En las conversaciones posteriores con las responsables de la ONG y con sus profesores/as de la universidad, quedó patente el interés que suscitó este trabajo entre mis asistentes, tanto del *Gender Center* como por parte de las alumnas y el profesorado de Alahafad.

Esta investigación pretendía comprender las experiencias y percepciones de estas niñas sobre sus vidas, que como se manifiesta en las entrevistas, parecer ser una especie de péndulo que se balancea de un lado a otro. Los menores están viviendo una vida paradójica ya que, por su edad son niños sin experiencia a los que, la falta de familiares responsables o las condiciones de éstos, les obliga a trabajar como adultos. En el caso de las mujeres, aunque no hayan sufrido la esclavitud en el sentido histórico de los tres siglos anteriores, como en el caso de las ex esclavas y aunque, incluso hayan mejorado sus condiciones de vida desde que emigraron a la capital, todas en general viven en la actualidad en las pésimas condiciones de la esclavitud moderna y son las más pobres de los pobres del planeta.

La elección del método de relatos de vida a Jadicha; Mama Nanjuro, Haboba Naima, Nyanbol y Muak, es debida al convencimiento de que es un método especialmente adecuado a este estudio y que las mujeres en África Subsahariana, Asia, América latina y Oriente Medio, es decir de las culturas no occidentales, necesitan reescribir la historia para tener cabida en ella ya que, hasta el momento presente, no figuran o han sido representadas en ella de forma estereotipada, bien como elementos exóticos, o como víctimas. Iris Beger²⁶ destaca la necesidad de rescatar la imagen de las mujeres de las culturas no occidentales y resaltar su papel y contribución en todos los ámbitos, a través de diversas fuentes, como los testimonios orales, la mitología, la genealogía, los relatos de los viajeros y exploradores, las lenguas, la arqueología y los relatos de vida²⁷. Por otra parte, estoy de acuerdo con la afirmación del antropólogo

²⁶ BERGER, Iris: *Women in Sub-Saharan Africa*, Indiana University Press, Indianapolis, 1999.

²⁷ *Ibidem*, p. 28.

Juan José Pujadas de que, el método biográfico ha revalorizado al ser humano concreto como sujeto de estudio²⁸. Su ventaja consiste en la filosofía de ceder la palabra a los actores sociales y convertirlos en protagonistas. Además este método, como señala Pujadas:

“posibilita en las etapas iniciales de la investigación la formulación de una hipótesis, debido a la extraordinaria riqueza de matices y a la profundidad de su testimonio”²⁹.

Es cierto, que dicha profundidad no siempre se ha llevado a cabo en las mejores condiciones, pero considero que los testimonios de las mujeres ex esclavas entrevistadas, constituyen un material extremadamente valioso para la obtención de los resultados requeridos en esta investigación.

A continuación citaré las 4 mujeres y el hombre que fueron sujetas al método de relatos de vida:

2.1. Jadicha

A Jadicha la localicé a través de una amiga, Ni´mat Jairi, originaria de Madani. La madre de Jadicha fue esclava de los abuelos de Ni´mat en esta ciudad. Jadicha conoce a Ni´mat desde su nacimiento, porque mantenía relaciones con sus tíos y sus padres desde que nació. Ni´mat es una activista sudanesa en temas sindicales y de mujer desde hace casi tres décadas. Para ella era muy importante que yo conociera el caso de *jalti* Jadicha (*jalti* significa tía materna en árabe), tal y como la denomina, porque su relación con ella responde más a este tipo de parentesco que a cualquier otra, “incluso la quiero más que a muchas de mis *´amat* (plural de tías paternas) y de *jalat* (plural de tías maternas)” como me aseguró ella misma.

Según Ni´mat, Jadicha sirvió a sus padres y tíos muchos años después de concederle la libertad a su madre. No le pagaban en metálico, pero la ayudaban con algo de comida, ropa y poco más, en la típica relación ambigua que oscila entre el cariño e incluso el respeto, pero basada en la superioridad “innata” por parte de la familia de Ni´mat y la interiorización de la inferioridad, por parte de Jadicha.

²⁸ PUJADAS, Juan José: *Método Biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales*, Centro de Estudios Sociológicos, Madrid, 1992, p. 7.

²⁹ Ibidem, p. 44

Para conocer su vida, acudí a Madani dos veces, la primera duró cuatro días, del 1 al 5 de mayo del 2001. La segunda se alargó durante una semana, del 15 al 22 de junio de 2002. Los datos sobre la historia de sus padres y de su infancia me los facilitaron la madre y las tías de Ni'amt. Una parte de su historia fue relatada por los padres, tías y tíos de Ni'amt; otra la contó ella misma, contando con la corroboración de la familia de Ni'amt y de vecinas que vivieron toda la vida cerca de estos últimos. Otras historias y anécdotas fueron descritas por amigas de Ni'amt que, por supuesto, tenían otra versión de sus padres y tíos/as. Asimismo, he obtenido información sobre los detalles de su vida durante su estancia en Jartum, a través de Um Salama y Fathia, vecinas de los barrios de Daim, en la capital, en una entrevista colectiva. Se podía apreciar que ellas fueron sus mejores amigas en la capital, que guardaban muchos buenos recuerdos de ella y que la relación se convirtió en lazos de amistad eternos. La visitan de vez en cuando en Madani.

2.2. Mama Nanjuro

La historia familiar de Mama Nanjuro fue recogida por mi padre, que anotaba todas estas historias, procurando que los datos fueran exactos. La reconstrucción final se hizo en colaboración con el hijo de Mama Nanjuro, Deng, que a su vez incorporó una recopilación de los relatos familiares transmitidos a él por su padre y por otras personas. Asimismo, la historia, narrada en primera persona, fue contada por Mama Nanjuro, con la ayuda de mi padre y de su hijo Deng, en mi casa familiar, durante mi estancia en Sudán del 18 al 25 de abril de 2001.

Mi padre conoció a Nanjuro cuando Deng tenía un año, en las localidades de Neyala y Rafeed, en el año 1965, durante su estancia en el oeste, cuando trabajaba para el Ministerio de Educación. Debido a su labor, mi padre tenía mucho contacto con las misiones que trabajaban en el ámbito de Salud y Educación, tanto en la capital, como en el norte, el sur y el oeste del país. Unos años después, exactamente en el año 1968, mis padres, durante un viaje al oeste, la trajeron a Jartum, junto con su hijo Deng, que entonces contaba con 12 años. Estuvo viviendo en nuestra casa de Wadnubawi dos años, durante los cuales ayudó a mi madre en el nacimiento de mi hermana Aisha. Mi padre tenía mucho interés en convertirla al Islam, pero ella se negó en todo momento. Deng se quedó en nuestra casa después de volver su madre a Rafeed y, unos años después,

consiguió convencerle para que se convirtiera al Islam. Mi padre le puso el nombre musulmán de Abdullahi, pero nadie le conoce por este nombre, todo el mundo le sigue llamando Deng. Se quedó con nosotros dos años, durante los cuales estuvo ayudando en la casa, con la oposición de mi padre, ya que “a un hombre musulmán no se le puede tener trabajando en casa”. Le buscó trabajo en la administración de Forestales y posteriormente, le ayudó a buscar una esposa y se encargó de los trámites de su boda. Ahora tanto Mama Nanjuro como su hijo Deng vienen a nuestra casa a menudo, sobre todo Deng, que tiene más facilidades y medios para viajar. Lloró mucho la muerte de mi padre, que decía era también el suyo.

Cuando era pequeña y vivía en Riyl Alfoula, recuerdo perfectamente que los jefes de los *baggara* y de los *denka* se reunían en mi casa debido a que mi padre hacía de mediador de conflictos entre ambos grupos. Él pertenecía a la primera generación de sudaneses formados por los británicos, para constituir la llamada “Administración Autóctona” (*Idara al ahliá*), por lo que siempre mantuvo una posición a caballo entre los británicos, con quién mantuvo estrechas relaciones personales y los importantes hombres del Mahdi, del cual él mismo era un destacado miembro y seguidor. Teniendo en cuenta que, en ese momento, la política de la administración británica era apoyar la abolición de la esclavitud y que para ello necesitaba el apoyo del poder autóctono, mi padre jugaba un papel importante en este aspecto. La máxima preocupación de mi padre era que los y las esclavas del sur se convirtieran al Islam, de ese modo, según él, ya no habría razones para su esclavización. Mi padre conocía a la delegación de los misioneros que operaban en la zona, en lo referente a educación y salud y sabía que muchos de sus miembros, además de encargarse de estas cuestiones, vigilaban el comercio de esclavos y las capturas que llevaban a cabo los *yallaba* de Jartum. Ambos grupos, misioneros cristianos y *yallaba* se dedicaban en el sur al negocio del marfil y la pluma de avestruz.

Mi padre conoció la historia de Nanjuro y su familia durante su estancia en el oeste y en el sur durante los años 1950. Conoció personalmente a su padre Aliuk y a su abuelo Diuk, que como vimos antes, era conocido en la zona. Por otro lado, a mi padre le interesaba mucho la historia contemporánea de Sudán y escribía constantemente un diario, donde recogía todos los acontecimientos que eran de importancia histórica para el país y que le implicaban a él personalmente, como la administración local *al idara al*

ahlía, la educación en todo el país, los conflictos y los acuerdos políticos y sobre todo religiosos entre el norte, el sur y el oeste.

2.3. Muak Majouk

Muak Majouk es el único hombre al que hice un seguimiento de la historia de su vida. Su caso está revestido de interés porque nos detalla un aspecto de la esclavitud, que yo no he abordado directamente en mi tesis y que es la relación entre los propios grupos étnicos del sur, al margen de la intervención de los árabes o “arabizados” del norte. A Muak lo conocí en Jartum, a través de la oficina del Movimiento Popular de la Liberación de Sudán (MPLS). Mi encuentro con él se llevó a cabo desde el 6 al 12 de abril de 2003. El MPLS hace un seguimiento de los casos actuales de esclavitud en Sudán, de la que los *denka* son las principales víctimas. Muak fue contratado por los misioneros cristianos en Jartum, donde conoció a los miembros del MPLS; más tarde comenzó a trabajar con ellos coordinando los casos de personas sometidas a la esclavitud por el régimen de Jartum y en los asuntos administrativos de la población refugiada en la capital, debido a su conocimiento del idioma *denka*, el árabe, el swahili y el inglés.

La guerra a la que se refiere Majouk, es la del año 1963, que fue el inicio de la lucha armada en el sur. La revuelta estaba, en realidad, causada por sureños cansados de la política del presidente ‘Abuud, que les mantenía al margen de la economía y de las grandes decisiones políticas. Pero a su vez dio lugar a enfrentamientos entre las mismas facciones de los grupos *denka* y *nuer* del sur. Aquellos acontecimientos llevaron a la formación del Movimiento de Liberación del Sur De Sudán (MLSS), liderado por Joseph Garang, tío paterno de John Garang cuyo movimiento es el embrión del Movimiento Popular de Liberación de Sudán (MPLA), liderado por John Garang, hasta su muerte en un accidente de aviación, el 31 de junio de 2005, es decir en el curso de la realización de mi tesis doctoral³⁰.

2.4. Haboba Naima y Nyanbol

A Haboba Naima la conocí a través de Muak. Él a su vez la conoció en Uganda y la ayudó cuando vino a Jartum, con la misión religiosa. Haboba Naima es muy mayor. Su

³⁰ Más detalles sobre John Garang y su movimiento en el capítulo VI.

nieta Aster es, como Muak, miembro de MPLS. Por la edad de Aster, 33 años, y de su hija Juwedim, unos 50 años, pude deducir que tanto Haboba Naima, como su hija Juwedim, se casarían entorno a los 15 años. El fenómeno de la temprana edad del matrimonio es uno de los principales problemas de las mujeres de los grupos étnicos del sur de Sudán y de todo el continente africano³¹.

Nyanbol es muy amiga de Haboba Naima. Nyanbol tenía muchas dificultades para precisar fechas, pero calculo que habrán nacido más o menos a finales de los años 30 o a principios de los 40, con lo que las dos deben tener unos 65 años. Muak y yo teníamos que deducir las fechas, utilizando como elemento corrector los acontecimientos políticos y fuentes como el libro de Hassan Omar Bachir *Tarij Yanub Asudan*, que data con detalles todos los acontecimientos que Nyanbol relata. Tanto Haboba Naima, como Nyanbol, iban vestidas con el *toub*³², aún siendo las dos sureñas, y de religión musulmana. Es importante señalar que las mujeres de los grupos étnicos del sur de Sudán, como las *nuer* y las *denka*, no llevaban, e incluso muchas todavía no llevan ningún tipo de prenda, ni siquiera el típico taparrabos de otros grupos.

Conocí a Haboba Naima y a Nyanbol al mismo tiempo. A las dos les hice el seguimiento de vida en la residencia de la Misión Anglicana, en Jartum. El seguimiento de sus vidas duró 12 días en total, del 13 al 18 de abril de 2003 para Haboba Naima y del 19 al 25 de abril 2003 para Nyanbol y fue el resultado de la ayuda de Muak y de la madre Elizabeth. Las dos se hacían entender en árabe bastante bien.

3. Entrevistas en profundidad

Para el caso del grupo de las mujeres *jaddam* (esclavas) *hurrat* (libres), he pretendido adentrarme en las creencias, los sentimientos y las interpretaciones de las mujeres de los dos grupos y lo que piensan de temas que afectan directamente a su vida cotidiana y sobre todo, a su estatus social, no solo como ex esclavas o libres, sino también a su nivel económico y a su capacidad de decisión.

Al comenzar el trabajo de campo, el primer objetivo era no ahuyentar a las entrevistadas haciéndoles preguntas directas sobre la cuestión esclavista, ya que el tema

³¹ Véase informe del *Alahfad* sobre los matrimonios de las menores del sur de Sudán

³² Sobre cambios de costumbres de las mujeres del sur de de Sudán, ver capítulo V.

es tabú e, incluso negado por gran parte de la sociedad. Partiendo de esta base no hice mención directa al tema de la esclavitud, ni mucho menos al origen esclavo de las mujeres en cuestión. Las preguntas giraron en torno a temas relacionados directamente con la esclavitud, como el matrimonio, el trabajo, el divorcio, la familia, la infancia, las mutilaciones genitales femeninas y el culto del *budú*, llamado *zar* en Sudán. Todos estos aspectos de las vidas de las mujeres en Sudán tienen una relación más o menos directa con la esclavitud. De hecho, Amira ha hablado de su esclavitud, a raíz de hablar del tema del arte de las mujeres en Sudán, como punto de diferenciación crucial entre *jaddam* y *hurrat*. Leila, aunque desde el principio parecía tener menos prejuicios para hablar de ello, terminó introduciéndose a través de la problemática actual de Sudán en términos generales. Sin embargo, Sara habló de ello casi sin tapujos. El caso de Amona era como un secreto a voces; todo el mundo, incluida ella, lo sabía, pero nadie lo comentaba. Es el típico caso de la esclavitud femenina sudanesa. En cuanto a Mary, parece ser que, como se trata de un caso de esclavitud entre los mismos *denka*, se puede hablar de ello con más naturalidad. Ella misma se ríe cuando explica cómo su marido y el hermano de éste la raptaron. El caso de Ducha representa la peor imagen de la esclavitud femenina contemporánea en Sudán, en el marco del conflicto entre el norte y el Sur.

Por otra parte estaba la cuestión de mi adscripción a la gente del norte, que podía fomentar desconfianza entre las mujeres a entrevistar, que nos ven como los “amos” históricos. La población del norte de Sudán, forma parte del legado esclavista, como propietarios de personas esclavas, pero al mismo tiempo, aunque esto es menos evidente para este tipo de personas, como esclavizados ya que, pocas familias de este área geográfica se han visto completamente libres de la esclavitud al existir desde tiempo inmemorial. Esta dificultad no existió en el caso de Jadicha, prototipo de las mujeres *hurrat*, ni de otras con quién mantuve conversaciones de modo informal, como tías, vecinas y demás, pero sí dificultó el proceso con muchas otras.

En muchas ocasiones me he visto obligada a hacer viajes inútiles a las casas y los sitios de encuentro con mis informantes; a dejar algunas entrevistas a medias, porque la mujer a la que estaba entrevistando se ha callado mientras me contaba su relato de vida y decidía no seguir. Incluso algunas veces, como en el caso de Sara, su hijo adolescente cortó la conversación, porque se molestó por algunos detalles de la historia. Es cierto que

me sirvió mucho el hecho de ser sudanesa y por tanto, no ajena a la cultura de las personas entrevistadas. Además, el hecho de que todas mis informantes hayan sido localizadas a través de personas de mucha confianza para ellas, ha servido de ayuda.

Cuando llegué a Jartum el 22 de abril de 2004, para la realización de las entrevistas, contacté con Aisha, Muna, Hala y Siham de la ONG *Gender Center*. Enseguida empezamos a preparar la lista de las mujeres a entrevistar. En un principio la lista era más larga (20 mujeres) pero, por circunstancias de las mismas mujeres, tuvimos que reducirla a ocho. También mi corta estancia en Sudán me obligaba a recortar las entrevistas. Decidí que era mejor entrevistar a menos mujeres, pero con mayor intensidad y coherencia, y sin duda creo que acertamos.

Tardé bastante tiempo en localizar a todas las mujeres a entrevistar y muchos esfuerzos en concertar citas con cada una de ellas. Se consiguió a través de repetidas llamadas telefónicas y envíos de mensajes, a través de mis amigos. Muchas veces llegamos a la casa de la entrevistada, después de haber quedado con ella y no estaba. Por mi parte, no podía revelar a mi familia los motivos de mis continuas salidas de casa y mi permanencia fuera de ella casi todo el día, porque eso iba a preocuparles mucho, aparte de que algunos miembros de mi familia no estarían de acuerdo con que realizara este tipo de investigación. Tuve que ser mucho más cautelosa, por ejemplo durante mis viajes a Madani para encontrarme con Jadicha.

Como se ha podido comprobar, la muestra de población, seleccionada de entre las mujeres *hurrat* y *jaddam* aquí desarrollada, se realizó por “bola de nieve” o “efecto en cadena”, ya que es el único método de investigación antropológico aplicable al sector de población que pretendemos estudiar. A continuación detallaré los nombres de las mujeres *jaddam* y *hurrat* entrevistadas en Jartum, y explicaré cómo he contactado con cada una de ellas:

3.1. Jadicha Abdul Wahid, es de los *Beni 'Amir*, un grupo étnico nómada del este de Sudán. Vive en Umbadda, y es conocida de mi madre, por proceder, al igual que ella, del este de Sudán. Ambas tenían una buena relación que se desarrolló a lo largo de dos décadas. Es conocida en su barrio de residencia porque su marido se casó con la *jaddama*, sirvienta a su servicio, mientras ella estaba en su pueblo para dar a luz.

La entrevista se realizó en su casa, los días 25 y 26 de abril 2004.

3.2. Leila Jidhir, que es de los *zaghawa*, del oeste de Sudán, es amiga de uno de mis cuñados, Otman Jaafar, que es profesor en la universidad de Jartum y que, al igual que Leila, es de la región de Kordofan. La entrevisté en su casa de Burri, los días 28 y 29 de abril del 2004.

3.3. Amona Al 'Awad, es de origen *denka* y ex esclava de los vecinos de mi amiga Elham Faddul, también de la Universidad de Jartum, que todavía vive en la casa de sus ex amos, a los que llama padres. La entrevista con ella se desarrolló en casa de mi amiga el día 2 de mayo del 2004, aunque ya la había visitado en casa de sus amos/as el día anterior.

3.4. Sara Deng, es del sur. Sus padres son *kuku*, un subgrupo étnico de los *shiluk* entre Sudán y Uganda. Fue raptada y violada. Vive en Burri con dos hijos y una hija. La conocí a través de mi amiga Salwa 'Abudi, asimismo de la Universidad de Jartum, porque son vecinas. Salwa quería viajar con Sara al sur para buscar a su familia, pero es consciente de que puede ser un viaje muy arriesgado. La entrevisté en su casa durante los días 5 y 6 de mayo 2004.

3.5. Mary Yande es del sur, es de los *padang*, subgrupo étnico *denka*. La raptaron los hermanos y amigos de su marido, que también eran del sur. Trabaja como mensajera en *Accord*. La conocí a través de mi amiga Aisha Elkareb, que asimismo trabaja para la oficina de la ONG inglesa en Jartum. Mary vive en Yireef, donde también prepara y vende *'araki* en este barrio popular de Jartum. La entrevisté en su casa el 9 de mayo 2004.

3.6. Helen Makok. Es sureña del grupo étnico *shiluk*. Es trabajadora de una ONG de programas de desarrollo de mujeres. La conocí a través de mi informante Leila Jidhir. Son vecinas y amigas. La entrevisté en su casa de Burri, el día 11 de mayo 2004.

3.7. Ducha Jeer. Es sureña de los *anuak*, otro subgrupo étnico *denka*. Fue raptada por los *yalaba* que la trasladaron a Adiuem. Le practicaron la ablación del clítoris. Su caso lo seguía la abogada Siham, que ahora vive en Londres. También la conocí a través de mis amigas Aisha, Salwa y Siham.

La entrevisté en la oficina de *Accord*, el día 13 de mayo de 2004. Fue muy peligroso tanto para mí como para las trabajadoras de la ONG.

3.8. Amira 'Abdin. Pertenece a la tercera generación de esclavas. Su madre era *denka*. Su caso es muy interesante. Como mujer de origen sureño disfruta de mucha libertad. Es cantante conocida en Jartum. La contacté a través de mis amigas Aisha, Elham y Salwa. La entrevisté los días 14 y 15 de mayo del año 2004, en su casa en Riadh (barrio de clase alta de la capital).

En definitiva, se trata de un grupo suficientemente heterogéneo que nos permite conocer diversas caras de una misma realidad social, la esclavitud. Además, realizar un trabajo de campo mediante contactos personales no solo es útil ya que permite al investigador acceder a los sujetos de la investigación de un modo relativamente fácil, sino que, en el caso concreto de Sudán, es casi la única manera de llevarlo a cabo. La población local no solo es tímida, sino que tiene miedo de los oficiales del gobierno y se siente vigilada por la policía secreta, que sabe sigue los movimientos de los residentes en el extranjero. Según Haj Bilal, conocido profesor de antropología de la universidad de Jartum:

“Debido a la situación agravada de Darfur, más que cualquier otro sitio, nuestro gobierno sospecha de todo el mundo, incluidos por supuesto los extranjeros y aquellos relacionados con alguna iglesia, les acusan concretamente de proporcionar armas a los rebeldes. Ellos (las autoridades) están constantemente vigilando a las personas potencialmente problemáticas”³³.

Antes de mi llegada, me había puesto en contacto con la oficina de *Gender Center*, con mi amiga Aisha Al Kareb en Jartum, y con mi amigo 'Aassim que trabajaba para la ONG *Anti-Slavery International* en Londres. Después me di cuenta de que, seguir los procedimientos de la investigación a través de una ONG, me llevaría mucho tiempo del que disponía para realizar el trabajo de campo. Además, tener contactos con personal de una ONG, automáticamente me hubiera situado bajo el punto de mira de los oficiales sudaneses. Por este motivo, sólo podía depender de la ayuda de mis amigas Elham, Safaa y Salwa. Así que abandoné la vía del *Gender Center* durante el primer año de acercamiento al terreno, organizando para el año siguiente la realización de las entrevistas con mujeres y niños y niñas del servicio doméstico en Dar Assalam, como veremos más adelante.

³³ Entrevista con el profesor Hassan 'Izaldin, en Jartum, el día 20 de mayo, 2004.

La ayuda de mis amigas para la investigación me sirvió no solamente para garantizarme una cierta seguridad, sino para lograr acceso fácil a algunas de las mujeres entrevistadas, como en el caso de Amona, que al principio no quería ser entrevistada, por miedo a su familia/amos; a Amira por las sospechas de su novio y a Sara, porque su hijo no estaba de acuerdo con que se celebrara la entrevista. En el caso de Ducha, su ayuda ha sido de gran valor, por la complicación y la delicadeza de su historia, ya que había sido sometida a un seguimiento legal.

La obligatoriedad de utilizar una red de contactos cuenta con algunas desventajas. Al principio dependía completamente del apoyo de mis amigas del *Gender Center* y de sus contactos para preparar y llevar a cabo el trabajo de campo y, por ser un apoyo desinteresado, era difícil exigirles nada. Por otra parte, estaba sometida a los horarios laborales de todas ellas, con lo que solo podía hacer las entrevistas en un marco temporal reducido. También era obligado acudir a la casa de la entrevistada, con la amiga que me había proporcionado el contacto, por una cuestión de confianza entre ellas, salvo en el caso de Jadicha a la que yo conocía personalmente con anterioridad.

Una vez que las entrevistadas potenciales fueron localizadas tuvimos que analizar cuidadosamente dónde podíamos verlas. Por supuesto el lugar ideal era la casa de cada una de ellas y así fue, aunque en algunos casos fue problemático, como por ejemplo en el de Amona, por la actitud de sus amos y el de Amira, por temor a la reacción de su novio.

Propuse entrevistar a cada mujer durante unos 60 minutos, y posteriormente hacer un seguimiento una segunda vez si fuera necesario. Mis amigas tenían el tiempo limitado, pero también había otros problemas fundamentales, como los de la seguridad y lo delicado de la cuestión en el entorno familiar sudanés, como mencioné anteriormente. El factor miedo, en más de una ocasión, tuvo un impacto adverso en la duración de las entrevistas. El miedo a ser sorprendidos por la policía “secreta”, me obligó a ser flexible con la duración de las entrevistas. De hecho, algunas duraron más de una hora y media, como la que se realizó con Amira, Leila y su amiga Helen, mientras que la entrevista con Mary solo duró 40 minutos. Las demás tuvieron una duración media de una hora. Como señalé anteriormente, para algunas de las entrevistadas, la grabación resultó ser una actividad muy incómoda, pero era esencial para poder captar todos los detalles de la

entrevista y para apoyar metodológicamente una tesis realizada siguiendo los puntos científicos de la antropología histórica.

Una vez elaborada la lista de las mujeres a entrevistar, diseñé una pequeña ficha de cada una de ellas, con su perfil y las grandes líneas de su trayectoria de vida, siguiendo la información proporcionada por mis amigas. Es importante destacar aquí que la elección de las mujeres ex esclavas representaba mucho más dificultad que la de las mujeres libres. Ésto es debido a que, como explicamos antes, es muy difícil para unas mujeres que tienen un origen *assl* “manchado” por la esclavitud, ponerse a hablar de ello abiertamente. Sin embargo, mujer “libre” podía ser cualquier mujer *shimalia* de clase media. Eso sí, quisimos tener mujeres *hurrat* con diferentes estatus sociales y niveles educativos, para poder aportar diferentes puntos de vista sobre la vida de las mujeres ex esclavas, al igual que sobre su vida y sentimientos propios. A continuación nos pusimos a elaborar el guión de preguntas que se puede consultar en los anexos.

Toda investigación tiene sus propios problemas y como señala Silverman, el/la investigador/a: “forma parte del entorno social que está estudiando, y está sujeto a distintos propósitos, restricciones, limitaciones y debilidades como todo el mundo”³⁴.

Especialmente en mi caso pues, como expliqué antes, al haber permanecido durante mucho tiempo fuera del país necesitaba la ayuda de mis amigos/as para enfrentarme a aspectos “prácticos” nuevos u olvidados. Además, llevar a cabo una investigación como la de la esclavitud, en un país como Sudán, precisa de la colaboración de diversas personas que superen las contingencias del trabajo de campo y que presenten diferentes capacidades de investigación, para así recopilar datos e informaciones interesantes. Esto, unido a mi inicial inexperiencia en el terreno, hizo que mi ambicioso plan de investigación en Jartum, se presentara desafiante en muchos sentidos.

4. Entrevistas no estructuradas a mujeres y niños y niñas del servicio doméstico en dar assalam

Como expuse anteriormente, en el verano del 2004, cuando se llevaron a cabo las entrevistas con las mujeres *hurrat* y *jaddam*, acordé con la ONG *Gender Center*, preparar entrevistas con 20 menores del servicio doméstico de los campos de refugiados de Dar

³⁴ SILVERMAN, David, Op. Cit., 2000, p. 28.

Assalam en Omdurman, Jartum, para el siguiente año. El plan inicial consistía en entrevistar a 10 niñas y niños de menos de 11 años y a otros 10 de más de esa edad. Los estudios sugieren que, a nivel global, la gran mayoría de las empleadas y los empleados domésticos son niñas³⁵. De hecho, en esta investigación sólo figuran 3 niños, razón por la cual trataré al colectivo de los menores en femenino. El problema es que el régimen político es muy suspicaz con respecto a cualquier investigación que vaya enfocada a la crisis humanitaria en Darfur, las violaciones de niñas del oeste y del sur o cualquier otra que ponga de relieve los conflictos en dichas áreas del país.

Sin embargo, la experiencia previa sirvió para corregir errores y como aprendizaje en la realización de las entrevistas, pero tampoco estuvieron exentas de dificultades. Las encargadas del *Gender Center* me pusieron en contacto con Ni'mat Badri, la rectora de la Universidad de Alahfad, la primera universidad femenina de Sudán, la más importante y la pionera en estudios de investigación y documentación sobre las mujeres en Sudán. La Sra. Ni'mat, a su vez se ofreció a proporcionarme alumnas de sociología para que realizaran prácticas, asistiéndome con las entrevistas en los campos de refugiados. Las 3 alumnas, Elham, Nadjat y Huda, tenían formación en técnicas de investigación, lo que me facilitó mucho el trabajo, aunque el diseño del guión de las entrevistas fue elaborado por mí con anterioridad. Igual que en el caso de los menores, 20 mujeres del servicio doméstico fueron entrevistadas en Dar Assalam, con la ayuda de las mismas alumnas de la Universidad de Alahfad y contando también con la estimable ayuda de las 4 trabajadoras del *Gender Center*. Entre ambas instituciones existe una colaboración estrecha con respecto a la situación de las mujeres en Sudán, y gracias a su ayuda, he podido contar con este material etnográfico.

En el caso de las mujeres y las niñas del servicio doméstico, se utilizaron entrevistas no estructuradas, basadas en un guión de preguntas preparadas en base a los objetivos de la investigación. Las imprecisiones de la observación participante han sido complementadas con las entrevistas no estructuradas, que me han permitido efectuar una evaluación precisa de las opiniones de las entrevistadas, sobre todo de las niñas empleadas domésticas y dirigir el camino de la conversación hacia los propósitos del

³⁵ ROBENSON, B.: *Working Children's Experiences*, Carolina University Press, Stockholm, 2005, p. 22.

estudio, así como gestionar eficazmente el tiempo limitado. También debemos señalar que el profesional de antropología puede plantear tres tipos de preguntas, no excluyentes. El formato de la entrevista puede comenzar con preguntas de carácter general que proporcionan el marco apropiado para hacer otras, que suministren la información necesaria (Ej.: ¿qué tipo de actividades has realizado hoy?), a continuación, se efectúan preguntas descriptivas que piden a los participantes describir cada actividad (Ej.: ¿qué incluye la limpieza de la casa?) y finalmente, se plantean las preguntas sobre experiencias que engloban información personal en profundidad (Ej.: ¿si cometes un error cómo te tratan?).

A pesar de que las preguntas sobre experiencias personales sean las más importantes para los objetivos de esta investigación, en realidad, este tipo de preguntas versan sobre situaciones delicadas vividas por las empleadas domésticas. Por este motivo, he procurado ser cuidadosa y plantear preguntas hipotéticas cuando ha sido necesario, para permitir a los participantes distanciarse de los temas delicados. Del mismo modo, como señalan los libros sobre metodología antropológica consultados, se debe seleccionar cuidadosamente un ambiente apropiado para desarrollar la entrevista y así fomentar que los participantes expresen cómodamente sus sentimientos y opiniones. En nuestro caso, todo ello se debe a tres razones principales: a) la diferencia de estatus entre la investigadora y las trabajadoras domésticas entrevistadas, b) el miedo de las empleadas domésticas a sus propios jefes y c) las posibles expectativas de los participantes con respecto a la investigadora.

Por supuesto, no se debe esperar que las niñas entrevistadas comprendan el vocabulario académico específico, como por ejemplo, términos y condiciones. Por ello, las preguntas no estructuradas fueron elaboradas de tal modo que estas niñas pudieron hablar de sus comidas diarias, de su ropa o del lugar donde duermen, de sus días libres, de los regalos, de las visitas a sus familias y demás experiencias relacionadas con sus experiencias de vida. Lo más difícil ha sido conocer la opinión de los empleados domésticos en cuanto a su bienestar, por lo que he tenido que deducirlo a través de preguntas sobre sus momentos de alegría o de tristeza, de los amigos que puedan tener y de otras situaciones que permitan comprenderlo. Si en algún momento, la niña mostraba signos de malestar, se interrumpió la entrevista, ya que resulta evidente que:

“los elementos que deben tomarse en cuenta, son el grado de incomodidad y de implicación emocional de los participantes”³⁶.

Durante la entrevista, nuestras colaboradoras estaban alertas a la hora de plantear preguntas que podían estar potencialmente sesgadas, por ser compuestas, demasiado largas o por el vocabulario³⁷. Las alumnas de la Universidad de Alahfad tenían buena formación en metodología antropológica y tuvieron en cuenta todas las cuestiones relativas a la sensibilidad emocional de las niñas entrevistadas.

En primer lugar, para la muestra del estudio tuvimos que definir a qué correspondía la categoría “niño/a”. Dicho término tiene significados distintos según el país de que se trate y puede aludir, desde a un recién nacido hasta a alguien de 18 años. Sin embargo, a lo largo de esta investigación se ha privilegiado un grupo de sirvientes de edades comprendidas entre 6 y 16 años.

En Sudán, la edad en la que mayoría de los niños y las niñas adoptan una responsabilidad doméstica completa, es alrededor de los 10 años. Antes son incapaces de realizar grandes trabajos y después muestran un mayor grado de rebeldía, por lo que, según los empleadores, no maximizan el beneficio. Otros estudios, como el de Robenson, indican que:

“entre aproximadamente los 6 y los 14 años, los menores desarrollan una mayor conciencia de sí mismos y de los demás, se adaptan rápidamente a un entorno social más amplio, aprenden sobre la autonomía y sobre como controlar y gestionar sus propias vidas, y expanden sus competencias en cuanto a razonar, pensar y solucionar problemas”³⁸.

Con el fin de abarcar a una representación equitativa en términos de edad, se entrevistó a 10 menores de 11 años y otros 10 de edad superior, aunque la representación no es equitativa en la muestra, en términos de género ya que eran 17 niñas y 3 niños, debido a que la mayoría de los empleados domésticos son niñas. Utilizar este tipo de “muestra de igualdad” también posee limitaciones³⁹. De hecho, el aspecto clave de la igualdad en cuanto a la edad y al género depende ampliamente de la accesibilidad y la buena disposición de los participantes. Como expliqué con anterioridad, conseguí acceder

³⁶ SILVERMAN, David, Op. Cit., 2000, p. 19.

³⁷ Ibidem, p. 21.

³⁸ ROBENSON, B., Op. Cit., 2005, p. 41.

³⁹ Ibidem, p. 39.

a los menores del servicio doméstico sudaneses a través de las alumnas de la universidad y entrevisté y observé lugares públicos relevantes como centros comunitarios o colegios, lejos de los jefes.

Una de las pocas herramientas de investigación disponibles que han sido desarrolladas para el estudio del trabajo infantil, es el Protocolo de Perspectiva de los menores (*The Children's Perspective Protocol*) de Woodhead⁴⁰. Este protocolo propone ocho grupos principales de actividades participativas, con el fin de comprender tantos aspectos de las vidas de los menores trabajadores como sea posible. En lo que se refiere a los países en vías de desarrollo como Sudán, muchos aspectos del Protocolo son especialmente aplicables porque no asume que los menores están alfabetizados. Así, a las empleadas domésticas sudanesas se les da la oportunidad de representar sus vidas diarias de un modo que tenga sentido para ellos. El Protocolo fue originalmente diseñado para realizar un estudio de campo en grupo, pero también es muy útil para participantes individuales. Sin embargo, anima a los investigadores a basarse principalmente en herramientas visuales como recurso, algo que, según nuestra experiencia no siempre es la mejor herramienta o la más apropiada. En muchas sociedades, la tradición oral está muy extendida y las empleadas domésticas sudanesas analfabetas, ven más fácil debatir sus problemas y perspectivas verbalmente. En resumen, la aplicación de técnicas de investigación situacionales (una mezcla de elementos verbales, visuales y escritos) puede ser esencial a la hora de generar una cantidad razonable de información o datos sobre el grupo de informantes que nos interesa, los menores que trabajan como criados y criadas.

Concretamente realizar 20 entrevistas en un periodo de tres semanas, que incluían 2 días de contacto con cada una de las colaboradoras, es decir, las alumnas de prácticas de la universidad de Alahfad y las trabajadoras del *Gender Center*. Después hemos acordado realizar 3 entrevistas por día. En lo que se refiere al tiempo de la entrevista, cada niño fue entrevistado durante alrededor de 60 minutos. A menudo en lo que se refiere a las entrevistas se ha destacado que,

“Toda entrevista de menos de media hora es improbable que sea valiosa, toda entrevista que dure mucho más de una hora implica demandas poco razonables de cara a entrevistados ocupados y

⁴⁰ WOODHEAD, Martin: *Children Perspectives Protocol on their working lives: a Participatory Study in Bengdesh, Ethiopia, the Philippines, Guatemala, el Salvador and Nicaragua*, Radda Barnen, Stockholm, 1998.

podría así conllevar una reducción del número de personas deseosas de participar, lo que podría a su vez producir una muestra sesgada”⁴¹.

Sin embargo, la duración de la entrevista depende en gran medida de si las participantes desean o son capaces de debatir sus situaciones personales. Además, una entrevista de 60 minutos requiere una media de 4 horas para transcribirla, lo que significa que la transcripción de 20 entrevistas requiere más de siete días de trabajo. Si a esto se añade la revisión y el análisis, incorporar a más de 20 entrevistados se convierte en una tarea que exige mucho tiempo.

Hay que tener en cuenta que en Sudán existe un concepto diferente acerca de la importancia de la puntualidad. Por este motivo, tuve que medir cuidadosamente el tiempo ya que mis asistentes, en lugar de ajustarse al tiempo necesario, decían “si las cosas no se acaban hoy, se harán mañana o pasado”. De hecho, Muna, una de las trabajadoras de la ONG, me dijo durante nuestro tercer encuentro, riéndose de mi preocupación y estrés, que la “paciencia es muy importante en Sudán. Aquí no tenemos las prisas que tenéis en Europa”. Como indico a continuación, mis asistentes de la ONG también se comportaban así, me visitaban cuando sentían que podían ayudar y en ocasiones descuidaban las citas. Me habían garantizado que entrevistáramos a tres mujeres o niñas al día. Pero, el tiempo previsto se repartía en saludar y charlar con los amigos o familiares que se encontraban durante el traslado al destino a desarrollarlas, con lo que la jornada de trabajo se convertía en algo relajado y eterno. Por otra parte, los asistentes me hicieron ver que 60 minutos por cada niño, era algo casi imposible de obtener. Primero porque las propias entrevistadas no eran capaces de mantener la atención durante tanto tiempo, ya que no tienen costumbre de charlar sobre ellos mismos con nadie y, en segundo lugar, porque los “amos” no les iban a permitir estar ausentes de sus obligaciones tanto tiempo. Me propusieron un máximo de 40 minutos por entrevista con cada niño. Todo lo que podía decir a mis asistentes era que, “intentáramos realizar 60 minutos y que ya veríamos como respondían las mujeres y las niñas” y seguí su consejo de pagar 500 dinares sudaneses (1.60 euros aprox.) a las entrevistadas. Sin embargo, las entrevistas reales duraron entre 25 y 40 minutos porque estas mujeres y las niñas estaban demasiado atemorizadas para

⁴¹ WILKINSON, James: *Children and Participation : Research, Monitoring and Evaluation with Children and Young People*, Save the Children Reports, 2000, p. 24.

hablar. De hecho, algunas entrevistas duraron sólo quince minutos. A veces las preguntas trataban cuestiones delicadas o difíciles de las vidas de los menores ya que aparentemente habían sido maltratados por sus amos.

Como se ha subrayado anteriormente, las asistentes de la investigación han desempeñado un papel crucial a la hora de facilitar las entrevistas con menores. Se podía argumentar que incluso en las entrevistas de 60 minutos podría resultar difícil obtener respuestas útiles y honestas, sin embargo, consideramos que hemos superado estos inconvenientes a través del “muestreo de oportunidad”. A pesar de que este enfoque de muestreo posea algunos problemas propios, la principal preocupación consiste en minimizar los potenciales riesgos psicosociales para los pequeños.

La ventaja aquí, es que las personas implicadas en la investigación tienen bastante conocimiento de la ética antropológica. Sin embargo, Hala, la trabajadora del *Gender Center*, que me acompañó durante las visitas a las mujeres y los niños del servicio doméstico a las campos de Dar Assalam, se mostró más preocupada por las autoridades, que por la ética investigadora cuando traté de informales lo más exhaustivamente posible de los planes del trabajo de campo, incluidas cuestiones como el anonimato y la confidencialidad de los entrevistados. Cabe señalar, que todas las informantes en la presente tesis, tanto las de los relatos de vida como las de las entrevistas en profundidad, así como mis asistentes del *Gender Center* y la Universidad de Alahfad, han tenido el compromiso garantizado de la confidencialidad y el anonimato, compromiso que fue respetado por mi parte.

Sin embargo, la recopilación y análisis de los datos, al igual que la transcripción de las entrevistas, me ha llevado más tiempo, reflexión y esfuerzo de lo previsto inicialmente, como suele ser habitual en las investigaciones de campo⁴².

Las mujeres y los niños sirvientes fueron elegidos a través del “muestreo de oportunidad”. La cuestión principal era el lugar en el que llevar a cabo las entrevistas a los menores sudaneses. En un principio, se acordó con *The Gender Center* que fueran entrevistados en los campamentos de Dar Assalam, más tarde se observó que era casi imposible fijar un sitio y una hora determinados para entrevistarlos, debido a la variabilidad del horario sudanés. De hecho, algunas de las entrevistas previstas para las 9

⁴² SILVERMAN, David, Op. Cit., 2000, p. 27.

de la mañana, tuvieron lugar sobre las 17 horas y otras fueron realizadas en sólo media hora. De manera que ni las entrevistadas ni las asistentes podían programar las entrevistas, por lo que las reuniones se terminaron produciendo en centros comunitarios y en colegios de la ONG, en las oficinas de Dar Assalam o en otros lugares como en el caso de Samia, que se desarrolló en una tienda, o el de Mustafa, que lo hizo en el taller mecánico donde trabajaba para su amo. Salvo en el caso de Fattuma, siempre evitamos la casa de los amos. Todas las mujeres del servicio doméstico fueron entrevistadas en Dar Assalam. En cuanto a las niñas, muchas de las herramientas del Protocolo de las Perspectivas Infantiles de Woodhead (1998) resultaron inaplicables debido a la falta de un lugar y horario fijo.

Durante la realización de las entrevistas con los menores, al ver lo complicado que era acceder a ellos y realizarles las entrevistas, se me plantearon algunas preguntas, como ¿por qué estaba interesada en las niñas y no en los adultos o en las familias? o ¿qué es lo que esperaba obtener de las entrevistas en lugar de los cuestionarios?, etc. Todo ello continúa siendo un aspecto que me preocupa enormemente, ya que mi intención es continuar en esta línea de investigación sobre esclavitud en Sudán.

Se necesitaron varios días para acordar con las trabajadoras de la ONG los puntos clave de mi propuesta de investigación y las preguntas que se iban a realizar en las entrevistas, así como en describir la intención con que se harían. Además tuve que descartar la idea de realizarlas en grupos focales o por parejas. Algunos estudios sugieren que los menores tienen más facilidad para contar historias cuando están con un amigo, en parejas o en grupo⁴³ porque pueden ganar confianza a la hora de hablar. En Jartum, sin embargo, la viabilidad de las entrevistas por parejas era muy limitada puesto que las menores entrevistadas no disponían, al mismo tiempo, de más de 40 minutos para realizarlas.

Como he mencionado anteriormente, pocas ONG operan en Sudán y bastantes menos en Jartum y la vigorosa crítica de las ONG a la política del gobierno sudanés, a menudo afecta negativamente a sus relaciones. En el caso de la ONG *The Gender Center*, su relación con el régimen era bastante difícil, aunque les permitía trabajar

⁴³ WILKINSON, James, Op. Cit., p. 35.

temporalmente, en cuestiones como refugiadas, asesoría jurídica o proyectos de cooperación para mujeres. Pero evidentemente todo lo que tenga que ver con el conflicto o la esclavitud se convierte en terreno peligroso. Esta situación planteaba dificultades a la hora de entrevistar a niñas del servicio doméstico que estuvieran relacionados con alguna de estas ONG o con alguna otra institución de derechos humanos o católica o internacional.

Otra dificultad añadida era la de la seguridad y el miedo a las autoridades del país, que demostraban tanto mis asistentes como los trabajadores de los campos de refugiados. Como desveló Muna, del *Gender Center*, tras las primeras tres entrevistas, el miedo a ser descubierta por los oficiales gubernamentales era el factor principal de su indecisión. Muna afirmó:

“Ahora me siento un poco asustada. Tienes dos grabadoras y casetes con las historias de esas niñas. Tengo miedo a ir contigo porque alguien ha podido hablar de nosotras a los oficiales, o puede que haya policías vestidos de paisano paseando por los campos de refugiados. El gobierno cree que esta gente está influenciada por las organizaciones no gubernamentales, nacionales e internacionales, por lo que puede que haya espías por aquí”⁴⁴.

5. Fuentes históricas

Para la redacción de la presente tesis doctoral, se ha seguido la siguiente metodología:

5.1. Archivos y bibliotecas: Las fuentes escritas en árabe, ya sean impresas o manuscritas, son fundamentales para constatar la importancia de la esclavitud en el Islam. Se trata de documentación variada y múltiple ya que nuestro objetivo es conseguir una imagen de la esclavitud en el Islam lo más cercana posible a la realidad. La documentación utilizada, por indicación de la directora de la tesis, Aurelia Martín Casares, se encuentra fundamentalmente en los archivos jurídicos (*mahkama*) del Archivo Histórico del Cairo, el Archivo Nacional de Sudán (*Dar al Wathaig al Sudaniyya*), también llamado *Nacional Records office* (NRO) y en el Archivo de Sudán de la Universidad de Durham (*Sudan Archive of Durham*), en Gran Bretaña. Estos archivos contienen documentos coloniales, informes de los oficiales, memorias y

⁴⁴ Notas de Campo 21/05/05.

correspondencia. El archivo de Durham quizá sea el mayor sobre Sudán, ya que incluye información sobre la situación actual.

Tanto los documentos de *Dar al Wathaig al Sudaniyya* (NRO) como los de *Sudan Archive of Durham* (SAD), están citados por el número de sección, volumen y número de página. Los documentos del Archivo del *Mahkama* de El Cairo están ordenados por el número de serie, el volumen y el número de página. El número de serie suele ser una letra en referencia al nombre del tribunal, como M, para *Mahkama*, que es el tribunal central, BA, que es el tribunal de Bab Ali, SN, es el *Salihyya al-Najmiyya*, T, de Jam'a Tulun y Askar, que es de *Quism al 'Askariyya*, que significa sección militar. En el Archivo del *Mahkama* del Cairo la documentación empleada es de informes en árabe y en inglés sobre datos relacionados con la esclavitud en Egipto durante el período otomano y británico.

El acceso al Archivo de El Cairo y al Archivo Nacional de Sudán, ha sido garantizado por el personal y, a pesar de los impedimentos que en un primer momento pensamos que podían surgir debido al régimen político y al propio tema de nuestra investigación, hemos constatado que podíamos tener acceso a la documentación, tanto en Egipto como en Sudán. Con mayor dificultad he realizado consultas en los archivos de El Azhar en El Cairo. Hay que tener en cuenta que El Azhar es la institución religiosa más importante del mundo musulmán y sus legisladores (*fagih*) son los encargados de autorizar las consultas (*fatua*). Fueron necesarias varias visitas para que me permitieron el uso de la biblioteca, donde pude acceder a la información relacionada con el tema, fundamentalmente los volúmenes de *Sahih al Bujari* y de Abdel Rahman al-Djaziri. *Sahih al-Bujari*, un erudito musulmán (*faqih*) del siglo IX, recopiló el mayor número de los dichos y anécdotas del Profeta, conocidos con *hadices* (sing. *hadiz*), considerados la segunda fuente de la ley islámica, como veremos en el capítulo I. Para los musulmanes suníes este libro y el de Muslim, son las principales fuentes de los *hadices* de todos los tiempos. Sobre todo *Sahih al Bujari* es una referencia obligatoria para cualquier investigación relativa a los *hadices*. Abdel Rahman al-Djaziri, otro *faqih* contemporáneo, aborda en su obra el trato dado a los asuntos de los musulmanes, desde la perspectiva de las cuatro escuelas jurídicas del Islam, que llevan los nombres de sus fundadores: el

maliki, el hanafí, el hanbalai y el shafí'i. La obra de al-Djaziri facilita al investigador y jurista el entendimiento de las normas islámicas.

La mayoría de los problemas, a la hora de recabar información sobre la esclavitud, se van a producir en Sudán más que en ningún otro país musulmán, puesto que esta cuestión tiene muchas connotaciones políticas. Cabe destacar que desde hace más de una década, el actual régimen de Jartum niega la existencia de la esclavitud y para ello controla la información y vigila a cualquier persona o institución que intenta investigar sobre esta realidad. Por otro lado hay que contar con que, la mayoría de los estudiosos e historiadores sudaneses, niegan su existencia.

Asimismo se ha hecho uso del fondo bibliográfico y los archivos de la biblioteca de la Escuela de Estudios Árabes del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CESIC) de Granada, y de las bibliotecas de las universidades de Granada, Oxford y de Londres. Estas dos últimas contienen información muy valiosa sobre Oriente Medio y el Norte de África. La biblioteca de la Escuela de Estudios Árabes contiene información sobre la historia del Islam y el mundo Árabe en general. Me fue muy útil para las consultas de obras sobre el derecho islámico *fiqh* o la Enciclopedia del Islam. Lo más valioso de entre los documentos consultados en la escuela del CESIC, es la obra de Ahmed Baba al Tunbukti, editada por Fatma al Haraq, en Rabat 2000.

Las dos universidades británicas tienen fondos históricos sobre el Sudán colonial. Obras de viajeros occidentales, como el suizo John Lewis Burckhardt⁴⁵, que viajó por Nubia y el Sudán Nilótico (actual República Islámica de Sudán) a mediados del siglo XIX; el alemán Gustav Nachtigal⁴⁶, que viajó entre 1869 y 1874 por muchas regiones del África Occidental y cuyo documentación fue publicada en tres volúmenes, fueron referencia de gran valor para posteriores investigaciones.

También utilicé los fondos de la biblioteca de la organización *Anti-Slavery* en Brixton, Londres, que es pionera en sus acciones contra la esclavitud desde principios del siglo XIX. Para ello son de gran valor sus informes *Anti-Slavery Reporter*, sobre la esclavitud en Sudán. Esta organización fue fundada a mediados del siglo XIX en Inglaterra bajo el nombre *Anti-Slavery Society for the Protection of Human Rights*. En la

⁴⁵ BURCKHARDT, John Lewis "Travels in Nubia" New York 1978.

⁴⁶ NACHTIGAL, Gustav: *Sahara and Sudan*, School of Oriental and African Studies Publishing, Londres, 1960.

actualidad trabaja en el ámbito de la esclavitud contemporánea a nivel global, poniendo el acento en todo lo relacionado con las formas de explotación infantil, esclavitud, tráfico, explotación laboral y prostitución. Los fondos de dicha organización son más útiles para informes y noticias actuales que para documentos históricos.

Para la esclavitud en los textos del Corán, he utilizado la versión española comentada de Muhámmad Asad⁴⁷, comparándola con la versión del conocido arabista Julio Cortés⁴⁸ ya que considero que a través de estas dos versiones podemos comprobar hasta qué punto los textos del libro sagrado musulmán pueden variar de sentido, por la traducción de una sola palabra. Estas comparaciones se realizarán solamente en caso de que se produzcan cruces de interpretaciones, debido a la traducción, dando lugar a diferentes significados e incluso a contradicciones. Después de un minucioso seguimiento de las dos traducciones y de otras versiones en español, como la de Ahmed Abboud, Rafael Castellanos o Juan Vernet, he decidido emplear las versiones de Asad y de Cortés porque considero que las dos traducciones son válidas y bastante acertadas, a pesar de la diferencia que hay entre ambas, sobre todo en cuanto al tema de la esclavitud se refiere.

Por otra parte las traducciones del árabe y del inglés al castellano de los hadices, las he realizado yo misma. Mi formación junto a mi propio padre, erudito en el como profesor de religión, filosofía y lenguas (árabe e inglesa) en Sudán, me permitió comprender más profundamente esta materia, tan extensa y compleja.

5.2. Documentos manuscritos

Entre los manuscritos en árabe más relevantes consultados, se encuentran los siguientes:

- Los manuscritos de la época del Mahdi, del Archivo Nacional de Sudán (Dar al-Wathaig al Qawmia), donde se encuentran documentos de compra-venta de personas esclavas. Por otro lado dichos manuscritos nos dan una idea sobre la vida cotidiana de los esclavos y las esclavas en la zona de Bahr al-Ghazal y en la capital
- Los manuscritos de diario de Sheikh Abdel karim, el juez (qadi) de Kordofan (oeste de Sudán) en los años 20 del siglo XIX, en el Archivo Nacional de Sudán (Dar Al Wathaig

⁴⁷ MUHAMMED, Asad,: *El Mensaje del Corán*, Junta Islámica: Centro de Documentación y Publicación, Córdoba, 2001.

⁴⁸ CORTÉS, Julio: *El Corán*, AKZ Publications, Nueva Cork, 1987.

alqawmiyya). Estos manuscritos relatan muchos detalles de las vidas de las esclavas y concubinas durante dicha época.

- Manuscritos árabes en el Archivo de Durham, de jueces y administrativos sudaneses durante el período colonial (1898-1956). La mayoría de los manuscritos en árabe del Archivo de Durham no se encuentran en Sudán. Muchos de ellos son durante derecho islámico (*shari'a*), que ejerció la docencia durante cuarenta y dos años la época del Imam Almahdi, y tratan sobre las situaciones de mujeres y hombres esclavizados durante este período.

- Manuscritos de jueces musulmanes (fuqaha) sobre África, recopilados en un archivo denominado Qissas min Afriqia, que se puede traducir como “Relatos desde África” en el Archivo de Cairo. Estos manuscritos están en dos volúmenes, los más destacados de ellos son de Muhammed al-Shingitti y Abu ‘Ubeyda Bin Al Hadj. Estos manuscritos son una especie de relatos de personas que compraban y vendían esclavos.

- Manuscritos del Tribunal del Cairo (Mahkama) sobre las rutas, venta y compra de esclavitud, durante el período colonial británico en Egipto y Sudán.

- Manuscrito de Muhammed abdel Karim al Maghili, depositado en el Archivo de Cairo. Este manuscrito es un buen reflejo de la ideología existente sobre la esclavitud en el mundo árabe y musulmán durante el siglo XIX

5.3. Otro tipo de documentos utilizados: También he empleado un extenso material documental, especialmente los informes de organizaciones humanitarias, internacionales y sudanesas: a) Amnistía Internacional; b) La Comisión sudanesa de Derechos humanos en Sudán, EE.UU. y Gran Bretaña; c) Informes de la Organización no Gubernamental de mujeres sudanesas en Jartum *The Gender Center*. Asimismo he recopilado artículos aparecidos en la prensa inglesa y sudanesa, relativos a la cuestión de la esclavitud y la abolición, como son los periódicos sudaneses *al Ayam*, de fecha del 1 de mayo 2005 y *Alwan*, de fecha del 21 de diciembre 2004, o el diario inglés *The BBC Newspaper*, publicado el 12 de enero de 2002.

CAPÍTULO 1

LA ESCLAVITUD EN EL PENSAMIENTO ISLÁMICO

La esclavitud es un tema que a menudo fomenta el silencio, puesto que, como Orlando Patterson afirma, no se trata tanto de “la institución peculiar” sino de “la institución embarazosa”¹. Haciéndose eco de esta noción, Michael Salman² añade que, las acusaciones de esclavitud, son “una fuente duradera de ansiedad” para todas las civilizaciones. Mortificados por el hecho de que la esclavitud podría haber persistido en la cristiandad medieval, algunos escritores europeos han culpado a las influencias islámicas. Por su parte, los escritores musulmanes, a menudo muestran un malestar intenso por el hecho de que el Islam aceptara la esclavitud durante tanto tiempo, sin que surgiera ningún movimiento de masas que abogara por la abolición. La parálisis intelectual emerge de un deseo contradictorio de condenar la esclavitud y dejar de lado al Islam. Diversos eruditos musulmanes, ahondaron en la emancipación política, la voluntad libre y la “esclavitud hacia Dios”, sin mencionar una sola palabra sobre las realidades de dominación. Hamdan b. 'Uthman Khoja, un historiador argelino, declaró en 1833, que podía ver cómo “el gobierno inglés volvía inmortal su gloria mediante la emancipación de los negros, el mismo tiempo que Argelia estaba siendo esclavizada por la Francia libre”³. Sin embargo, no menciona a los esclavos cristianos de Argel, utilizados como justificación para la invasión francesa.

En la tradición musulmana durante los primeros tiempos de los sucesores del Profeta Mahoma *califas*, los esclavos podían desarrollar una gran diversidad de roles sociales, desde príncipes *emires* hasta marginados. Éste ha sido un hecho crucial para que no se desarrollara ningún tipo de asociación reivindicativa, ni combativa. Las enormes desigualdades que se daban entre ellos mismos, les impidió tener una conciencia de grupo, tanto a ellos como a sus descendientes. Los gobernantes confiaban más en las capacidades intelectuales y sociales de sus esclavos, que en las diferencias étnicas o de clase y así, éstos podían llegar a ser administrativos o militares e incluso obtener puestos de poder. Se confiaba en los eunucos como oficiales y guardas del *harén*, puesto que habían perdido parte o la totalidad de sus genitales, lo que les incapacitaba para tener herederos. La influencia femenina también podía llegar a ser

¹ PATTERSON, Orlando: *Slavery and Social death: a comparative study*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1982.

² SALMAN, Michael: *The embarrassment of slavery: controversies over bondage and nationalism in the American Colonial Philippines*, Ateneo de Manila Press, Manila, 2001.

³ HOLSINGER, Donald: “Islam and state expansion in Algeria: nineteenth –century Saharian frontier” en John Ruedy, ed., *Islamism and secularism in North Africa*, Macmillan, 1994, pp. 3-21.

importante. Si una concubina de un hombre poderoso, daba a luz a un niño, podía pasar a formar parte del círculo de poder, especialmente tras la muerte de su amo. El poder que acumularon ambos grupos sociales, debió de alcanzar tal popularidad que, el imperio turco otomano de principios del siglo XVII, era conocido peyorativamente como "el sultanato de las mujeres" o "el sultanato de los eunucos africanos"⁴.

Se afirma repetidamente que "la esclavitud doméstica" ha dominado la servidumbre en el Islam, quizás porque es de la que, junto con la referente al ejército, se posee mayor información, pero este término abarca una gran variedad de tareas productivas. Ya eran numerosas en el Irak del siglo IX. La comunidad esclava perteneciente a los turcos del interior de Asia, tenía que "vigilar los rebaños, preparar la comida, hacer fieltros, y tejer alfombras"⁵. Aquellos que pertenecían a musulmanes del sur de Asia llevaban a cabo una variedad de tareas fuera del hogar. En el Asia del sudeste islámico, cumplían "prácticamente con toda función concebible"⁶. Un amo malayo alrededor de 1900, esperaba que sus esclavos y esclavas "plantaran sus campos, desyerbaran y se ocuparan de sus cosechas, lavaran y cuidaran de su ganado, despejaran su barco, le asistieran en sus viajes, cocinaran su arroz y sirvieran en su casa"⁷. Listas de tareas similares eran recogidas en el este de África. El trabajo servil era común en las medianas e incluso pequeñas propiedades y la población esclava ampliamente utilizada en los regadíos, el pastoreo, la minería, el transporte, las obras públicas y la construcción.

Como podemos observar, la población esclava en el mundo arabo-musulmán se dedicaba a múltiples funciones, en los diferentes ámbitos en los que se desarrollaba la sociedad, el hogar, el campo, el ejército, la administración, la industria o la artesanía, siendo los esclavos especializados los más solicitados. En el comercio, los esclavos suelen ser ayudantes de sus amos, llegando a convertirse con bastante frecuencia, en agentes activos e incluso, si sus cualidades lo permiten, en socios de sus amos. En el ejército, es donde los esclavos varones, procedentes del África negra, desarrollaron todo su potencial, llegando a ser los principales responsables del poderío militar y político de las sociedades árabes y musulmanes del siglo XIX, debido principalmente, a su fortaleza física y a su resistencia que los convertía en los más aptos para los trabajos

⁴ TOLEDANO, Ehud: *The Ottoman slave trade and its suppression*, Princeton University Press, Princeton, 1982, p. 44.

⁵ CUMMING, Duncan: *The country of the Turkomans*, Oguz Press, Londres, 1977, p. 68.

⁶ Ibidem, p. 69

⁷ SEGAL, Ronald: *Islam's black slaves: the other black diaspora*, Ferrar, Straus and Giroux, Nueva York, 2001, p. 15.

duros. Otro factor muy importante lo constituyó el hecho de que los esclavos, al no tener relación de linaje ni tribal, resultaban más fiables a la hora de confiarles la defensa del estado.

Resulta particularmente arriesgado generalizar sobre el tratamiento que recibía esta población, porque sus voces, si alguna vez se recogieron, han sido prácticamente borradas de los archivos históricos. La ley islámica prohibía estrictamente el abuso de las personas, pero su ámbito de actuación, siempre subordinado a la esfera protegida del hogar, hacía que fuera difícil demostrar la existencia de malos tratos. Por otra parte, la ambigüedad en la legislación sobre la materia, se muestra en un *Hadith* del Profeta, que permite el castigo físico y en la utilización profusa del proverbio árabe recomendando que “los esclavos sean golpeados con un palo”. Abu al-Faraj b. al-Jawzi, escritor del siglo XIII, mantenía que “a una mujer le corresponde soportar los malos tratos de su marido tal y como lo haría un esclavo”⁸.

Para comprender cómo la esclavitud acabó introduciéndose en el Islam, es necesario examinar sus características fundamentales. Un análisis de los tipos de esclavitud, así como de los sistemas de comercialización de las personas, indica que comparte muchas características con la esclavitud en otras civilizaciones, aunque con algunas particularidades marcadas. Un intento preliminar de cuantificación, muestra que la esclavitud en el Islam se produjo a gran escala. Las conjeturas sobre cómo y por qué se produjo la abolición nominal, son muy variadas pero, en cualquier caso, el Islam jugó un papel ambiguo en el proceso.

Los problemas de definición en el mundo islámico, surgieron principalmente en aquellos lugares en que la ley tradicional era tan fuerte como para haber generado gradaciones complejas y conflictivas de servidumbre. En cambio, en aquellos lugares donde predominaba la *shari'a*, la ley santa del Islam, la definición de la esclavitud era simple y precisa. Los esclavos y esclavas eran pertenencias, similares al ganado en muchos aspectos, pero con algunos derechos debidos a su innegable pertenencia a la humanidad, aunque cuidadosamente delimitados. Eran esclavos, no porque fueran “extranjeros”, aunque muchos entrarían en esa categoría, sino porque nacían ya esclavos o habían sido adecuadamente esclavizados.

1. Las categorías de la dominación

⁸ ABU AL FADL, Jalid: *Speaking in God's name: Islamic law, authority and women*, Oneworld, Oxford, 2001, p. 213.

En este punto vamos a explicar los diferentes tipos de esclavitud en el Islam. En el área geográfica hoy conocida como el mundo árabe, antes y después de la llegada del Islam, abundan los términos que se refieren a las categorías de la esclavitud. Son mayoritariamente términos procedentes del árabe clásico (*fusha*), casi todos mencionados en el libro sagrado. Además, existen diversos nombres relacionados con el mundo de la esclavitud que pueden, o no, tener raíz árabe. En Mauritania se utiliza *bidan* (hombres y mujeres blancos-libres), *sudan* (gente de raza negra, fundamentalmente esclavos), *haratin* (libertos de origen esclavo). En Sudán emplean *'ab* en (en plural, *'abada*, que en árabe clásico sería *'abid* , pero se omite la “d” final). Sin embargo para el femenino los sudaneses utilizan *jadim*, que tanto en dialecto árabe sudanés, como en árabe clásico, significa esclava.

En contraste, para las personas libres se emplea el término *hurr* (masculino, *hurra* para el femenino), que quiere decir libre. El masculino es *ahrrar* para el masculino y *hurra* para el femenino.

La categoría de la esclavitud en el Islam la conforman los *raqiq*, *raqaba*, *'abd*, *jasi*, *ghulam*, *ama*, *jadim*, *yariya*, *surriya*, *um-al walad*, en oposición con las nociones de libertad *hurr* (masculino), *hurra* (femenino). A continuación veremos estos diferentes términos relativos a la esclavitud, divididos en masculino y femenino:

1.1. Esclavos varones:

1.1.1 El término *'abd* es el más común, tanto en el árabe clásico como en los diferentes dialectos árabes. El estado de *'abd* es el estado psicológico de la esclavitud. *'Abd* es la forma más conocida en árabe clásico para referirse a la forma masculina de la esclavitud, que en el Corán se usa menos y se sustituye por *ma malakat aيمانikum*, que literalmente quiere decir “los/as que vuestras manos diestras poseen”.

Esta terminología es quizá la más importante en el libro sagrado. En el sentido estrictamente religioso el término *ma malakat aymanikum*, es el más usado y a la vez el más polémico, tal y como expondremos en la sección dedicada al Corán. De hecho, se procura evitar el uso directo de *'abd* para el esclavo y *jadim* para la esclava. A su vez es un término muy ambiguo que, sobre todo, se refiere a la dominación y la autoridad sexual que ejerce el amo sobre los seres que él posee. Eso se refleja claramente en el verso coránico *sura 4:25*, repetido continuamente, que así dice: “Si alguno de vosotros no puede casarse con una mujer protegida y creyente (musulmana) entonces podrá casarse con una de las que sus derechas manos poseen *ma malakat aymanikum*. Y Alá

es el único que sabe de vuestra sincera fe. Pagar la dote según lo razonable”. Por otra parte el término *'abd* puede referirse a cualquier seguidor de Alá puesto que todos los seres humanos son esclavos y esclavas de Alá. En los países musulmanes existen noventa y nueve nombres que comienzan por *'abd* como Abdul Karim, Abdul Qadir, Abdul Jalil, Abdulá (o Abdullahi) etc., que son los nombres de Dios.

1.1.2 El término *jasi*, que literalmente significa castrado, hace referencia a la figura de los eunucos. El eunuco tiene otras denominaciones: *jadim*, eufemismo que significa sirviente y en la actualidad se refiere a la mujer esclava; *mu'allim* (maestro); *ustaz* (maestro también); *sheij* (normalmente un título religioso y/o social)⁹.

Los eruditos musulmanes *'ulemas* y los *hadices* no han tratado, la cuestión de los eunucos con claridad. Durante mi investigación no he podido constatar la existencia de ningún *hadiz* que lo contemple. Sin embargo, Yahya Tighani apunta que existen dos en los que el Profeta ha prohibido las prácticas: “El Profeta citó en dos *hadices*, la prohibición de la castración. El primero dice: “cualquiera que mutile a un esclavo, nosotros los mutilaremos también/Alá le castrará igual”. Y el segundo *hadiz* dice “No será de mi gente (ummati) aquel que mutila a otro o a sí mismo”¹⁰. Tighani afirma que los dos *hadices* han sido excluidos de la colección canónica¹¹. Los musulmanes también parece que basan su rechazo a las prácticas, como nos indica Naqi, en la azora del Corán 4.119, que condena a aquellos que, en lugar de invocarle a Él, no invocan más que a un demonio: “he de extraviarles, he de inspirarles vanos deseos, he de ordenarles que hiendan las orejas del ganado y que alteren la creación de Alá”¹². Sin embargo, las prácticas de las mutilaciones a los esclavos estaban muy extendidas en Arabia durante los primeros años del Islam y durante siglos posteriores. Yahya Atighani atribuye la legitimación de las prácticas al Jalifa Mu'awia (661-680)¹³.

Hay dos tipos de eunucos; el *jasi*, al que se le estirpaban los testículos y el *madjbub*, que era sometido a una operación más completa que implicaba la extirpación tanto de los testículos como del pene. La castración era una práctica conocida por los árabes antes de la llegada del Islam. Según al-Djahiz¹⁴, el famoso escritor cordobés del siglo X, el Profeta aconsejó a un hombre llamado Suman Bin Mazun que quería ser castrado para ser devoto del Islam, que mejor hiciera el ayuno del *ramadan* en vez de

⁹ AL BUSTTANI, al Mu'alim: *Muheet al-Muheet*, Maktabat Libnan, Beirut, 1977, p. 237.

¹⁰ ATIGHANI, Yahya: *Adaula al islamiyya*, Dar Al Yil, Beirut, 1976, p. 43.

¹¹ Ibidem, p. 44.

¹² CORTÉS, Julio: *El Corán*, AKZ Publications, Nueva Cork, 1987.

¹³ Ibidem, p. 44.

¹⁴ AL DJAHIZ, Muhammed, A.: *Kitab al hayawan*, Dar al Kutub al 'Arabiyya, Cairo, 1930, p. 63.

someterse a esta operación que sólo se debía practicar a los animales. Sa'ad Bin Wakkas, uno de los discípulos del Profeta Mahoma gritó con alegría “menos mal porque si no, todos no veríamos obligados a castrarlos”¹⁵. A pesar de la expresa prohibición del Profeta, la sociedad islámica ha tolerando su existencia. En los primeros tiempos del Islam en la península Arábiga los eunucos eran esclavos otomanos, absinios, nubios e incluso chinos. Después de la llegada de los musulmanes a África negra empezó a haber mayor número de eunucos negros. El famoso viajero alemán J. L. Burckhardt escribió durante su viaje por África a mediados del siglo XIX que: “desde Darfur (actual región en el oeste de la República del Sudán) se enviaba un gran número de eunucos a Meca y Medina para que se encargasen de limpiar la Ka'aba (templo sagrado de los musulmanes en Arabia Saudí)”¹⁶.

La administración británica ha perseguido la práctica de la esclavitud desde sus primeros años de conquista: “He tenido que ahorcar a un hombre en Obeid por castrar a un chaval y mañana tendré que hacer lo mismo con otros cinco”¹⁷ A pesar de la clara prohibición del Profeta, los jefes de estados africanos buscaban unos funcionarios fieles que cuidaran de sus asuntos políticos y sobre todo que fueran fiables en el cuidado del *harén*.

A principios del siglo XIX el príncipe de Muscat se independizó de Zanzíbar y se hizo fuerte gracias al apoyo y al poder de su guardia de eunucos. El mercado africano florecía gracias a la gran demanda en el mundo arabo-musulmán. Para los árabes, los eunucos favoritos eran los abisinios (etíopes) y los nubios (procedentes de Nubia, norte del actual Sudán). Aunque el rey de Amhara prohibió la práctica, ésta se siguió llevando a cabo en la plaza pública de la ciudad de Washlu. Un eunuco etíope citado en Harris llegó a ser juez en Zanzíbar¹⁸. En Etiopía el mercado dependía, no solo del consumo interno, sino también de la exportación a la península Arábiga. Harris escribió sobre la presencia tan importante de los eunucos en Etiopía durante el siglo XIX y cómo éstos tenían un papel primordial en el servicio al rey; la mayoría de ellos vigilaban a las mujeres y uno se hacía cargo de los asuntos de estado durante la ausencia del rey, también relata cómo el pueblo entero lloró su muerte¹⁹. La ruta del tráfico de los eunucos iba desde Kano, pasando por Darfur, Nubia y a través del desierto hasta Egipto

¹⁵ Ibidem, p. 63.

¹⁶ BURCKHARDT, John Lewis, *Travels in Nubia*, New York, 1978, p. 328.

¹⁷ Colección de documentos sobre esclavitud en Sudán, conservados en el archivo de la Universidad de Durham, Londres 1976, p. 71

¹⁸ HARRIS, Joseph: *The Transaharian Slave Trade*, Africa World Press, New Jersey, 1968, p. 27

¹⁹ Ibidem, p. 31.

y el resto del mundo árabe. Otra ruta iba desde Zanzíbar, cruzando Abisinia y culminando en Arabia y Oman. Kutumbu, gobernador de Kano en la segunda mitad del siglo XIX, estaba siempre rodeado por más de cien eunucos, muy bien arreglados y cubiertos de oro y plata²⁰.

Según Burckhardt, los eunucos tenían precios altísimos. En Sudán por ejemplo, a principios del siglo XIX, un esclavo valía 15 dinares, una esclava joven 20 y un eunuco 40²¹. No es de extrañar el alto precio de los eunucos, teniendo en cuenta el gran número de ellos que perdía la vida durante las salvajes operaciones y las condiciones en las cuales se llevaban a cabo.

Los eunucos podían tener varias funciones: guardar el *harén*; hacer de intermediarios entre el Sultán y sus mujeres y concubinas; como confidentes de palacio y de sus amos en general y, como ya hemos citado, realizar importantes tareas administrativas que incluso les llevaban a implicarse en la vida política. Según Jalid Sa'íd, el historiador iraquí: “*el castrado jasi es el que carece de libertad y hombría, está a medio camino entre la órden del poder y la órden del placer*”²².

Algunos de los eunucos que tuvieron puestos de privilegio en la corte, son conocidos, como Abdul Misk Kafur, un eunuco nubio que gobernó Egipto durante dos años, en 966, después de la muerte de su amo Muhammed Tughi, el gobernador, según indica Hassan Al Amir²³. Harris da otro ejemplo de un eunuco llamado Masrur, que desempeñaba un papel importante en la corte del califa abbasí de Bagdad Harun Al-Rashid (S. IX)²⁴. En el siglo XV, los mamelucos –dinastía de esclavos libertos s. XIII-XV- de Egipto, nombraron a un eunuco gobernador de Aden (actual Yemen) y otro fue representante diplomático en Abisinia²⁵.

Los eunucos tenían nombres específicos para ellos, como *yaghut* (perla) *'anbar* (ámbar) y *misk* (almizcle). Los *Ghulam* eran a la vez esclavos, soldados y eunucos. Ellos fueron los guardianes en las cortes de Bagdad, Estambul y Cairo. En la Persia del siglo X, los miembros de la orden de los *ghulam* jugaron un importante papel como soldados-esclavos, llegando a constituir una fuerza decisiva durante el Imperio Otomano. Estos soldados normalmente no guardaban fidelidad más que a sus amos. Además de buenos oradores del Corán, eran expertos conocedores de la literatura, la

²⁰ Ibidem, p. 111

²¹ BURCKHARDT, John Lewis, Op. Cit., 1922, p. 330.

²² JALID, Sa'íd: *Juddam al-Islam*, Dar al Kutub al Massriyya, Cairo, 1986, p. 36.

²³ AL AMIR, Hassan: *African History*, Evanston, Illiones, 1962, p. 109.

²⁴ HARRIS, Joseph, Op. Cit., 1968, p. 29.

²⁵ Ibidem, p. 32.

música y la poesía. No todos los *ghulam* eran sometidos a la castración, aunque compartieron con los eunucos muchos rasgos.

1.1.3 **Mamelucos:** Etimológicamente, en árabe, significa tanto pertenecer a alguien, como esclavo. En el medievo era usual el empleo de términos diferentes para denominar a los esclavos, al esclavo blanco se le llamaba *mamluk*, mameluco en español, mientras que al esclavo negro se le denominaba *'abd*. Con el paso del tiempo la palabra *'abd*, en sentido propio de esclavo, se dejó de utilizar para designar al esclavo que no fuera negro²⁶. Por otro lado remite a la dinastía que reinó en Egipto y Siria desde 1250 a 1517, período conocido como el Imperio de los Mamelucos. Esta dinastía fue creada por los esclavos militares que tomaron el poder. Los mamelucos llegaron a gobernar Egipto, Siria, Nubia y la parte occidental de Arabia, que incluía Meca y Medina²⁷. El sultán otomano Muhammed 'Alí Pasha les venció en 1811, exterminándoles posteriormente.

1.1.4 **Zany:** El diccionario de lengua árabe *al munyid fil lugha wal 'ilaam* dice literalmente “Los zunuy (pl. de zany) son la gente del Sudán y al nativo se le llama zinyi o zanj”²⁸. La definición del diccionario árabe es muy escueta y bastante generalista. Sin embargo, la enciclopedia del Islam, nos explica que el término *zany* proviene de la literatura árabe, aunque el origen de la palabra no lo sea²⁹. Coincide con *al munyid*, en que se refiere a “la gente del África negra, especialmente aquellos con los que los árabes han tenido contactos, a través de sus viajes y comercios, al oeste del océano Índico. Es decir, la gente de la parte oriental de África”³⁰. Sin embargo, el geógrafo árabe del siglo X, Muhammed al-Mas'udi, durante su viaje de Oman a Pemba (Tanzania actual) en 916, describió una isla, cuya gente habalaba lengua *zany*, que estaba gobernada por una dinastía musulmana, desde las conquistas de los omeyas, en 750³¹.

Ronald Segal relata las revueltas de los *zany* (en los textos ingleses se utiliza el singular *zany* para referirse a la forma plural árabe, *zunuy*) en Irak. Este caso confirma perfectamente, que la esclavitud se desarrollaba también en el ámbito rural, con las mismas características que en el urbano. Segal expone que, la sublevación se produjo debido a las duras condiciones de trabajo a las que estaban sometidos estos esclavos

²⁶ *Al-Munyid fil luagha wal i'lam* (1986), Al maktaba al sharqiya, Beirut, 1994, p. 483.

²⁷ SEGAL, Ronald, Op. Cit., 2001, p. 31.

²⁸ *Al-Munyid fil lugha wal i'lam*, Op. Cit., 1994, p. 307.

²⁹ Ecyclopaedia of Islam, vol XII, p. 445.

³⁰ Ibidem, p. 445.

³¹ *The Cambridge History of Africa*, vol. 3, ed. Roland Oliver, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 70.

negros procedentes del Este de África, en las plantaciones de algodón y de azúcar y en la recolección y limpieza de la sal, en el oeste de Persia y el sur de Irak³². Segal destaca que la revuelta de los *zany* se llevó a cabo en tres diferentes etapas: a) la primera en el 689, durante el período de Jalid B. 'Abd Allah; b) la segunda revuelta cinco años más tarde, demostró que estaban mejor preparados, por lo que fue difícil derrotarles; c) la tercera duró más tiempo (869-883) y estuvo a cargo de Sabih al-Zany, un revolucionario con mucho carisma³³.

Sin embargo, el término *zany* se emplea actualmente y de forma popular en el mundo árabe, para referirse a las personas negras, ya sean negro africanos o negro americanos. Incluso, algunas veces, los intelectuales sudaneses del norte se refieren a la gente del sur de Sudán como *zany*, para evitar los términos *'abd*, o *yanubi* (sureño), plagados de connotaciones negativas referidas al estatus social. En la actualidad, el empleo de dicho término, está rodeado de polémica entre los estudiosos, activistas e intelectuales sudaneses. Al parecer, cuando un sudanés del norte llama *zany* a los del sur, se está autoexcluyendo del origen negro africano, al mismo tiempo que se aproxima a la cultura e ideología de los árabes, tanto de la antigüedad como de la actualidad.

1.2. Esclavas mujeres:

1.2.1 El término árabe clásico *fusha*, es conocido en todo el mundo árabe como *yariia* (pl. *yariyat*). Es también sinónimo de *ama* (Pl. *Amat*).

1.2.2 Sin embargo el término más usual, es el de *jadim*. En Sudán, por ejemplo, se emplea con mayor frecuencia *jadim* que *yariia* que, al igual que *'ab*, tiene más bien connotaciones racistas. El mayor insulto a un hombre sudanés es decir que su madre es *jadim*, lo que le hace, bien de origen esclavo, o bien perteneciente a un grupo étnico del sur o del oeste sin que necesariamente haya sido sometido a la esclavitud.

Para explicar los términos y categorías de las mujeres esclavas nos encontramos con el mismo problema al que nos enfrentamos al analizar la esclavitud femenina en general, la falta de información e investigación relacionada con ellas. Por ejemplo los términos *ama* y *yaria*, términos genéricos que simplemente significan esclava, son mucho menos utilizados en el Corán o en la literatura. El Corán habla siempre de *ma malakat aymanikum* que, como ya señalamos antes, significa “los/as que vuestras manos diestras poseen”.

³² SEGAL, Ronald, Op. Cit., 2001, p. 42.

³³ Ibidem, p. 43.

1.2.3 El término *surriya* se refiere a la concubina, (de la raíz *sirr* que significa secreto) aunque, a veces, también se le llama *jalila*, que significa compañera.

1.2.4 La figura de esclava que más atención ha recibido en la jurisprudencia musulmana, es la de la concubina que ha dado un hijo varón a su amo, a la que se denomina *um al walad*, literalmente “madre de un niño”. A dicha figura le dedicaremos un apartado más adelante.

1.2.5 *Raqiq* es un término genérico que se refiere a los y las esclavas que fueron sometidos a explotación sexual. Incluye a las concubinas *surriya*, los eunucos *jasi* y los efebos *Ghulam*³⁴, tres figuras muy habituales en la esclavitud musulmana. *Raqaba* es el término más usado en el Corán para referirse a una persona esclava, independientemente de su sexo. Tiene un carácter altamente peyorativo, puesto que literalmente significa cuello o cabeza.

En general, las mujeres fueron mayoritariamente requeridas para el duro trabajo doméstico y para la prostitución, a pesar de que el Islam la prohíbe expresamente.

2. La condición de infiel como condición previa a la esclavitud

En la concepción musulmana del mundo, los seres humanos se dividen en dos grupos fundamentales: los creyentes de Alá y los infieles. Esta dicotomía la encontramos en el espacio que divide la tierra de los musulmanes (*Dar al-Islam*), que literalmente significa “Casa de la Paz”, de la tierra de los enemigos (*Dar al-harb*), que a su vez significa “Casa de la Guerra”, como una tierra hostil donde la ausencia de ley musulmana legitimó el derecho de los defensores de *Dar Al-Islam* a invadir, apoderarse y esclavizar a todos los habitantes de *Dar Al-Harb*. De esta manera, según la visión musulmana, la esclavitud se convierte en un símil para la condición de infiel (*kafir*) y representa simbólicamente la antítesis misma del Islam, ya que la persona esclavizada es siempre un infiel capturado en guerra justa o un hijo de infieles vendido en el mercado esclavista. Y si el/la esclavo/a es arrancado de la herejía, la sumisión al Islam desarrolla las posibilidades para la redención. La condición servil es, por tanto, una indicación de infidelidad, que en el Islam se domina *kufir* y es una noción esencial en la ideología musulmana sobre la esclavitud. Así, la infidelidad legitima la propiedad de los seres humanos esclavizados, lo que la convierte en el principio subyacente para su existencia en el Islam.

³⁴ Enciclopedia del Islam, Op. Cit., vol II, p. 48.

En definitiva, las personas esclavas son a la vez seres humanos y mercancías. Otra cuestión importante, relativa a la construcción de la identidad personal en el mundo islámico, es la pertenencia a un linaje con un ancestro común, más o menos remoto, condición esencial para cualquier musulmán de la que carecen las personas esclavizadas. Por todo ello, el esclavo o la esclava se presenta como persona desocializada, sin identidad grupal y carente de relaciones de parentesco y de ataduras de genealogía, así como observa Sersen: “en una sociedad dominada por Árabes donde estos últimos tenían la autoestima muy alta, por el hecho de serlo, los esclavos y esclavas no tenían honor, respeto o identidad”³⁵.

De los autores musulmanes clásicos más conocidos por su defensa de la esclavitud de las personas en el caso de ser infieles, destacamos a ‘Abd al –Baqi Al Kurdi (1523-1585), al que se debe la siguiente observación: “el destino del infiel estaba fijado y la conversión al Islam solo pudo conspirar para cambiar un rol social preestablecido”³⁶. Para al Kurdi, la servidumbre y la esclavitud están predestinadas para algunos de los familiares de Noé así como la soberanía o el hecho de ser Profeta estaba predestinado para otros. ‘Abd al-Baqi sigue la línea del más conocido jurista del siglo XVI al-Wanshirisi, para quién: “la esclavitud es una aflicción sobre aquellos que no profesan la fe del Islam, aquellos que no guardan ningún vínculo con una ley religiosa. Además, la esclavitud es una humillación que surge de la infidelidad”³⁷.

Puesto que la esclavitud tiene como principal objetivo arrancar a los hombres y a las mujeres de los brazos de la infidelidad, la voluntad de los esclavos y las esclavas se reemplaza, se convierte, en palabras de al-Wanshirisi, en: “una pieza inferior unida a su amo. Y si la conversión al Islam libera al individuo del ateísmo, la manumisión sirve para liberar la voluntad de su cautividad”³⁸.

Es importante destacar la similitud entre el Islam y el Cristianismo en este aspecto. Aurelia Martín Casares expone en su libro sobre la esclavitud en la Granada del siglo XVI, la polémica surgida en torno a la esclavización de los moriscos sublevados que, según dicha antropóloga: “era uno de los mayores trastornos para algunos

³⁵ SERSEN, Wiliam, John: *Stereotypes and attitudes towards slaves in the Arab World*, Oxford university Press, Londres, 1985, p. 92.

³⁶ AL KURDI, ‘Abdul Baqi: *Tabaqat al muluk*, editado por Hasaneen Abu al-Mu’taz, Cairo, 1949, p. 32.

³⁷ Abu ‘Abbas Ahmed Abdul Wahid al-Timisani al-Wansharisi, historiador argelino del siglo XVI. La cita procede de su libro *‘Ulamaa Ifriqia, wa al-andalus wal maghrib*, editado por Emad Ahmed, Beirut, 1986, p. 335.

³⁸ Ibidem, p. 336.

pensadores a la hora de decretar justicia para los sublevados”³⁹. Aurelia Martín destaca que el rey Felipe II, tenía que dar repuesta a las dudas existentes sobre si los rebeldes habían de ser esclavos y que trató de resolver la cuestión consultando a “personas de letras y de conciencia”y que: “éstos le aconsejaron sobre las consecuencias y la justicia de la esclavización de los moriscos; a pesar de que existía un grave inconveniente para dictaminar su esclavitud: se trataba de cristianos puesto que habían recibido el bautismo”⁴⁰. En definitiva, ni el bautismo ni la conversión al Islam, suponían la liberación inmediata del esclavo ni la esclava.

La condición natural de los seres humanos, según el Islam, es la libertad; la esclavitud sería un castigo como consecuencia de la no-creencia en la voluntad de Alá. En los manuscritos del Archivo de El Cairo, al-Maghili, jurista musulmán (*qadi*) argelino del siglo XIX, dice: “el jefe religioso de la comunidad musulmana -el *amir*- se convierte en el pastor de las almas con la tarea de domar a las bestias que no creen”⁴¹. Otro aspecto que guarda paralelismo con el cristianismo. En el trabajo citado anteriormente, Aurelia Martín explica que, una de las imágenes estereotipadas es la del “hombre-animal”, que se refiere al empleo de los esclavos como bestias de carga, imagen representada mediante la costumbre de marcar sus rostros u otras características que reflejan el trato inhumano que reciben. La antropóloga explica que, la asimilación entre personas esclavas y animales tiene su origen en la ideología católica dominante del siglo XVI⁴².

Los principios que regían la esclavitud, eran objeto de discusión en la correspondencia intercambiada entre los doctores de la ley (*ulemas*), de los países del África Subshariana (*Bilad As-Sudán*) y sus homólogos en el resto del mundo musulmán. Los príncipes (*umaraa*) de Bilad As-Sudán, al tener que consolidar sus territorios recién convertidos al Islam, buscaron a aquellos que custodiaban la *shari'a* en un esfuerzo para resolver la duda sobre la cuestión de la posesión de esclavos.

Uno de los más notables eruditos del Islam en África Occidental, es el *qadi* Ahmed Baba (1556-1627), autor del más importante y completo tratado sobre la esclavitud. Ahmed Baba de origen bereber y natural de Timbuctu, fue famoso en su

³⁹ MARTÍN Casares, Aurelia, Op. Cit., 2000, p. 83.

⁴⁰ Ibidem, p. 83.

⁴¹ Manuscrito Número 23/62 de Muhammed Abdul Karim al-Maghili, depositado en el Archivo de El Cairo.

⁴² MARTÍN Casares, Aurelia, Op. Cit., 2000, p. 40.

época como el juez y pensador más experto en la cuestión de la esclavitud, de *Bilad As Sudan*.

La obra llamada *Mi'raj al-su'ud ilá nayl hukm majlub al sud*, publicada en 1614 y que se puede traducir como “El Tratado de la Regulación del Estatus de los Negros”, es de referencia obligada para los académicos que quieren investigar el tema de la esclavitud musulmana en el África subsahariana ya que está centrada en esa zona geográfica. En ella también atiende a cuestiones como el color de la piel y la etnicidad⁴³ y responde a consultas de los estudiosos de la región de Tuwat, en el sur de Marruecos. Concretamente Sa'id Ahmed Abdul Kadir Al DDjariri (1629) erudito marroquí, autor de la obra *Tarij As Sudan* “La Historia de Sudan”⁴⁴, muestra su preocupación por la condición de los esclavos procedentes de Bornu, Kano, Jughu y Katasina, que según él “son regiones conocidos por su gran fe musulmana”. Al-Djariri continúa: “Es sabido que según la *sharía* la única razón para esclavizar a las personas es su infidelidad. Por lo tanto, todo el que compra un infiel tiene el derecho de poseerle”⁴⁵. En respuesta a la pregunta de Al-DDjariri, el *qadi* Ahmed Baba decretó una ley islámica, *fatua*, estipulando lo siguiente “dado que esta gente fue conquistada en el momento de su infidelidad, su posterior conversión al Islam no les libera de ser tomados como esclavos, por consiguiente sus dueños tienen el derecho de guardarlos como tal”⁴⁶.

El pensamiento de Ahmed Baba tuvo una gran resonancia en el Norte de África en lo concerniente al estatus socio-religioso de los subsaharianos. El gran *qadi* fue insistentemente interrogado por otros juristas del África Subshariana musulmana y del Norte de África, como Majluf Al Balbali, Yusuf b. Ibrahim Al Isi y el erudito *fagih* de Malí, Mamadú Salama. Las cuestiones que planteaban estos juristas, eran las referidas al desconocimiento de las tierras de origen de las personas esclavizadas antes de su conversión al Islam: “Y ¿cuál es tu opinión en lo que respecta a aquellos cuyo origen no es conocido y su condición no es conocida y, puesto que no se desea que la esclavitud sea impuesta sobre su Islam, deberían haberse convertido al Islam?, está permitido adquirirlos o venderlos a cambio de (siempre y cuando se haga) una investigación [sobre su condición]?”⁴⁷.

⁴³ AL HA RAQ, FATIMA: *AL TUNBUKTI*, Ahmed Baba: *Mi'raj al su'ud ilá nayl hukm majlub al sud*, (1614) Manshurat Ma'had al dirsat al afriqiya, Rabat, 2000.

⁴⁴ AHMED ABDUL KADIR AL-DJARIRI (1629), un erudito marroquí. Su libro más conocido *Tarij al-Sudan*, editado por Hussein Musafari, Dar al-Kitab, Rabat, 1975.

⁴⁵ Ibidem, p. 45.

⁴⁶ AL HA RAQ, Fatima, Op. Cit., Rabat, 2000, p. 13.

⁴⁷ Ibidem, p. 27.

La respuesta de Ahmad Baba a estas preguntas fue la clave para aquellos que buscaban justificación para continuar practicando la esclavitud: “la razón para la posesión es su oposición a la palabra de Allah... dejemos que respondan aquellos que compran, si estos tienen duda, abstenerse [de la posesión] es un acto de acuerdo con la religión” y, posteriormente, señala que “la causa de la esclavitud es la infidelidad”⁴⁸.

Las propuestas de Ahmad Baba sobre la cuestión de la esclavitud, suscitaron polémica entre aquellos que luchaban por proteger la integridad de las personas esclavizadas, por medio de su conversión al Islam y aquellos que buscaban un pretexto para su posesión. La infidelidad continuó erigiéndose como el más firme argumento para el mantenimiento de la institución de la esclavitud. Como nos indica el historiador egipcio Fadl Al Sid, el período de los siglos XVIII y XIX presenciaba una ampliación de la duda, a medida que el *yihad* perdía su sentido original, dando paso a guerras por la mera consecución de tierra, mujeres, niños, ganados, esclavas y esclavos⁴⁹. Las invasiones llegaron a ser una expedición con un gran nivel de organización. Durante el siglo XIX, se sucedieron las guerras fronterizas (*fitna*) en las lindes entre el Moghreb y Senegambia, en las que numerosos habitantes del África subsahariana, tanto “infieles” como musulmanes, cayeron víctimas de la esclavitud. La infidelidad sirvió para justificar multitud de transgresiones. Las prácticas de raptar para someter a compraventa a hombres, mujeres y niños de origen subsahariano, habían empezado a chocar con la doctrina musulmana, ya que la ley islámica (*shari'a*) estaba firmemente implantada en estas tierras y las autoridades políticas y la mayoría de sus habitantes habían abrazado el Islam. Si los casos citados por Walz⁵⁰ constituyen una acertada indicación, las cortes de justicia musulmanas deben haberse llenado de musulmanes buscando la liberación de una esclavitud disconforme con la doctrina y por tanto ilegal.

Sin embargo, en el otro bando, estaban aquellos que querían proteger a las personas esclavizadas bajo el pretexto de la guerra santa (*yihad*) y que buscaban rescatar el principio de la igualdad entre los musulmanes. El Shehu Usuman dan Fodio, elocuente defensor del derecho a la guerra santa (*mujahid*) del norte de Nigeria, se mostró cauto en cuanto a la infidelidad y posterior esclavización⁵¹. No cesaba de repetir los versículos del Corán que pedían a la comunidad de los musulmanes ser amables con

⁴⁸ Ibidem, p. 29.

⁴⁹ FADL AL SID, Jaafar Muhammed: *Al Yihad fi Afriqia*, Dar Al kutub Al 'Arabia, Beirut, 1987.

⁵⁰ WALZ, Terence: *Black slaves in Egypt during the nineteenth century*, Princeton University Press, Princeton, 1985, p. 137.

⁵¹ DAN FODIO, Shehu Utaman: *Tahqiq al-'isma li-jami'tabaqah hadhihi l-umma*, editado por Aasim Ali Nafi'i, Al Maktaba Alafriqia Cairo 1977.

sus esclavas y esclavos, haciendo especial hincapié en los derechos y las facilidades que Allah otorga a las personas esclavizadas para conseguir su total manumisión, en su libro *Tahqiq al-‘isma li-jami’ tabaqat hadhihi l-umma*, “Justicia para Todos los Habitantes de esta Nación”.

Por su parte Shaykh al –Hajj ‘Umar b. Sa’id, que posteriormente fue nombrado *qadi* de Senegal, reprimió duramente a aquellos que buscaban en el Islam un camino para rechazar los principios de la esclavitud afirmando que “los habitantes de Bilad As-Sudan no conocieron el Islam por la creencia, sino a través de la conquista y que ellos (los sudaneses) no son más que recursos humanos para el trabajo esclavo musulmán”⁵². En efecto, como Walz⁵³ descubre, los mismos soldados-trafficantes de esclavos y esclavas (*yallaba*) de Sudán, durante el siglo XIX y principios del XX, no hicieron ninguna distinción entre los musulmanes de condición libre y los que no gozaban de ella.

A finales del siglo XIX Bilad as-Sudán era un territorio donde la mayoría de sus habitantes estaban islamizados y cuyas tierras contaban con fronteras bien definidas y aseguradas. La llegada de los europeos, que marcó el colapso de los regímenes islámicos, debería haber disminuído la adquisición ilícita de personas para el servicio de musulmanes, pero el pretexto de la infidelidad (*kufir*) continuó castigando a los habitantes del África Negra, del Oeste, del Este y Central. Así, el historiador marroquí y hombre de letras Ahmad al-Nasiri al-Salawi, repetía en 1880, el discurso de Ahmad Baba, condenando a sus conciudadanos por la esclavización indiscriminada de los habitantes de los países subsharianos. Ahmed al Nasiri al Salawi, nacido en Salé en 1835, dedicó su vida a la enseñanza del Corán. Escribió *kitab al Istiqsa* (El Libro de Investigación) y *Nasrat As Sunna* (La victoria de la *Sunna*). Sus escritos despertaron gran interés entre los orientalistas occidentales.

A pesar de que la cita que aparece a continuación resulta extensa, he considerado importante incluirla en su totalidad ya que contribuye a desvelar el pensamiento de Al Nasiri, en relación a la esclavitud:

“[Los habitantes de Sudán⁵⁴] están entre las mejores gentes en cuanto al Islam, los más religiosos, los más ávidos por aprender y los más devotos a los hombres con cultura. Este estado de cosas se puede encontrar en muchos de sus reinos que hacen frontera con el Magreb como os daréis cuenta... Incluso si se asume que algunos de

⁵² FADL AL SID, Dja’far Muhammed, Op. Cit., 1987, p. 23.

⁵³ WALZ, Terence, Op. Cit., 1985, p. 146.

⁵⁴ Bilad as Sudán, en referencia a los países del África musulmana mencionados anteriormente.

ellos son paganos o pertenecen a una religión que no sea el Islam, la mayoría de ellos, hoy, como en tiempos pasados, son musulmanes y se juzga de acuerdo con la mayoría. De nuevo, incluso si se supone que los musulmanes no son una mayoría y que el Islam y la no-creencia están en la misma proporción, ¿quién de entre nosotros puede decir si aquellos importados son musulmanes o no creyentes? Pues la asunción básica en cuanto a la especie humana es la libertad y la falta de cualquier causa para ser esclavizado. Cualquiera que mantenga lo contrario, se está enfrentando al principio básico. Ninguna confianza debería ser depositada en lo que los mercaderes de esclavos o tratantes dicen, puesto que está establecido y es bien conocido, que todos los vendedores mienten acerca de sus productos cuando los van a vender y alaban en demasía cualidades que no tienen. Los traficantes de esclavos son incluso más proclives a hacer eso. ¿Cómo va entonces una persona que tiene escrúpulos acerca de su religión permitirse a sí mismo comprar algo de esta naturaleza? ¿Cómo puede también permitirse tomar a sus mujeres como concubinas considerando que ésto significa entrar en una relación sexual de dudosa legalidad. Peor que eso, en estos días, los que hacen el mal y aquellos que trasgreden las enseñanzas de Alá, secuestran a niños recién nacidos en la *qaba'il*, pueblos y ciudades del Magreb y los venden abiertamente en los mercados sin que nadie muestre resentimiento o enfado por motivos religiosos. Puesto que la razón en la Ley Sagrada que existía en tiempos del Profeta y nuestros religiosos antecesores para esclavizar a la gente no existe hoy; esto es, ser prisionero en una yihad que tiene como objetivo hacer que la palabra de Alá sea suprema y atraer a la gente a su religión.”⁵⁵.

De todas formas los juristas y los religiosos musulmanes pretendieron suavizar la institución de la esclavitud e intentaron amortiguar sus efectos negativos, puesto que el Corán y el Profeta toleraron la esclavitud de las personas, sin tener nunca la intención de erradicarla totalmente de las sociedades musulmanas. Las opiniones y voces de estos *'ulemas* tampoco podrían estar aisladas de las sociedades árabes y musulmanas, tanto las de Oriente Medio como las del África del Norte, que percibían a los habitantes del África Subsahariana como infieles y por tanto, susceptibles de ser esclavos y esclavas por naturaleza, independientemente de su fe. En definitiva, los musulmanes distinguían claramente entre dos tipos de esclavos y esclavas: por un lado, los mamelucos –dinastía de esclavos libertos de Egipto en los siglos XIII al XV (que eran esclavos y esclavas de origen otomano, eslavo, griego, etc) y por otro, los esclavos negros *'abid* y esclavas

⁵⁵ AL SALAWI, Ahmed b. Jalid al-Nasiri: *Kitab al-Istiqsaa*, Publicaciones del Ministerio de Cultura y Comunicación, 2001, p. 29.

negras *jadam* del África subsahariana. No cabe duda que hay gran diferencia de estatus entre ambas categorías. En la mayor parte de los casos, las personas esclavas procedentes del África Subshariana nunca tuvieron la oportunidad de promocionarse en la escala social una vez conseguida su liberación. En los palacios de los príncipes de la dinastía omeya, como mucho, ocuparon profesiones relacionadas con la música, fueron bailarinas, poetas y poetisas, oradores, cuenta-cuentos, etc. Los mamelucos, en cambio, ocuparon puestos relevantes y experimentaron una importante promoción social.

3. El *yihad* y la ideología de la esclavitud

Antes de explicar la relación entre el *yihad* y la esclavitud en el Islam, es importante entender el significado de la palabra. Etimológicamente *yihad* significa esfuerzo para lograr un objetivo. Jurídicamente significa el esfuerzo de los juristas para encontrar una solución legal a un problema. Como lo explica Montserrat Abumalhama, la interpretación de las fuentes con el fin de obtener normas legales apropiadas para cada caso concreto, se denomina *iytiḥād*⁵⁶ o el esfuerzo de razonamiento individual. A aquellos juristas que, por su capacidad intelectual y sus conocimientos, son capaces de llevar a cabo dicho esfuerzo se les llama *muytahidun*. Quienes no alcanzan el grado de los *mujtahidun* han de acudir a las soluciones encontradas por estos últimos. Este seguimiento de los precedentes jurídicos se denomina *taqlīd*, es decir imitación y aquellos que lo practican, *muqallidun*⁵⁷.

El término *yihad* también puede referirse al esfuerzo del individuo para cumplir con todos los deberes religiosos. La persona que viaja por otras tierras en búsqueda de conocimiento, se puede considerar como *muyahid* o *muyahida*, es decir, un buscador de la verdad (de la misma raíz árabe). Según las escuelas místicas del Islam el *yihad* es espiritual. En realidad, se trata de una imagen simbólica que podía estar relacionada con las primeras religiones conocidas en la tierra, me refiero al hinduismo y al budismo, ya que, precisamente “buda” significa “buscador” en el sentido de la persona que busca la verdad.

Por otra parte, el *yihad* también puede tener connotaciones militares, es decir la guerra santa que cada musulmán varón tiene como deber religioso para liberar la tierra del Islam (*Dar Al Islam*) de la dominación de los infieles. En este último aspecto hay

⁵⁶ El término *yihad* o guerra santa viene de la misma raíz del *iytiḥād*, la guerra santa es uno de los sentidos del término en general, que significa esfuerzo.

⁵⁷ ABUMALHAM, Montserrat: *Textos fundamentales de la tradición religiosa musulmana*, Trotta Publicaciones i Ediciones de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 2001, p. 117.

división de opiniones entre los eruditos, sobre si esta guerra santa debe tener carácter ofensivo o defensivo. Curiosamente este último sentido del término, ha sido el más utilizado, tanto por parte de los musulmanes en los primeros tiempos del Islam, como por parte de los occidentales, sobre todo en la actualidad.

Partiendo de la complejidad de este concepto, que tiene una vertiente espiritual y otra material, el *yihad* puede ser también una guerra lícita que llevan a cabo los musulmanes para defenderse y/o atacar a los y las infieles (*kafir* y *kafira*, pl. *kafirun*) como castigo por haber rehusado formar parte de la comunidad musulmana (*umma islamiya*). Además la ley coránica permite a los defensores del Islam capturar a los *kafirun* como personas esclavas. Desde el punto de vista de los juristas hay dos cuestiones fundamentales: a) lo natural es que las personas sean libres (*al-asl huwa al-hurria*), teniendo preferencia la presunción de libertad; b) si son infieles o de otras religiones monoteístas (*ahl al kitab*)⁵⁸ y se niegan rotundamente a someterse al gobierno del Islam, es obligatorio y lícito declararles el *yihad*, que legalmente tiene que ser conducido por el príncipe de los creyentes (*amir al-m'uminin*) o, en su defecto, por su delegado, el gobernador regional. El *yihad* tiene como objetivo fundamental elevar la palabra de Alá (*l'ila kalimat allah*) y el establecimiento de la ley divina (*shar'iat allah*).

En la visión musulmana, Islam e infidelidad se sitúan en campos opuestos y de esta división nacen las categorías de la infidelidad: *Shirk* (politeísmo) y *kufir* (herejía y ateísmo) que deben ser borrados de la tierra por medio del *yihad*. Sin embargo, se permite a los “monoteístas”, la gente del libro (*ahl al kitab*), es decir los judíos y cristianos, cubrir sus deficiencias y reconocer la posición superior del Islam. De esta forma, los seguidores de las otras religiones monoteístas tienen una justificación para no entrar en las categorías de “esclavizable”, al ocupar un lugar en la línea ascendente de los Profetas que culmina en las revelaciones del Islam. Pero deben sufrir los efectos de condición inferior pagando impuestos (*yizya*) como muestra de sometimiento e inferioridad. De hecho, en la España musulmana, los cristianos pagaban “religiosamente” la *yizya* a los gobernantes árabes. Se convierten así en *ahl al-kitab*, también conocidos como *ahl al dimma*⁵⁹ y quedan dotados de personalidad legal con un estatus particular dentro de la ley musulmana. Los *ahl al-dhimma* son de varios tipos: el aliado (*halif*), el amigo (*mawla*) y el vecino (*jar*). Éstos gozan del principio de

⁵⁸ *Ahll al-Kitab*, literalmente significa “la gente del libro”, en referencia a los libros sagrados y es así como los musulmanes llaman a los cristianos y los judíos.

⁵⁹ *Ahl al-Dhimma* significa lo mismo que *ahl al-Kitab*, aunque *dhimma* es un término religioso que significa “personas protegidas”. *Dhimmi* es el adjetivo singular.

“protección” y de derechos y privilegios aprobados por la costumbre y la ley. Aunque a todos los *ahl al-dimma* se les otorga un estatus (inferior) – con el que pueden ser censurados, abochornados y regañados – tienen una serie de derechos y obligaciones, al formar parte del pacto con la comunidad musulmana (*umma islamiya*). Judíos y cristianos, si pagan el impuesto *yizya*, no pueden ser forzados a la conversión. Los *ahl al kitab* sólo pueden ser sometidos a la captura y a la esclavitud en caso de que rompan el pacto y se pongan del lado del enemigo, es decir, se escapen a *Dar Al Harb*, que literalmente significa la Tierra de la Guerra.

Si las tensiones entre el Islam y los monoteísmos “inferiores” se suavizan a cambio de una suma de dinero, esto no es posible con las manifestaciones más claras de la infidelidad (*kufir*). Para combatir este mal y defender *Dar al Islam*, se utiliza el *yihad* que se lleva a cabo por medio de las invasiones (*ghazwa*) y capturas de aquellos a los que, por la voluntad de Alá, son infieles y, por tanto, esclavizables. Así lo vemos en palabras de ‘Ali Al-Bagir, pensador del siglo XVI:

“El *yihad* busca ennoblecer el espíritu en el Islam, liberar el espíritu del vínculo de la no-creencia, la conversión no es ni mucho menos un santuario alejado de la condición servil. Y si el *yihad* libera a los hombres de la no-creencia, así también la humillación y el sometimiento de la esclavitud sirven para arrancar a los hombres de la infidelidad. De esta forma, el *yihad* trae la muerte al infiel, mientras lo elimina garantiza la dignidad de la comunidad musulmana. Es la esencia del Islam. Para capturar su identidad (*nasab*), el esclavo y la esclava deben enclaustrar su espíritu en el Islam y es sólo a través de la manumisión que el proceso se puede sostener”⁶⁰.

Esta cita indica que, en la declaración del *yihad*, se establece la demarcación entre los combatientes de lados opuestos, los infieles y los defensores de la palabra de Alá. Según la ley musulmana, el *yihad* es obligación y tarea de la gente digna de elogio y con identidad. Se trata de los varones con nombre y apellido (*ism*), familia (*laqab*) y linaje (*nisba*). Sólo éstos están dentro de los rangos de los que pueden y deben llevar a cabo la guerra santa musulmana (*muyahidin*). Dentro de la categoría de los que no la pueden llevar a cabo, están los que no gozan de libertad. Se trata de: a) las personas esclavas, sin estos atributos de identidad; b) las mujeres, que dependen de sus maridos y c) los niños, que están bajo el cuidado de sus padres. Y así también los enfermos, los inválidos, los carentes de reputación y los deudores incapaces de deshacerse de sus

⁶⁰ AL BAQIR, ‘Ali: *Tarij gharb afriqia*, Dar al-kutub al-afriqiyya, Rabat 1956, p. 45.

deudas⁶¹. En consecuencia, hacer el *yihad* es un privilegio que no está al alcance de todo el mundo. Con el mismo espíritu se estableció la idea de que los más débiles no eran merecedores de ser alistados en los ejércitos musulmanes y que el *yihad* era un conflicto entre guerreros fuertes. De esta manera, la advertencia de al-Maghili se repite en todos los textos legales: “haced el *yihad* contra los infieles, matad a sus hombres, capturad a sus mujeres y niños, que son un obstáculo en el camino de Alá, coged sus riquezas...”⁶².

Por otro lado Abd al Baqi al-Kurdi nos indica que al amo, se le asignaba el rol de proveedor de crédito y al esclavo o al *dhimmi* el de deudor. Ni el cristiano ni el judío podían romper las reglas del pacto, su culpa sólo podía ser satisfecha por la vergüenza de la sumisión, además del pago de una cantidad de dinero (*yizya*), considerada un tipo de compensación por no haber sido asesinado, una forma de multa por su incapacidad para convertirse al Islam⁶³. Asimismo, señala que incluso la íntima relación entre el amo y la concubina podía ser vista desde una perspectiva del vínculo entre el deudor y acreedor. Sólo el nacimiento o la muerte podían eliminar la deuda que las esclavas tenían: el nacimiento de un hijo y/o la muerte de su amo⁶⁴.

En definitiva, por un lado vemos que en el Corán hay una ausencia de prohibición clara y tajante sobre la esclavitud, a diferencia de lo que ocurre con otras faltas, seguramente menos graves que la esclavitud. Una prueba de ello es la abundancia de *hadices* que reflejan el hecho de que era una práctica tan extendida y tan fructífera, económicamente hablando, que no era conveniente abolirla. Por otro lado, vemos que el Islam, a través del Corán, recomienda el buen trato para las personas esclavas y les pide a los amos que ofrezcan apoyo para obtener su manumisión, e incluso prohíbe a los musulmanes que prostituyan a las mujeres. Es cierto que, a menudo, en la interpretación de los textos religiosos intervienen cuestiones filosóficas casi ineludibles, pues la no prohibición clara de la esclavitud es un modo de no perder adeptos. Sin embargo, el mensaje divino del Corán también va dirigido a otras gentes de otros tiempos y lugares, y es por ello que nos preguntamos, ¿deberían los musulmanes regirse sólo por las interpretaciones del Profeta y sus seguidores contemporáneos y los clásicos del *fiqh* (ciencias de la religión), o deberían hacer uso de la libertad que el mismo Alá les ha dado para interpretar su palabra, como la manera más noble de practicar el *yihad* que, en

⁶¹ ZIYADA, Muhammed Nasri: *‘Ulum al Figh al Islami*, Dar al nashr al Massriyya, Cairo, 1977, p. 39.

⁶² Manuscrito Número 23/62 de Muhammed Abdul Karim al-Maghili, depositado en el Archivo de El Cairo.

⁶³ AL KURDI, Abdul Baqi, Op. Cit., 1949, p. 39.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 42.

este caso, se refiere al esfuerzo y la devoción por conocer la palabra de Dios y su significado?.

Pensamos que, al no encontrar respuestas inmediatas a estas dos preguntas, los musulmanes no han sabido de qué manera abordar el tema de la esclavitud, como muchos otros temas cuya interpretación quizás necesite una revisión. Pues a pesar de que los musulmanes, en la actualidad no practican la esclavitud *de iure*, es un hecho que se abolió en el Africa subsahariana (el continente más castigado por esa lacra histórica) en pleno siglo XX y gracias a los esfuerzos de las potencias coloniales, después de que estas últimas hubieran obtenido grandes beneficios en el continente africano, a través de ella.

4. La maldición de Cam ⁶⁵

Como no podía ser de otra manera, el Islam buscó y obtuvo una justificación religiosa, para poder seguir utilizando la fuente de riqueza económica que suponía la esclavitud. Como hemos visto, ni en el Corán ni en ninguno de los textos que constituyen el *corpus* legislativo musulmán, existe este apoyo a la práctica, así que se trataba de encontrar algún texto que, aún siendo anterior al Profeta, estuviera dentro de los que se consideraban “canónicos” y éste fue el texto bíblico conocido como la “Maldición de Cam” (Génesis 9:20.25), que también recogen el Talmud⁶⁶ y el Medrás⁶⁷:

“Y Noé comenzó a labrar la tierra y plantó una viña y bebió del vino y se embriagó y estaba descubierta en medio de su tienda. Y Cam, padre de Canaán, vio la desnudez de su padre y lo dijo a sus dos hermanos que estaban afuera. Entonces Sem y Jafét tomaron la ropa... Y despertó Noé de su embriaguez y supo lo que le había hecho su hijo más joven... y dijo: Maldito sea Canaán; Un sirviente de sirvientes debe estar entre sus hermanos. Y él dijo, Bendito sea Jehová, el Dios de Sem; y dejad que Canaán sea su sirviente. Que Dios llene de gracia a Jafét, y dejad que viva bajo el mismo techo que Sem, y dejad que Canaán sea su sirviente”.

El texto simplemente explica el castigo que Noé infligió a su nieto Canaán y las causas que le llevaron a imponerlo. No explica por qué es él el castigado en lugar de su hijo Cam que es el que comete la infracción, ni por qué el castigo es tan

⁶⁵ La información relativa a esta cuestión específica, debo agradecerla a la Arqueóloga Marián Cortés.

⁶⁶ El Talmud recoge las discusiones rabínicas sobre leyes judías. Se compone del Mishná (el texto) y el Guemará (comentarios al texto)

⁶⁷ Medrás (Midrash) son recopilaciones de comentarios independientes del Talmud, discusiones y comentarios bíblicos compuestos por los sabios judíos autores de la Mishná.

desproporcionado con el tipo de delito cometido, que no es más que una falta de respeto y no de las más graves. Asimismo podemos observar que la maldición no hace mención alguna a características raciales específicas y que se dirige a Canaán, pero no a sus descendientes.

Para saber por qué la maldición se aplica a las gentes de etnias africanas, primero acudiremos al texto que recoge el reparto de las tierras conocidas en aquél momento por el pueblo hebreo, entre los descendientes de Noé. Así, nos daremos cuenta de que Canaán no es el antecesor de las poblaciones negras africanas, lo que, de alguna manera, hubiera justificado la extensión de la maldición a las gentes de este color, sino que lo es Cus. Si acudimos a las fuentes bíblicas y rabínicas podemos apreciar que, en ninguna de las versiones más antiguas del Génesis (s.X-IX ac) o del Talmud de Jerusalén (S II ac), existe alusión alguna a circunstancias raciales. Estas referencias solo aparecen en el tardío Talmud de Babilonia, que empezó a compilarse en el siglo VI dc. Noé se dirige a Cam:

“Tu me has impedido hacer algo que se hace en la oscuridad, así que tu descendencia será fea y negruzca (...) Cam y el perro copularon en el arca, por lo que Cam salió ennegrecido”⁶⁸.

“Ahora no puede crear el cuarto hijo cuyos hijos habrían ordenado servirte a ti y a tus hermanos! Por lo tanto debe ser Canáan, tu primogénito, al que ellos esclavizaran. Y puesto que tu me has incapacitado (...) haciendo cosas horribles en la oscuridad de la noche, los hijos de Canáan deben nacer feos y oscuros! Además, puesto que giraste tu cabeza para ver mi desnudez, el pelo de tus nietos debe ser rizado, y sus ojos rojos; y puesto que tus labios se rieron de mi desgracia, los suyos deberán estar hinchados; y puesto que tu descuidaste mi desnudez, ellos deberán ir desnudos y sus miembros (penes) deben ser alargados! A los hombres de esta raza se les llama Negros, su antepasado Canaán los lideró para amar el robo y la fornicación, y para ser odiados por sus amos y nunca decir la verdad”⁶⁹.

Aquí aparece, aunque no de manera nítida, la causa más probable de la maldición, que no es haber observado la desnudez del padre y haberlo transmitido a sus hermanos con burlas, sino algo más oscuro y ambiguo. En el *Guemará*⁷⁰ se dice que existe una versión según la cual Cam habría castrado a su padre, (“Tu me has impedido hacer algo que se hace en la oscuridad”, “Ahora no puedo crear el cuarto hijo”) y otra

⁶⁸ Hay que hacer notar que las fuentes literarias rabínicas y bíblicas son ambiguas en cuanto a la distinción entre Can y Canaán

⁶⁹ GRAVES, R. y PATAI, R.: *The hebrew myths*, Princeton university Press, Princeton, 1964, p. 121.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 124.

en la que lo habría sodomizado aprovechando que estaba inconsciente por el alcohol. (“Y Cam... vio la desnudez de su padre”). En cualquier caso era algo realmente terrible que no podía quedar sin consecuencias, asimismo terribles.

Cuando se redacta este texto, ya ha transcurrido mucho tiempo desde que sucedió lo que relata, el suficiente como para haber olvidado la historia y las relaciones que el pueblo judío mantuvo con los de su entorno. Los canaanitas fueron geográfica, histórica y culturalmente, un pueblo del noroeste semítico, con lengua y escritura similares al hebreo, que se extendió por el este del Mediterráneo y la costa oeste del río Jordán. Bien conocidos de los israelitas, con los que mantuvieron malas relaciones derivadas de su vecindad, no era posible que ellos les adjudicaran las características raciales de la población negra, ya que esta población, según todas las antiguas fuentes rabínicas y bíblicas, era la cusita, los descendientes de Cus, cuyo nombre significa negro, que poblaron la tierra africana al sur de Egipto y dieron su nombre, por extensión, a todo el África negra.

Los cusitas, con los que mantenían intensas relaciones comerciales son descritos en los textos israelitas como distinguidos, puros de corazón y de buen carácter y, aunque no eran considerados físicamente bellos, nunca figuraron como los herederos de una vergonzosa maldición.

Ephraim Isaac⁷¹, extrae de un libro judío conservado en su versión etíope, la consecuencia de los conflictos territoriales que enfrentaron a canaanitas e israelitas y que se plasmó en la maldición de Canaán, por violar la primigenia y divina distribución de tierras, usurpando las de los israelitas. Maldición que generaciones posteriores al hecho, elaborarían para tener un buen pretexto que les permitiera someter a los canaanitas.

La historiografía musulmana posterior, utilizará el mismo medio. Para ello contará con el apoyo de pensadores, tanto cristianos como judíos que, a partir del siglo X empiezan a ser pródigos en escritos que apoyan la esclavitud en general y la africana en particular.

Benjamín de Tudela, viajero del s XII en su obra “Itinerario de Benjamín de Tudela”, relata cómo los hijos de Cam se convirtieron en esclavos negros y otro tanto

⁷¹ EPHRAIM, Isaac: *Genesis, Judaism and the Sons of Ham*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 1985.

sucede en la obra de Saadia Gaon “Perush Rabbeum”, sin olvidar a San Agustín que abunda en la legitimidad del hecho, en “De Civitate Dei” y otras obras⁷².

No todos los pensadores de la época se adscriben a esta línea de pensamiento, otros cuestionan la legitimidad de la práctica de la esclavitud e incluso la existencia del episodio que la provocó. De ello dan prueba escritos como las consultas que plantea al-Djariri, al *qadī* de Timbuktú, Ahmed Baba, acerca de la veracidad del mito de la maldición de Cam que cuenta cómo su padre le maldijo y le convirtió en hombre negro. Ahmed Baba citó el *hadiz* que dice: “Ser considerados con los *sud*, que entre ellos hay tres amos del paraíso, Lugman, el sabio, Najashi, el guerrero, y Bilal, mi almuaden”⁷³. Estos tres hombres, bien conocidos en la historia del Islam, eran esclavos negros del Profeta Mahoma, que alabó su belleza y sus dones.

Finalmente cuando al-Djariri le preguntó el significado del *hadiz* que dice “vuestrs esclavos son vuestros hermanos” (*ikhwanakum khuwalakum*), Ahmed Baba le contestó:

“Ésto es debido a la amabilidad y humanidad del Profeta, puesto que el simple hecho de ser poseído por alguien le rompe el corazón a cualquier, por la dominación y subordinación que ello supone, sobre todo cuando se está lejos de la tierra de uno”⁷⁴.

Sin embargo también cita el *hadiz* que dice:

“Todos los hombres son hijos de Adán. Alá os ha creado para ser poseídos, esta es Su voluntad, pero también os podía haber hecho poseedores, para llamar vuestra atención sobre cómo os favoreció a unos sobre otros para que cumpláis con el Islam, y a ellos (los esclavos) por haber estado en infidelidad a la hora de su captura”⁷⁵.

Eso quiere decir que la divinidad del Islam ha hecho que algunos sean musulmanes y otros no y que los que son musulmanes, tienen que darse cuenta de que podían haber sido ellos los esclavos. Por lo tanto es la voluntad de Alá que decide quién es qué. Ahmed Baba, a pesar de ser el autor del “*Tratado de la regulación del estatus de los negros*”, donde recoge lo que entonces ya son los estereotipos clásicos acerca de la naturaleza servil de los negros, siempre dispuestos a obedecer y acoplarse a las condiciones primitivas y dotados de gran fuerza de aguante, invoca en su *m’iraj*, la

⁷² Ibidem, p. 22.

⁷³ AL BUJARI, Muhammed Isma’il (810-870). Todos los dichos del Profeta (*hadices*) están recogidos en el libro de al-Bujari. El citado *hadiz* es el número 5.523.

⁷⁴ AHMED BABA, citado en Shaun Marmon: *slavery in the Islamic Middle East*, University of California Press, California, 1988, P. 51.

⁷⁵ Ibidem, p. 52.

autoridad de Ibn Jaldun, que invalida las implicaciones de la “maldición de Cam”. El texto de Ibn Jaldun dice así:

“Porque ellos no eran conscientes de las naturalezas de las criaturas, algunos de los genealogistas creyeron que los Sudán (esto es, los hijos de Cam, hijo de Noé) se distinguían por el color negro debido a una maldición sobre Cam por parte de su padre y que el efecto de esta maldición apareció tanto en el color, como a través de la esclavitud que cayó sobre sus descendientes. Ahora el pronunciamiento de Nuh está en la Torá y en ella no hay mención del color negro. Solo menciona que sus hijos serían esclavos de los hijos de sus hermanos y nada más. De esta manera, adscribir el ser negro de Cam a esa maldición, muestra una ignorancia de la naturaleza del calor y el frío y su efecto sobre el aire o sobre los animales que ahí han sido creados”⁷⁶.

Las dos posiciones quedan de manifiesto en el caso de los *Haratin*. Battran⁷⁷ sostiene que los intentos de cerrar la posibilidad de la manumisión y esclavizar a los *Haratin*, desataron grandes tensiones y trajeron la *fitna* a la comunidad de Fez. Abdal Salam Jasus fue condenado a muerte por orden de Mulay Ismael, el *amir* de Fez en 1709, por protestar en múltiples escritos contra los abusos cometidos por los gobernadores musulmanes, en nombre de el *yihad*. Los abusos consistían en la esclavización masiva e indiscriminada de hombres y mujeres: “un hombre libre no tiene ningún derecho a reducirse a sí mismo a ningún vínculo (...) la puerta de la manumisión atrae al creyente más cerca de Alá”⁷⁸. Y que el pretexto continuó bien entrado el siglo XIX, se puede ver en las consideraciones preliminares de al-Nasiri en su tratado sobre la esclavitud:

“Es obvia la crueldad de la aflicción que ha abatido las tierras del Magreb desde los tiempos remotos, con respecto a la indiscriminada esclavización de la gente del Sudán y de su importación en masa cada año para ser vendidos en los mercados, en ciudades y países donde el tráfico de hombres es tan común como el de las bestias. No existe nada peor que eso. La gente se ha vuelto tan inmune a esto, generación tras generación, que muchos creen que la razón para la esclavización, de acuerdo con la Ley Sagrada, es simplemente que un hombre sea negro y venga de esas regiones. Esto, por la vida de Alá, es una de las más sucias y graves maldades

⁷⁶ IBN JALDUN, Abdel Rahman: *Kitab al 'ibar wa diwan al muftada wal jabar*”, editado por Hassan Sabah, Darl al-kutub al 'Arabiyya, Beirut, 1992, vol. II, p. 67.

⁷⁷ BATTRAN, Abdul 'Aziz: *the 'ulema of Fas, Mulay Isma'il an the issue of haratin in Fas*, Washington University Press, Washington DC, 1985.

⁷⁸ Ibidem, p. 7.

perpetradas sobre la religión de Alá, ya que la gente del Sudán son musulmanes que tienen los mismos derechos y responsabilidades que nosotros”⁷⁹.

El mismo discurso se puede rastrear a lo largo del tiempo. Ahmed al Mansur, el ministro *wizir* que fue el brazo derecho del *amir* de Marruecos Mulay Isma‘il (1672-1727) fue el encargado de capturar esclavos negros para el ejército. La mayoría de ellos fueron buscados y capturados en el mismo Marruecos. Al Mansur justificó su política ante los *‘ulemas* de Egipto, alegando que son esclavos o descendientes de esclavos que han escapado de sus amos. Al-Mansur explicaba que estos esclavos se dispersaron por todo Marruecos y que algunos de ellos incluso se han mezclado casándose y teniendo hijos/as que, al-Mansur se apresura a matizar, “no todos estos son fruto de matrimonios legítimos”⁸⁰. Según el *wazir*:

“Hemos visto que los hombres libres no estaban preparados para el servicio militar puesto que eran hombres acomodados, débiles, a quienes les gustaba la sensualidad y los placeres (...) entonces decidimos dejarlos en su bienestar, con tal de que paguen sus impuestos. Entonces hemos mirado hacia los esclavos (*mamalik*) y los compramos de sus amos, después de buscarles e investigarlos de acuerdo con la ley islámica y la *sunna*. Descubrimos que la mayoría de ellos eran fugitivos que escaparon de sus dueños y salieron de su control. Cada uno de ellos llevaba las marcas que le identificaba (...) Estos fugitivos pasaron a pertenecer a nuevos amos, o a algún clan, o a algunos *sheikhs* que se los habían arrebatado a sus antiguos amos. Estos fugitivos se habían dispersado por todo Marruecos, especialmente en los tiempos de sequías y hambruna, cuando el poderío del califato menguó en la parte occidental del país. Además estos esclavos originariamente eran negros infieles traídos de las tierras enemigas”⁸¹

Al-Mansur continúa explicando que él llevó a cabo una investigación sobre los orígenes de estos esclavos negros e indagó sobre quiénes eran sus amos y se aseguró de que todos habían sido legalmente comprados. Después alega que el deber de cada gobernante es el bien de su gente, y la obligación de éstos es seguir sus órdenes y decía:

“Hemos decidido que estos esclavos se conviertan en soldados, que defiendan el Islam con la cualidades que sólo ellos poseen. Son una raza (*jins*) que no dan guerra ninguna y se conforman con lo poco que se les da sin quejarse. Esta raza de esclavos ha fortalecido esta bendita causa, poniendo los cimientos de las fortalezas

⁷⁹ AL SALAWI, Ahmed b. Jalid al-Nasiri, Op. Cit., 2001, p. 32.

⁸⁰ BATTRAN, Abdul ‘Aziz, Op. Cit., 1985, p. 4.

⁸¹ Ibidem, p. 6.

del *yihad* y del Islam. Ellos son más brutos y tienen más aguante y son los mejor preparados para estas tareas militares”⁸².

Al-Mansur se contradice en su descripción de los esclavos negros como soldados buenos y fieles, porque más adelante en su carta explica, en un intento de justificar su actitud, que quería castigarles porque antes de reclutarlos la mayoría de ellos eran criminales que cometían robos, asesinatos, contrabando y demás delitos. Aparte de que la mayoría de ellos fueron fruto de relaciones sexuales ilícitas *haram*, lo que hace que se merezcan este desgraciado destino.

Finalmente, al-Mansur apunta, que reclutarles para el ejército es una manera de salvar sus almas y de paso conseguir la buena recompensa del cielo para él:

“Nuestro objetivo es salvarles de la trampa en la cual han caído al pertenecer a otros amos, que eran los suyos originales, sin su permiso. Es como dice el *hadiz* “Todo el que se convierte en cliente de otra gente sin el permiso de su patrón, Alá y sus ángeles lo maldecirán”. Además nosotros estamos persiguiendo la recompensa divina de Alá Todopoderoso al hacerles más civilizados, entrenándoles y proporcionándoles educación y estilo. Sin olvidar los buenos modales, los excelentes cualidades y la moral que adquirirán al pertenecer al servicio de la corte del califa”⁸³.

Aurelia Martín, abunda en la perduración de los estereotipos a través del tiempo. Refiriéndose a los historiadores de la España del período moderno (siglos XVI-XVIII), menciona lo siguiente: “igualmente la historiografía hace hincapié en la “docilidad” de los esclavos subsaharianos como si se tratara de una característica intrínseca a la “raza negra”⁸⁴. La antropóloga hace referencia a un aspecto muy poco estudiado en relación con la religiosidad de las personas esclavas en su estudio de la esclavitud en la Granada del siglo XVI :

“El control ejercido por la iglesia sobre la espiritualidad de los hombres y mujeres procedentes del África Subshariana era menos estricto, que el ejercido sobre las personas esclavizadas de ascendencia musulmana. Mientras el Islam era el verdadero enemigo de la fé católica en las representaciones mentales de la época, las prácticas animistas no siempre se entendían como manifestaciones de otra religión y desde luego no constituían un problema político inminente”⁸⁵.

⁸² Ibidem, p. 10.

⁸³ Ibidem, p. 7.

⁸⁴ MARTÍN Casares, Aurelia, Op. Cit., 2000, p. 37.

⁸⁵ Ibidem, p. 414.

Según Ibn Jaldun, en lugares como Sudán, los ulemas siguen la línea racista de la historiografía musulmana. “El ser negro” se convierte en un símil de condición servil y, puesto que el estatus social fluye desde el lado paterno de la unión, cuanto más negra sea la madre, mas baja será la condición de su hijo⁸⁶. De esta manera se establece un vínculo entre Cam y la humanidad más oscura.

Como hemos visto la “Maldición de Cam” sirvió, además de para poder ejercer la rentable profesión de esclavizador sin problemas de conciencia, para condenar a los Sudanese a la baja estima y a que muchos de ellos vieran en su color, una señal clara de su infravaloración y por tanto de su consecuyente y justificada esclavización.

A pesar del enorme énfasis puesto por muchos historiadores árabes y musulmanes en el carácter humano de la esclavitud en el Islam y de que el Corán y los *hadices* insistieran en que no importa la raza sino la fe, ésto no impidió que a lo largo de la historia de las relaciones de árabes y musulmanes con el continente Africano y de las múltiples invasiones y dominación de estas tierras y sus habitantes, perdurara la idea de superioridad por parte de los árabes sobre los Africanos. La historia de la esclavitud ya ha marcado conceptos tales como que negritud es igual a inferioridad y esclavitud. A mediados del siglo XIX casi la totalidad de los esclavos y las esclavas, tanto los exportados/ as a los grandes núcleos urbanos del mundo árabe-musulmán (Cairo, Túnez, Meca y Bagdad) como los que fueron destinados al consumo interno, procedían del África Negra.

También tiene su importancia la jerarquía que se establecía en estos mercados con respecto al color. Las esclavas y los esclavos procedentes de Etiopía eran preferidos para el servicio doméstico y para servir de concubinas y eunucos, por tener un color negro menos intenso. Su precio era más alto que el de los esclavos negros procedentes del África Central y Occidental.

La cuestión es que los textos religiosos, debidamente alterados, sirvieron como excusa para justificar un hecho, la esclavitud, que no estaba basado en principios religiosos, sino en conceptos puramente raciales.

El mejor ejemplo vivo de este aspecto, es el conflicto de la región de Darfur, al oeste de Sudán, que ilustraré más adelante, en el que grupos étnicos africanos de fe musulmana, son marginados y dominados por grupos “arabizados” del norte de Sudán.

⁸⁶ IBN JALDÚN, Abdel Rahman, Op. Cit., 1992, vol. IV, p. 99.

5. Las esclavas en el África musulmana

La esclavitud en el Islam comprende un aspecto que ha sido motivo de discusiones y de estudios, por parte tanto de historiadores como de escritores en general⁸⁷. Se trata de la esclavitud femenina y el concubinato. La mayor parte de los estudios, sin embargo, se centran en el estatus legal olvidando otros aspectos fundamentales como son las redadas en las aldeas en busca de mujeres y niñas; las largas caminatas a pie desde el lugar de captura, en las peores condiciones y con crueles castigos corporales; los inesperados cambios de dueño; el abuso sexual y el maltrato generalizado tanto a mujeres como a niños

En el estudio de los documentos del Archivo Nacional de Sudán (*Dar Al Wathaig alqawmiyya*) los manuscritos de diario de Sheikh Abdel karim, el juez (*qadi*) de Kordofan (oeste de Sudán) en los años 20 del siglo XIX, describe detalladamente las rutas de las personas esclavas en dicha zona: “He intercambiado esclavas con mi hombre Abdu, he recibido Kutara y él Fanta’ (Relatos del camino hacia Kordofan, 1.922)⁸⁸. Este relato refleja la vulnerabilidad de las esclavas y la incertidumbre en que vivían debido al constante cambio de propietarios, como simple mercancía. Dos décadas después de que la autoridad colonial anglo-egipcia se hubiera establecido en Sudán, Sheikh Abdel Karim fue nombrado jefe por los británicos. En las anotaciones de su diario de trabajo hace constar, con total naturalidad, cómo los soldados bajo su mando se encargan de abastecer el mercado de esclavas, incluso reclamándolas para sí mismo:

“17 de marzo: He mandado a Ahmad a buscar esclavas para mí entre los paganos, llamados Dinka, y encontró 11 chicas esclavas y una vaca.

12 de mayo: Mandé a mis soldados a Di’ain y destrozaron la casa de Hassouna (el cacique) tomaron un caballo, siete chicas esclavas y quemaron sus casas.

21 de mayo: ‘Mandé soldados a Babanusa, tomaron 20 chicas esclavas.’

11 de junio: ‘Mandé Babiker a Wau tomaron seis chicas esclavas, diez vacas y mataron a tres hombres.’

21 de junio: ‘Mandé a Bahari a malakal tomó 31 chicas esclavas y ocho vacas.’

25 de junio: ‘Mandé mi gente a los paganos de Zande y tomaron 48 chicas esclavas, 26 vacas y mataron a 5 personas.’

6 de julio: ‘ Mandé mi gente a Sinar tomaron 30 vacas y seis chicas esclavas’⁸⁹.

⁸⁷ FISHER, ABDEL WAHAB, P. LOVEJOY, SIKAINGA, M. KELIN Y, M. ANNAJI,

⁸⁸ Diario de Sheikh Abdel Karim, manuscrito número 41/ 54, 1922.

⁸⁹ Ibidem.

A finales de 1851 Barth fue testimonio de las incursiones de los *yelaba* en Darfur en busca de esclavos. Hay que destacar el hecho de que la inmensa mayoría de las bajas se producen entre los hombres. Señala que “en menos de cuatro meses hubo once redadas que tuvieron como resultado 183 cautivos. La mayoría de ellos son mujeres, 87 frente a 47 hombres y 49 niños, lo que es habitual en las redadas en busca de esclavos en el camino de Jartum a las provincias del oeste de Sudán”⁹⁰. En otro relato nos cuenta “(...) en total tomaron mil y seguro que no fueron menos de 500. Nos horrorizó la carnicería a sangre fría de 170 hombres adultos. La mayoría de ellos se desangraba por la herida de una pierna cortada del cuerpo”⁹¹.

Otro relato de Sheikh Abdel Karim destaca la importancia económica que tenían las mujeres y los niños esclavos, lo que las salvó del destino de sus colegas varones, que en su mayor parte fueron asesinados: “Mandé a Fadhl al Nar con sus hombres a hacer una incursión en Fasher y tomaron 80 esclavos de los cuales regalé 40. Matamos a 44 hombres, y nos llevamos a las mujeres y a los niños”⁹².

La historia del Islam en África muestra el gran interés que despertaban las concubinas. Al Bakri dejó constancia de cómo uno de los conquistadores del norte de África, Abd al-Malik bin Marwan, recibió 600 dirhams, como parte de su botín, que invirtió en comprar una chica joven. Las describió así “Las chicas de Adwaghast eran famosas en el siglo XVIII. Chicas esclavas guapas, con tez blanca, buenas figuras, pechos firmes, cinturas delgadas, nalgas gordas, hombros anchos y órganos sexuales tan estrechos que se las puede disfrutar como si fueran vírgenes indefinidamente”⁹³. En el texto no hay mención clara a las mutilaciones genitales femeninas, aunque la descripción así lo sugiere⁹⁴.

Durante su viaje a Somalia Al Bekri explicó “(...) son unas mujeres de belleza extraordinaria (...) practicar el sexo con ellas da especial placer gracias al tamaño de la parte inferior de su cuerpo y de su cintura tan grácil”⁹⁵. En otro relato nos cuenta como las mujeres *maracat* de Somalia tenían precios más altos por estar infibuladas⁹⁶.

⁹⁰ BARTH, Edward: *Travels in the Nile and the Sahara* editado por WOOD, L., Frank Cass, Londres 1965, p. 369.

⁹¹ Ibidem, p. 374.

⁹² Diario de Sheikh Abdel Karim, manuscrito número 41, 54, 1922.

⁹³ AL BEKRI, Abdel 'Azzim: *mashahid min afriqia*, Cairo, 1961, p. 25.

⁹⁴ Al tema de las mutilaciones genitales femeninas y su relación con la esclavitud femenina se le dedica un apartado en el siguiente capítulo.

⁹⁵ AL BEKRI, Abdel 'Azzim, Op. Cit., 1961, p. 34.

⁹⁶ La infibulación consiste en la extirpación del clítoris, los labios menores y parte de los mayores que serán suturados para dejar tan solo un orificio que permite la salida de la orina y la menstruación.

También nos cuenta que los *maracat* tenían uno de los mayores índices de eunucos de los países del Sahel⁹⁷.

Por su parte Al-Sharishi, quien murió en 1822, incluyó estos detalles en su diario sobre Ghana:

“Por ahí pasan muchos mercaderes del Maghreb. Vienen por negocios y encuentran las comodidades y placeres de la vida cotidiana, seguridad y muchos artículos de comercio. Compran sus esclavas para el concubinato y se reúnen con el *emir*, quien les recibe con toda la hospitalidad. Dios ha dotado a las chicas esclavas de ahí con las características más laudables en los dos aspectos: tanto física como moralmente, más de lo que uno puede desear: Sus cuerpos son suaves, sus pieles negras y brillantes, sus ojos tan bellos, sus narices están bien desarrolladas, los dientes blancos y siempre huelen a perfume”⁹⁸.

El interés por las esclavas concubinas se observa desde tiempo atrás, a través de la relación del mundo árabe-musulmán con el continente negro. El peregrinaje de Mansa Musa, el soberano de Malí, da más datos de interés sobre este tema. Se dice que se llevó 14.000 esclavas para su servicio personal. Incluso su séquito compró en Egipto “esclavas turcas y etíopes, cantantes femeninas y ropa tan ávidamente (...) que pagó por ellas el equivalente a seis dirhams de oro”⁹⁹. En aquella ocasión su demanda de esclavas pudiera estar condicionada por su respeto a las leyes del Corán, que prohibía esclavizar a las personas libres, mientras que anteriormente existía la costumbre de aprovecharse de las hijas de los súbditos libres. Por ello preguntó en El Cairo a las autoridades religiosas sobre este derecho. ¿Y ni siquiera está permitido para reyes?. Ni siquiera para reyes, fue la respuesta”¹⁰⁰.

Ibn Batuta cuenta que, en una visita a Malí en el año 1350, encontró un gobernador peregrino *haji* negro que le sorprendió por su árabe fluido. Después descubrió que el gobernador tenía en su casa una joven esclava de Damasco”¹⁰¹. Ibn Batuta también cuenta que este gobernador le regaló un esclavo llamado Jumasi¹⁰². El traductor no menciona, quizá por falta de conocimiento, que el término *jumasi* se utilizaba mucho para los esclavos adolescentes, que necesariamente tenían que tener

⁹⁷ Ibidem, p. 39.

⁹⁸ AL SHARISHI, Mohammed Ibn Abdullah: *Jawattir min Bila as Sudan*, editado por ABDEL YALIL, Muhsen, Dar Al Kutub Al ‘Arabia, Cairo 1955, p. 350.

⁹⁹ Ibidem, p. 351.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 268.

¹⁰¹ El relato de Ibn Batuta editado por HAMDUN, Jaafar: *Rihalat Iban Battuta ila afriqia*, Cairo, Dar Al Kutub Al ‘Arabia, Cairo, 1952, p. 54.

¹⁰² Ibidem, p. 55.

cierta fuerza física. Normalmente los *jumasi* eran los más caros, después de las esclavas, especialmente las etíopes jóvenes.

La demanda de chicas jóvenes esclavas, formaba un elemento importante y continuo en el negocio de los esclavos africanos, tanto para el comercio interior, como para la exportación. A diferencia de la esclavitud transatlántica, fue particularmente la esclavitud femenina en las rutas transaharianas, la que dio lugar a la concepción de que la esclavitud musulmana hizo más fácil la incorporación total de las esclavas a la familia de su amo. Verger afirma que esta característica de las esclavas concubinas en el Islam se trasladó con las rutas de la esclavitud que cruzaron el Atlántico: visitantes de Bahía a principios del siglo XVIII, comentaron la facilidad con que las mujeres esclavas se hicieron concubinas o incluso esposas de los portugueses¹⁰³. Pero el comercio interior de África y las exportaciones al mundo musulmán eran diferentes a las del comercio atlántico en cuanto que el suministro de concubinas para este último, era un motivo importante si no el motivo dominante.

El papel tan importante de las concubinas en el mundo musulmán fue destacado durante el proceso de la abolición de la esclavitud en la época de la descolonización. Por ejemplo en el África del este británica en el año 1897, un decreto permitió a los varones esclavos reclamar su libertad si quisieran, derecho que les fue negado a las concubinas, salvo en circunstancias particulares, como en el caso de que pudieran alegar malos tratos por parte de sus amos. Esta restricción de los derechos de las concubinas y de las esclavas, se justificaba porque su liberación podría afectar y perturbar el orden familiar. Lo mismo ocurrió en Nigeria o Somalia¹⁰⁴. El hecho se repite, como veremos más adelante con las esclavas y concubinas sudanesas. Como nos comenta O’Fahley la época colonial fue considerada como la época de mayor proliferación del concubinato en el África musulmana¹⁰⁵.

Nachtigal, en sus viajes en Fezzan, nos relata que uno de sus criados, llamado Ali el Fezzano, le hizo ver las ventajas que entrañaba tomar concubinas. Ali le aconsejó:

“Que nunca me buscara una esposa legítima, sino que esperase a ahorrar durante la expedición, para poder comprarme una chica esclava. Y después me explicó su idea: Estoy seguro que si me caso, mi mujer me será infiel. Si compro una chica

¹⁰³ VERGER, Joan: *African Slavery in Brasil*, New York, New York University Press, 1967, p. 50.

¹⁰⁴ Ambos casos estudiados por P. LOVEJOY, “Concubinage in Northern Nigeria”, *Journal of African History*, 29, 1988, pp. 245-266; CASSANELLI, Lee V.: *The Ending of Slavery in Italian Somalia*, Routledge, Londres, 1978, respectivamente.

¹⁰⁵ O’FAHLEY p. 10.

esclava ella a lo mejor también lo será pero yo tendré entonces la libertad de venderla en cuanto tenga pruebas de que lo es”¹⁰⁶.

Nachtigal encontró que este razonamiento tenía su lógica. No solamente una chica esclava se esfuerza más para no ser vendida:

“Sino que también será más trabajadora, más sumisa y menos exigente....creo que es una generalización demasiado optimista. Mucha gente prefería el concubinato legal ya que, incluso con una esposa legítima, la preferencia del amo podía dirigirse hacia la chica esclava”¹⁰⁷.

Asimismo reflexionó sobre el tema del concubinato en el contexto del mercado de esclavos de Darfur, indicando que aquella institución podría ser una bendición para gente pobre y para hombres en viajes largos. Señala:

“Las mujeres libres raramente estaban dispuestas a dejar sus casas y relaciones y según la ley religiosa tampoco pueden ser obligadas a hacerlo (...) Si la esclava tiene un niño, su posición será casi tan segura como la de la esposa legítima. Solamente razones muy poderosas inducirían a un musulmán, hasta al más laxo en sus prácticas religiosas, a separarse de la mujer de sus hijos y venderla. Tenía que esforzarse más, ser trabajadora y amable, para obtener y asegurarse la buena voluntad de su amo. Existía el riesgo de que adquiriera demasiada influencia sobre él y se volviera arrogante y extravagante, pero en general una concubina significaba menos costes de mantenimiento y gastos domésticos que una esposa libre. La aparición de mujeres jóvenes más atractivas en el mercado de esclavas en Darfur contrastaba con la miseria y la depresión de sus amas”¹⁰⁸.

En este sentido, Iban Batuta nos dice que las mujeres *bereber* de Walataen, Malí, no viajaban con sus esposos y que, aunque éste lo quisiera, la familia lo prohibía. Iban Batuta explica que esto responde más bien a razones de costumbre y no tanto legales¹⁰⁹.

Hay muchos ejemplos en que el concubinato resultó una opción satisfactoria. El amigo de Nachtigal, Abd el-Ati, un clérigo que se autoproclamó descendiente del profeta *Sharif* y peregrino *hadjj*, (títulos ambos, a menudo considerados dudosos, como indudablemente era en su caso), se ganó la vida precariamente dando clases y realizando trabajos administrativos para el Awlad Sulayman en Kordofan, Sudán. Solía volver cada año a Kordofan, después de largos viajes por la región, con quintales de dátiles y uno o dos camellos para disfrutar de una vida frugal junto a una mujer esclava hasta que

¹⁰⁶ NACHTIGAL Gustav, Op. Cit., 1971, p. 334.

¹⁰⁷ Ibidem, p 336.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 336.

¹⁰⁹ HAMDUN, Jaafar, Op. Cit., 1952, p. 56.

volviese otra vez la temporada de dar clases¹¹⁰. Otro caso más irónico es el de un esclavo musulmán liberado llamado Jol Ben Solomon, conocido por los disturbios que causó en Londres en los años 1733-1734, la primera cosa que hizo tras su vuelta a Gambia fue comprarse una esclava y dos caballos¹¹¹.

La ley islámica, en teoría, dio un marco para la institución de la esclavitud y para la del concubinato, aunque como hemos visto anteriormente, en la práctica el África negra estaba a menudo lejos de este ideal. Para distinguir clara y cuidadosamente entre esposas y concubinas, la ley islámica cambió bastante el modelo de poligamia africana. Esta distinción se expresa de varias maneras: por ejemplo, aunque el hombre está obligado a compartir las noches igualmente entre sus esposas, una concubina no tenía derecho a esos favores, incluso siendo *umm al-walad*, madre del hijo¹¹². Además, por el mero hecho de ser esclava, no disfrutaba de la equidad impuesta por la ley islámica a los hombres. Sin embargo, existen restricciones que limitan los derechos del amo hacia su concubina. Es decir, él no debe tener relaciones sexuales con dos hermanas esclavas; si se sintiese atraído, debería vender a una de las hermanas o liberarla¹¹³. En el caso de una mujer esclava que ha sido hecha *al-mu'taqah ila ajl*, es decir, le han prometido la libertad después de un cierto plazo de tiempo, su amo todavía podría exigirle que trabajase e incluso tomase sus propiedades, pero no podría dormir más con ella¹¹⁴.

Otra manera de distinguir entre esposas y concubinas es llamarlas esposas libres y esposas esclavas, lo que es erróneo. Legalmente el número de esposas está limitado a cuatro, bien sean libres o esclavas; el número de concubinas es ilimitado, siempre y cuando sean esclavas. Puesto que una mujer libre no puede ser tomada como concubina, algunos juristas sostuvieron que la prohibición de vender o regalar una persona esclava acabaría con el sistema musulmán del concubinato¹¹⁵.

El matrimonio legal de una mujer esclava y una mujer libre es idéntico en algunos aspectos: por ejemplo la esposa esclava tiene el mismo derecho a compartir noches con el esposo, que la esposa libre. En otros aspectos hay ciertas limitaciones:

¹¹⁰ NACHTIGAL Gustav, Op. Cit., 1971, p. 353.

¹¹¹ CURTAIN, Philip, "Sources of The Nineteenth Century Atlantic Slave Trade", *Journal of African History*, 5, 1986, pp. 185-208.

¹¹² ABI ZAYD , 'Ali, Ibn: *al-Nisaa fil Islam*, Dar Al Yil, Beirut, 1989, p. 178.

¹¹³ Ibidem, p. 186.

¹¹⁴ Ibidem, p. 222.

¹¹⁵ ISHAG , Jalid, Ibn: *huquq alMaraa fil Shrai'a al islamiyya*, Dar al-Kutub al-'Arabiyya, Cairo, 1975, p. 63.

solamente las mujeres esclavas musulmanas pueden casarse con un musulmán, aunque él puede casarse con una mujer libre musulmana, cristiana o judía¹¹⁶.

Un musulmán libre puede casarse hasta con cuatro mujeres esclavas musulmanas, si teme a la tentación y no tiene los medios para casarse con mujeres libres, pero en el caso de que las esclavas no fueran de su propiedad, solo podría tomarlas como concubinas¹¹⁷.

En lo que respecta a los hombres esclavos, la ley hace algunas distinciones. En algunas escuelas de ley islámica, como son la *shafi'í* y la *'hanbalí*, el hombre esclavo solamente puede casarse con dos esposas; pero en la escuela *malaki*, que es la que nos interesa por ser la dominante en el África subsahariana musulmana, se permite el matrimonio con cuatro esposas, que pueden ser esclavas ó libres. Barth anota que los eruditos religiosos de los *fulani*, en la primera mitad del siglo XIX exigieron a los *sokoto* que redujeran el número de esposas a dos¹¹⁸. Richard Thomson, nos cuenta que entre los mercaderes de Ghadames, que viajaban por Bilad As Sudan, era la costumbre casarse con dos mujeres nada mas¹¹⁹.

Un esclavo, hombre o mujer, solamente puede casarse con el consentimiento de su amo. Si tiene una cierta categoría, como el *mukatib*, al que se le esta permitido participar en el comercio, puede comprar una concubina, sin contar con su permiso¹²⁰.

La distinción entre esclavo y libre también se manifiesta en los castigos por fornicación, adulterio o calumnia. El castigo por fornicación para un esclavo, independientemente de su sexo, será de 50 azotes; una persona libre, en el caso que no sea *muhsan*, es decir, no completamente responsable de sus actos, recibirá 100 azotes, e incluso será desterrada o encarcelada, a diferencia de los esclavos que, por motivos evidentes, no pueden serlo. Por último, el fornicador libre y *muhsan* es lapidado hasta la muerte¹²¹.

A principios del siglo XIX, el mercader inglés Jobson se encontró con Buckosano, otro mercader africano, en el alto Gambia. Jobson escribió en sus notas de viaje:

¹¹⁶ Teóricamente cualquier relación sexual con mujeres que no pertenecen a esas religiones está prohibida, sin embargo es de escaso cumplimiento en el África subshariana musulmana.

¹¹⁷ ABI ZAYD , 'Ali, Ibn, Op. Cit., 1989, p. 178.

¹¹⁸ BARTH, Edward, Op. Cit., 1965, p. 373.

¹¹⁹ THOMSON, Richard, "The conditions of the slave in West Africa during the Nineteenth Century", *Journall of African Studies*, vol. 23, 1978, p. 390.

¹²⁰ ISHAG, Jalid, Ibn, Op. Cit., 1975, p. 27.

¹²¹ ABI ZAYD , 'Ali, Ibn, Op. Cit., 1989, p. 252.

“Me mostró ciertas mujeres jóvenes y negras, que estaban apartadas, de pie y llevaban cuerdas blancas sobre sus cuerpos. Me dijo que eran esclavas que él había adquirido para que yo se las comprase. Le contesté que no somos gente que comercie con estas mercancías, ni comprábamos ni vendíamos algo que tuviera nuestra forma; pareció que aquello le extrañó mucho y nos contó que era la única mercancía que llevaban al país donde iban a por sal y que se las vendían a hombres blancos que las deseaban verdaderamente, especialmente mujeres tan jóvenes como las que él nos había traído”¹²²

Los relatos de Jobson narran cómo se trasladaba a las mujeres esclavas, en particular a las concubinas y las que estaban destinadas a serlo. Dice así:

“En el marroquí fue desterrado por el sultán y huyó a Timbuktú en búsqueda de la protección del rey de Según, Mamari Biton, cuya autoridad se extendía hasta dicha ciudad. El marroquí aportó como regalo a dos chicas esclavas de Andalucía. Mamari Bitton se negó a entregar al clérigo a los emisarios mandados desde Marruecos e incluso le permitió reclutar tropas en Timbuktú”¹²³.

Hay que hacer notar que, todavía en el siglo XVII, Ibn Hayan al-Qurtubi, cordobés como su nombre en árabe indica, nos cuenta que doncellas esclavas blancas procedentes del Andalus, se vendieron por más de 1000 dinares¹²⁴.

A principios del siglo XIX el jefe de Mandara amenazado por Adama de Adamawa, un principado del imperio *Sokoto*, mandó como respuesta a una concubina junto con otros regalos; Adama no se dejó intimidar ni distraer y se apoderó de la capital *Mandara*, aunque solamente pudo ocuparla por un día¹²⁵. En 1852, Zubiari Rahama Pasha, Gobernador de Bahr al Ghazal, aceptó con gratitud el regalo de una esposa esclava del emir de los *Azande*¹²⁶. En agosto de 1873 la salida de Nachtigal hacia Sinnar se retrasó porque hubo que esperar la investidura de los regalos para el nuevo príncipe de Hausa que, según la costumbre, eran un caballo, un manto de honor y una concubina¹²⁷.

El conquistador mahdista de Darfur de vez en cuando mandaba como regalo, esclavas, caballos o camellos a Jartum. Sin embargo, a pesar de ello, acabó siendo

¹²² JOBSON, White (1923): *The African Slave Trade*, University of Oxford Press, Oxford, 1932, pp.120

¹²³ Ibidem, p. 130.

¹²⁴ AL QURTTUBI, Ibn Hayan: *al-Muqttabas fi tarij al andalus*, editado por MAKKI, Mahmud 'Ali, Dar al-Kitab al'arabi, Beirut, 1973, p. 25.

¹²⁵ CLAPPERTON, Lander (1929): *History of Sudan*, London University Press, Londres, 1979, pp. 304-311.

¹²⁶ FADL ALLAH, Muhammed, “Islam in Sudan” *African Affairs*, número 33, 1985, p. 36.

¹²⁷ NACHTIGAL G., Op. Cit., 1971, p. 389.

exiliado¹²⁸. El clérigo-mago que trabajó para el Mahdi durante su rebelión contra los británicos en el año 1850, pidió 1000 rupias, dos niños esclavos hermosos y dos esclavas que tuvieran “cuellos tan finos como un bambú”¹²⁹.

En los manuscritos de diario de Sheikh Abdel Karim, los inagotables detalles dan muestras de la circulación de esclavas de manera habitual, como lo muestra el ejemplo:

“26 de septiembre de 1922: Di a mi hombre Sa'id una esclava. Intercambié una esclava con mi hijo Yusuf, dándole una esclava joven y cogiendo Sanhuri. Pero él dijo que no quería una chica sino un chico esclavo.

24 de noviembre de 1922: Abubakr me dio dos esclavos pequeños, un chico y una chica

5 de febrero de 1923: La causa del apuro es que mandé que me trajeran unas chicas esclavas pero Samaki se negó como hizo su hermano. No obstante ya han pedido disculpas.

28 de mayo de 1923: Devolvió a Ahmadu Kuja su esclava a través de su hermano Bukhari.”¹³⁰.

Hay un pequeño relato de Sheikh Abdel Karim con una de sus esclavas, que merece ser mencionado

“Mi esclavo joven Samaki y Jaafar se pelearon delante de mí. Samaki me gritó y me enfadé. Por eso le quité algunas cosas, como mi caballo, mis paganos y sus dos concubinas y se los di a Jaafar. Luego le mandé al juzgado, pero no había nada en su contra (dos días más tarde), cuando estuve sentado con mi esclava Jadicha hablando con ella me dijo: ‘La pobreza le agobia’ como si dijera: ‘Su propiedad esta destrozada.’ Entonces devolví a Samaki sus propiedades el mismo día¹³¹”.

Y una última ilustración excéntrica del trato de las chicas esclavas: un Tuareg en Gadames contó, probablemente a modo de vanagloria, que llevó un lagarto especial al príncipe negro de Sudán y a cambio recibió una joven esclava¹³². Por otro lado, en los archivos de El Cairo, en los manuscritos árabes de diarios denominados *Qissas min Afriqia*, escritos por el juez *fiqih* e historiador egipcio Abu ‘Ubeyda Bin al Hadj, fechados en el año 1881, hablan de Umar, el joven que fue capturado cuando era un niño tan pequeño, que su madre aún podía llevarlo en la espalda. Después de dos años

¹²⁸ SLATIN, R. C.: *Fire & Sword in the Sudan*, Londres y New York 1896, p. 274.

¹²⁹ Ibidem, p. 279

¹³⁰ Diario de Sheikh Abdel Karim, manuscrito número 41, 54, 1922.

¹³¹ Ibidem.

¹³² THOMSON, Richard, “*The conditions of the slave in West Africa during the Nineteenth Century*”, *Journall of African Studies*, vol. 23, 1978, p. 392.

como su esclavo, en Kano lo traspasó a un egipcio. El capítulo del libro se llama ‘Me venden a un árabe’ pero el primer dueño de Umar lo explica así:

“Umar, aquí esta Abdulkarim pidiéndome un favor: quiere que te quedes con él. Pero eso no significa que quiera que seas su esclavo. Lo que quiere, es saber si puedes quedarte a vivir con él y ser como su hijo, ya que no tiene hijos, ni siquiera un pariente que viva con él. Yo por mi parte estoy de acuerdo, ahora es tu consentimiento lo que estamos esperando”¹³³.

Umar viajó con Abdulkarim a Egipto, en el viaje murieron 25 de los 80 esclavos. Umar se dio cuenta del buen trato que había recibido de Abdulkarim, que le envió a la escuela coránica del lugar. Se convirtió es un buen estudiante, sus padres adoptivos le apoyaron generosamente y al final se hizo profesor e *imam*”¹³⁴.

Por supuesto el convenio del concubinato no funcionaba siempre sin problemas. Los conflictos podían surgir y, de hecho, surgen también en la actualidad entre las esposas legítimas, entre las propias concubinas o entre una de las concubinas y el amo. Nachtigal, que realizaba largos viajes por la región que va desde el Alto Nilo a las provincias del oeste de Sudán, acampaba durante varias noches con las caravanas de sus acompañantes, circunstancia esta que le permitió conocer de cerca la vida íntima de los amos con sus esclavas. Nos cuenta lo siguiente:

“La noche fue interrumpida por una pelea doméstica de Otman (el guía de Nachtigal en este viaje) y su esclava favorita Fátima, a quien latigó con crueldad. Ella huyó hacia mí en busca de protección, sangraba encima de mí y de mi cama a través de una herida en su cabeza. Parece que fueron los celos que sentía hacia ella otra de las esclavas, la razón de este desagradable contratiempo”¹³⁵.

En la mayoría de los documentos de escritores e historiadores encontramos referencias a la compra de esclavas y a las concubinas. Ibn Batuta relata una experiencia que vivió en Takadda (Níger):

“Cuando vine a Takkada quería comprar una chica esclava que fuera culta pero no encontré ninguna. Luego, el qadi Abu Ibrahim me mandó una que había pertenecido a uno de sus amigos. Entonces la compré por 25 mithqals. Pero su dueño se arrepintió y quiso revocar el negocio”.

Ibn Batuta le propone un acuerdo, habida cuenta del afecto que le inspira la esclava:

¹³³ AL HADJ, Abu ‘Ubeyda Bin, *Qissas min Afriqia*. Manuscrito número 19/363, depositado en Dar Al Wathaig Al Afriqia en El Cairo.

¹³⁴ Ibidem.

¹³⁵ NACHTIGAL G., Op. Cit., 1971, p. 386.

“Si me indicas otra chica anularé el trato. Y me indicó una esclava de ‘Ali Aghyul, un marroquí que se había negado a recoger mis pertenencias del camello (...) Entonces se la compré a él y le dejé a mi primer amigo su esclava. Luego el marroquí se arrepintió de haberla vendido y quiso anular el negocio. Me fastidió su petición y me negué a hacerlo como castigo por su maldad. Casi se vuelve loco y se muere de la pena. Pero más tarde le perdoné”¹³⁶.

Durante su viaje por Malí, tiene ocasión de comprobar que también los oficiales se adaptan rápidamente a las costumbres locales, en lo referente a las mujeres:

“Observé a un oficial conocido en la capital que era el interprete. Participaba en las fiestas musulmanas con sus cuatro mujeres y alrededor de 100 chicas esclavas con bellos vestidos, joyas de oro y plata encima de sus cabezas que sabían tocar instrumentos musicales y cantaban muy bien”¹³⁷.

Ibn Battuta también describe cómo la gente de Takadda competía entre ella por el número de esclavos y criadas, viviendo tranquilamente con lujo al igual que la gente de Mali y Walata¹³⁸.

Al Shingitti ilustra perfectamente las relaciones de los amos con sus esclavas favoritas, a las que no desean vender bajo ningún concepto y por las que son capaces hasta de llegar a la muerte, con tal de no perder su posesión:

“Muchos son los casos de peleas e incluso guerras de grupos étnicos en Mauritania, originadas por el rechazo del dueño de vender su joven y bella esclava a otro amo. Esta era la práctica de muchos caciques, que compraban a las esclavas y las convertían en concubinas, como si se tratara de mercancía”¹³⁹.

Nachtigal narra la historia que un esclavo le contó sobre Abdel Bagi, otro esclavo y persona de mucha confianza del sultán Ali Dinar del oeste de Sudán:

“El hijo de Abdel Bagi mantuvo relaciones íntimas con una chica esclava, que era de las favoritas del sultán Alí. Éste se enteró, llamó a Abdel Bagi y le preguntó que se debía hacer al respecto. El padre contestó sin tardar: El crimen solamente se expía con la pena de muerte”¹⁴⁰.

¹³⁶ Editado por HAMDUN, Jaafar: *Rihalat Iban Battuta ila afriqia*, Cairo, Dar Al Kutub Al ‘Arabia. P. 57-8.

¹³⁷ Ibidem, p. 62.

¹³⁸ Ibidem, p. 63.

¹³⁹ AL SHINGITTI, Muhammed, *Qissas min Afriqia*. Manuscrito número 19/112, depositado en *Dar Al Wathaig Al Afriqia* en Cairo.

¹⁴⁰ NACHTIGAL G., Op. Cit., 1971, p. 389.

En esta ocasión, excepcionalmente, el rey optó por la clemencia y se contentó con despedir al culpable. Muchos años más tarde volvieron a nombrarle jefe de los esclavos *Rais al jadam*¹⁴¹.

La rivalidad entre hijos era otra de las fuentes de conflictos que desarrolló el concubinato. Según la ley, aplicada estrictamente, el hijo de una mujer libre era exactamente igual en su estatus y derechos al hijo de una concubina casada con su amo¹⁴². Pero la ley no siempre era respetada, normalmente se prefería al hijo de una mujer libre antes que al de una cautiva. Freeman explica que la emigración *shirazi*, o persa, hacia el este de África, fue ordenada por el emir Alí, hijo del sultán y una esclava etíope, porque era muy poco valorado por sus hermanos, hijos de una aristócrata persa¹⁴³. Cuando murió el sultán Yusuf de Wadai en el año 1898, postergaron a su hijo mayor en la sucesión porque su madre era una esclava¹⁴⁴. A veces la distinción era por el lado del padre y no por el de la madre. Las raíces de los *Fulani* provenían de la única madre real, que distinguió entre los hijos de su primer marido, un árabe libre y los hijos del segundo, un esclavo liberado. Los dos grupos *Fulani*, nómada y sedentario, disputaban sobre quién tenía la ascendencia más noble¹⁴⁵.

Cabía la posibilidad, de que personas provenientes del concubinato se convirtieran en distinguidas y eminentes, a pesar de los prejuicios. Muchos historiadores destacan los triunfos de madres esclavas o concubinas, o los de sus hijos. Abu Yazid, que se sublevó contra los Fatimíes del Norte de África en los años 928-929, fue hijo de una concubina negra, nacida en la ribera del Níger¹⁴⁶. El fundador de la primera dinastía independiente de Nupe, en África Oeste fue hijo de una concubina¹⁴⁷. Muhammad al-Fadl, un conocido gobernador de Darfur en el siglo XIX fue el hijo de una concubina *begu*, que fue pagada como tributo al rey de Darfur por los inmigrantes de Bahr al-Ghazal. Tras su sucesión, declaró libres para siempre a los *begus*, acabó con el tributo y convirtió la compra y venta de los *begus*, en un crimen castigado con la pena de muerte¹⁴⁸. Se cuenta también que Muhammed Fadl, fue criado por el famoso eunuco, Abu Shaikh Kurra, mencionado en el capítulo anterior. Se dijo de Mutasa, luego *kabaka*

¹⁴¹ Ibidem, p. 390.

¹⁴² ABI ZAYD, 'Ali, Ibn, Op. Cit., 1989, p. 255.

¹⁴³ FREEMAN, Greenville, "Muslim Slavery", *Journal of Oriental Studies*, vol. 12, 1975, pp. 89-90.

¹⁴⁴ HANSON, John: *Migration, Jihad and Muslim Authority in Africa*, Indiana University Press, 1966, p. 34.

¹⁴⁵ LACROIX, E. A., "Notes on the Fulani People", *Journal of the African Society*, 1952, vol. 5, 211.

¹⁴⁶ IBN JALDUN, Abdel Rahman, Op. Cit., 1992, vol. II, p. 53.

¹⁴⁷ JOHNSON, Harris (1967): *The Fulani Empire of Sokoto*, London, London University Press, p. 134.

¹⁴⁸ SLATIN, R. C., Op. Cit., 1896, pp. 44-5

de Buganda, que fue hijo de una mujer a la que vendieron poco después de su parto¹⁴⁹. Aliyu Babba, el hijo del Sultán Bello, precedió como Sultán de Sokoto, a tres de sus hermanos y a un tío, aunque su madre fuera una concubina *hausa*. Precisamente se atribuía su amabilidad y simpatía a su procedencia¹⁵⁰.

El factor racial podía ser una línea divisoria entre esposas y concubinas. Como regla general, la tonalidad del color de piel es un factor muy decisivo, con claras preferencias por el color más claro. Leo Africanus comentó que mientras todas las esclavas criadas de la casa del rey de Fez eran negras, el rey también tenía ciertos cautivos cristianos, portugueses y españoles “guardados prudentemente por eunucos esclavos negros”¹⁵¹. En la Katanga del siglo XIX (actual Congo, en la frontera con Zambia), portugueses y árabes compitieron por facilitar al gobernador Msidi una esposa que fuera, por lo menos, en parte blanca: una de ellas, Maria de Fonseca fue portuguesa mulata¹⁵².

Otras mujeres demandadas al mismo nivel que las blancas, como esclavas y concubinas, eran las etíopes. Este dato se puede comprobar observando los precios de las mujeres etíopes, en Sudán, Arabia y Egipto. Todos los estudios sobre concubinas y esclavas constatan la fama que tenían debida a su belleza y amabilidad¹⁵³. Robinson cuenta que en la Meca, los esclavos blancos circasianos, tanto hombres como mujeres, que llegaban de Constantinopla, eran muy caros y nunca se vendían en el mercado abierto¹⁵⁴. Las mujeres negras eran preferidas primero como esclavas domésticas y en segundo lugar, como concubinas; sin embargo en el caso de las abisinias era al revés, provocando más entusiasmo que las propias mujeres de La Meca¹⁵⁵.

Nachtigal demostró gran interés acerca del color de la piel y de las diversas gradaciones valoradas en África por los propios africanos. En su libro *Sahara and Sudan*, cita al viajero tunecino Muhammad el-Tousny, que dijo del pueblo de Qor'an, en Chad, que tenían la tez tan clara que sus esclavas no gustaban mucho a los *wadaian*¹⁵⁶. Es interesante observar que las cuestiones racistas, acerca del color de piel,

¹⁴⁹ GRAY, J. M.: Mutesa of Buganda y MUKASA, H., “Some notes on the reign of Mutesa”, *Uganda Journal*, 1984, vol. 23, pp.128-9.

¹⁵⁰ JOHNSTON, Marison, “Salves in West Africa”, *Journal of African Histroy*, vol. 152, 1967, p. 270.

¹⁵¹ HUSSIEN, Ismat: *Leo Africanus*, School of Oriental and African Studies Publications, Londres, 1974, p. 24.

¹⁵² CRAWFORD, Tim: *Travel to Katanga River*, London University Press, Londres, 1941, pp. 183-5

¹⁵³ ROBINSON, A. E. “The Tekruri sheikhs of Gallabat”, *Journal of the African Society*, 1926, vol III, p. 49; HARRIS, Tom: *History of the Kings of East Africa*, Oxford, Oxford university Press, 1968, p. 86-7.

¹⁵⁴ Ibidem,

¹⁵⁵ Ibidem

¹⁵⁶ NACHTIGAL Gustav, Op. Cit., 1971, p. 392.

funcionan en los dos sentidos. En sus cuentos sobre los Fur, Natchigal reconoció que había muchas concubinas en Darfur, haciendo distinción entre la capital, Fasher, y los sitios donde los extranjeros hacían sus negocios. Comenta:

“En general el concubinato era la norma, aunque al verdadero hombre Fur, no le gustaba el concubinato con las etnias que ellos consideraban inferiores, porque estaban muy orgullosos de la suya e intentaban conservarla”¹⁵⁷.

También era habitual el intercambio de concubinas entre musulmanes y sus aliados no musulmanes, e incluso entre sus adversarios. Cuando el gobernador musulmán de Enarea en Etiopía propuso una alianza al gobernador cristiano de Gojam, éste contestó: “tú eres musulmán y vendes esclavos, eso no puede ser”; no obstante aceptó el regalo de 100 vacas y 50 esclavas y mandó de su parte 30 rifles y hombres con experiencia en el uso de armas de fuego¹⁵⁸.

Un relato de Natchigal, que merece ser destacado, es el de un mercader árabe que en el mercado principal de Kuka, pagó grandes cantidades de dinero por una esclava sordomuda:

“Su precio era muy alto. Al contárselo a un amigo, éste me preguntó si su precio elevado era debido a que esa característica reducía sus posibilidades de cotilleo, yo le dije que conociendo al mundo de la esclavitud, era porque esta chica no podía hablar ni gritar”¹⁵⁹.

6.- La esclavitud y el derecho islámico

Analizaremos ahora que tipo de personas eran susceptibles de ser reducidas a la esclavitud y que no son, sino el reflejo de algunos aspectos de las sociedades que componen el mundo islámico. El Islam ha proporcionado una serie de normas para regular la institución de la esclavitud, la manumisión y el concubinato. Sin embargo, la ambigüedad y confusión del lenguaje empleado, ha llevado a diferentes interpretaciones que han desembocado en tensiones y enfrentamientos entre juristas, eruditos y religiosos. A lo largo de la historia del Islam y, como veremos más adelante en el análisis del Corán, se observa una profunda dicotomía entre el contenido y la interpretación de los textos sagrados, lo que ha dado lugar a un tipo de prácticas que forman actualmente la realidad socio-cultural del mundo árabe-musulmán.

¹⁵⁷ Ibidem, p. 393

¹⁵⁸ HARRIS, Tom, Op. Cit., 1968, pp. 88.

¹⁵⁹ NACHTIGAL G., Op. Cit., 1971, p. 396.

La relación del Islam con la esclavitud es un tema no exento de complejidad. En primer lugar el Islam ha mantenido una posición cambiante y ambivalente a lo largo de la historia. El Corán, como veremos a continuación, contiene aleyas que la apoyan y justifican de manera clara y directa, y otras que, al contrario, inducen a su condena. Ésto permite que, tanto los que estén a favor como los que deseen su prohibición, encuentren apoyo religioso.

Cabe señalar que existen dos líneas de pensamiento enfrentadas entre sí: a) la que defiende que el Islam tenía como objetivo acabar con la esclavitud de forma gradual y b) la que denuncia la esclavitud y la postura de la ley islámica respecto a la institución. La primera está representada por Samir Ahmed Naqi¹⁶⁰ y Abdul Aziz Awad Al Jalifa¹⁶¹. Para Naqi la esclavitud existía antes del Islam, teniendo vital importancia en las sociedades musulmanas de entonces, por lo tanto, el Islam no podía prohibirla de manera tajante y repentina puesto que podía perder adeptos¹⁶². Jalifa, por otro lado, asegura que en las sociedades musulmanas, tanto las personas libres como las esclavas, necesitan prepararse para los tiempos de la abolición, ya que supone un cambio radical en las vidas de estas personas¹⁶³. La otra línea, liderada por Mahmud Muhammed Taha¹⁶⁴ y Gassim Amin¹⁶⁵, es argumentada por el primero en su libro “*Al risala Albania*”, que significa El Segundo Mensaje, mencionando que el Islam, a través del Corán y los *Hadices*, dio legitimidad a la esclavitud y estableció las bases para institucionalizarla al regularizar muchos aspectos de la vida de los esclavos¹⁶⁶. Gassim Amin, conocido en su país, Egipto, y en todo el mundo árabe como el liberador de las mujeres, escribió en su libro *Ttahrir al maraa*”, que significa la Liberación de la Mujer, que la esclavitud afecta de forma más negativa a las mujeres que a los hombres.

Antes de analizar el estatus de las personas esclavas en el Islam, destacaremos aspectos básicos del derecho islámico y los conceptos relacionados con ello. El derecho islámico se basa en el texto de la revelación de Dios a los hombres a través del Profeta Mahoma. Por eso se dice que se trata de una ley sagrada (*shari'a*). Las fuentes del derecho islámico aceptadas por las cuatro escuelas jurídicas ortodoxas *sunnies*¹⁶⁷ son el

¹⁶⁰ NAQI, Samir Ahmed: *Al-Islam, ma'nahu wa risalatihu*, Dar al kutub al massriyya, Cairo, 1988.

¹⁶¹ AL JALIFA, Abdul 'Aziz Awad: *Al Nizam al iytima'i al islami*, Dar al Yil, Beirut, 1992.

¹⁶² NAQI, Samir Ahmed, Op. Cit., 1988, p. 10.

¹⁶³ AL JALIFA, Abdul 'Aziz Awad, Op. Cit., 1992, p. 21.

¹⁶⁴ TAHA, Mahmud Mahamed, *Al Risala Althania*, Addar Asudaniyya lil kutub, Jartum 1979.

¹⁶⁵ AMIN, Gassim, *tahrir al maraa*, Dar Ashuruq, Cairo 1989.

¹⁶⁶ TAHA, Mahmud Mahamed, Op. Cit., 1979, p. 25.

¹⁶⁷ Los musulmanes se dividen en *sunnies*, que son los seguidores de los cuatro sucesores (*jalifas*) del Profeta, Abu Bakr, 'Umar, 'Usman y 'Alí, mientras que los *shiiis* son los seguidores solamente de 'Alí, al

Corán, la tradición jurídica del Profeta, los *hadices*, el consenso de los juristas (*iymaa*) y el método de razonamiento por analogía (*qiyas*). Este último, más que una fuente en el sentido estricto, constituye un método aceptado de deducción, a través del cual las leyes pueden ser derivadas a partir de las otras tres fuentes; la *shari'a* es por lo tanto, el conjunto de normas legales extraídas de las fuentes; el *fiqh* es la ciencia de la *shari'a*, a través de la cual se extraen dichas normas. El jurista de dicha ciencia es el *alfaqih*¹⁶⁸.

Al estudiar el tema y analizarlo partiendo de la realidad histórica de la Península Arábiga y su contexto socio económico, encontramos que la esclavitud se explica a través de factores económicos, sobre todo por el modo de producción¹⁶⁹. En este aspecto es importante estudiar el Islam desde perspectivas económicas y como respuesta ideológica a la estructura económica preislámica que dependía del comercio y en gran medida del servicio de la esclavitud. Estas sociedades preislámicas, como Hassan Mas'ud explica, eran politeístas, esencialmente nómadas y con una organización política de carácter tribal. El sedentarismo se circunscribía a contados núcleos urbanos, lugar de intercambios comerciales. Desconocían tanto la idea de un dios único, como de una economía estable, o estados-sociedades unificados¹⁷⁰.

Los comerciantes de los diferentes grupos étnicos árabes, que atravesaban en grandes caravanas el desierto, mediante rutas que unían el África negra, la Península Arábiga, Yemen y el Hijaz, llegando hasta India, China y Japón (ver mapa nº 1), se servían de los esclavos para las tareas de seguridad personal y de las propias mercancías¹⁷¹. La utilización de los esclavos como mano de obra tenía una antigüedad de milenios y nunca había sido considerada moralmente reprobable. Al sedentarizarse las tribus, debido a la acumulación de capital, se propiciaron nuevas formas de vida, que hicieron más necesaria que nunca la mano de obra. El establecimiento en núcleos urbanos, coincidiendo con el surgimiento del Islam, propició la tolerancia primero y la ampliación del comercio¹⁷².

que reclaman heredero legítimo del profeta, por ser su primo, yerno y padre de sus dos únicos descendientes, Hassan y Hussein.

¹⁶⁸ ABUMALHAM, Montserrat, Op. Cit., 2001.

¹⁶⁹ MAS'UD, Hassan Juweldi: *Al Binya Al Iqtisadia fil 'Asr alYahili, Dar al Kutub al 'arabia*, Cairo 1988.

¹⁷⁰ MAS'UD, Hassan Juweldi, Op. Cit., 1988, p. 114.

¹⁷¹ Ibidem, p. 33.

¹⁷² CAHEN, Claude: *El Islam: Desde los Origenes hasta el Comienzo del imperio Otomano*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1993.



Mapa número 1
Bilad As Sudán y el Mundo Árabe-musulmán en el siglo XVII.
Fuente: Archivo del Tribunal del Cairo, 1877.

La nueva situación lleva a la creación de mercados locales centralizados y al aumento del consumo local. La aparición del Islam en este momento, propició la unificación de los grupos árabes y la creación del estado-nación. La esclavitud fue el pilar básico del nuevo sistema económico y sus posteriores transformaciones y dio lugar a nuevas ideologías que acompañarían a la institución, defendiéndola y justificándola, ya que sin ella el sistema económico se hundiría totalmente. Esto explicaría la actitud titubeante respecto a los esclavos y las esclavas, en los primeros años del Islam y también arroja mucha luz sobre la ambivalente actitud del Corán, los *hadices* y las diferentes interpretaciones de las escuelas jurídicas musulmanas al respecto.

De ahí que existan las dos líneas paralelas del pensamiento islámico, anteriormente mencionadas, a la hora de estudiar los textos religiosos. Lo cierto es que estas dos líneas paralelas no tienen las mismas condiciones de igualdad, ya que el grupo de los que defienden la postura del Islam respecto a la esclavitud no solo es mayoría frente a los que lo critican, sino que impide la propagación o la mera mención de la postura contraria. Tanto es así, que es casi imposible encontrar representantes que la defiendan con obras escritas en la antigüedad, cuando es posible que pasara lo mismo que en época contemporánea, como en el caso de Mahmud Muhammeds Taha, escritor sudanés defensor de la abolición de la esclavitud, condenado por apóstata a la pena de muerte por el General Jaafar Numeiri, presidente sudanés entre 1969-1984 y ahorcado en la plaza pública en 1984, asimismo, en Egipto, el sociólogo Hamdi Midhat que en 1978 hizo un llamamiento a los musulmanes para acabar con la esclavitud, perdió su trabajo como profesor en la universidad por insultar a la fe musulmana. Todos estos acontecimientos paralizaron el debate entre estas dos líneas de pensamiento. En la actualidad está limitado a ciertos círculos intelectuales, sin proyección pública aunque no por ello deja de interesarnos, ya que nos permite establecer aquí nuestro propio debate intelectual basándonos en los textos religiosos. Es importante decir también que la puerta del esfuerzo para la interpretación de los textos sagrados (*iytihad*) del que hablaremos más adelante, siempre está abierta para quien quiere traspasarla, no sin el conocimiento y la capacidad intelectual necesarios para ello. Nosotros aquí, intentamos rendir homenaje a esta idea, sin denominar a nuestro esfuerzo (*iytihad*) de ninguna manera. Y lo hacemos porque no es ningún secreto que la región del mundo árabe islámico y oriente medio en general, pasa por un momento muy conflictivo a la vez que delicado a este respecto y da la impresión de que las corrientes islámicas más radicales,

que en muchos lugares poseen gran poder político y económico, no permiten a otras corrientes más moderadas, tratar el tema religioso desde otras perspectivas o tomando el camino del (*iytihad*) sin exponerse a ser acusados de apostasía (*ridda*) que es igual a dejar de ser musulmán. Al parecer, para los radicales, los textos clásicos (*tafsir*) del Corán, que es la interpretación del libro sagrado, son tan intachables como el propio texto sagrado.

Creemos que por todo lo anterior resulta difícil encontrar referencias que corroboren la postura de que el Islam pretendía acabar con la esclavitud, porque para ello, habría que dar otro significado a ciertas palabras o términos, que es perfectamente posible a nivel de lenguaje, lo que haría necesaria una gran osadía y valor. Un buen ejemplo, es el término “los/as que vuestras diestras poseen” *Ma malakat aimanukum*, un término clave para nuestros estudios de la esclavitud, que analizaremos en profundidad más adelante. Cabe señalar que todos los libros clásicos de la interpretación (*tafsir*) han interpretado el término como esclavos, sin distinción de sexos, que se determinan según el contexto de la *aleyah* en la que aparece. Pero en cuanto se le da otro significado cambia el sentido de la *aleyah* en cuestión por completo.

En esa parte de la tesis intentaremos analizar los textos islámicos según esas dos posturas paralelamente, en búsqueda de mayor objetividad ya que los propios textos se prestan a justificarlas empezando por una defensa inequívoca de la posesión de esclavos al principio y terminando por la casi prohibición al final. Según los compañeros del Profeta (*Sahaba*) las últimas palabras de Mahoma antes de morir fueron “tened piedad por los/as que vuestras manos diestras poseen” término que hace referencia al mundo esclavo y que nos acompañará en adelante.

En definitiva, la esclavitud está muy asentada en la estructura socioeconómica de la Arabia preislámica, como señala Osman Elbashir¹⁷³. Según este autor, formaba parte de las representaciones colectivas y de la ideología dominante de manera que el Profeta, a pesar de mostrar en repetidas ocasiones su rechazo por esta institución se vió, en cierto modo, abocado a tolerar la existencia de personas esclavizadas como un hecho cotidiano de la práctica social.

Para poder comprender lo que estipula la religión islámica con respecto a la esclavitud, es fundamental conocer qué dice el libro sagrado de los musulmanes, el

¹⁷³ ALBASHIR, Usman Muhammed: *Malamih min al 'assr al yahili*, al Maktab Al Massri al Hadiz, Cairo, 1975.

Corán y los dichos del Profeta Mahoma, los *hadices*, sobre las diferentes situaciones, casos y circunstancias de los y las esclavas.

Tanto El Corán como los *Hadices* constituyen las fuentes jurídicas de las leyes islámicas que forman esta especie de constitución o contrato social, *Shari'a*, de la comunidad musulmana. El Corán es la palabra de Alá revelada a su mensajero Mahoma a través del arcángel Gabriel. Los *Hadices* son los dichos y hechos del Profeta Mahoma, recopilados posteriormente a su muerte, para reglamentar aspectos de la vida de la comunidad de creyentes, que no estaban previstos en el Corán. La autenticidad de los *hadices* se basa en la garantía de los testigos. Estos dichos suelen referirse a una situación concreta en la que el Profeta, en presencia de uno de sus discípulos y amigos, (*sahaba*)¹⁷⁴, hacía un comentario o recomendación sobre cómo reaccionar ante esa situación concreta. La persona que presenciaba el acontecimiento solía contarlo después a los demás. Se manejan en el mundo islámico miles de *hadices* pero se dice que sólo se garantiza la autenticidad de unos cientos. De ahí surge la segunda fuente del derecho islámico *shari'a*, que a su vez quiere decir camino.

Cabe destacar que, no hay ninguna otra obra, hasta donde yo he podido saber, que trate la cuestión de la esclavitud en el Corán y los *hadices*, de manera que el estudio que presento es fruto de un análisis personal.

7. La esclavitud según el Corán

Quisiera señalar que el Corán es un texto muy complejo, en ocasiones difícil de comprender y exento de libertad en cuanto a la interpretación. Precisamente ésta es la razón por la que el Corán aparece siempre vocalizado, a pesar de que el árabe escrito moderno no suele reproducir las vocales. Existen discusiones teológicas en relación a la etimología de algunas palabras, así como acerca del uso en una determinada frase. Por ello, el estudio que presento no debe, en ningún momento, entenderse como una cuestión fundamentada en la teología islámica, sino simplemente como una mera identificación de las *aleyas* en las que aparecen referencias a la población esclava. Mis aportaciones son meramente antropológicas, analizando el Corán como una fuente histórica y no como un texto objeto de discusiones teológicas.

El Corán, sin duda, es la primera fuente jurídica de los musulmanes al ser la palabra de Dios revelada a su Profeta Mahoma (ca570-632 dc). La versión que ha

¹⁷⁴ *Sahaba* quiere decir amigos en árabe, pero se usa en referencia a los amigos más cercanos del Profeta, considerados en el Islam como los elegidos de entre los musulmanes.

llegado a nosotros fue fijada y ordenada en la época del tercero de los Califas ortodoxos (644-656 dc), ya que anteriormente se transmitía por vía oral. Contiene 114 capítulos (azoras) de variada extensión, subdivididos en versículos (aleyas) y ordenados de mayor a menor extensión, lo que pone de manifiesto, no sólo la mayor antigüedad de las más breves, sino también un fuerte cambio de estilo literario entre las más antiguas y las más recientes en el proceso de la revelación. Las azoras más antiguas dictadas en Meca, ciudad del nacimiento del Profeta Mahoma, son más rítmicas, casi versos, con poca complicación sintáctica y más imprecatorias y directas. En cambio las azoras más recientes, la mayoría reveladas en la ciudad de Medina, lugar de la emigración del Profeta (622dc), fecha de inicio del cómputo musulmán, son más extensas, más narrativas, van perdiendo el carácter poético y se detienen en señalar aspectos de carácter normativo para la constitución de la comunidad musulmana. Las azoras llevan un título que se toma de alguno de los contenidos tratados o del núcleo principal del capítulo, a ese título sigue el lugar de la revelación, Meca o Medina y el número de versículos.

El tema de la esclavitud se refleja en numerosas azoras (*sura*) y aleyas (*aayat*) del Corán; cabe señalar que cada azora se compone de varias aleyas. Asimismo las relaciones esclavistas aparecen en los dichos del Profeta que han sido, igualmente, objeto de análisis en esta tesis doctoral. He estudiado los textos considerados fuentes del derecho musulmán, estudiando sistemáticamente los versículos que hacen referencia a la esclavitud, por lo que este apartado me permitirá exponer una visión precisa y contundente de las relaciones entre religiosidad musulmana, derecho islámico y condición de las personas libres y esclavas.

En primer lugar analizaré el texto sagrado del Corán y me referiré a las azoras y aleyas según su numeración coránica (el primer número corresponde a la azora y el número después del punto a la aleya). Para ello, emplearé la versión española comentada de Muhámmad Asad¹⁷⁵, comparándola con la versión del conocido arabista Julio Cortés¹⁷⁶ ya que, como señalé anteriormente en la metodología, considero que a través de estas dos versiones podemos comprobar hasta qué punto los textos del libro sagrado musulmán pueden variar de sentido, por la traducción de una sola palabra. Estas comparaciones se realizarán solamente en caso que se produzcan cruces de

¹⁷⁵ ASAD, Muhammed: *El Mensaje del Corán*, Junta Islámica: Centro de Documentación y Publicación, Córdoba, 2001.

¹⁷⁶ CORTÉS, Julio, Op. Cit. 1987.

interpretaciones debidos a la traducción y que den lugar a diferente significado, incluso a contradicciones. Después de un minucioso seguimiento de las dos traducciones, como expliqué en la metodología, considero que las dos traducciones son válidas y bastante acertadas, a pesar de la diferencia que hay entre ambas, sobre todo en cuanto al tema de la esclavitud se refiere.

Las cuestiones fundamentales que se tratan en el Corán, en relación con las personas esclavizadas, son las que tratan de redimir los pecados a través de la manumisión de las personas esclavas, las relativas a las mujeres esclavas y las relaciones sexuales con ellas: la guerra santa, *yihad*, como medio de la adquisición de las esclavas y los esclavos, así como los derechos de los mismos. En esta apartado analizaremos cada uno de estos temas, divididos por las correspondientes azoras que los tratan.

7.1. Redimir los pecados a través de la manumisión de las personas esclavas

Una de las primeras azoras que trata la esclavitud, es la 4.92 que se refiere a que el asesinato involuntario de un musulmán por otro musulmán, se puede reparar a través de la manumisión de un esclavo (en masculino en el original). Esta aleya deja claro en primer lugar, que el Corán reconoce la esclavitud como un hecho cotidiano, ya que considera que la mayoría de los musulmanes poseen esclavos que pueden manumitirse en caso de matar a una persona libre y creyente por error. Si la persona asesinada (no se especifica qué ocurriría en caso de ser mujer) perteneciera a un grupo socioétnico con el que existiese algún tipo de alianza, además de liberar un esclavo, el asesino tendría que pagar una cantidad, a modo de multa, a la familia del fallecido.

El texto completo de dicha azora¹⁷⁷ es el siguiente:

“Y resulta inconcebible que un creyente mate a otro creyente, salvo que sea por error. Y quien mate por error a un creyente deberá liberar a un esclavo creyente y pagar una compensación a la familia de la víctima, a menos que ésta renuncie a la misma como limosna. Si la víctima, aun siendo creyente, pertenecía a una gente que está en guerra con vosotros, [la expiación se reducirá a] liberar a un esclavo creyente; mientras que si pertenecía a una gente con la que os une un pacto, [consistirá en] el pago de una compensación a la familia de la víctima además de liberar a un esclavo creyente. Y quien no disponga de medios, deberá [en su lugar]

¹⁷⁷ Azora 4.92

ayunar dos meses consecutivos. [Esta es] la expiación prescrita por Dios: y ciertamente Dios es omnisciente, sabio”¹⁷⁸.

Es importante señalar que aquí el Corán utiliza el término genérico *raqaba*, que puede ser masculino o femenino indistintamente. El término, que literalmente significa cuello o cabeza, normalmente se emplea para contar animales, lo que nos da idea de la similitud que se establece al aplicarla a las personas esclavas. Esta aleya es la indicación más clara del reconocimiento de la esclavitud como realidad social común y, en cierto modo, constituye un permiso que el libro sagrado otorga a los y las creyentes para poseer personas esclavas, porque para liberar a esclavos habría que poseerlos primero. El Islam imprime normalidad y durabilidad a la esclavitud al integrarla en cuestiones de fe y de la práctica de esa fe como son los pecados y su redención. En segundo lugar, según la aleya anterior es obvio que el Corán reconoce y contempla la esclavización de los creyentes musulmanes.

En esa aleya no se recomienda ni se prohíbe la posesión de esclavos sino que se trata directamente con una realidad ya existente. Además se pone el énfasis en la liberación de los y las esclavas, puesto que un buen creyente se esforzaría por reparar sus pecados. Según la aleya, tiene especial significado el liberar a un esclavo en caso de asesinato involuntario, pues no se puede dar vida al muerto pero sí a una persona cautiva su libertad. Por último no hay una invitación sutil para poseer esclavos y posteriormente liberarlos en caso de cometer un pecado, ya que esa no es la única opción para redimirlos, pues se puede ayunar dos meses en su lugar.

Más adelante, se trata de nuevo la cuestión de la liberación de un esclavo o esclava, como reparación de un delito. El texto literal de la azora¹⁷⁹ dice así:

“Alá no os hará rendir cuentas por juramentos que hayáis pronunciado sin pensar, pero sí os hará rendir cuentas por juramentos que hayáis pronunciado en serio. La expiación por romper un juramento, será alimentar a diez pobres como soléis alimentar a vuestras familias o vestirlos o liberar a un ser humano de la esclavitud; y quien no pueda, deberá [en su lugar] ayunar tres días. Esta será la expiación por juramentos que habéis hecho [y roto] ¡Sed cuidadosos con vuestros juramentos! Dios os aclara así sus mensajes para que [esto] os mueva a ser agradecidos”¹⁸⁰.

¹⁷⁸ ASAD, Muhammed, Op. Cit., 2001, Azora n° 4.92. P. 121.

¹⁷⁹ Azora 5.89

¹⁸⁰ ASAD, Muhammed, Op. Cit., 2001, Azora n° 5.89, p. 159.

En la aleya anterior, el pecado en cuestión es el de jurar en falso. De dicha aleya se puede argumentar que el Islam pretende alentar a los musulmanes a poseer esclavos, incluso para redimir un pecado menor que el anterior (el del asesinato). Sin embargo, según Ahmed Naqi la aleya muestra un interés por la liberación de esclavos al recomendarla para redimir pecados, tanto mayores como menores¹⁸¹.

7.2. La condición de las mujeres esclavas y la sexualidad

Nos encontramos aquí con bastantes aleyas que contienen el término “lo que vuestras manos diestras poseen” (*ma malakat aimanukum*), un término muy discutido por los estudiosos (*ulemas*) ya que, para la mayoría de ellos, es interpretado como referencia a los y las esclavas¹⁸², sin embargo otros estudiosos del Corán le han dado una interpretación diferente, entre ellos Abdulaziz Jalifa y Ahmed Naqi, como veremos más adelante. A ese respecto cabe decir, como indiqué al principio, que recurriremos, en algunos casos, a la comparativa con la traducción del conocido arabista Julio Cortés¹⁸³.

Hemos de decir también que aquí vamos a analizar algunas de esas aleyas, las más significativas, a modo de ejemplo y para establecer la diferencia terminológica entre una corriente de pensamiento y otra dentro de la interpretación de los mismos textos, ya que son muchas las aleyas que contienen el término arriba mencionado.

Las aleyas 4.24 y 25 que hablan del matrimonio, son las más importantes en relación con la mujer esclava y con el término “*ma malakat aimanukum*”. Cabe destacar que la azora 4, llamada *Surat Annisál*, la azora de las mujeres, es la más importante en el Corán para el trato de las mismas.

“Y [os están prohibidas] todas las mujeres casadas a excepción de las que posea vuestra diestra [y mediante matrimonio]: esta es una prescripción de Dios, vinculante para vosotros. Os están permitidas todas las demás [mujeres], para que las busquéis, ofreciéndoles de vuestros bienes con intención de contraer matrimonio, no para fornicar. Y a aquellas con quienes deseáis disfrutar en matrimonio, dadles la dote obligatoria; pero no incurriréis en falta si, después de [haber acordado] esta obligación legal, decidís de mutuo acuerdo algo [distinto]: ciertamente, Dios es en verdad omnisciente, sabio. (25) Y quienes de vosotros, por sus circunstancias, no estén en posición de casarse con mujeres libres creyentes,

¹⁸¹ NAQI, Samir Ahmed, Op. Cit., 1988, p. 12.

¹⁸² TAHA, Mahmud Mahamed, Op. Cit., 1979, p. 26; AMIN, Gassim, Op. Cit., Cairo 1989, p. 45; AL SA'ADI, Hassan: *al muytama'a al islami*, Dar al Yil, Beirut, 1996.

¹⁸³ CORTÉS, Julio: Op. Cit., 1987.

[que se casen] con jóvenes creyentes de las que vuestras diestras posean. Y Dios conoce bien vuestra fe; procedéis los unos de los otros. Casaos, pues, con ellas con el permiso de su gente y dadles su dote en forma honorable –pues son mujeres que se entregan en matrimonio, no en fornicación ni como amantes secretas. Y si estando ya casadas, cometieran un acto de indecencia, se les impondrá la mitad del castigo que [se impone] a las mujeres libres. Este [permiso para casarse con esclavas] es para aquellos de vosotros que teman sucumbir al mal. Pero lo mejor para vosotros es que perseveréis en la paciencia [y os abstengáis de tales matrimonios]: y Dios es indulgente, dispensador de gracia”¹⁸⁴.

Antes de explicar el sentido de las dos aleyas anteriores, es relevante ver la traducción de Julio Cortés, que dice literalmente así:

“Y las mujeres casadas, a menos que sean esclavas vuestras: ¡Mandato de Alá! Os están permitidas todas las otras mujeres, con tal que las busquéis con vuestra hacienda. Retribuir, como cosa debida, a aquellas de quienes habéis gozada como esposas. No hay conveniente en que decidáis algo de común acuerdo después de cumplir con lo debido. Alá es omnisciente, sabio”¹⁸⁵.

“Quienes de vosotros no disponga de los medios necesarios para casarse con mujeres libres creyentes, que tome mujer entre vuestras jóvenes esclavas creyentes. Alá conoce bien vuestra fe. Salís los unos de los otros. Casáos con ellas con permiso de sus amos y dadles la dote conforme al uso, como mujeres honestas, no como fornicadoras o como amantes. Si estas mujeres se casan y cometen una deshonestidad, sufrirán la mitad del castigo que las mujeres libres. Esto va dirigido a aquellos de vosotros que tengan miedo de caer en pecado. Sin embargo, es mejor para vosotros que tengáis paciencia. Alá es indulgente, misericordioso”^{186,187}.

Como podemos observar, Julio Cortés comienza en la aleya 24 con “Y”, a diferencia de Asad que dice “Os está prohibido”. Ello es debido a que la aleya 24 es una continuación de la aleya anterior, número 23, que comienza con “Os está prohibido”. Asad ha preferido comenzar la aleya con la primera frase de la aleya 23, para que se pueda entender mejor, a pesar de que en árabe, la aleya comienza con *wa*, que es “Y” en castellano, lo que coincide con la traducción de Cortés. Por otro lado, parece que la traducción de Asad intentó darle sentido a la aleya, a la vez que procuró un estilo lingüístico más coherente.

¹⁸⁴ ASAD, Muhammed, Op. Cit., 2001, Azora nº 4.92. P. 105.

¹⁸⁵ Azora 4.24

¹⁸⁶ Azora 4.25

¹⁸⁷ CORTÉS, Julio: Op. Cit., 1987, P. 73.

Al margen de la diferencia entre las dos traducciones de la aleya 24, no cabe duda de que la prohibición se refiere a casarse con mujeres libres ya casadas. Sin embargo, la diferencia de las dos traducciones sí nos puede afectar, para saber si las prohibiciones se extienden a las mujeres esclavas también, puesto que Asad pone entre paréntesis (y mediante matrimonio), mientras Cortés no especifica esta condición. Es importante señalar que esta diferencia en las traducciones del texto original del Corán, en árabe, es la que ha suscitado las distintas interpretaciones de la aleya 24, de Amin y Naqi. Hay que tener en cuenta que la prohibición reflejada en esta aleya, no está clara, ni para los intérpretes del libro sagrado *mufasirin* (sing. *mufasir*) ni para los traductores del Corán al castellano. Sin embargo, sí que queda clara la prohibición en la aleya 25 (pues son mujeres que se entregan en matrimonio, no en fornicación ni como amantes secretas). Amin sostiene que el significado de la aleya es obvio, puesto que la prohibición está clara en cuanto a que las mujeres casadas, a no ser que éstas sean de las que (vuestras) manos diestras poseen, lo que parece un permiso para mantener relaciones con esclavas¹⁸⁸. Sin embargo, Naqi argumenta que dicha aleya es una indicación inequívoca de que las relaciones sexuales con esclavas, son solo permisibles sobre la base del matrimonio y que a este respecto no hay diferencia entre mujeres libres o esclavas y por lo tanto queda descartado el concubinato¹⁸⁹.

Por último, a las mujeres esclavas se les impone la mitad del castigo que a las mujeres libres en caso de cometer una indecencia. Según Taha, ello es debido a que las esclavas en el Islam son inferiores en todo, incluidos los castigos, por no ser lo suficientemente capaces de medir sus actos y por tanto, ser responsables de ellos¹⁹⁰. En cambio para Jalifa, defensor de la corriente contraria, esto es un gesto de comprensión y protección, ya que era costumbre abusar de ellas y obligarlas a prostituirse, lo que, consecuentemente, las podría llevar a ser menos castas que las mujeres libres¹⁹¹. Por su lado Naqi justifica el verso coránico de que, el castigo impuesto a las esclavas sea la mitad que a las mujeres libres, del siguiente modo:

“En los primeros tiempos del Islam el Profeta, a través de las palabras de Alá, no quiso alarmar a los musulmanes, en aquellos tiempos de cambio social, con la

¹⁸⁸ AMIN, Gassim, Op. Cit., 45.

¹⁸⁹ NAQI, Samir Ahmed: *Al-Islam, ma'nanu wa risalatihu*, Dar al kutub al massriyya, Cairo, 1988.

¹⁹⁰ TAHA, Mahmud Mahamed, Op. Cit., 1979, p. 28.

¹⁹¹ AL JALIFA, Abdul 'Aziz Awad, Op. Cit., 1992, p. 22.

igualdad frente al matrimonio, entre las esclavas y las mujeres libres y de ahí el imprimirle un carácter circunstancial a dicho matrimonio¹⁹².

Y en referencia en la misma aleya que dice (“Y si estando ya casadas, cometieron un acto de indecencia”) Naqi nos explica que el estatus inferior de la esclava hace que esté, obviamente, más expuesta a la tentación de lo que se supone que lo está la mujer libre casada¹⁹³.

Las aleyas del 1 al 6 de la azora 23, que habla del buen comportamiento del creyente, dice: “(1) verdaderamente, la felicidad será de los creyentes: (2) los que hacen su oración con humildad, (3) los que se apartan de toda frivolidad, (4) los que se afanan por la pureza interior; (5) y los que guardan su castidad, (6)[no cediendo a sus deseos] salvo con sus cónyuges, o sea, los que son legítimamente suyos[por matrimonio]: pues en tal caso, están ciertamente libres de reproche”¹⁹⁴.

La anterior traducción de Muhámmad Asad contrasta con la de Julio Cortés, que citamos a continuación: 23.1-6”1.

Bienaventurados los creyentes, 2. que hacen su azalá(rezo) con humildad; 3. que evitan el vaniloquio; 4. que dan el azaque (limosna); 5. que se abstienen de comercio carnal, 6. salvo con sus esposas o esclavas en cuyo caso no incurrn en reproche”¹⁹⁵.

Queda muy clara la complejidad de los textos coránicos con sólo contrastar estas dos traducciones. En la segunda traducción, consideramos que a la aleya 4 se le ha dado una interpretación incorrecta, pues la palabra “azaque” tiene originalmente el significado de limpieza y pureza, y el hecho de dar limosna está considerado un acto de limpieza y purificación para los bienes de uno. Por otra parte, no es el verbo dar el que aparece en la versión original árabe, sino el verbo hacer, lo que afirma el significado de pureza interior del mismo versículo de la primera traducción. Las dos son posibles y corresponden a dos maneras diferentes de entender los textos originales; basándose en una interpretación más o menos directa y literal o en otra más profunda y considerando cada partícula utilizada, se obtienen dos visiones totalmente diferentes, incluso opuestas.

Todo ello explica que el Corán concede derechos sexuales a los hombres musulmanes sobre sus esclavas sin necesidad de casarse, así fue, de hecho, en aquella sociedad medieval que se convertía a una religión nueva que era el Islam. Es importante

¹⁹² NAQI, Samir Ahmed, Op. Cit., 1988, p. 13.

¹⁹³ Ibidem, p. 14.

¹⁹⁴ ASAD, Muhammed, Op. Cit., 2001, Azora nº 4.92. P. 513.

¹⁹⁵ CORTÉS, Julio: Op. Cit., 1987, P. 325.

analizar en este punto lo que dice Fatima Mernissi, en su libro *El Harén Político* sobre dicho período. Mernissi nos recuerda que, a pesar del poco conocimiento que hay en la actualidad sobre la era preislámica (*alyahiliyya*), sabemos que era de una violencia inaudita con las mujeres, violencia cuyo grado variaba según las clases: el trato era peor para la esclava que para la aristócrata¹⁹⁶.

En la aleya 6 se utiliza, en la versión original en árabe, el término *ma malakat aimanukum* que en la segunda traducción se ha interpretado como esclavas y la partícula "au" como "o" que denota una alternativa, lo que hace pensar que los creyentes deben mantenerse castos salvo con sus mujeres o esclavas.

Jalifa, sin embargo, opina que si la azora se refiere a los creyentes, tanto hombres como mujeres, como cónyuges de ambos sexos *Aswach* y no solo como esposas, no hay razón para pensar que *ma malakat aimanukum* se refiera sólo a esclavas y no esclavos. Como es imposible que se refiera a esclavos de ambos sexos cuando habla de los creyentes, no queda más interpretación que la aleya se refiera a los maridos y las esposas, los cuales se poseen legítimamente el uno al otro en virtud del matrimonio¹⁹⁷. Aquí cabe decir que la partícula "au" se interpreta como una ampliación explicativa, como decir "en otras palabras" u "o sea" lo que le da el sentido a la traducción "salvo con sus cónyuges" o sea, "los que son legítimamente suyos por matrimonio". En este caso cambia por completo el significado de la misma aleya, lo que da lugar a pensar que el Islam no le permite a los musulmanes en absoluto abusar de sus esclavas.

Creemos que con el ejemplo anterior queda establecida la diferencia entre las dos posturas, apoyadas cada una en diferentes interpretaciones de los términos y que esas diferencias en las interpretaciones *tafsir*, son muy habituales en el texto sagrado.

En la aleya 24.31 se explicita cómo tiene que ser el comportamiento de la mujer musulmana, como vemos a continuación:

“Y dí a las creyentes que bajen la mirada y que guarden su castidad y no muestren sus atractivos [en público] sino lo que de ellos sea aparente [con decencia]; así pues, que se cubran el escote con el velo. Y que no muestren [nada más de] sus atractivos a nadie salvo a sus maridos, sus padres, sus suegros, sus hijos, los hijos de sus maridos, sus hermanos, los hijos de sus hermanos, los hijos de sus hermanas, las mujeres de su casa, aquellas que sus diestras poseen, aquellos sirvientes varones

¹⁹⁶ MERNISSI, Fatima: *El Harén político. El Profeta y las Mujeres*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 1987.

¹⁹⁷ AL JALIFA, Abdul 'Aziz Awad, Op. Cit., 1992, p. 24.

que carecen de deseo sexual, o a los niños que no saben de la desnudez de las mujeres y que no hagan oscilar sus piernas [al caminar] a fin de atraer la atención sobre sus atractivos ocultos. Y [siempre], ¡Oh creyentes, volved a Dios, todos, en arrepentimiento, para que alcancéis la felicidad!”¹⁹⁸.

Sin embargo la traducción de Julio Cortés de la misma *sura* dice así:

“Y dí a las creyentes que bajen la vista con recato, que sean castas y no muestren más adornos que los que están a la vista, que cubran su escote con el velo y no exhiban sus adornos sino a sus esposos, a sus padres, a sus suegros, a sus propios hijos, a sus hijastros, a sus hermanos, a sus sobrinos carnales, a sus mujeres, a sus esclavos (los que vuestras manos diestras poseen), a sus criados varones fríos, a los niños que no saben aún las partes femeninas. Que no batan ellas con sus pies de modo que se descubran sus adornos ocultos. ¡Volved todos a Alá, creyentes! Quizá, así prosperéis”¹⁹⁹.

De esta aleya se deduce cómo tiene que ser la vestimenta de la mujer musulmana. Taha argumenta que, al no prohibir a las mujeres cubrirse delante de sus esclavos y esclavas (los/as que sus manos diestras poseen), el Islam reduce a éstos a simples cosas ante quienes no hay temor, ya que no son hombres que pueden ser seducidos por las mujeres musulmanas libres²⁰⁰. Sin embargo Jalifa nos dice que el termino *ma malakat aimanukum* puede referirse, en ese caso, a las mujeres de la casa y no a las esclavas, ya que la aleya también menciona específicamente a los esclavos que carecen de deseo sexual, por lo tanto, no tiene sentido referirse a las personas esclavas en general después de dicha especificación²⁰¹.

Por otro lado vemos que las dos traducciones, tanto de Asad como de Cortés, hacen referencia a los esclavos que carecen de deseo sexual, aunque expresado de diferentes maneras. En este sentido Jalifa explica que con *aquellos sirvientes varones que carecen de deseo sexual*, el Corán se refiere a los hombres de avanzada edad. De cualquier modo con el término empleado en las dos versiones, se puede pensar que aquí el libro sagrado se refiere a los eunucos, a pesar de la prohibición del Corán de mutilar a los hombres. Es importante señalar que los textos sagrados, tanto el Corán como los *hadices*, casi nunca se han pronunciado claramente acerca de los eunucos. Hussein Kotb señala que el Profeta, en un *hadiz* no recogido por los *ulemas*, ha prohibido las

¹⁹⁸ ASAD, Muhammed, Op. Cit., 2001, Azora nº 4.92. P. 513.

¹⁹⁹ CORTÉS, Julio: Op. Cit., 1987, p. 338.

²⁰⁰ TAHA, Mahmud Mahamed, Op. Cit., 1979, p. 28.

²⁰¹ AL JALIFA, Abdul 'Aziz Awad:, Op. Cit., 1992, p. 24.

prácticas de las mutilaciones de los esclavos diciendo *El que mutila a un esclavo va a ser mutilado*²⁰².

Por último, la aleya, de manera sorprendente, asimila a los esclavos con los parientes y pone de relieve la ambigüedad de la relación ama-esclavo. Por otra parte, otra aleya relevante también, por hacer referencia a las mujeres esclavas y a la esclavitud por captura en las guerras santas musulmanas, *yihad*, es la 33.50

“¡Oh Profeta! Hemos hecho lícitas para ti tus esposas a las que has dado sus dotes, así como las que tu diestra posee procedentes del botín de guerra que Dios te ha concedido. Y [hemos hecho lícitas para ti] las hijas de tus tíos y tías paternos y las hijas de tus tíos y tías maternos que hayan emigrado contigo [a Yazrib]; y cualquier mujer que libremente se ofrezca al Profeta y con la que el Profeta quiera casarse: [ésta sólo como] privilegio tuyo, no de los demás creyentes – [pues] ya hemos hecho saber lo que hemos prescrito para ellos acerca de sus esposas y de las que posean sus diestras.

[Y] para que no te veas abrumado por una ansiedad [excesiva] –pues Dios es en verdad indulgente, dispensador de gracia”²⁰³.

Sin embargo la versión de Cortés dice así:

“¡Profeta! Hemos declarado lícitas para ti a tus esposas, a las que has dado dote, a las esclavas que Alá te dado como botín de guerra, a las hijas de tu tío y tías paternos y de tu tío y tías maternos que han emigrado contigo y a toda mujer creyente, si se ofrece al Profeta y el Profeta quiere casarse con ella. Es un privilegio tuyo, no de los otros creyentes, ya sabemos lo que hemos impuesto a estos últimos con respeto a sus esposas y esclavas, para que no tengas reparo. Alá es indulgente, misericordioso”²⁰⁴.

Vemos en la aleya 33.50 que Asad traduce *las que tu diestra posee*, mientras Cortés lo traduce como *esclavas*. Sin embargo no hay duda de que las dos versiones se refieren a las mujeres esclavas capturadas como botín de guerra, es decir hay un claro permiso del Profeta, para mantener relaciones íntimas con las esclavas sin antes casarse con ellas. Lo más llamativo de la aleya anterior es que la esclava, según Cortés y la que la diestra posee, según Asad, no recibe dote como las mujeres libres, un requisito que, para el común de los musulmanes, es esencial. Según Naqi:

²⁰² KOTB, Hussein: *al ihssan fil Islam*, Dar Al Yil, Beirut, 1966.

²⁰³ ASAD, Muhammed, Op. Cit., 2001, Azora nº 4.92. P. 637.

²⁰⁴ CORTÉS, Julio: Op. Cit., 1987, p. 412.

“Esta mujer es parte del botín de la guerra santa en defensa de la fe. Pues, en tal caso, la libertad que recibe la novia por el acto mismo del matrimonio se considera equivalente a la dote”²⁰⁵.

Por otro lado la aleya deja claro que a Mahoma le pertenece la quinta parte de las personas que han caído en manos de los musulmanes en sus guerras santas. Esta situación guarda mucha semejanza con lo que señala Aurelia Martín Casares en su estudio sobre la esclavitud en la Granada del siglo XVI, el famoso “quinto del rey” en tiempos de Carlos V y Felipe II. En este sentido, la antropóloga citada explica:

“El argumento defendido por los eclesiásticos a favor de la esclavitud de las mujeres moriscas, sigue este razonamiento. La Corona, depositaria de un quinto de la venta de los cautivos y cautivas de “guerra justa” (el quinto real), se constituirá, por tanto, en beneficiaria del rol beligerante asignado oportunamente a las mujeres. Además, la guerra supuso un desembolso importante para las arcas reales y la esclavitud procedente del quinto real, era un modo de paliar las pérdidas”²⁰⁶.

La aleya 33.50, también pone el énfasis en el carácter especial del Profeta para tener tantas esposas y cautivas como él desee. Éste es un derecho exclusivo del mensajero de Alá, puesto que el resto de los hombres musulmanes tienen limitaciones a la hora de tomar esposas, solamente pueden ser cuatro al mismo tiempo y de condición libre. Las concubinas y esclavas no gozan de esta consideración y por eso no tienen limitado su número. Existe una contradicción evidente ya que no hay que olvidar que Mahoma es un ejemplo a seguir por los musulmanes.

En este sentido es importante señalar que el Profeta Mahoma se casó con doce esposas. Los matrimonios del Profeta respondieron, en muchas ocasiones, a la necesidad del Islam en ese momento inicial, de adquirir adeptos a la nueva religión, posteriormente, los utilizó para fortalecer lo conseguido. A continuación detallaré quiénes son y las circunstancias que le llevaron a contraer matrimonio con ellas:

1) Jadicha, hija de Juweilid. Era una comerciante muy reconocida y rica. Se había divorciado dos veces antes de casarse con el profeta. Ella tenía 40 años y él solo 25 cuando se casaron. Fue su única mujer durante 25 años y le dió 4 hijos: Zainab, Ruggaya, Um Kulthum y Fátima. También dos hijos, Al Qasim y Abdullah, que murieron en la infancia.

²⁰⁵ NAQI, Samir Ahmed, Op. Cit., 1988, p. 16.

²⁰⁶ MARTÍN CASARES, Aurelia, 2003. *De pasivas a beligerantes: las mujeres en la guerra de alpujaras*, en Nash, Mary y Tavora, Susana (eds.), *Las mujeres y las Guerras: El pa pel de las mujeres en la Guerras de la Edad Media a la Contemporánea*, ediciones Cátedra, Barcelona, pp. 132-145.

- 2) Después de la muerte de Jadicha, el Profeta se casó con Sawda, de la tribu de Beni ‘Amir en Arabia. Su padre fue uno de los primeros conversos al Islam y el matrimonio sirvió para reforzar la conversión y extenderla a toda la amplia trama de relaciones familiares. Era la viuda de uno de los compañeros del profeta que emigró a Abisinia y que murió durante el retorno a Meca.
- 3) En este tiempo también estaba comprometido con Aisha, la hija de Abu Bakr As Sidiq, su compañero. Como Aisha era demasiado joven aún para casarse, el matrimonio se pospuso tres años. De Aisha nos han llegado muchos *hadices*, como veremos más adelante.
- 4) Después se casó con Hafsa, la hija de Umar Ibn Al Jattab. Era una viuda cuyo marido murió a consecuencia de las heridas recibidas en la batalla de Badr (623), de la que el Profeta y sus hombres combatientes salieron victoriosos. Era muy joven cuando se quedó viuda. El Profeta se casó después del segundo o tercer año de la hégira.
- 5) Zainab, también viuda, era la hija de Juzayma. Su marido murió en la batalla de Badr. Era conocida como la madre de los pobres por su generosidad y el especial cariño que les profesaba.
- 6) Umm Salama era hija de Abu Umayyah Ibn Al Mugirá, uno de los líderes de los *Quraysh*. Anteriormente estuvo casada con Abu Salamah y emigró con él a Abisinia. Cuando él murió, se convirtió en una de las mujeres del profeta. De Um Salama cabe destacar su especial carácter de entre todas las demás mujeres del Profeta. Mernissi nos recuerda en su libro “El Harén Político” que Um Salama era una mujer que planteaba cuestiones eminentemente políticas que sólo las mujeres maduras son capaces de hacer²⁰⁷.
- 7) Un año después de la batalla del *jandaq* (la trinchera), desarrollada en Medina, en el año 626, entre el Profeta y los Banu Al Mustalig, en la que el primero salió victorioso, Barrah llegó al campamento como parte del botín. Era la hija del jefe de los vencidos. El Profeta se casó con ella, cambiándole el nombre a Yuwayriyah, que es el diminutivo de *yariia*²⁰⁸, que en árabe significa esclava.
- 8) Zainab Bint Yahsh era la hija de Omeima, tía paterna del Profeta. Él se la dió en matrimonio a su hijo adoptivo Zayd Ibn Hariz, que era un esclavo liberado. Un día Mahoma fue a visitar a Zayd, quien no estaba en casa. Su esposa Zaynab abrió la puerta vestida con poca ropa. El profeta se alejó deprisa, musitando “¡Oh, Alá omnipotente!

²⁰⁷ MERNISSI, Fatima, Op. Cit., 1987, p. 135.

²⁰⁸ Ver terminología de esclavas en la página 9 del presente capítulo.

Oh, Alá que trastornas los corazones!”. Zaynab le contó a Zayd lo ocurrido. Zayd acudió al Profeta y se ofreció a divorciarse de su esposa si el Profeta la quería, pero este le ordenó marcharse, diciéndole que temiera a Dios y permaneciera junto a su esposa. Sin embargo, el matrimonio ya había fracasado. Zayd la divorció en el quinto año del la hégira (626). Como ella era la esposa del hijo adoptivo del Profeta, su matrimonio con él sería ilícito, sin embargo a Mahoma le fueron relevadas las siguientes dos aleyas:

33.4 “Dios no ha dotado a ningún hombre de dos corazones en un cuerpo: y (tal como) no ha hecho que aquellas esposas vuestras hayaís declarado “tan ilícitas para vosotros como los cuerpos de vuestras madres” sean (realmente) vuestras madres, así también, no ha hecho que vuestros hijos adoptivos sean (realmente) hijos vuestros: ésto son sólo expresiones (figuradas) de vuestras bocas, mientras que Dios expresa la verdad (absoluta): y sólo Él puede mostrar el camino recto. 33.5) (En cuanto a vuestros hijos adoptivos) llamadles por el nombre de sus (verdaderos) padres: esto es más equitativo ante Dios; y si no sabeís quienes eran los padres, (llamadles) hermanos vuestros en la fe y amigos vuestros. Sin embargo, no importa si erráis a este respecto, sino (sólo) la intención de vuestros corazones, pues Dios es en verdad indulgente, dispensador de gracia”²⁰⁹.

Las dos se refieren al tema de la adopción, una institución que, a raíz de la sura 33, no es reconocida en el Islam. Por otro lado la aleya 5 trata el tema del apellido de estos hijos. Dicha aleya fue revelada cuando Hariz Bin Zayd, después de ser adoptado por el Profeta cambió su nombre a Hariz Bin Muhammed. Las dos aleyas anteriores fueron seguidas por la aleya 37 de la misma sura, que le ordenaba al Profeta casarse con ella. La sura 33.37 dice así:

“Y, he ahí (Oh Muhammed) que dijiste a aquél a quien Dios había favorecido y a quien tú habías favorecido: “¡Conserva tu esposa, y sé consciente de Dios” Y ocultabas dentro de ti algo que Dios iba a sacar a la luz, ¡ por miedo a (lo que) la gente (pudiera pensar), cuando era a Dios sólo a quien debías haber temido! (Pero) entonces, cuando Zayd dio por concluida su unión con ella, te la dimos por esposa, para que (en el futuro) los creyentes se vieran libres de reprochar por (casarse con) las esposas de sus hijos adoptivos cuando éstos den por concluida su unión con ellas. Y (así) se hizo la voluntad de Dios²¹⁰.

9) Umm Habiba, la hija de Abu Sofyan, abrazó el Islam y junto con su marido, emigró a Absinia, donde él se convirtió al cristianismo. Como resultado de esta conversión, su matrimonio quedó automáticamente anulado. Poco después él murió. El profeta fue

²⁰⁹ ASAD, Muhammed, Op. Cit., 2001, Azora nº 4.92. P. 628.

²¹⁰Ibidem p. 634.

informado de las dificultades por las que estaba pasando y arregló el matrimonio y la trajo con él.

10) Asffiya era la hija del jefe de un clan judío, los Banu Nadir. Su padre era uno de los mayores enemigos del Profeta. Cuando su clan fue expulsado de Medina, se asentaron en Jubair. Después de que cayera Jaibar en el año séptimo después de la hégira, Zafia fue capturada. Se convirtió al Islam y el Profeta se casó con ella.

11) Maimuna era la hija de Hariz del clan de los Hawazin y cuñado de Al 'Abbas, el tío del Profeta. Era una viuda que vivía en La Meca. El profeta se casó con ella después de que él y sus seguidores entraron en la ciudad al término de su exilio.

12) Después del tratado de Hday Bidjah con los Quraysh, en el año sexto de la hégira (627), el Profeta invitó personalmente a Siria y Egipto, entre otros países, a que abrazaran el Islam. Mariya, una copta, le fue enviada como regalo por Muqawqis, el jefe de los coptos en Egipto. Fue la única, después de Jadicha, en darle un hijo al Profeta. Se llamaba Ibrahim y murió en la infancia.

En la aleya 70.29-35 (29) se dice lo siguiente:

“Y que guarden su castidad, (30) [no cediendo a sus deseos] salvo con sus cónyuges, o sea, los que son legítimamente suyos por [matrimonio]: pues en tal caso, están ciertamente libres de reproche, (31) pero los que pretenden exceder ese [límite], éstos, precisamente, son los transgresores;

(32) y los que son fieles a la confianza depositada en ellos y a sus compromisos;

(33) y los que, cuando dan testimonio, se mantienen firmes;

(34) y los que observan fielmente sus oraciones.

(35) ¡Éstos son los que morarán con honor en los jardines [del paraíso]!”²¹¹.

Ofrecemos a continuación la traducción de Julio Cortés de la misma aleya:

“29) que se abstienen de comercio carnal, 30) salvo con sus esposas y con sus esclavas, en cuyo caso no incurren en reproche, 31. mientras que quienes desean a otras mujeres, éstos son los que violan la ley, 32. que respeten los depósitos que se les confían y las promesas que hacen, 33. que dicen la verdad en sus testimonios, 34. Y que observan su azalá, 35. Esos tales estarán en jardines, honrados”²¹².

Nos volvemos a encontrar con el término *ma malakat aimanukum*, en sus dos traducciones posibles que, en la traducción de Julio Cortés se le da el sentido de esclavas sin vacilaciones, lo que lleva a pensar que es un permiso para mantener relaciones sexuales con las esclavas sin incurrir en reproche. Eso nos hace pensar que el

²¹¹ ASAD, Muhammed, Op. Cit., 2001, Azora n° 4.92. P. 879.

²¹² CORTÉS, Julio: Op. Cit., 1987, p. 580.

Islam a través del Corán marca claramente el lugar de las esclavas en la sociedad y que ese lugar es simplemente inferior. Mientras que en la traducción de Muhammad Asad al termino en cuestión se le da una connotación diferente, que es la de poseer legítimamente por matrimonio, explicado por el uso de la partícula *au* de la versión original en árabe, que significa “o sea”. De dicha traducción podemos afirmar que, según el libro sagrado, no está permitido mantener relaciones sexuales con las esclavas sin antes casarse con ellas.

Por último, otra azora que trata el tema de las mujeres libres y su sexualidad, es la número 12, aleyas 29 y 30. Estas aleyas narran la historia de un esclavo llamado Yusuf (José en castellano), cuyo origen étnico-religioso no se especifica, que fue seducido por la mujer de su amo con objeto de mantener relaciones sexuales con él. Aquí, los términos se invierten y se trata de una supuesta relación de una mujer musulmana con su esclavo; sin embargo no existe una reprobación excesiva de la conducta adúltera de la propietaria del esclavo. De hecho simplemente se señala el hecho de haber cometido un pecado y se justifica su conducta diciendo que se deja llevar por una conducta impulsiva motivada por un enamoramiento no lícito.

A continuación reflejo el texto de ambas aleyas de la azora 12:

“29: ¡José! ¡No pienses más en eso! ¡Y tú, (Mujer) pide perdón por tu pecado! ¡Has pecado!²¹³.”

30: Unas mujeres decían en la ciudad: “La mujer del poderoso solicita a su mozo. Se ha vuelto loca de amor por él. Sí, vemos está evidentemente extraviada”.

Las aleyas anteriormente citadas, contrastan con las 1-6, *sura* 23 y ponen de manifiesto las diferencias de estatus ente hombres y mujeres libres en el Islam, respecto al control del cuerpo y la sexualidad y más concretamente, a las relaciones sexuales con esclavos y esclavas:

“1. Bienaventurados los creyentes, 2. que hacen su azalá (rezo) con humildad; 3. que evitan el vaniloquio; 4. que dan el azaque (limosna); 5. que se abstienen de comercio carnal, 6. salvo con sus esposas o con sus esclavas en cuyo caso no incurren en reproche”²¹⁴.

De nuevo asistimos a los derechos sexuales que el Corán concede a los hombres musulmanes sobre sus esclavas. Aquí de nuevo se utiliza el término *ma malakat aymanikum*. Al amo de una mujer esclava no le hace falta casarse con ella, ya que tiene amplia autoridad sobre su sexualidad. Por otra parte, los nacimientos de niños de padres

²¹³ Ibidem, p. 217.

²¹⁴ Ibidem, p. 325.

esclavos son una cantera para la obtención de personas esclavas, una manera de tener más esclavos para el servicio de los amos musulmanes.

Al contrario del hombre musulmán, a quien la ley islámica otorga total libertad para tener relaciones sexuales con su(s) concubinas o esclavas, independientemente de que éstas sean musulmanas o no, no ocurre lo mismo en el caso de las mujeres musulmanas, a quienes la ley islámica se lo prohíbe totalmente. En el caso de que se trate de un matrimonio musulmán lícitamente establecido, denominado *halal* en árabe²¹⁵, entre mujer musulmana y un esclavo, suyo o de otro amo o ama, la ley islámica en teoría no lo prohíbe, siempre y cuando el esclavo abrace la fe musulmana. Sin embargo este es un hecho poco habitual en las sociedad arabo-musulmana, porque en este caso interfieren otros elementos, los raciales, la estratificación social o el linaje, elementos que tienen que ver con el origen *assl* de las personas esclavas y libres.

En este sentido es importante recordar la importancia de las mujeres a la hora de confirmar el linaje de un grupo étnico y para asegurar el origen (*assl*) de dicho grupo étnico, o una comunidad de grupos *qabila*. Aunque los hombres constituyan el sistema patriarcal y formen la base ideológica de la organización social, son las mujeres las que aseguran la familia y salvaguardan la pureza de la misma en las sociedades árabes²¹⁶. Es a través de las mujeres como el grupo asegura los lazos del linaje, porque siempre se puede tener la certeza de quién es la madre de uno de los miembros del grupo, pero no de su padre. Existe un refrán en árabe a este respecto, que dice “El tío materno, *khal*, es padre y Alá es testigo”, (*al jal walid wa allah shahid*).

Fatima Mernissi destaca esta cuestión en su análisis sobre el impacto de la nueva religión musulmana en la sociedad de Arabia en los albores del Islam:

“El hombre preislámico tenía una sexualidad tan permisiva que las dos reglas musulmanas, la de *'idda* (período de viudedad que se impone a la mujer divorciada o viuda, para que no vuelva a casarse antes de un número determinado de meses y así asegurar la línea de descendencia en caso de un posible embarazo procedente del marido anterior) y la de la paternidad, que establece el parentesco del hijo con el progenitor, parecían unas restricciones enormes”²¹⁷.

²¹⁵ Halal, que significa lícito, es lo contrario de haram, que se refiere a todo lo prohibido. Los matrimonios que no cumplen con los requisitos del Islam, se consideran haram, como en el caso de una mujer musulmana casada con un hombre no musulmán.

²¹⁶ BARTH, FREDRICK: “*Descent and Marriage Reconsidered*” en J. Goody (ed.) *The Character of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, p 67.

²¹⁷ MERNISSI, Fatima, Op. Cit., 1987 p. 205

Aurelia Martín Casares en su análisis de la esclavitud en la Granada del siglo XVI explica la transmisión matrilineal del estatus de personas esclavas, “el problema de la paternidad solo se ha resuelto recientemente con los avances de la investigación genética y las pruebas de ADN, de manera que anteriormente era un hecho inconfirmable”²¹⁸. Pero Martín Casares apunta que, debido a ello, los hombres a lo largo de la historia han procurado controlar la reproducción de las mujeres y fortalecer la patrilinealidad²¹⁹. Este hecho, según ella, afecta al estatus de las personas esclavas, de modo que la filiación no es algo determinante, ni siquiera importante puesto que, en la mayoría de los casos se desconoce su identidad y por lo tanto es sólo la madre-esclava la transmisora de estatus, tanto para sus hijos como para sus hijas²²⁰.

7.3. Las guerras como medio de adquisición de población esclava

Aquí citaremos las aleyas del Corán que tratan el modo de adquirir esclavos. Hassan Tigani sostiene que sólo se puede poseer esclavos y esclavas a través de su captura en una guerra por la causa de Dios²²¹. Para ello Tigani nos aporta dos aleyas que justifican este hecho. La primera, que cito a continuación, es la 8.67:

“No es propio que un Profeta tome prisioneros antes de haber batallado intensamente en la tierra. Puede que deseéis los beneficios efimeros de este mundo, pero Dios desea [para vosotros el bien de] la Otra Vida: y Dios es todopoderoso y sabio”²²².

Otra aleya que guarda relación con la anterior, la 47.4, es la más citada con respecto a las personas esclavas capturadas en las guerras santas (*yihad*). La aleya según la versión de Muhammed Asad, dice lo siguiente:

“Y cuando os enfrentéis [en combate] a los que se empeñan en negar la verdad, golpeadles en el cuello hasta derrotarles por completo y luego apretad sus ligaduras; pero después [dejadles en libertad] bien como un gesto de gracia o mediante rescate, hasta que la guerra deponga sus cargas: así [deberá ser]. Y [sabad que] que si Dios hubiera querido, podría en verdad castigarles [Él mismo]; pero [quiere que lucheis] para probaros a [todos] unos por medio de otros. Y a los que caigan luchando por la causa de Dios, Él no dejará que sus obras se pierdan”²²³.

²¹⁸ MARTÍN, Casares, Aurelia, , Op. Cit., 2000, p. 256.

²¹⁹ Ibidem, p. 256.

²²⁰ Ibidem, p. 258.

²²¹ TIGANI, Hassan: *Al Hurub Al Islamiyya*, Markaz Addirasat Alislamiyya, Beirut, 1994, p. 26.

²²² ASAD, Muhammed, Op. Cit., 2001, Azora nº 4.92. P. 246.

²²³ Ibidem, p. 761.

Estas dos aleyas dejan claro que sólo se puede poseer esclavos por medio de la guerra santa (*yihad*) y que, una vez terminada la guerra, hay que liberarlos bien como un gesto de gracia o mediante rescate, lo que puede llevar a pensar que cualquier otro modo de adquirir esclavos queda prohibido o al menos no recomendado ya que no se expresa la prohibición.

7.4. Los derechos de las personas esclavas

El Corán ha sido, en algunos casos, un poco más explícito, otorgando a los esclavos ciertos derechos que, como veremos más adelante en el apartado de la esclavitud en los *Hadices*, es difícil saber hasta qué punto han sido comprendidos y llevados a cabo, al enfrentarlos con la realidad social de la época del Profeta respecto a la esclavitud.

La aleya 16.71 hace una clara sugerencia a compartir los bienes y las riquezas con los esclavos.

“Y Dios ha concedido a algunos de vosotros mayor abundancia de medios de sustento que a otros: y sin embargo, los que son más favorecidos [a menudo] se niegan a compartir su sustento con esos que sus diestras poseen, de forma que sean [todos] iguales a este respecto. ¿Van pues, a negar [así] las bendiciones de Dios?”²²⁴.

Mientras en la versión de Julio Cortés la traducción de la aleya es como sigue:

“Alá os ha favorecido a unos con más sustento que a otros; pero aquellos que han sido favorecidos no ceden tanto de su sustento a sus esclavos que lleguen a igualarse con ellos. ¿Y rehusarán la gracia de Alá?”²²⁵.

Como en el resto de las aleyas, Cortés traduce el término *ma malakat aimanukum* como esclavos. Para Naqi en la aleya anterior el término *ma malakat aimanukum* puede referirse tanto a esclavos como a personas que están bajo la responsabilidad y autoridad de uno, como a los familiares, como sucede en el caso de los hijos que están bajo tutela, los esclavos o los trabajadores²²⁶. En todo caso las dos versiones sugieren que Alá favorece a unos sobre otros, pero nos recomienda la preferencia por igualar a todas esas personas en lo que a los bienes se refiere, de modo que todas disfruten de las mismas comodidades que posee aquel a cuyo cargo están. La aleya termina con la exclamación por la desobediencia a Dios.

²²⁴ Ibidem, p. 400.

²²⁵ CORTÉS, Julio: Op. Cit., 1987, p. 253.

²²⁶ NAQI, Samir Ahmed, Op. Cit., 1988, p. 21.

Las aleyas 24.32 y 24.33, inciden en la misma línea:

“Y [deberíais] casar a los solteros de entre vosotros y también a aquellos esclavos y esclavas que estén preparados [para el matrimonio]. Si [esos a los que queréis casar] son pobres, Dios les dará de su favor lo que necesiten, pues Dios es infinito [en su misericordia], omnisciente (33) Y los que no puedan casarse, que vivan en continencia hasta que Dios les dé de su favor lo que necesitan. Y si alguno de vuestros esclavos desea [obtener] la escritura de emancipación, dádsela si reconocéis bien en ellos: y dadles [su parte] de la riqueza de Dios que Él os ha dado. Y no obliguéis a vuestras esclavas a prostituirse si desean contraer matrimonio, a fin de conseguir algunos de los placeres pasajeros de esta vida; y si alguien las fuerza, entonces, en verdad, después de que hayan sido obligadas [a someterse por su indefensión], Dios será indulgente, dispensador de gracia”²²⁷.

La aleya 33 fue revelada por Alá a su Enviado cuando Omeima y Musaika, las dos esclavas de Abdalá Bin Ubayya, a las que forzaba a prostituirse, fueron a quejarse al Profeta. Para responder a su repuesta, Alá reveló al Profeta esta aleya. Como explica Mernissi, puesto que Musaika era musulmana, Alá tuvo que intervenir a través de estas aleyas que condenaban a la vez la prostitución y la violencia contra las mujeres esclavas²²⁸.

Según Cortés la aleyas 32 y 33 de la azora 24 se traducen así:

“Casad a aquellos de vosotros que no estén casados y a vuestros esclavos y esclavas honestos. Si son pobres, Alá les enriquecerá con Su favor. Alá es inmenso, omnisciente. 33) Que los que no pueden casarse observen la continencia hasta que Alá les enriquezca con Su favor. Extended la escritura a los esclavos que lo deseen si reconocéis en ellos bien y dadles de la hacienda que Alá os ha concedido. Si vuestras esclavas prefieren vivir castamente, no las obliguéis a prostituirse para procuraros los bienes de la vida de acá. Si alguien les obliga, luego de haber sido obligadas Alá se mostrará indulgente, misericordioso”²²⁹.

En dichas aleyas no parece que haya mucha diferencia en el significado entre las traducciones de Asad y Cortés. En las dos versiones es obvio que el Corán recomienda el matrimonio entre esclavos. En la primera aleya se recomienda el matrimonio a todo el mundo que es, con diferencia, preferible al celibato en el Islam, incluidos los esclavos que tienen derecho a ello, sobre todo si están preparados para llevarlo a cabo, lo que significa llegar moral y físicamente a la madurez suficiente para el matrimonio.

²²⁷ ASAD, Muhammed, Op. Cit., 2001, Azora nº 4.92. P. 532.

²²⁸ MERNISSI, Fatima, Op. Cit., 1987, p. 204.

²²⁹ CORTÉS, Julio: Op. Cit., 1987, p. 338.

La aleya número 43.32 anima a los amos de los esclavos a casarles entre sí, al igual que sucede en el cristianismo. La profesora Aurelia Martín Casares indica que “el derecho eclesiástico en entraba en lleno en la esclavitud, sólo incidía en la vida de las personas esclavizadas en los aspectos que afectan a los sacramentos, fundamentalmente el matrimonio, que podía transformar, y de hecho transformaba la vida de los contrayentes”²³⁰.

Martín Casares señala que el llamado “derecho de servidumbre”:

“Hacia de las personas esclavas meros instrumentos de sus dueños, privándoles de su capacidad legal, mientras el derecho eclesiástico regulaba los derechos de contraer matrimonio a cualquier persona cristiana que cumpliera ciertas condiciones, como ser bautizada o no haber hecho voto de castidad (...) Reconocer a los esclavos la posibilidad de casarse, aunque sea entre ellos, significa en cierto modo, un paso en el reconocimiento de su “humanidad”. Ésta es la gran contradicción de las personas esclavizadas, son bestias de carga, son objetos, pero también son seres humanos y como tales, se les reconocen determinados derechos”²³¹.

Por otra parte, es una cuestión sumamente interesante que apela a la división entre las personas esclavizadas. De las dos aleyas anteriores se perciben 2 categorías fundamentales de personas esclavizadas: los buenos y los rebeldes y Alá únicamente recomienda la liberación de los primeros. Está claro que, en el caso de que el dueño o la dueña de la persona esclava decida liberarla, será una decisión personal y subjetiva de los amos. Se hará a través de un documento escrito que incluya las condiciones de las dos partes, estipulando que el esclavo o la esclava tendrá que pagar una suma de dinero para alcanzar la manumisión.

En la aleya 33, concretamente, se otorgan dos derechos a los esclavos y esclavas; el primero es el de obtener la libertad, mediante una escritura que el esclavo solicita a su amo y a cambio de una suma de dinero que podrá pagar a plazos, antes o después de la emancipación, o mediante el préstamo de un servicio específico a su dueño. También existe la posibilidad de pagar a través de la realización de un trabajo remunerado para otra persona. Así el esclavo tiene derecho a obtener la libertad, derecho que el amo está obligado a otorgar, ya que la única condición es la determinación del buen carácter del esclavo y su capacidad para cumplir con sus obligaciones contractuales. Según Naqi la frase “y dadles [su parte] de la riqueza de Dios que Él os ha dado”, presenta dos

²³⁰ MARTÍN, Casares, Aurelia, , Op. Cit., 2000, p. 81.

²³¹ Ibidem, p. 81.

posibles significados: a) la obligación moral del amo de asistir al esclavo en sus esfuerzos por obtener los ingresos necesarios, ayudándole a lograr una situación económica independiente o cancelando parte de la compensación acordada y b) la obligación del tesoro público (*bait al-mal*) de financiar la liberación de esclavos, conforme al principio coránico enunciado en la aleya 9.60 que citaremos más adelante, mediante la cual los ingresos del impuesto llamado *sakat* deben ser empleados, entre otras cosas, en la liberación de esclavos²³². La aleya 9.60 dice:

“Las ofrendas dadas por Dios son sólo para los pobres, los necesitados, los que se ocupan de ellas, aquellos cuyos corazones deben ser reconciliados, para la liberación de seres humanos de la esclavitud, [para] aquellos que están agobiados por deudas, [para toda lucha] por la causa de Dios y [para] el viajero: [esta es] una prescripción de Dios y Dios es omnisciente, sabio”²³³.

El segundo derecho otorgado en la aleya 33, está relacionado con las mujeres esclavas y el intento del Corán de “protegerlas” de la prostitución pidiendo a los creyentes no obligarles a practicarla. Comentaristas clásicos, como Abdul Wahid y Musharaf Khan coinciden en que la expresión *fataiatikum* (vuestras jóvenes) significa aquí esclavas por el contexto²³⁴, lo que lleva a pensar que el Islam reitera la prohibición del concubinato, al considerarlo prostitución como en la aleya 4.25 que hemos citado anteriormente.

El Corán, sin embargo, en repetidas casiones, ha otorgado a los hombres musulmanes el derecho de disponer sexualmente de sus esclavas y salvo en la aleya 33 de la sura 24, anteriormente mencionada y la sura 4 de *alnisaa* (las mujeres) aleya 25, hay pocas menciones en el libro sagrado, que procuren su protección frente a sus amos varones. Esto se refleja claramente en la aleya 33.50, anteriormente estudiada. El libro refleja la ideología dominante en una sociedad marcadamente patriarcal, en la que los varones ocupan los puestos sociales más destacados y cuya sexualidad está libre de inhibiciones con respecto al control sobre el cuerpo de las mujeres libres. Fruto de este patriarcado imperante, los varones libres podrían tener relaciones sexuales con sus esclavas, es decir, que tendrían derecho a violarlas ya que, entendemos que no existe una relación voluntaria cuando la distancia social y la dominación es tan clara. En el caso de las mujeres libres observamos cierta ambigüedad, ya que pueden presentarse,

²³² NAQI, Samir Ahmed, Op. Cit., 1988, p. 23.

²³³ ASAD, Muhammed, Op. Cit., 2001, Azora nº 4.92. P. 265.

²³⁴ ABDUL WAHID, 'Izzat: *tafsir al quran*, Dar al Yil, Beirut, 1966, p. 98; KHAN, Musharaf: *The Islamic Fatwas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976, p. 54.

como dicta la aleya 24.31, estudiada con anterioridad, sin cubrir el cuerpo ante los varones libres de la familia, con quienes les une una relación de parentesco y también ante los esclavos varones, que se representan como seres “asexuados”, como vimos en el análisis de dicha aleya en páginas anteriores.

En relación con la aleya 33, Mernissi destaca que el Islam, solo podía constituir una ruptura con relación a las costumbres de la época politeísta si lograba romper las prerrogativas de la aristocracia tribal y se oponía a la esclavitud de ambos sexos²³⁵. Mernissi describe la situación de las mujeres en los tiempos preislámicos así

“Toda mujer que no fuera aristócrata, ni contara con una tribu que pudiera rescatarla en caso de guerra y, en la vida cotidiana, con la protección de un marido que utilizara su sable con destreza, era una mujer en perpetuo peligro. Peligro de ser capturada, peligro de ser sometida por su captor a la esclavitud”²³⁶.

A continuación estudiaremos la azora 16, aleya 75, según las traducciones de Cortés y de Asad. La aleya 75, según la traducción de Cortés es la siguiente:

“Alá propone un símil: un esclavo, propiedad de otro, incapaz de nada y un hombre a quien Nosotros hemos proveído de bello sustento, del que da limosna, en secreto o en público. ¿Son, acaso, iguales? ¡Alabado sea Alá! Pero la mayoría no saben”²³⁷.

Sin embargo la traducción de Asad varía un poco:

“Dios [os] propone una parábola de [dos hombres] uno esclavo, incapaz de hacer nada por su cuenta, y otro [libre] al que hemos concedido una abundante provisión [como un regalo] de Nuestra parte y de la cual gasta [libremente] en secreto y en público. ¿Son, acaso, iguales estos [dos]?”²³⁸.

En primer lugar considero que la traducción de Cortés se asemeja más al sentido de la aleya en la versión árabe, puesto que la última dice literalmente “un esclavo, propiedad de otro” como lo traduce Cortés. Asad sin embargo nos sugiere que el otro hombre es “libre” y lo pone entre corchetes, ya que el libro sagrado no mencionó a un hombre libre, sino que habló de un esclavo, propiedad de otro. De cualquier modo, el tema principal de la aleya es la comparación entre dos tipos de hombre. Cabe señalar que las metáforas y las comparaciones, pertenecen a un estilo literario muy habitual en el Corán, como en el caso de la *sura* 39,29, que estudiaremos a continuación.

La azora 16.75 habla de dos tipos de hombre, el esclavo incapacitado que no tiene poder ninguno y el hombre libre a quien Alá ha dotado de fortuna y que puede

²³⁵ MERNISSI, Fatima, Op. Cit., 1987, p. 205.

²³⁶ Ibidem, p. 205.

²³⁷ CORTÉS, Julio: Op. Cit., 1987, p. 253.

²³⁸ ASAD, Muhammed, Op. Cit., 2001, Azora n° 4.92. P. 401.

disponer y disfrutar de ella según le convenga, puesto que Alá se reserva el derecho de dar o de privar a quien quiere, estando por tanto íntimamente determinadas por Él, tanto la fortuna del hombre libre como la desgracia del esclavo. Con la expresión “¿Podrán equipararse, acaso?” Alá y su Profeta están justificando la desigualdad entre personas esclavas y libres, puesto que este hecho depende solamente de lo que Alá ha determinado por razones que solo a Él competen.

Por ultimo la aleya 39.29, que guarda una cierta semejanza con la aleya anterior 16.75 dice: “[A tal fin], Dios presenta una parábola: Un hombre que tiene por amos a varios socios, que están en desacuerdo entre sí y un hombre que depende sólo de una persona: ¿Pueden esos dos ser considerados iguales en su situación? [No], la alabanza es debida por entero a Dios: pero la mayoría no lo entienden”²³⁹.

En dicha aleya el Corán habla de dos hombres esclavos, uno que tiene varios amos y otro que solo tiene uno. En la aleya se pregunta si los dos son iguales, en clara preferencia por el último que tiene un solo dueño. Por esta misma razón el Profeta del Islam pidió a sus seguidores, después de las invasiones musulmanas (*ghazwa*) que repartieran los esclavos y las esclavas de uno en uno y no los compartieran²⁴⁰.

Por otro lado, Jalifa nos dice que la aleya quiere mostrar la existencia y unidad de Dios, evidentes en todas las manifestaciones de la naturaleza²⁴¹. Por lo tanto, aunque lo primero que nos viene a la mente es el derecho de los esclavos a no tener más de un amo, según Jalifa esta parábola es una metáfora de la creencia en múltiples poderes divinos, comparándolos con un esclavo que tiene varios amos²⁴².

Con todo ello podemos decir que el Corán es un libro muy complejo, donde abundan las aleyas que hablan de la esclavitud. En este sentido, Gassim Amin argumenta, que la falta de la prohibición de la institución en el libro sagrado, es un claro indicio de que la fe musulmana no tiene mucho interés en abolir la trata de los seres humanos, sobre todo por los beneficios económicos que reportan y también para marcar la diferencia en cuanto al estatus de las mujeres libres y esclavas, lo que le permite utilizar a su antojo a estas últimas²⁴³. En este sentido no olvidemos que Gassim Amin era un gran defensor de las mujeres árabes en general y egipcias en particular. Sin embargo, Naqi utiliza el mismo argumento, para demostrar que es debido a un plan

²³⁹ ASAD, Muhammed, Op. Cit., 2001, Azora nº 4.92. P. 697.

²⁴⁰ JALIFA, Abdul 'aziz 'Awad, Op. Cit., 1992, p. 24.

²⁴¹ Ibidem, 24.

²⁴² Ibidem, p. 25.

²⁴³ AMIN, Gassim, Op. Cit., 1989, p. 51.

divino para la abolición gradual de la esclavitud, sin causar un gran impacto social y económico sobre la sociedad que creía y dependía en gran medida de ella²⁴⁴.

Por último convendría recordar que, con respecto a la esclavitud, al igual que sucede con otros aspectos de organización estatal o social reflejados por el Corán, este último suele utilizar tanto textos complejos y sofisticados a nivel lingüístico, como otros más simples y de fácil interpretación. Esta ambigüedad es la que abre las puertas de las diferentes interpretaciones *bab at'auil*.

Cabe señalar que tanto una postura como otra, están apoyadas y argumentadas en el Corán, pero que la realidad nos muestra una práctica que ha sido muy arraigada en aquella sociedad, una práctica de la que el propio Profeta y sus compañeros (*sahaba*) y seguidores formaban parte, como comprobaremos en la parte de los *hadices* que trataremos a continuación.

8. La esclavitud en los *hadices*

Antes de abordar el tema de la esclavitud en los *hadices*, convendría explicar el significado del término *hadiz* (pl. *hadices*). *Hadiz*, literalmente, significa conversación o diálogo en árabe. Tanto los autores españoles como los ingleses²⁴⁵ lo traducen por tradición, debido a que los compañeros del Profeta *sahaba* y los eruditos *fiqahaa*, lo convirtieron en tal, después de lo dicho por el mensajero de Alá, en el momento en que mantuvieron esa conversación.

Veremos en este apartado, que la esclavitud es tratada de manera más ambigua e incluso contradictoria. Aquí se refleja, de manera más real, la sociedad musulmana de la época del Profeta, la forma en que se vivía y se practicaba la esclavitud, al igual que el papel y la influencia del Profeta a través de sus recomendaciones, dichos y sus propios hábitos al respecto.

Como ya hemos señalado al principio, los *hadices*, que son la recopilación de dichos y hechos del Profeta, constituyen la otra fuente básica del derecho islámico. Representan soluciones específicas para casos prácticos y toman la forma de anécdotas y de situaciones concretas a las que se ofrece una solución. En definitiva, los *hadices* son una de las fuentes de jurisprudencia del mundo islámico. El desarrollo de la comunidad musulmana, su extensión geográfica y el transcurso del tiempo, plantearon

²⁴⁴ NAQI, Samir Ahmed, Op. Cit., 1988, p. 20.

²⁴⁵ ABUMALHAM, Montserrat, Op. Cit., 2001; The Encyclopaedia of Islam, editada por C.E. Bosworth, E. Van Dorzel, E. J. Brill, Leiden y New Cork, 1993, vol. 3, p. 23; y VERNET, Julio Ginés: *Mahoma*, Espasa, Madrid, 2006, entre otros.

cuestiones para las que la sola información u orientación que ofrecía el texto coránico no resultaba suficiente. Asimismo, algunos pasajes del propio texto coránico resultaban de difícil comprensión y precisaban una explicación. Para ello y ya desde los tiempos del Profeta, se recurría, para la resolución de conflictos, controversias o dudas, al arbitraje del ejemplo, de la actuación o de la opinión de Él. Compañeros *sahaba* del Profeta recordaban en los momentos claves, cuál había sido su actitud o su punto de vista acerca de un problema semejante. Estas anécdotas o dichos quedaban asentados en la memoria y se transmitían oralmente de unos a otros. En un proceso de depuración semejante al que había sufrido el texto coránico, se consideró, con el paso del tiempo, que muchas de aquellas tradiciones y relatos relacionados con actividades del Profeta podían no ser demasiado fiables, de modo que, no sin discusiones acerca de si debería mantenerse fidelidad a una transmisión oral o no, se hizo evidente la conveniencia de poner por escrito estos testimonios.

Montserrat Abumalhama nos indica que estos textos fueron también fijados en obras autorizadas, cuyos recopiladores sometieron cada uno de ellos y las propias palabras transmitidas, a un proceso de comprobación exhaustivo para dar testimonio de su autenticidad. El procedimiento consistía en establecer sin interrupción la cadena de transmisores autorizados (*isnad*), hasta llegar al primero de ellos quien, por su cercanía al Profeta, pudiera haber sido testigo del acontecimiento narrado o de las palabras transmitidas²⁴⁶.

Las dos recopilaciones más fiables, son las realizadas por Muslim Bin al Hayyay (Persia-siglo IX) y Muhammad Isma'il Al Bujari. Hussein Muslim Bin al-Hayayy Bin Muslim al-Kushayri al-Naysaburi (821-875), nació en Naysabur (Jurasán-Persia). Desde joven viajó a Irak, Hiyaz, Siria y Egipto, en búsqueda de conocimiento sobre las ciencias religiosas *'ulum adin*²⁴⁷. Muslim es conocida por su obra *Al djami'al sahih*, que se puede traducir como el recopilatorio de los hadices fidedignos, considerados los de las más altas autoridades.

Para esta investigación, hemos utilizado los *hadices* relacionados directamente con la esclavitud, que están recogidos en *Sahih Al Bujari* de Muhammed Isma'il Al Bujari (810-870), descendiente del Profeta Mahoma por vía de su abuelo paterno Al Mugirá. A los seis años aprendió el Corán de memoria, a los diez años corregía a sus maestros. Viajó a La Meca a los dieciséis años, después a El Cairo y a muchos otros

²⁴⁶ ABUMALHAM, Montserrat, Op. Cit., 2001, p. 38.

²⁴⁷ *The Encyclopaedia of Islam*, vol. VII, p. 691.

lugares de Asia. Aprendió las ciencias del Corán *'Ulum al quraan*. Finalmente vivió en Samarcanda. Tardó dieciséis años en escribir su libro *Sahih Al Bujari*, que literalmente quiere decir la máxima autoridad religiosa del Bujari²⁴⁸. Para los musulmanes suníes este libro, junto con el de Muslim, son las principales fuentes de los *hadices* de todos los tiempos. Sobre todo *Sahih al Bujari* es una referencia obligatoria para cualquier investigación relativa a los *hadices*.

Hassan Sa'adi, el historiador egipcio del siglo XX, dice de Bujari que coleccionó sus *hadices* entre 600.000²⁴⁹. Su libro está compuesto de 97 libros, divididos a su vez en 2762 capítulos (*babs*), recogidos en 9 volúmenes. Los *hadices* de *Sahih al Bujari* están clasificados por temas. Cuando algunos contienen más de un tema, aparecen en más de un capítulo. Los *hadices*, a su vez, están enumerados dentro de cada volumen.

En lo que a la esclavitud se refiere, por un lado encontramos *hadices* que apoyan la postura de que el Islam pretendía irradiar la esclavitud de sus sociedades. Por el contrario, hay una serie de *hadices* que parecen apoyar o regularizar la esclavitud. Incluso en algunos casos, hay unos *hadices* que pueden causarnos perplejidad al no poder darles una explicación lógica, más que la de ser el reflejo de aquella sociedad sumida en dicha práctica. En este estudio veremos ejemplos de cada uno de estos *hadices*.

Empezaremos pues, con una serie de *hadices* que demuestran que la esclavitud, en aquellos tiempos, era un hábito cotidiano para todo el mundo, incluido el propio Profeta.

5.541: “Narrado por Abu Hureira):

“Cuando conquistamos Jaibar (población judía), no ganamos ni oro ni plata como botín. Sí hemos ganado vacas, camellos y frutas. Después partimos hacia el valle de Al Qira en compañía del mensajero de Alá. Por entonces el mensajero de Alá tenía un esclavo llamado Midam que fue regalado al Profeta por uno de la familia de Banu Ad Dibbab. El esclavo estaba preparando la silla de montar del mensajero de Dios...”²⁵⁰.

7.344: (Narrado por Anas)

²⁴⁸ Ibidem, vol 1, p. 1296.

²⁴⁹ AL SA'ADI, Hassan, Op. Cit., 1996, p. 15.

²⁵⁰ Sahih Al Bujari, Op. Cit., vol. 5, p. 378

“El mensajero de Alá fue una vez a casa de su esclavo, que era sastre. Este último le ofreció un plato de calabaza, y el Profeta la comió. Me gusta comer calabaza desde el día que vi al Profeta comerla”²⁵¹.

Los dos *hadices* anteriores demuestran que el Profeta poseía esclavos y que esto reforzaba a sus seguidores en la idea de permitir la esclavitud, puesto que él era el ejemplo a seguir para los nuevos adeptos al Islam. Como vimos anteriormente la institución de la esclavitud era una práctica cotidiana en la Arabia Preislámica, al igual que en muchos otros sitios. Como señala Hassan Juweild Mas’ud, la posesión de los y las esclavas era tan frecuente, que incluso los artesanos y los campesinos eran propietarios de personas²⁵².

Es importante ver cómo el *hadiz* 7.344 nos indica que el esclavo del Profeta era un sastre, de manera que se trata de un esclavo con oficio, lo que supone un cierto estatus. En este sentido cabe destacar, como hemos apuntado con anterioridad, que las personas esclavas a lo largo de la historia del Islam desempeñaban todo tipo de oficios y labores, en todos los sectores de la economía. Mas’ud destaca que no todos los esclavos musulmanes corrían la misma suerte y que incluso algunas personas esclavadas tenían más prestigio, económico o social, que personas libres²⁵³.

Además, el *hadiz* nos señala que el Profeta mostraba cierta humildad al tratar con las personas esclavas, ya que les visitaba y comía de lo que le ofrecían. También nos demuestra la fuerza moral de los dichos y hechos del Profeta sobre los musulmanes, pues todos procuran imitarle y es por ello que la calabaza es un ingrediente favorito de muchos musulmanes por el mero hecho de serlo del Profeta.

Del libro de *Sahih Al Bujari* disponemos de una serie de *hadices* que nos indican, una vez más, que la posesión de personas esclavas era un fenómeno habitual entre los musulmanes allegados al Profeta. De ellos escogimos los *hadices* que vienen a continuación:

5.50: Narrado por Amr Maimun:

“(…) Al Abbas era el hombre musulmán que más esclavos poseía, antes y después de su conversión al Islam”²⁵⁴.

9.462: (Narrado por Aisha, esposa del Profeta):

²⁵¹ Ibidem, vol 7, p. 253.

²⁵² MAS’UD, Hassan Juweild, Op. Cit., 1988, p. 11.

²⁵³ Ibidem, p. 12.

²⁵⁴ Bujari, vol. 5 p. 38.

“(…) puedes preguntar a la esclava que ella te dirá la verdad, así que el Profeta se lo preguntó a mi esclava Barira”²⁵⁵.

Antes de explicar dicho *hadiz*, hay que señalar que fue narrado por Aisha Bint Abu Bakr, conocida como *Um al M’uminin* (la madre de los fieles), la más joven y la esposa favorita del Profeta, hija a su vez del primer musulmán y primer Califa Abu Bakr Assiddiq. Mahoma se casó con ella cuando ella tenía nueve años. A la muerte del Profeta desempeñó el papel de maestra de las ciencias religiosas, función que hasta ese momento era exclusiva de los hombres.

La circunstancia de este *hadiz*, versa sobre el pretendido adulterio de Aisha *Um al Mu’minin*. Cuando viajaba, encerrada en un palanquín, salió de él cubierta por un velo, sin que nadie se diera cuenta, para satisfacer una necesidad natural. Al regresar al campamento, se encontró con que la caravana había partido. Convencida de que se darían cuenta de su ausencia y volverían a buscarla, se tendió en suelo y se quedó esperando. Más tarde llegó un hombre musulmán, llamado Safwan Bin Muattal al Sulami, que la llevó con él hasta Medina, montada en su camello. Los enemigos del Profeta aprovecharon las circunstancias y esparcieron rumores sobre el adulterio de Aisha. El Profeta estuvo muy preocupado e incluso se alejó de ella durante un mes, hasta que le fue revelada la sura 24.11, sobre la inocencia de Aisha.

Lo importante del anterior *hadiz* es que la posesión de las personas esclavas no era un privilegio exclusivo de los hombres musulmanes de su época. Era una práctica extendida entre personas celebres o destacadas de ambos sexos, de entre los miembros de la *umma islamiya*, como es el caso de Aisha *Um al M’uminin*, ejemplo a seguir por muchas mujeres musulmanas. El *hadiz*, por otra parte demuestra la confianza depositada en la esclava, al considerar que dirá la verdad.

Otro *hadiz* narrado por Aisha, es el número 5.182:

“Abú Bakr tenía un esclavo al que solía darle algo de sus ahorros”²⁵⁶.

Este *hadiz* y otros que le seguirán confirman que la mayor parte de los amigos *sahaba* y discípulos del Profeta poseían esclavos y esclavas. En buena medida lo hacían siguiendo el ejemplo de su Profeta, pero éste en concreto nos muestra que, al menos, algunos de los *sahaba* cumplían con su obligación de compartir con sus esclavos o esclavas parte de sus bienes.

²⁵⁵ Ibidem, vol. 9, p. 342.

²⁵⁶ Ibidem, VOL. 5, P. 114.

Ahora abordaremos el tema de las cautivas de guerra, otro aspecto de la esclavitud reflejado en los *hadices* que analizaremos a continuación:

5.512: Narrado por Anas “(...) el Profeta ordenó que matasen a sus hombres, y que tomaran a sus mujeres y niños como cautivos”.

Este *hadiz* hace referencia a la batalla contra los judíos de Jaibar, en 628, que constituyó una gran victoria para los musulmanes. El *hadiz* nos lleva a pensar que el Profeta hace tal recomendación, apoyándose en las aleyas 8.67 y la 47.4 mencionadas en el Corán, que admiten la esclavitud sólo por vía bélica tomando a los y las cautivas como botín de guerra, por lo que no hay inconveniente en hacerlo ya que el Corán lo admite, como explica Naqi²⁵⁷. Mientras Jalifa argumenta que el Corán permite sólo este modo de adquisición de personas esclavas, para restringir la posibilidad de adquirirlos, considerando que las guerras no duran para siempre²⁵⁸.

5.637: Narrado por Abu Buraida:

“El Profeta envió a Alí en busca de Jalid para traer el jumus (la quinta parte del botín, que Alá ha designado para el Profeta). Yo me enfadé con Alí, porque él tomó un baño después de tener relaciones sexuales con una esclava que formaba parte del jumus. Le dije a Jalid “¿Has visto lo que ha pasado?” Cuando llegamos donde el Profeta le conté lo que pasó. El me dijo “¡Oh, Buraida! ¿Tú odias a Alí?” le contesté que sí y él me dijo “Lo odias, cuando Alí realmente se merece más de la quinta parte (jumus) del botín”²⁵⁹.

Aquí el *hadiz* nos habla de dos hombres clave en la vida del Profeta y del Islam en general, que son Alí, su sobrino, yerno y cuarto Jalifa del Islam, que participó en todas las batallas e incursiones *ghazwa* musulmanas, durante y después de la muerte del mensajero de Alá. El otro es Jalid Bin al-Walid Bin al-Mughira, uno de los combatientes que lucharon contra el Profeta en la batalla de Uhud, en el año 624. Se convirtió al Islam en el año 627 y participó en la conquista de La Meca en 629. En el año 631 fue enviado a Yemen, para convertir al Islam a su población. En 633 fue enviado, con el mismo propósito, a Irak y Siria²⁶⁰. A Jalid se le conoce por el nombre de *sef al-islam*, que significa “la espada del Islam”. Buraida, el narrador del *hadiz*, es uno

²⁵⁷ Naqi, Hassan, Op. Cit., 1988, p. 42.

²⁵⁸ JALIFA, Abdul 'Aziz Awad, Op. Cit., 1992, p. 28.

²⁵⁹ Bujari, vol. 5, p. 447

²⁶⁰ Eyclopaedia of Islam, vol IV, p. 928.

de los compañeros del Profeta, *sahaba*, del grupo étnico de Islam Bin Afsa, que junto con otras ocho familias, abrazaron el Islam, desde el principio²⁶¹.

En el *hadiz* anterior vemos que las esclavas eran para los musulmanes una parte importante del botín que, en muchos casos, era la fundamental. Cabe destacar también que el Profeta, en este *hadiz*, elude completamente la cuestión básica motivo de la queja de Buraida, para centrar el tema en que Alí merecía más del famoso *jumus*. El *hadiz* es una indicación inequívoca del reconocimiento y apoyo del Islam a la institución de la esclavitud. De la conversación de Buraida con el Profeta, llegamos a la conclusión de que los hombres musulmanes tienen libertad para mantener relaciones sexuales con las esclavas capturadas en sus guerras santas *yahid*. En este caso concreto, hombres de la importancia de Alí, cuentan con una prórroga en la obtención del *jumus*, que como vimos en la aleya 33.50 del estudio de la esclavitud en el Corán, solo le corresponde a Mahoma. En cambio Naqi plantea que quizás el Profeta ha actuado de este modo, al no tener muy claro qué recomendación podría hacer en aquel momento, ya que es posible que este *hadiz* haya sido anterior a lo que el Corán recomendaría más adelante al respecto²⁶². Cabe recordar que muchos de los *hadices* no cuentan con fechas exactas. A ello habría que añadir, que las capturas de esclavas como botín de guerra, eran práctica habitual en la era preislámica.

7.137: Narrado por Abu Al Judri:

“Una vez capturamos esclavas como botín de guerra. Solíamos practicar el coitus interruptus con ellas. Al interrogar al mensajero de Alá sobre el asunto, nos preguntó “¿De verdad habéis hecho esto?” y nos repitió la pregunta tres veces, después dijo “Es mejor para vosotros no hacerlo. No hay alma que esté destinada a existir hasta el día de la resurrección, pero seguro que existirá”²⁶³.

Aquí el Profeta sólo recomienda a sus seguidores no practicar el *coitus interruptus* con sus esclavas, pero no lo prohíbe taxativamente. Al repetir la pregunta tres veces, el Profeta hace énfasis en que no se debe hacer tal cosa, de manera que se puede interpretar que quería protegerlas de los abusos sexuales de sus hombres. Otro aspecto del *hadiz*, es que los hombres musulmanes practicaban el *coitus interruptus* con

²⁶¹ NADWI, Abdul Hassan Alí: *Muhammed Rasul Allah*. Nadwa. Academy for Islamic Reserch and Publications. Londres, 1978, p. 218.

²⁶² NAQI, Hassan, Op. Cit., 1988, p. 33.

²⁶³ Bujari, vol. 7, p. 103.

las mujeres esclavas capturadas como botín de guerra. Lo que indica que querían evitar tener hijos con ellas.

No disponemos de mucha documentación al respecto, pero podemos imaginar que la situación de las mujeres, era de una total falta de protección durante los enfrentamientos bélicos. Su utilización como objetos sexuales las convertía en moneda de cambio. Las mujeres, tanto en las sociedades preislámicas como después de la llegada del Islam, simbolizan el honor (*'ard*) de los hombres. Disponer y abusar de ellas, es un arma más para derrotar moralmente al enemigo, como continua sucediendo en las guerras actuales.

La importancia de este *hadiz* radica en la alusión al tema de la explotación sexual de las mujeres de los enemigos, en tiempo de guerra, madres, hijos y hermanas de los enemigos han sido sistemáticamente violadas a lo largo de la historia. Aurelia Martín Casares, en su estudio sobre las mujeres en la guerra de las Alpujarras de Granada en el siglo XVI, nos describe de este modo las ventas de los y las cautivas moriscas, capturadas por las tropas de Felipe II en las plazas céntricas de Granada:

“El botín de guerra de los cristianos ascendía al menos a unos 4.500 o 5.000 moriscos de ambos sexos y diversas edades, los cuales fueron subastados a un auditorio ansioso por comprar mano de obra barata”²⁶⁴.

Según las cifras que aporta Martín Casares, recogidas de las escrituras de compraventa de los Archivos Notariales de Granada, el porcentaje de las mujeres vendidas era del 70%, mientras el de los hombres no rebasaba el 30%²⁶⁵.

Verena Stolcke observa, acerca de la situación de las mujeres en América, tras la conquista española:

“Como en todas las guerras, las mujeres indígenas fueron parte del botín codiciado por los conquistadores. Pero no se trataba simplemente del goce, sino de una forma definitiva de sellar su victoria mediante la apropiación de aquello que, según la lógica de los conquistadores, era el máximo bien de los derrotados, sus mujeres”²⁶⁶.

Esta pérdida sistemática del honor que sufren las mujeres al ser violadas por el enemigo y que las estigmatiza socialmente, es la misma que actualmente atraviesan las mujeres que son víctimas de las guerras (*yihad*) del Gobierno de Sudán, en las zonas del sur y del oeste, sobre todo Darfur, como señalaremos más adelante. Lo más llamativo del conflicto de Darfur, es que los agresores musulmanes (las fuerzas armadas

²⁶⁴ MARTÍN CASARES, Aurelia, Op. Cit. 2003, p. 135.

²⁶⁵ Ibidem, p. 135.

²⁶⁶ STOLCKE, Verena (comp.), Op. Cit., 1990, p. 29-30.

gubernamentales y sus milicias), abusan sexualmente de las mujeres de sus enemigos, también musulmanes, algo totalmente contrario a la idea principal *del yihad*. Abdul Mun'im Salim asegura, en su informe sobre la situación actual en Darfur, que las mujeres de grupos étnicos musulmanes de la región de Darfur (oeste de Sudán) son sistemáticamente violadas frente a sus maridos, padres e hijos por las milicias gubernamentales *janjaweed*, como modo de insultar y degradar a los hombres de estos grupos étnicos, al mismo tiempo que los desalientan a proseguir con el combate. Los *janjaweed* conocen muy bien la importancia y el concepto del honor *'ard* para sus enemigos, los hombres musulmanes de Darfur²⁶⁷.

Por último, un *hadiz* que nos deja perplejos, por desconocer las circunstancias que llevan al Profeta a hacer tal recomendación a su esposa respecto a su esclava como, por otra parte, ocurre en muchos de ellos. Es el *hadiz* 3.765, narrado por Kuraib:

“Maimuna Bint Hariz (una de las esposas del Profeta) me contó que ella liberó a su esclava sin el permiso del Profeta. Un día, cuando era su turno para dormir con él, le dijo “Oh, mensajero de Alá, ¿Sabías que he liberado a mi esclava?”. Mahoma le dijo “¿De verdad? Hubieras tenido más recompensa del cielo si la hubieras regalado a tu tío materno”²⁶⁸.

Este *hadiz* se contradice totalmente con las recomendaciones del propio Profeta en otros que tratan la liberación de esclavos, como los *hadices* 3.693 y 3.695 antes mencionados y con las recomendaciones del Corán al respecto, como la sura 24.33. Sabemos que los amos tenían el derecho de regalar sus esclavos si querían, pero que sea preferible al hecho de liberarlos, nos resulta realmente inexplicable. Este *hadiz* representa una contradicción con las aleyas y los *hadices* que invitan a la manumisión de las personas esclavas, ya que, como hemos comprobado, ésta es considerada un acto de buena fe, una manera de redimir los pecados e incluso un acto de culto ante los fenómenos naturales.

También este *hadiz* nos puede sugerir que la respuesta del Profeta simplemente podría ser debida, a que el mensajero de Alá quisiera corregir el comportamiento de su esposa, Maimuna, por no haberle solicitado el permiso para liberar a su esclavo.

²⁶⁷ ABDUL MUN'IM, Salim: *Ab'aad Mushkilat Darfur*, Publicaciones de la Oficina de Derechos Humanos de Sudán en Washington D.C., Washington D.C., 2006, P. 6.

²⁶⁸ Bujari, vol. 3, p. 462.

CAPÍTULO 2

LA ESCLAVITUD EN SUDÁN

“Los esclavos deben hacer el trabajo del hogar; si no están dispuestos a trabajar, deben ser pegados con un látigo o con un palo. Entonces empiezan a llorar (y) estarán dispuestos a trabajar. Su idioma es difícil; la gente no los entiende. Si encontramos una niña entre ellos que nos guste, no hace falta que haga trabajos domésticos. La convierto en mi esposa, de modo que podamos dormir juntos en una cama y “comer su piel”¹, para que tengamos hijos. Después se queda embarazada y tiene un bebé. Si es un niño, entonces todo va bien”².

Muchos controvertidos debates se han centrado en el comercio de esclavos en Sudán (así es como nombraremos a la República Democrática de Sudán en todo el trabajo) y a los intentos de supresión que los incondicionales de la opinión pública británica del siglo XIX, como Sir Samuel Baker, y Charles Gordon³, llevaron a cabo, puede que con más ahinco que en otras partes de África⁴. Mucha menos atención ha recibido la esclavitud interior, a pesar de la cantidad de pruebas que muestran que la mayor parte del contingente esclavo importado en el norte de Sudán, estaba destinado al mercado interior y que el legado de los esclavos ha tenido profundas consecuencias políticas y económicas para el Sudán contemporáneo.

Históricamente, la sociedad musulmana sudanesa del norte era una sociedad poseedora de esclavos y esclavas y las actitudes que surgieron de ello, reforzadas por lo que Francis Deng⁵ llamó una *mentalidad fronteriza*, sirvió para producir una serie de ideas y opiniones, prejuicios étnicos y religiosos, comportamientos económicos y expectativas que inundaron todos los aspectos de la sociedad y que hasta ahora sobreviven aunque de forma más atenuada.

En los siglos XVI y XVIII, entre las élites políticas y militares del Sultanato de *Fundj*, en el norte de Sudán, existía una conexión íntima entre la guerra a caballo y la caballería (*furusiiyya*), los valores y actitudes nómadas, el desdén por el trabajo físico y la esclavitud⁶. El sultanato de la dinastía negro-africana musulmana de los *fundj*, se

¹ Es decir, consumir el matrimonio.

² De una canción *fur* del siglo XIX, incluida en MURTADA, Muhammed 'Ali: *Tarij al turath fi ghatb as sudan*, maktabat 'Azza lil nashr, JARTUM, 1974, P. 172.

³ Gobernadores de la Provincia de Ecuatoria, durante 1872-73 Samuel Baker, y 1873-77 Charles Gordon.

⁴ ABBAS, Ibrahim Muhammed Ali: *The british, the Slave Trade in the Sudan 1820-1881*, Khartoum University Press, Jartum, 1983; HARGEY, Muhammed: *The Supresión of Slavery in Sudán, 1898-1939*, Oxford 1981.

⁵ DENG, Frances: *War of Vision*, The Brooking Institution, Washington D.C., 1995.

⁶ O'FAHLEY, R. S. y SPAULDING, Jay: *Kingdom of Sudan*, Methuen & Co. Ltd., Londres, 1974.

estableció en Sennar, al sur de Jartum, a principios del siglo XVI e incluyó a la región de Alyazira entre las dos ramificaciones del río Nilo, el Nilo Blanco y el Nilo Azul, y la parte norteste de Sudán (ver mapa nº 2). El sultanato *Fundj* permaneció hasta la conquista otomana en 1821. Aunque los grupos árabes y musulmanes habían penetrado en Sudán muchos siglos antes, fue con este sultanato cuando se estableció un estado y una élite musulmana sudanesa. Escritores como John Obert Voll, que ha elaborado un análisis en profundidad de este sultanato en concreto, no ha hecho mención ninguna a la cuestión de la esclavitud en Sudán durante este período. No obstante, parece que formaba parte importante de la vida política y social. Jay Spaulding afirma que la sociedad *fundj*, estaba marcadamente dividida entre la nobleza hereditaria, que controlaba las instituciones políticas y los recursos económicos y los esclavos que proporcionaban la mano de obra y pagaban los impuestos. Esta relación de dependencia y subordinación, estaba regulada por las leyes de la costumbre y se reflejaba en los derechos de propiedad, derechos legales y marcos del matrimonio y el parentesco⁷.

Lo mismo ocurría en la dinastía *Keira*, del sultanato de los *fur*, en el oeste de Sudán. Este sultanato dominó la región desde el siglo XVII hasta 1874, cuando fue destruido por Al Zubayr Pasha Rahama Mansur⁸, figura clave para esta tesis, a la que estudiaremos en profundidad en el presente capítulo. Entre la nobleza *fur*, la posesión de hombres y mujeres esclavas era símbolo de prestigio y distinción social. O'Fahley, en su estudio sobre la sociedad de Darfur en el siglo XVIII, señala que el contingente esclavo provenía de las regiones sureñas del sultanato, como Dar Fertit y parte de lo que es hoy la República Centroafricana⁹. Esta mentalidad de los traficantes y poseedores de esclavos, perduró y prevaleció posteriormente entre los *jartumiyyin*, comerciantes de Jartum, en el sur. Aunque el término empleado para estos comerciantes sugiere que son sudaneses de Jartum, su procedencia era variada, ya que incluía a comerciantes sudaneses de grupos norteños, como los *shaigiyya*, *ya'aliyya* y *danaqla*, pero también se refería a comerciantes egipcios, sirios y europeos en general. A mediados del siglo XIX,

⁷ SAPULDING, Jay: *The Heroic Ege of Sinnar*, Michigan State University Press, Michigan, 1985, p. 75-77.

⁸ Pasha es un término turco, equivalente a un título de nobleza europeo. Muy común en países árabes como Egipto e Irak, es también conocido como Bey, en dialecto egipcio.

⁹ O'FAHLEY, Richard. S., "State and Society in Darfur", *Journal of African History*, XIV, n 1, 1973, pp. 29-43.

con la apertura del Nilo Blanco y la mejora de la navegación en el río, se apresuraron a establecerse también en las regiones del lejano oeste del país. Para ello buscaron puntos estratégicos y fundaron campamentos armados fortificados, conocidos como *zaribas*. Estas *zaribas* pronto se extendieron por toda la campiña de alrededor, al principio en busca de marfil y luego de esclavos. El sistema del *zariba*, del cual hablaremos en el siguiente apartado más detenidamente, es la base del comercio de estos grupos, especialmente el comercio de las personas esclavas. Es una combinación de empresa comercial, militar, e incluso religiosa. Con la *zariba* se desarrolló un sistema de monopolio, donde cada grupo tenía sus *zaribas* bajo control.

En el presente capítulo abordaremos la esclavitud entre Egipto y Sudán, ya que Egipto es el país que más influencia ha tenido en su vecino del sur desde tiempos remotos hasta la actualidad. Las relaciones modernas con Egipto comienzan en 1820, cuando los egipcios invaden Sudán, bajo banderas otomanas. Cabe decir que, con el período otomano en Sudán, conocido como *al turqiyya*, comenzó la era de la esclavitud de los sudaneses, de forma organizada y extensiva. Más tarde, en 1898, Sudán fue anexionado al condominio anglo-egipcio, fecha en la cual la administración británica comenzó con sus medidas abolicionistas que, como veremos a continuación, no tuvieron mucho éxito. Fundamentalmente debido a dos razones: 1) Los propietarios de esclavos no estaban dispuestos a renunciar a sus derechos de posesión, al ser una importante fuente de ingresos. 2) Los británicos, al igual que los demás colonizadores occidentales en el resto de los países africanos, no tenían voluntad de acabar con la esclavización de las personas. En Sudán, por ejemplo, muchos de los oficiales británicos consideraban que las relaciones esclavo-amor era la norma en las sociedades africanas y que, por lo tanto, eran relaciones “naturales” entre ambos. Además, como apunta Hargey, tanto la mayoría de los oficiales británicos en Sudán durante el condominio (1898-1956) como muchos historiadores y antropólogos han sido reacios a utilizar el término “esclavo”, o siervo, para describir el estatus servil o semi-servil en este país¹⁰.

En segundo lugar, estudiaremos la esclavitud en Bahr Al Ghazal, por ser la zona esclavista más activa durante la época del Sultán Zubayr Rahama Pasha (1855-1913) y donde se desarrolló el ya fructífero sistema de la *zariba*. Sobre Bahr Al Ghazal, cabe destacar la conclusión de Abbas Ibrahim:

¹⁰ HARGEY, Taj: *Days of Freedom: The Suppression of Slavery in the Anglo-Egyptian Sudan*, James Curry, Londres, 1999, p. 51.

“Con los estándares de la esclavitud occidental, la mayoría de los esclavos en Sudán, si no todos ellos, que eran categorizados por escritores británicos como esclavos, no lo eran”¹¹.

Según Ibrahim es la esclavitud americana y la del oeste de la India, la que debería ser considerada aberrante, dentro de una tipología esclavista, más que la de las sociedades africanas¹². No obstante, la esclavitud, *riqq*, es un estatus claramente definido en la *shari'a* y estaba ampliamente regulada en Bahr Al Ghazal. Martin Klein apunta que, a pesar de que toda la sociedad de Darfur bajo el dominio de los sultanes, se caracterizaba por una compleja jerarquía de dependencia y subordinación, los esclavos eran un segmento distinto claramente apartado del resto de la sociedad¹³.

Por último veremos la esclavitud en Omdurman, durante la época del *imam* Muhammed Ahmed al-Mahdi (1885-1898), considerado por los sudaneses como el Mesías esperado, *Almahdi al-muntazar* y descrito por los colonizadores y la mayoría de los historiadores y viajeros occidentales, como un *derviche*¹⁴. El período de su gobierno es conocido por los historiadores sudaneses, como *almahdiyya*. Omdurman, que fue la capital del Mahdi, es conocida como la “capital popular” (*al'assima alsha'biyya*) término que tiene mucho que ver con la historia de la esclavitud de esta ciudad, puesto que fue poblada por hombres y mujeres esclavos, que llegaron desde el oeste con el al-Mahdi, se convirtieron en sus seguidores *ansar* y fueron la columna vertebral de su ejército de esclavos *yahadiyya*. Es importante señalar que Jartum, la capital actual de Sudán, está formada por tres ciudades, Jartum, Bahri y Omdurman, divididas por los Nilos Blanco y Azul, motivo por el que también se la denomina “la capital triangular”. Las tres están conectadas entre sí por dos puentes, el puente del Nilo Azul y el puente del Nilo Blanco. Jartum, la capital de los británicos, es la ciudad administrativa y sede del Gobierno central; Bahri, también conocida como la “ciudad industrial”, es la sede de los polígonos industriales y de algunos proyectos agrícolas. Omdurman es la ciudad histórica, donde se concentran los barrios de la población ex esclava de la capital *daims*, y cuya población en general vive en barrios marginales.

¹¹ ABBAS, Ibrahim Muhammed Ali, Op. Cit., 1983, p. 130.

¹² Ibid, p. 248.

¹³ KLEIN, Martin: “Slavery, slave trade and commerce in nineteenth muslim África” *Journal of African History*, 9, 1978, 5-9.

¹⁴ Miembro de una hermandad ascética y religiosa sufi.

1. La Esclavitud entre Egipto y Sudán durante el siglo XIX y principios del XX

Dentro de las fronteras propias de Egipto, la institución de la esclavitud doméstica estaba fuertemente enraizada y, en gran medida, sustentada por la captura de esclavos en Sudán. La práctica egipcia de capturar esclavos y esclavas en Sudán, se remonta a la cuarta dinastía (2613-2589 ac), cuando el Rey Seneferu penetró en Nubia pasando la Cuarta Catarata y capturó a habitantes de la región entre Abu Hamad y Jartum¹⁵. Capturas similares continuaron produciéndose a lo largo de los siguientes milenios durante el Egipto dinástico y en los posteriores periodos griego, romano y bizantino¹⁶. El establecimiento de la frontera sur de Egipto en la Primera Catarata del Nilo, a mediados del siglo VII dc. y un tratado firmado entre Egipto y Nubia sobre el suministro a Egipto de 360 esclavos al año, tuvo pocos efectos en la reducción del flujo del contingente esclavo hacia el norte, ya que el tratado permitía la libertad de movimiento de los comerciantes egipcios en las tierras del sur¹⁷. A través de los siglos siguientes, los esclavos de Sudán, junto con esclavos turcos del Asia menor, llenaron las filas del ejército de Egipto y lo siguieron haciendo durante las dinastías de los Fatimíes 969-1171, con los Califatos Abbasíes y bajo la conquista turca de Egipto en 1517.

Los Mamelucos, una aristocracia de esclavos, originariamente procedentes de Asia Menor y constantemente renovada con nuevos miembros, eran una fuerza dinámica en la sociedad egipcia hasta que Napoleón debilitó su poder en la Batalla de las Pirámides, en 1798. Mohammed Alí, los aniquiló un poco más tarde, en la gran masacre de marzo de 1811. Sólo una pequeña parte de ellos sobrevivió huyendo a Darfur. Shuan Marmon apunta que su número disminuyó a unos 2000 a mediados del siglo XIX, mayoritariamente vinculados a las principales familias turcas de los que, unos pocos alcanzaron el estatus de gobernadores de provincia¹⁸. La institución de la esclavitud, establecida en la vida social egipcia del siglo XIX, le debía mucho a los mamelucos que, a pesar de alcanzar altos puestos en la sociedad, apoyaban a la institución de la que habían surgido.

Ismat Fahmi, asegura que los turcos no sobrevivieron mucho tiempo en Egipto, en gran parte debido a la alta mortalidad infantil¹⁹. De ahí, la gran importación de esclavas de Circassia y Georgia. Fahmi calcula que en 1825-8, unos 6000 esclavos

¹⁵ WLESBY, Derek: *The Kingdom of Kush*, Markus Weiner Publishers, Princeton, 1996, p. 11.

¹⁶ *Ibid*, p. 14.

¹⁷ TAYLOR, John. H.: *Egypt and Nuba*, Londres, London University Press, 1991, p. 6.

¹⁸ MARMON, Shuan: *Slavery in the Middle East*, Markus Wiener Publishers, Princeton, 1999, p. 22.

¹⁹ FAHMI, Ismat: *Al riqq fi misr*, Almaktaba al Massriyya, Cairo, 1976, p. 17.

griegos, principalmente mujeres y niños, fueron llevados a Egipto²⁰. Los escasos hombres fueron empleados en trabajos públicos y como funcionarios gubernamentales. Las mujeres fueron llevadas a los *harenes* y empleadas en el servicio doméstico; muchas se hicieron musulmanas. Esta población esclava fue rápidamente absorbida, recurriéndose cada vez más, a los esclavos subsaharianos, puesto que eran abundantes y baratos –entre 4 y 6 libras cada uno, según los datos de los archivos del tribunal de Cairo (*mahkama*)²¹.

David Simpson, en su libro sobre los esclavos sudaneses en Egipto, calcula que, en 1838, había 12.000 esclavas y 2000 esclavos “negros” en Cairo y más de 80 traficantes de las caravanas estaban especializados en la venta de estos esclavos llegando a asociarse en gremios²². Bruce Kinglake, viajero británico, la primera vez que estuvo en Cairo, en 1835, vio que en el mercado de esclavos había unas 50 niñas expuestas para ser vendidas, “todas ellas negras” o “morenas”²³. También se le ofreció la posibilidad de ver algunas mujeres blancas reclutadas en los *harenes*, según él, “engordadas para resaltar su apariencia y reservadas para compradores exclusivos”²⁴.

Por su parte, el Cónsul General británico, Bruce Williams, escribió en 1950: “Los esclavos negros y los eunucos negros forman una parte esencial del establecimiento de todo turco rico; y dado que son suministrados exclusivamente de las regiones que bordean el Alto Nilo, los traficantes y oficiales egipcios, llevarían a cabo toda tentativa posible para volver ineficaces las medidas adoptadas por Said Pasha para la abolición del tráfico”²⁵.

Durante la primera parte del siglo XIX, las esclavas y esclavos negroafricanos llegaron a Egipto por la antigua ruta de la esclavitud de los distritos de Kordofan, Sennar y Darfur, en las proximidades de los territorios musulmanes del norte de Sudán. Los esclavos eran reunidos en oasis como El Fasher y En Nahum, a donde habían llegado a través de la Ruta de los Cuarenta Días, *Darb al-Arba'in*, hasta Es Siout, el gran mercado de esclavos para Egipto, en el Nilo, a unas 250 millas al sur de El Cairo.

Según los datos de los archivos de la *mahkama* de El Cairo, estas caravanas anuales llevaron a Egipto entre 5.000 y 6.000 esclavos, principalmente mujeres, junto con camellos, plumas de avestruz, goma y marfil. Una caravana que llegó a Es Siout en

²⁰ Ibid, p. 36.

²¹ Mahkama Archives: M, 5, 23, n 334 (enero 1835).

²² SIMPSON, David: *Black Slaves in Egypt*, Penguin Eds, Londres, 1965, p. 25.

²³ KINGLAKE, Arthur W.: *Egypt and Abisinia*, Oxford, 1848, p. 75.

²⁴ Ibid, p. 59.

²⁵ Mahkama Archives: M, 55, 101, n 592 (1855).

julio de 1827 transportaba 3.566 camellos y 2.820 esclavos²⁶. Como nos describe Simpson;

“Estos viajes eran duros y horrorosos. Los esclavos fueron alimentados con carne y sangre de camello durante el camino y mostraban poca compasión por los más débiles y necesitados. Durante el largo recorrido, las esclavas fueron víctimas de pasiones libidinosas de los cazadores de esclavos. Al entrar en Egipto, había que pagar un impuesto de cerca de 21 chelines por esclavo, la recaudación de este impuesto implicaba una comisión de 3 chelines por cada uno. Al llegar a Es Siout, la caravana permanecía allí entre uno y cinco meses, deshaciéndose de sus esclavos, camellos y productos y recaudando para el viaje de vuelta”²⁷.

En 1820 comenzaron a abrirse nuevas fuentes de abastecimiento de esclavos. Los egipcios, al mando de Mohammed Alí, se lanzan a la conquista del norte de Sudán. En aquel momento, Jartum, era un pequeño pueblo pesquero en el cruce entre el Nilo Blanco y el Azul, en el que se instala el campamento permanente egipcio. En 1830 fue elegido capital comercial y política de las posesiones egipcias en Sudán²⁸. De esta manera Jartum, se convierte en el depósito de las rutas caravaneras que unen Kordofan, Sennar y el Mar Rojo, llegando al norte hasta la estepa de Bayuda y el desierto nubio. En 1863, unos 30.000 habitantes forman su heterogénea población, compuesta por numerosos grupos sudaneses de ascendencia árabe; los *danagla*, *shaigiyya* y *ya'liyin* de las tierras de cultivo del norte de Sudán; comerciantes armados de Kordofan (oeste de Sudán), Sennar (región central) y las tierras del sur, se congregaron en Jartum. A ellos se sumaba un grupo variopinto de otras nacionalidades: malteses, griegos, libaneses, italianos, un número reducido de indostaníes, algunos misioneros austríacos y turistas americanos²⁹.

Sudán, sobre todo las regiones del sur y suroeste, se convierte en el lugar donde reclutar a los guardaespaldas y a los ejércitos del virrey. Stanley argumenta, que esta creciente necesidad de soldados subsaharianos del sur de Sudán, se debía a que la mortalidad infantil de los nubios en Egipto era notoriamente alta “porque sienten fuertemente el cambio con respecto a su clima cercano al Ecuador y el clima templado y húmedo de Egipto”³⁰. A esto había que sumar la aversión que, generalmente, sentían por

²⁶ Ibid, M, 62, 34, n 211 (1831).

²⁷ SIMPSON, David, Op. Cit., 1965, p. 28.

²⁸ SID AHMAD, Ahmad Ahmad: *Tarij madinat al Jartum*, alhai'a almassriyya al'ama lilkitab, Cairo, 2000, p. 70.

²⁹ Ibid, p.132.

³⁰ STANLEY, Henry Morton.: *In Darkest Africa*, Londres, 1890, P. 8.

el servicio militar, reputación que les persigue hasta la actualidad. Por ello y como era necesario abastecer constantemente al ejército, se producen capturas adentrándose cada vez más en el sur. Simpson informa que, en una sola incursión, se capturaron hasta 5.000 personas. Ismael Pasha, el gobernador otomano, *jedive*,³¹ en Egipto, ordena en octubre de 1822, capturar a 1.000 esclavos y esclavas de Mek Nimir y Mek de Shendi, lugares a 150 millas al norte de Jartum, desatando una rebelión local³². En 1838, oficiales del ejército de lugares tan lejanos como Hedjaz, acudieron para reclutar a 3.000 “negros” de Jartum³³.

Los salarios de las tropas del Pasha en la frontera de Egipto, frecuentemente recibían su salario en personas esclavas con precios sobrevalorados. Los hombres y mujeres capturados se repartían, la mitad para el gobierno y la otra mitad para el ejército³⁴. Simpson, por su parte, explica que durante su viaje por Sudán y Egipto vio cómo a los soldados:

“Se les hacía el camino y el trabajo militar menos duro, porque se les permitía estar con las mujeres esclavas que les acompañaban y que, las más selectas entre ellas, eran llevadas a los harenes de los oficiales”³⁵.

Según los archivos de El Cairo, en 1838, se calculaba que entre 10.000 y 12.000 esclavos eran exportados anualmente a Egipto, donde los hombres acababan formando parte de la milicia y las mujeres del servicio doméstico³⁶. Mohammed Alí, considerado un aventurero insensible, quedó impactado por los métodos de captura de esclavos y esclavas y, tras una visita a Sudán en 1838, prohibió más capturas de personas por parte de sus tropas y liberó a 500 capturados en incursiones recientes. Pero su mandato fue ignorado y las capturas continuaron con un vigor creciente, sobre todo después de que un capitán de fragata turco, Qapudan Salim, penetrara por el sur hasta la región de Gondokoro en el Nilo Blanco³⁷. El comercio de marfil, que se extendió a la región ecuatorial, también conllevó el desarrollo de un comercio de esclavos en las regiones altas del Nilo.

³¹ *Jedive*, el título de los gobernadores egipcios a finales del siglo XIX y XX. El término es de origen persa y significa príncipe.

³² SIMPSON, David, Op. Cit., 1965, p. 32.

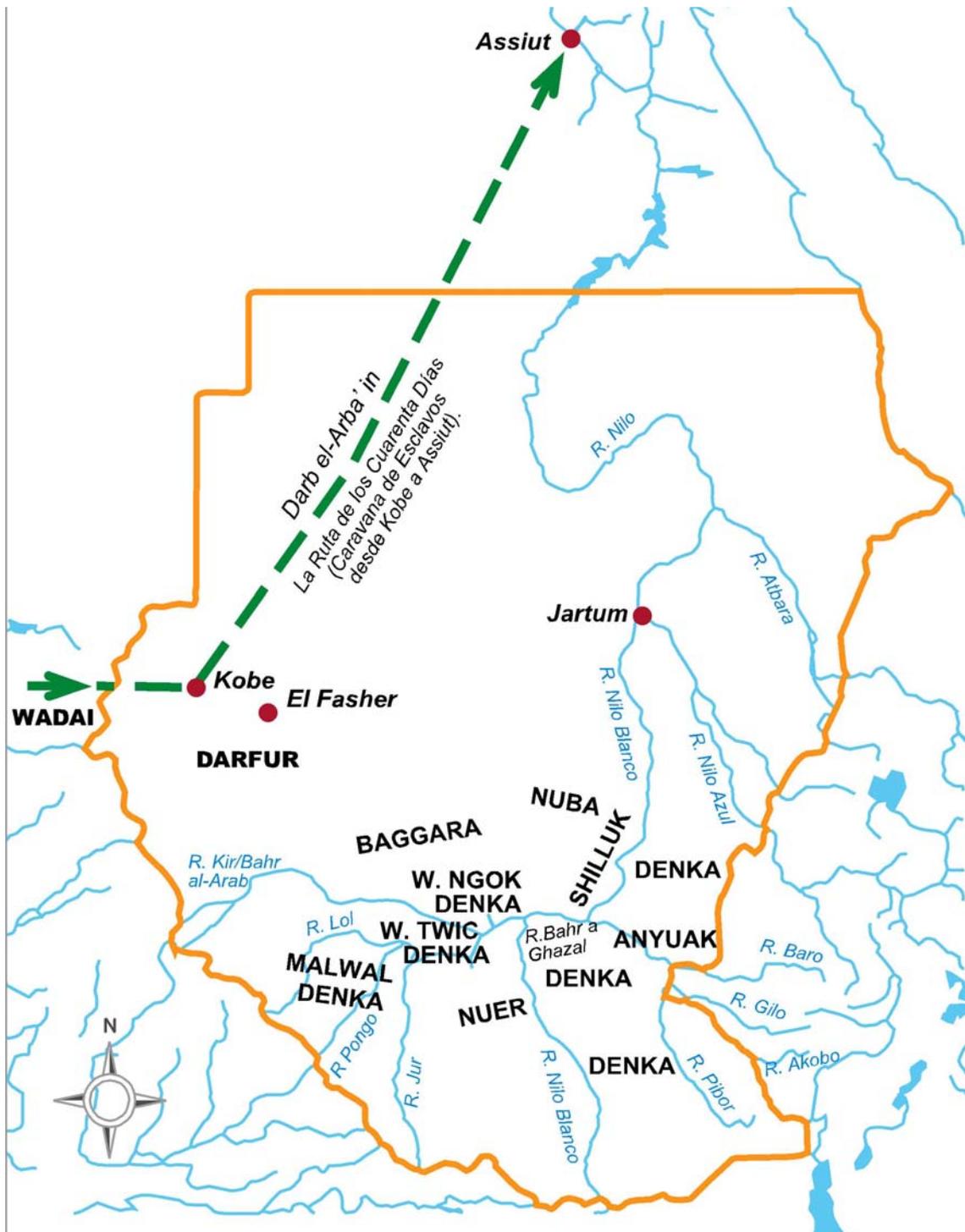
³³ *Ibidem*, p. 42.

³⁴ KINGLAKE, Arthur W. Op. Cit., 1848, p.83.

³⁵ SIMPSON, David, Op. Cit., 1965, p. 29.

³⁶ Mahkama Archives: (Askar), 26, 99, n 399 (1838).

³⁷ SIMPSON, David, Op. Cit., 1965, p. 55.



Mapa n° 2. Reinos de Darfur y Wadai. Siglo XVIII.

Fuente: Departamento de Geografía de la Universidad de Durham, 1979.

El sur de Sudán es una gran extensión de tierra, que abarca aproximadamente desde la latitud 4°N, hasta 15°N. En su extremo norte, hay una gran planicie de aluvión que se extiende desde las montañas abisinias del este, hasta las accidentadas regiones de Kordofan al oeste. En torno a 13°N, aparece el límite norte de los pantanos del Nilo. Al sur de estas tierras, hay una amplia y desierta extensión del país, donde se cruzan un gran número de canales secundarios del río y donde muchas millas quedan inundadas en la estación de las lluvias. En la estación seca, es una planicie árida, agrietada y abrasadora; la vida humana y animal tiende a concentrarse cerca de los recursos de agua. La gran acumulación de tierras pantanosas, grandes concentraciones de vegetación flotante, obstaculizan la navegación y su retirada es una tarea hercúlea, incluso para las dragas y la maquinaria especializada del siglo XX. Hoy en día, es una región monótona y deprimente. Por todas partes, la extensión alcanza los juncos de *um suf* (madre-de-la-lana) y papiros. Las altas hierbas, de entre 15 y 20 pies, impiden la visión. La amplia extensión, se ve interrumpida en ocasiones por maleza y árboles. La humedad del aire durante la estación de las lluvias es muy elevada y una multitud de mosquitos e insectos de los pantanos, forman enjambres que enturbian la visión. Sin embargo, hay extrañas pinceladas de una belleza exótica. Nenúfares blancos, azules y carmesí persisten en la superficie del agua. Aves raras o cigüeñas se ven, ocasionalmente, entre los altos juncos y de noche toda la escena se ilumina con el efecto de linterna mágica que producen miles de luciérnagas.

Los Nilotas, habitantes de la región sureña que se extiende hasta el este del Alto Nilo, entre 5°N y 12°N, están formados por una gran variedad de grupos étnicos, principalmente negroafricanos con influencias cushíticas. Su falta de cohesión interna y de una autoridad única, hizo que fueran una presa fácil para sus secuestradores. Al oeste del Alto Nilo, cruzando los afluentes del Bahr al Ghazal y extendiéndose hacia el sur a la línea divisoria de aguas entre el Congo y el Nilo, los grupos *zande* y *niam-niam*, desgarrados por rivalidades dinásticas a lo largo del siglo XIX, también eran una presa fácil para los captores de esclavos. Y siguiendo aún más hacia el sur y al oeste, cruzando el río Wele, estaban los *denka*, los *nuer*, y los *shiluk*. Más al sur, los *mangbetu*, conocidos por la belleza de sus mujeres, empezaron a ser capturados por los esclavistas del norte, en torno a la mitad del siglo XIX.

Así, toda esta amplia zona, incluyendo lo que después sería el Sudán anglo-egipcio y al suroeste del mismo, en total más de un millón de millas cuadradas, se

convirtió en tierra de captura para los egipcios (comúnmente denominados los turcos³⁸) y sus subordinados, oficiales del ejército y comerciantes *jartumiyyin*, durante gran parte del siglo XIX. Cabe señalar que aunque los sudaneses llamaban *atrak* y *turku*, de forma genérica a sus nuevos conquistadores, estos últimos incluían entre ellos turcos, circasianos, albanos, kurdos, eslavos y griegos.

Hacia 1850, comerciantes sudaneses árabes y sus familias, represaliados y personas que huían del gobierno, se establecieron en pequeñas colonias entre los *denka*, y los *nuer*, donde establecieron florecientes comercios. Ahmed Sikainga, historiador sudanés, atribuye el traslado de estos grupos al oeste y sur de Sudán, a la nueva norma hereditaria de las tierras, en el norte y centro de Sudán, basada en las leyes Isámicas (*shari'a*). Este hecho provocó dos situaciones fundamentales para el desarrollo de la esclavitud. Por un lado los propietarios de la tierra necesitaban mano de obra esclava para poner en funcionamiento la producción y por otro, los agricultores que se habían quedado sin tierra, se encontraron con una nueva fuente de trabajo y se dedicaron a vender esclavos en el sur y en el oeste³⁹. Estos nuevos traficantes de esclavos pertenecían a los grandes grupos sudaneses norteños de origen árabe, como los *ya'aliyyin*, *bangla* y *shaigiyya*. Según Sikainga estos grupos siempre habían participado en el tráfico de peronas, pero su implicación en el negocio y su migración hacia estas zonas, creció de forma dramática, a partir de la segunda mitad del siglo XIX⁴⁰.

Simpson apunta que, también algunos europeos comenzaron a desplazarse hacia la región del Alto Nilo. Knobler, un misionero austriaco, alcanzó Rejaf, al sur 5°N, en 1850. Angelo Vince, se estableció entre los *denka bor*, más al sur, en 1852. Comerciantes de marfil europeos, como, Vayssière y Franz Binder, estaban en Gondokoro en 1850. En torno a 1853-54, Vaudey, el vice-cónsul sardo y sus dos sobrinos comerciaban activamente entre los *bor*⁴¹.

Petherick, cónsul británico y comerciante de marfil, que estaba oficialmente establecido en Jartum, una persona en gran parte ignorada por los historiadores y difamada por oficiales de la época, ofrecía un suministro asiduo de información sobre el tráfico del contingente esclavo en la región del Alto Nilo, a finales de 1850 y principios

³⁸ Denominados *atrak*, en árabe, o *turuk* en dialecto sudanés, los sudaneses usaban ambos términos indistintamente para referirse a los turcos.

³⁹ SIKAINGA, Ahmed: *Slaves Into Workers*, University of Texas Press, Austin, 1996, p. 13.

⁴⁰ Ibidem, p. 13.

⁴¹ SIMPSON, David, Op. Cit., 1965, p. 54.

de 1860⁴². Aunque no sea tan sistemático como otros observadores, como actor principal en estos acontecimientos su testimonio sigue siendo válido. Durante su primer viaje al sur de Sudán, vio el gran mercado de personas esclavas de El Obeid de Kordofan, donde miles de ellos eran vendidos “Había una gran variedad de colores que oscilaban entre el negro del sur de Sudán y el color más claro de las niñas egipcias”⁴³. Observó que Jartum era el principal centro de abastecimiento y distribución de esclavos de toda una amplia zona que abarcaba unas 1200 millas por encima del Nilo. Constituía el mercado de esclavos del distrito montañoso de Denha, al sur de Sennar, Tahaly, al sur de Kordofan y Gallabat (Mtemma) en la frontera abisinia. En la década de 1860, Jartum era el centro militar de unos 8.000 soldados establecidos en la provincia de Sudán. Los capitanes y la tripulación de los barcos de vapor del río, hicieron de Jartum su lugar de encuentro y desde allí una gran cantidad de barcos subían por el Nilo durante la estación anual⁴⁴. En noviembre de 1864, 12 barcos, cada uno con entre 50 y 60 hombres armados, a los que se les había pagado cinco meses de sueldo por adelantado, fueron hacia el sur⁴⁵.

Estas expediciones iban en busca de marfil y pieles, a cambio de hierro, barras de cobre y abalorios de cristal. Pero cuando el comercio de marfil se redujo, se recurrió al tráfico de personas esclavas. En la época de su muerte en 1860, el comerciante de marfil, Franz Binder, se había pasado al comercio de la esclavitud y estaba utilizando a sus esclavos como moneda de cambio. Cuando Samuel Baker, Gobernador de Equatoria, en su primer viaje por el Nilo, se negó a permitir que 45 marineros recogidos en Jartum pudieran llevarse esclavos, la mayoría desertó⁴⁶. Según Petherick, en 1860, entre 50 y 60 barcos, cada uno con unos 50 hombres, principalmente *bereberes* de lejanas partes de Dongola, a la orilla del Nilo en el norte, atravesaban el Nilo hasta Jartum anualmente. Muchos de estos barcos eran propiedad y estaban equipados, por coptos, árabes y algunos europeos⁴⁷. Petherick destaca que, los misioneros austríacos en su Misión Santa situada en el Nilo, 150 millas al norte de Gondokoro y que estaban bien situados para observar el comercio de esclavos a través del río, observaron 25 barcos que pasaron frente a la Misión entre el 6 de abril y el 23 de mayo de 1861, todos con

⁴² PETHERICK, John.: *Egypt, Soudan and Central Africa*, Edingburgh, 1861.

⁴³ *Ibidem*, p. 7.

⁴⁴ SID AHMAD, Ahmad Ahmad, 2000, p. 22.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 25.

⁴⁶ *Sudan Achive of Dirham*, sección numero 211, archive número 7, página numero 9 (SAD211/7/9).

⁴⁷ PETHERICK, John.: 1861, p. 10.

esclavos, con destino a Jartum. Los captores de personas esclavas, capturaban ganado en sus asaltos y comerciaban con él a cambio de personas⁴⁸.

Ello llevó a Simpson a afirmar que, a diferencia de otras partes del este y norte de África, donde los árabes y los subsharianos eran los principales culpables, en Sudán eran los europeos quienes estaban implicados en el tráfico de esclavas y esclavos⁴⁹. El francés Dolphin Bartholemy, poseía una flota de barcos de esclavos. Michael Luftolla, un austríaco, en ocasiones agente consular británico, izaba la bandera británica en dos grandes barcos de río capaces de llevar a 850 esclavos, “a menudo en condiciones atroces de hacinamiento, de tal modo que se perdía a un tercio en el camino a Egipto”⁵⁰. Ambroise y Jule Poncet, dos comerciantes franceses, antes de vender sus establecimientos en el río Rol al gobierno egipcio en 1867, emplearon a más de 300 personas, de las que algunas se sospechaba que eran traficantes de esclavos⁵¹. El maltés Andrea de Bono y su sobrino Amabile, en colaboración con un príncipe comerciante, Sheij Ahmad al-Aqqad, oficial de reclutamiento en Gondokoro, operó entre los *zande*. Poseían varios navíos grandes, cada uno de los cuales podía transportar a 500 esclavos. En un viaje, en 1860, más de la mitad del contingente esclavo murió y los supervivientes fueron vendidos en Jartum por 2.500 libras por cabeza. Las actividades comerciales de De Bono se extendieron en el sur hasta Faloro, en lo que ahora es el norte de Uganda⁵².

En torno a la década de 1860, se produjo un cambio en las rutas del tráfico de esclavos hacia el oeste, motivado por el traslado de los comerciantes de esclavos de Darfur, a Bahr al Ghazal, que convierten la zona en un gran centro de intercambio de esclavos. Desde aquí se establecen dos rutas de distribución, una por el país Shiluk hasta Aswan y a partir de allí, bajando el río hasta Toora, a unas 12 millas al sur de El Cairo, donde eran introducidos por la noche⁵³. La otra hacia Darfur, donde vendían a las personas a los comerciantes del lugar que, a su vez, los enviaban a Egipto por la Ruta de Los Cuarenta Días, *Dar al-Arba'in*.

Con todo, a finales de la década de 1860, entre 3000 y 4000 esclavos y esclavas de la región de Bahr al Ghazal eran exportados a Egipto cada año⁵⁴. En la región entre los ríos de Rohl y Lol, alrededor de una docena de comerciantes adinerados de Jartum,

⁴⁸ Ibidem, p. 13.

⁴⁹ SIMPSON, David, Op. Cit., 1965, p. 55.

⁵⁰ Ibidem, p. 32.

⁵¹ Ibidem, p. 56.

⁵² Ibidem, p. 57.

⁵³ PETHERICK, John.: 1861, p. 18.

⁵⁴ SAD 211/11/65.

controlaban 80 *zaribas* en empalizadas a intervalos de 15 o 20 millas, cultivadas por la población esclava. En 1870, empiezan a llegar hombres y mujeres del país de los *mangbetu*, al sur del río Wele. Las mujeres *mangbetu* que, como ya hemos dicho, eran muy admiradas por los árabes, eran las más deseadas y su comercio ayudó a elevar las cifras. Schweinfurth calcula que, entre 12.000 y 15.000 esclavos fueron transportados cada año, desde las tierras de los *zande* y los *mangbetu*⁵⁵.

A los esfuerzos británicos por controlar el comercio de la esclavitud en el sur de Sudán, siguieron los informes de Petherick y de misioneros sobre la depredación que los comerciantes de esclavos egipcios llevaban a cabo en el Alto Nilo y las pruebas de la existencia de un floreciente mercado de esclavos en Ketkas, en la región de los *shiluk*⁵⁶. Lord John Russell, dio instrucciones al cónsul general británico en Alejandría para que instara al gobierno egipcio a tomar medidas contra el tráfico de la esclavitud, prohibiendo el paso de los barcos de transporte de esclavos por el Nilo Blanco⁵⁷. Petherick recibió instrucciones de usar “la mayor influencia posible para detener esas *razzias* (batidas)”⁵⁸.

Said, virrey de Egipto, en diciembre de 1854, bajo presión británica, ordenó a sus gobernantes en las provincias del sur, detener el tráfico de personas esclavas de Abisinia y Dongola hacia Egipto⁵⁹. En 1855, se estableció un puesto de control en Fashoda. En 1856-57, el virrey en persona visitó Sudán y proclamó que el comercio de la esclavitud estaba abolido allí. En febrero de 1858 y noviembre de 1861, ordenó a sus gobernantes en la zona de Sudán y Sennar que defendieran su proclamación⁶⁰. Sin embargo, esto no le impidió aprobar en 1860, la firma de un intercambio comercial de esclavos con los Aqqad, para un cuerpo de guardaespaldas de 500 soldados negros⁶¹.

Simpson destaca, que cuando el gobierno egipcio colocó barcos patrulla en puntos estratégicos del Nilo y estableció puestos de control, la complicidad de los oficiales hizo que estas medidas no fueran más que papel mojado. Los oficiales egipcios exigían impuestos a los comerciantes de esclavas y esclavos en los puestos de control situados en el Nilo y los controles de la carretera desierta hacia Karusco, a menudo

⁵⁵ SCHWEINFURTH, George: *The Herat of Africa: Three Years of Adventures in The Central Region of Central Africa 1868-1871*, Londres 1873, p. 17.

⁵⁶ PETHERICK, John.: 1861, p. 46.

⁵⁷ SAD 132/2/23.

⁵⁸ SAD 132/2/23.

⁵⁹ STANLEY, Henry Morton, Op. Cit., 1890, p. 25.

⁶⁰ Ibidem, p. 27.

⁶¹ SIMPSON, David, Op. Cit., 1965, p. 71.

utilizada por las caravanas de esclavos⁶². Petherick se enfrentó a los traficantes. Su primera acción fue encargar a su agente, Abd el Majid, que trajera de vuelta a 300 esclavos de Gondokoro. Más tarde, logró que De Bono y Amabile fueran sometidos a juicio en El Cairo, en abril de 1862 acusados de tráfico de esclavos, pero fueron liberados alegando falta de pruebas. Petherick afirmó que en el momento oportuno podría ofrecer pruebas más que evidentes para inculparlos⁶³. Sin embargo, el propio Petherick tendría poco tiempo para hacerlo. Sus últimos años en Jartum, fueron miserables debido a una salud enfermiza, a las críticas por parte de los oficiales británicos y a la negligencia de los altos cargos en el cumplimiento del deber. El golpe final fue en enero de 1864, cuando fue cesado como cónsul en Jartum⁶⁴. El último informe antes de abandonar la ciudad era descorazonador: el tráfico de esclavos y esclavas estaba “aumentando ostensiblemente” y las actividades de los traficantes le hicieron sumirse en la desesperación⁶⁵. Su partida implicó un cese de información sobre el comercio de esclavos. Gran Bretaña ni siquiera se molestó en cubrir la vacante tras su partida. Stanton, agente consular en Alejandría, se contentó con ordenar a Samuel Baker que embarcara en su segundo viaje remontando el Nilo para hacer investigaciones sobre el comercio de esclavos⁶⁶.

Tras la partida de Petherick, la evasión generalizada de la legislación en contra del comercio de esclavos continuó y la inmensa distancia que separa El Cairo de los extremos más alejados del Alto Nilo, permitió que los traficantes continuaran con su actividad a pesar de la prohibición⁶⁷. El tráfico se trasladó a canales secretos para evitar las miradas entrometidas de los europeos. Un gran número de personas estaban implicadas, directa o indirectamente en el comercio e interesadas, por tanto, en sortear las medidas en contra. Según los archivos de la Universidad de Durham en Sudán, el gobernador (*mudir*) y su oficial militar jefe, recibían un porcentaje, normalmente una quinta parte del precio de venta⁶⁸. Ahmed Bey, *mudir* en Sennar y Mohammed Taha, *mudir* de Fazogli, en la región del Nilo Blanco, apoyaron incursiones en busca de esclavos en Bahr al Ghazal y el Alto Nilo⁶⁹. El *mudir* de Fashoda, a cambio de conceder el permiso de su entrada a Egipto, exigió dos táleros por cada esclavo/a transportado

⁶² Ibidem, p. 74.

⁶³ PETHERICK, John, Op. Cit., 1861, p. 52.

⁶⁴ SAD 132/2/23.

⁶⁵ PETHERICK, John, Op. Cit., 1861, p. 79.

⁶⁶ SAD 211/7/9.

⁶⁷ SAD 132/2/23.

⁶⁸ SAD 132/2/34.

⁶⁹ SAD 132/2/34.

desde su territorio⁷⁰. Según los archivos de Durham, Ibrahim Bey Fawzi, Gobernador de la Provincia Ecuatorial, recibió esclavos como regalo de sus suboficiales. Es notorio que el gobierno egipcio mantuvo barracones para almacenar a los esclavos que iban llegando⁷¹. Con los barracones en estado lamentable y sin ningún tipo de condiciones higiénicas mínimas, los esclavos morían en gran número a causa de la viruela y de infecciones. A estos habría que sumar los que morían por el largo camino hasta El Cairo, que se calcula en unos 50 de cada 10⁷².

Los traficantes de esclavos del Nilo causaron estragos en el territorio de los *shiluk* y los *denka* a ambos lados del río a 11°N. Simpson apunta que Mohamed Jeir, un comerciante turco, persuadió a grandes grupos de jinetes, árabes nómadas, a unirse a él contra los *shiluk*. Adquirieron grandes cantidades de ganado y de esclavos y esclavas y forzaron a los líderes de los *shiluk* y los *denka* a pagar un impuesto en forma de esclavos⁷³. Pero no todos los oficiales eran corruptos. Como Simpson Musa Pasha Hamdi, Gobernador General del Sudán egipcio en los años 1860, que prohibió el comercio de esclavos y “cuyas medidas eran faros de esperanza en un mar de corrupción generalizada”. Sin embargo, tras su muerte en 1865, su trabajo fue destruido⁷⁴.

Los relatos de los exploradores británicos, Speke y Grant, en su camino de regreso desde Uganda cruzando el Nilo en 1863 y los de Samuel Baker, que también pasó por el Nilo el mismo año, revelaron la magnitud del comercio de esclavos en el río⁷⁵. Baker, en cálculos que deben tomarse con cautela, elevó a unos 50.000 los esclavos y esclavas que recorrieron el Nilo Blanco cada año. Aunque matizamos estos cálculos, resulta evidente que el comercio de esclavos estaba aumentando en el Alto Nilo en los años 1860⁷⁶. Al llegar a Gondokoro en su primer viaje en 1863, Baker se encontró con una región muy poblada y con grandes manadas de ganado⁷⁷. En su segundo viaje en 1872, se encontró con una zona despoblada⁷⁸. El comercio de esclavos había penetrado en el corazón de África. El libro de Baker, *The Albert Nyanza: Great Bassin of the Nile and Exploration of the Nile Sources*, publicado en 1866, fue leído por un público en Inglaterra, que ya conocía los horrores de ese comercio en el este de

⁷⁰ SAD 132/2/34.

⁷¹ SAD 132/2/23.

⁷² SAD 132/2/23.

⁷³ SIMPSON, David, Op. Cit., 1965, p. 58.

⁷⁴ Ibidem, p. 58.

⁷⁵ SAD 211/7/9

⁷⁶ SAD 211/7/9.

⁷⁷ SAD 211/7/9.

⁷⁸ SAD 211/7/9.

África gracias a Livingstone⁷⁹. No obstante, para controlarlo, Baker tenía pocas propuestas que hacer, excepto sugerir que se deberían situar navíos en el Mar Rojo para interrumpir las exportaciones de esclavos de África a través de Arabia. Esto, según él, hubiera requerido unas 200 o 300 embarcaciones⁸⁰.

Con Ismail, que se convirtió en virrey de Egipto en 1863, los trabajadores humanitarios pensaron que habían encontrado a la persona idónea. Era un hombre formado en los valores occidentales y familiarizado con las aspiraciones humanitarias, se presentó como un culto devoto de la causa contra el tráfico de esclavos. Sus primeras palabras y acciones prometían. Con vistas a suprimir el comercio en Suakin y Massawa en el Mar Rojo, obtuvo el arrendamiento de estos puertos por parte de Porte en 1865 y planificó un ferrocarril que unía Suakin con Berber en el Nilo. Reorganizó Sudán en provincias: Taka, Jartum, el Alto Nilo, Berber y Fazogli e hizo que sus gobiernos dependieran directamente de él⁸¹. En 1864, Ismail renovó y reforzó la legislación mediante la cual los barcos que cruzaban el Nilo podían ir al sur, sólo para comerciar con marfil. Un impuesto, equivalente al sueldo de un mes, debía pagar todo el personal que participaba en los viajes comerciales y la sede central de la policía del río de Fashoda, en la región de los *shiluk*, el punto más meridional de los enclaves egipcios, fue reforzada⁸².

Sin embargo, a pesar de esta legislación en contra y de la cooperación esporádica de los oficiales egipcios, que provocó la incautación de 3.538 esclavos en 1866, los traficantes siguieron dirigiéndose hacia el sur. Los informes de este estado de la cuestión llegaban a la *Anti-Slavery Society*⁸³. En 1867, una comisión del Comité Français d'Émancipation y de la Anti-Slavery Society británica e internacional, mantuvieron una audiencia con Ismail, que por aquel entonces estaba en París. Sus leves afirmaciones de apoyo para con la causa anti-esclavos no fueron convincentes. Se produjeron en un momento en que Sheij al Agad, otro comerciante turco, con el dinero del virrey, estaba comprando los centros de comercio de esclavos del Nilo Blanco. Y se

⁷⁹ BAKER, Samuel: *The Albert Nyanza: Great Bassin of the Nile and Exploration of the Nile Sources*, Londres, 1866.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 55.

⁸¹ SIMPSON, David, Op. Cit., 1965, p. 77.

⁸² *Ibidem*, p. 81.

⁸³ Esta organización fue conocida como Sociedad Británica y Externa Anti-Esclavista hasta 1909. Más tarde como Sociedad Anti-Esclavista y de la Protección de los Aborígenes. En la actualidad se conoce por Anti-Slavery. Para más información ver www.antislavery.org.

sabía que “Ismail Pasha es el dueño y Agad el arrendatario que paga al virrey una renta anual para el comercio de marfil”⁸⁴.

El agente consular prusiano en Jartum, Herr Caggenmacher, relató que las embarcaciones de Ismail en el Nilo llegaban a El Cairo llenas de esclavos y esclavas, y que a Ismail no le gustaba que los europeos viajaran a Sudán, ya que dificultaba las acciones de sus oficiales, muchos de los cuales estaban implicados en el comercio de esclavos⁸⁵. En muchos sentidos, la actitud de Ismail era manifestar una simpatía externa de cara a los objetivos europeos, pero mostrándose reacio a actuar en contra de los deseos de sus súbditos. Según Marmon, su propia madre tenía 300 esclavos y esclavas circasianos⁸⁶. Ismalia, su concubina circasiana favorita, 50 entre esclavos y esclavas circasianos y 30 abisinios y su Ministro de Finanzas 144 esclavas⁸⁷. Incluso los campesinos *fellahin* más modestos de Egipto, aspiraron a poseer una concubina circasiana, símbolo de prestigio social, durante el *boom* del algodón de la década de 1860⁸⁸.

Sin embargo, Ismail se vio pronto involucrado en grandes planes de expansión territorial y tuvo poco tiempo para la campaña contra el tráfico de esclavos. En 1868, la muerte de Theodore, Emperador de Abisinia, eliminó un poder que se opuso durante mucho tiempo a la expansión egipcia hacia el sur y que había amenazado la seguridad de Sudán⁸⁹. El nombramiento por parte de Ismail, de Werner Munzinger, administrador y explorador suizo, como Gobernador de Massawa, en el este de Sudán en 1871, inauguró una política de expansión egipcia muy agresiva en el noroeste de África. Ismail trató de extender su dominio por el conjunto de la costa del este de África desde Suez hasta el Cabo Guardafui. Ocupó las ciudades de Berbera y Zeila en el Golfo de Aden y en 1874, tomó las importantes ciudades de Harrar y Bogos en el interior de Massawa reclamada por Abisinia⁹⁰. En un documento entregado al Secretario Exterior el 31 de octubre de 1873, Sir Bartle Frere, Horace Waller y varios miembros del parlamento mantuvieron, que las condiciones para tal expansión debían ser la extinción del tráfico de esclavos⁹¹. En junio de 1874, se instó a Lord Derby a que “aplazara su

⁸⁴ SIMPSON, David, Op. Cit., 1965, p. 71.

⁸⁵ SAD 479/2/17.

⁸⁶ MARMON, Shuan, Op. Cit., 1999, p. 43.

⁸⁷ Ibidem, p. 43.

⁸⁸ Ibidem, p. 44.

⁸⁹ AL 'ABDIN, Abdelmayid: “Al Islam fi athiobia”, *Madjalat al-Shuun al-afriqiya*, vol. 2, 1965, p. 205-255.

⁹⁰ Ibidem, p. 52.

⁹¹ SAD 231/2/34.

permiso para la anexión de los territorios del Alto Nilo hasta que la esclavitud fuera abolida”⁹². Los defensores humanitarios estaban influenciados por los informes sobre el comercio de la esclavitud en Egipto realizados por Sir Bartle Frere que visitó la zona a principios de 1873 y que pidió precaución a la hora de apoyar la expansión egipcia hacia el sur⁹³.

En cierto modo, Frere hacía comparaciones con lo que había visto en Egipto en una visita que hizo en 1834. En aquel entonces, el mercado de esclavos y esclavas de El Cairo era “uno de los lugares turísticos para extranjeros” y muchos barcos de esclavos recorrían el Nilo⁹⁴. Esta vez, en 1873, Frere encontró una situación aún peor. La institución de la esclavitud impregnaba toda la vida de Egipto. Un mayor nivel de riqueza y lujo había triplicado el número de familias pudientes y también su séquito de personas esclavas. El virrey y su familia eran un buen ejemplo de ello; en 1869 poseían 2.000 esclavos y esclavas, de procedencia circasiana, abisinia y nubia⁹⁵. Su Alteza tenía además centenares de esclavos o esclavas en sus plantaciones de azúcar en el Alto Nilo. “Cuando la hija de Su Alteza se casó en 1869, se le ofrecieron entre 50 y 100 esclavos”⁹⁶.

Abundan los ejemplos de la posesión de esclavos durante este período. Un hombre pudiente en Egipto tenía varias esposas, circasianas, georgianas y árabes. Estas mujeres, a su vez, tenían cada una entre uno y cuatro esclavos negros y “algunas esclavas negras como nodrizas”⁹⁷. Según Marmon, de media, en las mejores familias, habría unos 6 o 7 esclavos y esclavas⁹⁸. En las ciudades y los grandes núcleos, entre la clase más baja, había un rechazo al trabajo doméstico, se equiparaba con la esclavos. Los empleados gubernamentales en El Cairo, una clase en auge, con bajos salarios de unos pocos dólares al mes empleaban a personas esclavas domésticas⁹⁹. Marmon afirma que, los cristianos coptos también tenían esclavos y esclavas. Su Patriarca, al volver de una visita a Abisinia en 1872, trajo consigo 19 esclavas y le dio dos a su hermana¹⁰⁰.

Egipto era uno de los pocos países musulmanes en los que numerosos esclavos trabajaban en la calle. Marmon señala que, el pequeño campesino (*fellah*) trataba de eludir el deber, enviando esclavos como sustitutos cuando eran convocados por el gobierno. Un gran número de esclavos eran empleados en buques costeros y trabajos de

⁹² SAD 231/2/34.

⁹³ SAD 231/2/34.

⁹⁴ SAD 231/2/34

⁹⁵ SAD 231/2/34.

⁹⁶ SAD 231/2/34.

⁹⁷ SAD 231/2/34.

⁹⁸ MARMON, Shuan, Op. Cit., 1999, p. 47.

⁹⁹ MARMON, Shuan, Op. Cit., 1999, p. 45.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 49.

irrigación¹⁰¹. En 1884, nueve de cada diez hombres que trabajaban en bombas de agua en la provincia de Isna eran esclavos¹⁰². En el Alto Egipto, Nubia y Sudán, la esclavitud agrícola era muy común. Había una práctica, instituida durante el reino de Mohammed Alí y que continuó en la década de 1870, mediante la cual las regiones fronterizas pagaban sus impuestos en forma de personas¹⁰³.

Resulta muy difícil calcular el número del contingente esclavo que entraban en Egipto anualmente. Frere calculó que cada año entraban en El Cairo unos 1.000, para la totalidad de Egipto la cifra se situaba en 10.000¹⁰⁴. Sin embargo, estos cálculos posiblemente deban elevarse dado que Frere los hizo en base a la información que le proporcionaron los europeos que solían viajar por el Nilo durante la estación fría, cuando el tráfico de esclavos en el río era menor¹⁰⁵. La mayoría de estos viajeros, ignoraban el hecho de que los traficantes de esclavos y esclavas utilizaban rutas por tierra en aquella época del año. Uno de ellos, John Grant, pregunta “¿Cómo si no, podría explicarse la presencia de centenares de población esclava en venta durante todo el año?”¹⁰⁶.

Frere tenía pocas propuestas para acabar con el comercio de esclavos en Egipto, salvo dotarlo de más agentes consulares y crear más enclaves de vigilancia en el Mar. Tenía la idea de convertir Egipto en “tierra libre”:

“Lo que se debería hacer es abolir la esclavitud en Egipto y cortar así la demanda, no creo que sea del todo imposible, él (el virrey) debería avanzar en esta dirección. Esto lo situaría claramente entre las potencias civilizadoras y por delante de Turquía y no sería tan difícil si se hace de aquí a diez años. Con Egipto como tierra libre, nadie se opondría a que Su Alteza extendiera su poder a la región de los lagos, pero sería todo lo contrario si sus nuevas adquisiciones fueran transformadas en terreno de captura de esclavos”¹⁰⁷.

Frere conoció los estragos de las regiones más lejanas del Alto Nilo cuando habló con testigos de matanzas a gran escala y capturas de esclavos y esclavas¹⁰⁸ en aquellos distritos remotos¹⁰⁹. Recibió información directa de Samuel Baker que, en su segundo viaje remontando el Nilo en 1870, observó que todos los comerciantes de

¹⁰¹ Ibidem, p. 44

¹⁰² Ibidem, p. 44.

¹⁰³ SIMPSON, David, Op. Cit., 1965, p. 92.

¹⁰⁴ SAD 231/2/34.

¹⁰⁵ SAD 231/2/34.

¹⁰⁶ SAD 231/2/34.

¹⁰⁷ SAD 231/2/34.

¹⁰⁸ Las descripciones de Frere servirían igualmente para las matanzas cometidas en la actualidad en dichas zonas, como la de Dhi áin, estudiada en el capítulo VI de esta tesis.

¹⁰⁹ SAD 231/2/34.

Jartum estaban de un modo u otro, implicados en el “comercio de carne humana”¹¹⁰. La sociedad *shiluk* se desintegró, debido a las constantes capturas a que fueron sometidos por parte de las tropas egipcias en Kaka¹¹¹. En Fashoda, el propio *mudir* realizaba incursiones para conseguir esclavos y marfil¹¹². Baker descubrió que los traficantes de esclavos iban alcanzando nuevos lugares donde abastecerse como en la tierra de los *acholi*, actual Uganda. Las estaciones egipcias estaban bajo el control nominal de una empresa de Jartum, a nombre de los hermanos Aqqad y durante los últimos diez años, sus agentes habían rastreado el campo en busca de marfil, esclavas y esclavos¹¹³. Según Baker, las mujeres *acholi* y *shiluk* no eran tan deseadas como esclavas, como las mujeres *mangbetu* y hace notar que sus hombres sufrieron muchísimo¹¹⁴. Baker era demasiado optimista en cuanto a los resultados de su estancia en Ecuatoria. “El tráfico de esclavos ha sido eliminado y el país se ha anexionado de modo que Egipto se extiende hasta el ecuador”¹¹⁵. De hecho, Baker sólo había agitado a los traficantes de esclavos sin obtener resultados concretos. Sin embargo, su segundo viaje y sus relatos sobre el tráfico de esclavos atrajeron la atención de una amplia sección de la población británica, dado que su avance por el Nilo había sido recogido ampliamente en la prensa británica¹¹⁶.

Charles Gordon, el sucesor de Baker como Gobernador de la Provincia Ecuatorial (1873-77), se enfrentó con un comercio de esclavos de tal magnitud en los territorios bajo su administración, que le invadió un sentimiento de inutilidad y desesperación. Manifestó graves dudas sobre si la ley egipcia proporcionaría algo bueno a Ecuatoria¹¹⁷. A su llegada allí a principios de 1874, encontró algunos signos de administración egipcia. Existían cuarteles en Gondokoro y Fatiko¹¹⁸. Pero los escasos soldados regulares egipcios dependían fuertemente del apoyo de centenares de *danagla*, árabes del norte que se habían aclimatado y estaban familiarizados con la zona del Alto Nilo y dominaban una amplia zona¹¹⁹. Las once estaciones egipcias entre Sobat y Foweira, sembraron un sentimiento de desmoralización entre los *denka bor* y los *shiluk*,

¹¹⁰ SAD 211/7/9.

¹¹¹ SAD 211/7/9.

¹¹² SAD 211/7/9.

¹¹³ SAD 211/7/9.

¹¹⁴ SCHWEINFURTH, George, Op. Cit., 1873, p. 365.

¹¹⁵ SAD 211/7/9.

¹¹⁶ SAD 24/12/2.

¹¹⁷ SAD 109/8/26.

¹¹⁸ SAD 109/8/26.

¹¹⁹ SAD 109/8/26.

mediante la captura constante de ganado y mujeres¹²⁰. Cuando Gordon estableció una cadena de estaciones en Ecuatoria, durante sus dos primeros años, desde Lado hasta Uganda y abrió rutas hacia Dufile en el sur, observó que en cada una de esas estaciones creció una “población semi-nativa, semi-árabe por contacto de muchachos y mujeres”¹²¹. Allá donde fueran la soldadesca y los *danagla*, iban acompañados por un gran número de mujeres esclavas *acholi*, *bor* y *shiluk*¹²².

Sin embargo, para Gordon resultaba evidente que Bahr al Ghazal era la principal fuente de esclavos y esclavas y que la región del Nilo Blanco jugaba un papel secundario en el comercio. Desde los asentamientos *zariba* de Bahr al Ghazal, los tentáculos de los traficantes de esclavos penetraron hacia el sudeste hasta las cuencas de los Ríos Wele y Ubanghi¹²³. Las rutas de caravanas que partían de esta región, se dirigían hacia el norte a través de Darfur y Kordofan hasta los grandes mercados de esclavos y esclavas del Alto Egipto¹²⁴. Los captores de esclavos de origen árabe de Bahr al Ghazal, estaban sometidos a los *jedives* cuando les interesaba, cuando no era así, eran crueles sin límites¹²⁵. El principal comerciante de esclavos de Bahr al Ghazal era Zubayr Pasha¹²⁶, que sacó provecho a las rivalidades tribales entre los *zande*, forzando a los hombres a ser porteadores y exportando a las mujeres¹²⁷.

En 1873, Zubayr alcanzó tal poder, que Ismael lo reconoció como gobernador, con el rango de *Pasha* (o Bey en egipcio) y le proporcionó unas pequeñas tropas. A cambio, Zubayr pagó un tributo en marfil, cuyo valor era de 15.000 libras al año. Era un acuerdo inseguro. Por propia iniciativa, Zubayr retó y derrotó al Sultán de Darfur y el Fasher (ver mapa nº 3) cayó ante él en noviembre de 1874. Las extralimitaciones de Zubair, hicieron que Ismail se decidiera a intervenir. Haciéndole suponer que iba a presentar sus quejas a la alta estancia, fue trasladado a El Cairo en junio de 1876 y retenido en una cautividad, honorable pero que le impedía actuar. Tras un breve internamiento en Gibraltar, al-Zubair pasaría el resto de sus días en El Cairo¹²⁸.

¹²⁰ SAD 109/8/26.

¹²¹ SAD 109/8/26.

¹²² SAD 109/8/26.

¹²³ SCHWEINFURTH, George, Op. Cit., 1873, p. 367.

¹²⁴ Ibidem, p. 365.

¹²⁵ Ibidem, p. 366.

¹²⁶ A al Zubayr y al sistema de la *zariba*, le dedicamos un apartado en el presente capítulo

¹²⁷ SCHWEINFURTH, George, Op. Cit., 1873, p. 367.

¹²⁸ Ibidem, p. 291.



Mapa número 3. Darfur en 1770

Fuente: Departamento de Geografía de la Universidad de Durham, 1979.

En 1877, Gordon fue ascendido de gobernador, a gobernador general de Sudán. Estaba decidido a controlar el tráfico de esclavos en todas y cada una de sus amplias ramificaciones y contaba con el apoyo de Ismail, “Estoy asombrado por el poder que ha

puesto entre mis manos (...) será mi culpa si no cesa la esclavitud y si esos países no se abren al mundo”¹²⁹.

Gordon entró con recelo en la campaña contra los comerciantes de esclavos. En Darfur y Kordofan, 63 caravanas con 2.000 esclavos y esclavas fueron capturadas entre junio de 1878 y marzo de 1879¹³⁰. Centenares de comerciantes musulmanes itinerantes, conocidos como *yalaba*, que en árabe sudanés significa “los que traen”, fueron expulsados de Taweisha y un millar de esclavos liberados¹³¹. Con la llegada de los *yalaba*, de los que hablaremos detenidamente más adelante, la búsqueda y captura seres humanos, como actividad comercial, cambió por completo. En Bahr al Ghazal, donde los *zande* estaban en manos de los captores de personas, Gordon se enfrentó a su mayor reto. Había llegado a estar prácticamente dispuesto a abandonar la tarea y bloquear Bahr al Ghazal para evitar la penetración egipcia¹³².

Sin embargo, su ayudante, Romolo Gessi, tenía un enfoque más positivo. Abogó por una ocupación permanente de Bahr al Ghazal y fuertes medidas contra los traficantes de esclavos. Venció al traficante Suleiman en 1879 y se hizo con el poder en Deim Zubayr¹³³. Al año siguiente, Gessi dispersó a los traficantes de esclavos, algunos fueron dirigidos hacia el suministro de marfil para el gobierno, otros se unieron al recién nacido movimiento del Mahdi, a los que Gessi llama *derviches*, que prometieron la vuelta del comercio de esclavos¹³⁴. A pesar de que Gessi sólo lograra en parte, dispersar a los traficantes de población esclava y promover el cultivo del algodón como una alternativa pacífica para perseguir la captura de esclavos, la causa contra el comercio de esclavos perdió a uno de sus más fervientes campeones con su muerte en Suez en 1881. Este mismo año comienza la revolución del Mahdi que, como veremos después, supuso un nuevo giro en la historia de la esclavitud en Sudán.

En 1878, a pesar de que el comercio de esclavos estaba temporalmente controlado en Ecuatoria, Gordon estaba perdiendo la esperanza. Nunca consiguió acabar con los traficantes de esclavos *danagla*, los mejor preparados para este negocio de Sudán y se veía cada vez más abatido por la implicación de los oficiales egipcios en el comercio de esclavos, la mayoría de los cuales obtenían sobornos, entre dos y cinco

¹²⁹ SAD 109/8/26.

¹³⁰ SAD 109/8/26.

¹³¹ SCHWEINFURTH, George, Op. Cit., 1873, p. 368.

¹³² SAD 109/8/26.

¹³³ GESSI, Romolo: *Seven Years in Soudan*, Londres, 1892; Anti-Salvory Reporte, serie 4, vol. 12, 1892.

¹³⁴ Ibidem, p. 25.

dólares por esclavo, por permitirles pasar a través de sus distritos¹³⁵. Gordon calculó que entre 1875 y 1879, entre 80.000 y 100.000 esclavos y esclavas fueron exportados hacia el norte desde la zona de Bahr al Ghazal. La escala de comercio de esclavos desconcertaba a Gordon¹³⁶:

“Cuando uno piensa en la gran cantidad de esclavos que han llegado a Egipto desde estas regiones en los últimos años, apenas se puede imaginar lo que ha sido de ellos o de dónde vienen. De hecho, las tierras de los nativos que he visto están densamente pobladas. Hemos atrapado 2.000 en menos de nueve meses y supongo que no hemos detenido ni a una quinta parte de las caravanas. Y ¿cuántos murieron en el camino? Muchos de los casos son indemostrables. Supongo que las largas rutas han acabado con sus vidas”¹³⁷.

La comprensión de Gordon lo posicionaba de parte de los sudaneses negro-africanos. Despreciaba a los traficantes de esclavos egipcios, “una empresa de cobardes, ningún árabe iría ante los negros solo”¹³⁸. La desilusión de Gordon con respecto a la ley egipcia en Ecuatoria, fue total a finales de 1878: “siempre que los *jedives* y los *pashas* tengan eunucos y esclavos, hay que dudar de su sinceridad”. Decidió evacuar todas las estaciones del Nilo Victoria, en lo que es ahora Uganda, conservando únicamente aquellas que bordean el río hasta el Lago Alberto¹³⁹.

Mientras tanto, los traficantes de esclavos, dispersos por Gessi en Bahr al Ghazal, se trasladaron hacia el sudeste hasta el territorio de los *denka*, en la cuenca más alta del río Wele. Cuando Emin Pasha fue situado a la cabeza del distrito en 1881, los jefes locales se quejaron alegando que los *danagla* estaban esclavizando a sus mujeres y niños. Una expedición de captura de esclavos de más de 1.000 hombres arrasó prácticamente a los *alei*, un subgrupo étnico de los *denka*¹⁴⁰.

Pero todo esto fue pronto eclipsado por el surgimiento del movimiento Mahdi, que produjo efectos sísmicos sobre Sudán y el modelo del comercio de esclavos. La revolución islámica del Mahdi, a principios de los años 80 del siglo XIX, responde a una serie de factores. Los participantes en ella, consideraban que era el comienzo de una nueva etapa en Sudán: los tiempos del esperado Mahdi, *almahdi al-muntazar*, la idea del esperado Mesías, común en la mayor parte del mundo musulmán. En la segunda

¹³⁵ SAD 109/8/26.

¹³⁶ SAD 109/8/26.

¹³⁷ SAD 109/8/26.

¹³⁸ SAD 109/8/26.

¹³⁹ SAD 109/8/26.

¹⁴⁰ Anti-Slavery Reporter, serie 4, vol. 12, 1892.

década del siglo XIX, reinaba el descontento popular hacia la administración otomano-egipcia, considerada ya corrupta e inútil. El Mahdi, que procedía de una familia religiosa del norte de Sudán, basaba su nueva revolución en los conceptos de un Islam puro, para acabar con la inmoralidad del dominio egipcio. La figura del Mahdi y la base de su revolución han sido temas de controversia entre muchos escritores. Los oficiales anglo-egipcios consideraron el estallido de su revolución como respuesta a las medidas anti-esclavistas, que comenzaron en 1870. Otros veían en el nuevo movimiento el comienzo de un estado nacional moderno, basado en los preceptos del Islam, y considerado como un auténtico movimiento de revolución nacional.

La captura de El Obeid, la capital de Kordofan en el oeste, por parte de las fuerzas del Mahdi en enero de 1883, seguida por la aniquilación, en noviembre de 1883, de un gran ejército dirigido por el General Hicks, condujo a la llegada en enero de 1884, de una gran fuerza dirigida por un *dongolawi*, Karma Allah, que tomó posesión de Bahr al Ghazal en nombre de los seguidores del Mahdi¹⁴¹. En vista de este peligro cercano, Emin Pasha se retiró a Lado, más lejos en el Nilo y en enero de 1885, sus tropas sólo controlaban la estrecha franja que une Lado y Dufile. Emin, llevó a cabo rutas regulares de inspección a lo largo de los revueltos caminos, entre los puestos cercanos de Lado y Dufile, pero tenía poco contacto con el país más allá del río. Explotó la rivalidad entre los gobernantes nativos, Kabarega y Rionga, en Bunyoro y permitió a sus soldados arrasar sus campos. Cargamentos de esclavos *bor* eran trasladados bajando el Nilo. Con respecto a los jefes *bor* que se opusieron enérgicamente al Emin Pasha, cuando tomó el control de la administración de la provincia Ecuatorial, se ordenó que fueran entregados vivos o muertos. Expediciones punitivas bajo oficiales nativos, consiguieron sus propósitos a costa de atacar a la gente inocente. Impusieron impuestos y esclavizaron a la mayoría de ellos¹⁴². Los relatos de los males acontecidos bajo el régimen de Emin, sólo salieron a la luz a principios del siglo XX¹⁴³.

Viendo el avance del ejército del Mahdi, Emin se vio finalmente forzado a retirarse a Wadelai al norte del Lago Albert, situación que los mahdistas aprovecharon para invadir todo el país. Arrasaron poblados enteros, matando a los hombres y esclavizando a las mujeres y los niños. Establecieron puestos por todo el país. Los

¹⁴¹ HOLT. P. M.: *The Mahdist State in Sudán 1881-1898*, The Clarendon Press, Oxford, 1958, p. 138.

¹⁴² *Ibidem*, p. 142.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 143.

restos de sus *zaribas* aún podían verse en el siglo XX¹⁴⁴. Tras la muerte del Mahdi en junio de 1885, su sucesor, el Califa, mantuvo una base en Rejaf, desde la que sus subalternos asaltaron la zona de alrededor hasta que fueron expulsados por los belgas en 1897¹⁴⁵. A finales del siglo XIX, los *bor* y *padang*, antes grupos poderosos y guerreros, fueron prácticamente aniquilados por el ataque violento del régimen egipcio, el de Emin Pasha y finalmente, por los seguidores del Mahdi¹⁴⁶.

Pero más hacia el norte, en el otro extremo del Nilo en Egipto, la legislación contra la esclavitud, como resultado de la presión constante de los abolicionistas y los humanitaristas en Gran Bretaña, estaba siendo introducida y aplicada. El éxito obtenido al forzar al Sultán de Zanzíbar a aplicar un decreto contra el tráfico de esclavos, los animó a hacer presión para obtener concesiones similares en Egipto¹⁴⁷. Cuando Ismail visitó Constantinopla en julio de 1873, el embajador británico aprovechó la oportunidad para exigir un acuerdo anglo-egipcio para la supresión del tráfico de esclavos. La Anti-Slavery Society mantuvo la actualidad de la cuestión, mediante artículos en el *Anti-Slavery Report*, cartas a *The Times*, a delegaciones del ministro de Asuntos Exteriores y a miembros del Parlamento¹⁴⁸.

La Convención anglo-egipcia, firmada en Alejandría el 4 de agosto de 1877, prohibió la importación y la exportación de esclavas y esclavos sudaneses y abisinios. La prohibición de la venta de esclavos, de familia en familia, se aplicaría en Egipto siete años después y en Sudán doce años más tarde, es decir en 1889. Los buques británicos en el Mar Rojo, el Golfo de Aden y las aguas marítimas egipcias tenían como misión buscar y arrestar a los barcos egipcios que transportaban población esclava, liberándolos¹⁴⁹. Los traficantes eran severamente castigados y sus esclavos liberados. Cualquier persona condenada por la mutilación de niños debía ser considerada culpable del delito de asesinato¹⁵⁰. Bajo la Convención, todo esclavo o esclava podía garantizar su libertad solicitando carta de emancipación. Toda persona que privara a otra de su libertad o de su certificado de emancipación, debía ser castigada como traficante de esclavos¹⁵¹. Un decreto especial del *jedive* de la misma fecha, fijó el castigo del tráfico de esclavos entre cinco meses y cinco años de trabajos forzosos. Para aplicar la

¹⁴⁴ Ibidem, p. 153.

¹⁴⁵ Ibidem, 190.

¹⁴⁶ Ibidem, 161.

¹⁴⁷ SIMPSON, David, Op. Cit., 1965, p. 112.

¹⁴⁸ Anti-Slavery Reporter, vol. 21, n 1, 1878.

¹⁴⁹ Anti-Slavery Reporter, vol. 21, n 1, 1878.

¹⁵⁰ Anti-Slavery Reporter, vol. 21, n 1, 1878.

¹⁵¹ Anti-Slavery Reporter, vol. 21, n 1, 1878.

Convención (registrar emancipaciones, encontrar trabajo a los esclavos liberados, buscar colegios para los niños esclavos), se debía formar un Departamento especial sobre Comercio de esclavos, con cuatro sedes: en El Cairo, Alejandría, el Delta y el Alto Egipto¹⁵². El capitán George Malcolm fue puesto por el gobierno británico a disposición de los *jedives* para dirigir el escuadrón en el Mar Rojo. Pero gran parte del mar, estaba bajo el dominio de Turquía, que no tenía ninguna obligación de respetar la convención. El Servicio del Mar Rojo se suprimió al cabo de poco tiempo, debido también a la apatía de los oficiales egipcios¹⁵³.

La Convención fue un gran gesto, pero conllevó pocas acciones de naturaleza concreta. La propuesta de Gordon, según la cual todos los esclavos debían estar registrados y todos los hijos nacidos de esclavos, tras una determinada fecha, debían ser liberados, no recibió ningún apoyo¹⁵⁴. La Convención provocó una breve oleada de actividad en El Cairo, donde la sede estaba directamente bajo la mirada del gobierno. En un barrio de El Cairo, en tres meses en 1879, 358 esclavos fueron liberados. Sin embargo, en todo Egipto, durante el periodo de 1877 a 1879, sólo 1.490 esclavos lo fueron¹⁵⁵.

Eran necesarias más patrullas y más activas para detener el tráfico. En junio de 1880, el Servicio para la Abolición de la Esclavos fue establecido por el Conde della Sala, militar italiano que había ejercido como tal, en Méjico. Era un hombre fuerte y de carácter y, lo que es más importante, tenía medios privados y por tanto, menos posibilidades de sucumbir a sobornos¹⁵⁶. Con el título de “Jefe del Servicio para la Abolición del Comercio de la esclavitud”, el rango de coronel y un salario de 1.200 libras al año, della Sala era responsable de una zona que se extendía desde Alejandría hasta Aswan, con sede en el Assiout. Esta zona era el centro neurálgico del tráfico de esclavos y esclavas y su punto de entrada en Egipto¹⁵⁷. El conde della Sala, al aceptar su cargo, despidió al gobernador y al subgobernador de Es-Siout, el jefe de la sede contra la esclavitud del Alto Egipto y los llevó frente a un tribunal militar por negligencia al no detener una caravana con 1.000 esclavos¹⁵⁸. Della Sala se encontró con que la mayoría de los pueblos cerca de Daraw, a unas 25 millas al norte de Aswan, estaban implicados

¹⁵² Anti-Slavery Reporter, vol. 21, n 1, 1878.

¹⁵³ Anti-Slavery Reporter, vol. 21, n 1, 1878.

¹⁵⁴ SAD 109/8/26.

¹⁵⁵ Anti-Slavery Reporter, vol. 21, n 1, 1878.

¹⁵⁶ SAD 120/11/38.

¹⁵⁷ SAD 120/11/38.

¹⁵⁸ SAD 120/11/38.

en el comercio de la esclavitud. Siempre y cuando “un *Pasha* pague hasta 100 libras por una niña abisinia de gran belleza, se harán esfuerzos para atender a sus deseos”¹⁵⁹.

La ocupación británica de Egipto en 1883, marcó un cambio decisivo. Hubo entonces un mayor control sobre la legislación contra el comercio de esclavos. El Servicio anteriormente mencionado se unió a la gendarmería bajo un oficial e inspectores británicos¹⁶⁰. El nuevo impulso se sintió rápidamente. El número de traficantes de esclavos en El Cairo se redujo, de los 32 que habían practicado abiertamente el tráfico en 1883, a 3 en 1886. En 1885, este Servicio fue puesto al mando del Coronel Schaefer Bey, jefe de la Policía. En 1888, se estableció como un departamento independiente bajo el Ministerio del Interior¹⁶¹. En 1887, el registro de la población esclava se hizo obligatorio para cualquier peregrino que abandonara Egipto. En 1889, 18.000 esclavos y esclavas fueron liberados por la Sede y un informe de aquel año afirmó, que la importación y la venta de esclavos en Egipto ya no existían¹⁶².

La legislación vinculada al comercio de esclavos en Egipto, dejó la situación en Sudán prácticamente intacta. Antes de que Gordon dejara el país, estableció a muchos esclavos y esclavas capturados, en zonas fértiles del país, como Alyazira y el Nilo Azul. Su sucesor abandonó estas colonias y sus ocupantes pronto retornaron a la esclavitud¹⁶³. A su retorno a Inglaterra en 1880, Gordon recomendó el nombramiento de un cónsul ambulante, situado en Jartum, que vigilara el comercio de esclavos en Sudán. La *Church Missionary Society* y los defensores humanitarios destacados, incluido Lord Shaftesbury y el Cardenal Manning, apoyaron la idea y se envió un documento a tal efecto a El Cairo y a Jartum¹⁶⁴. Sin embargo los Mahdistas controlaron el país antes de que se pudiera hacer algo.

Mientras tanto, hubo una breve agitación en Sudán, tras las instrucciones que el *jedive* dio a Raouf Pasha, el sucesor de Gordon como gobernador general, de suprimir el comercio de la esclavitud¹⁶⁵. En 1881, un buen número de traficantes de esclavos de Jartum fueron condenados, algunos esclavos liberados y soldados sudaneses enviados a las zonas afectadas para suprimir el comercio de esclavos¹⁶⁶. Sin embargo, era imposible suprimir de un trazo todas sus amplias ramificaciones. Al controlar el

¹⁵⁹ SAD 120/11/38.

¹⁶⁰ SAD 120/11/38.

¹⁶¹ SAD 120/11/38.

¹⁶² SAD 120/11/38.

¹⁶³ *Anti-Slavery Reporter*, vol. 13, n 3, 1881.

¹⁶⁴ SAD 109/8/26.

¹⁶⁵ SAD 109/8/26.

¹⁶⁶ SAD 109/8/26.

comercio de esclavos en la principal línea de ferrocarril, el Nilo, Gordon intensificó los controles a otros canales y a rutas por tierra en las orillas este y oeste¹⁶⁷. En abril de 1882, se hicieron planes para tener un sistema más completo de inspección de esclavos en Sudán. Pero los europeos, familiarizados con el afianzamiento de la esclavitud en Egipto y Sudán, no eran optimistas.

Esto se pone de manifiesto en la siguiente cita de Richard Dundas, un oficial británico que trabajó en Egipto en 1883:

“Egipto, el antiguo hogar de la esclavitud, sigue siendo un apoyo del comercio de esclavos en África y la gente aún no concibe ningún delito en la captura de esclavos, vergüenza en el comercio o injusticia en la posesión.”¹⁶⁸.

A su llegada a Jartum en 1884, Gordon parecía esperar una revuelta cuando se produjera la liberación de esclavos en Sudán en el año 1889, como estipulaba la Convención anglo-egipcia de 1877. Una alta proporción de la población era esclava y el efecto de una emancipación repentina en la vida social y económica del país, sería drástico. Según los archivos de Durham, Gordon mantuvo que, tanto la compensación (imposible por la falta de dinero), o el registro obligatorio de esclavos y esclavas a partir de una cierta fecha después de la cual ya no se admitirían más liberaciones, era el enfoque más adecuado y cauteloso para acabar con el comercio de personas.¹⁶⁹ Aplicaría una ley que obligaba a la población esclava fugada a volver con sus amos, si estaban registrados, excepto si eran tratados con crueldad¹⁷⁰. Sin embargo, la única manera de detener el comercio de esclavos en su totalidad era extender la frontera de Egipto hasta la “frontera negra”¹⁷¹. No obstante, el intento de Gordon de hacerlo topó con el carácter de los oficiales y sus súbditos egipcios y le dejó completamente desilusionado¹⁷².

El comercio de esclavos en Sudán recibió un ímpetu enorme tras la toma de Bahr al Ghazal por parte de los mahdistas. Los traficantes, que tras la victoria de Gessi sobre Suleiman habían huido al interior, reaparecieron entonces en Ghaddarifef, cerca de la frontera Abisinia¹⁷³. Los hombres y mujeres esclavos acudían en manada para unirse a los seguidores del Mahdi junto con sus amos o eran enviados por ellos mientras

¹⁶⁷ LOW, Charles (1963): “Slavery Between Egypt and Sudan at the End of Nineteenth Century”, *Journal of African History*, IV, 7-13.

¹⁶⁸ SAD 109/8/28.

¹⁶⁹ SAD 109/8/26.

¹⁷⁰ SAD 109/8/26.

¹⁷¹ LOW, Charles, Op. Cit., 1963, p. 11.

¹⁷² SAD 109/8/26.

¹⁷³ Anti-Slavery Reporter, serie 4, vol. 12, 1892.

éstos permanecían en casa¹⁷⁴ Al principio, el pronunciamiento del Mahdi parecía favorecer a las personas esclavas: acusar a los amos crueles e imponer amabilidad a los esclavos era un buen augurio. Holt apunta que, el nuevo trato de la esclavitud en Sudán, con la llegada del Mahdi duró sólo un breve período tras la derrota del General Hicks¹⁷⁵. Con cada éxito, los Mahdi se volvieron más crueles. Cuando los grupos étnicos subsharianos, como los *denka* y *nuer*, fueron acusados por los grupos de origen árabe del norte, de revueltas y desobediencia, el Mahdi les declaró la guerra y los esclavizó¹⁷⁶.

Los problemas no mejoraron con su sucesor, el Califa. Este último, durante los últimos diez años de su vida, apenas salió de Omdurman, pero sus impuestos llegaron muy lejos, hasta Uganda y Chad¹⁷⁷. Tanto el Mahdi como el Califa restablecieron el comercio de esclavos en Sudán, con todo el vigor de antaño y muchos que ya habían sido liberados, fueron esclavizados de nuevo. Holat relata que, caravanas de esclavos del territorio del Mahdi en el valle del Nilo, convergieron en la costa del Mar Rojo al sur de Ras Banas, donde jeques beduinos compraban esclavos y esclavas para enviarlos a Arabia¹⁷⁸ Holt describe la situación de la siguiente manera:

“Los arrecifes de coral de la costa africana proporcionaron escondites ideales para los traficantes de esclavos que operaban bajo la apariencia de un recogedor de perlas. El Califa mantuvo fuertes en estos distritos y los bandidos que los guardaban y el Emir *derviche*¹⁷⁹ en el vecindario, entraron en el negocio del tráfico de esclavos con gusto”¹⁸⁰

A. B. Wylde, por algún tiempo cónsul británico en Yedda, afirmó en 1887 que los esclavos, hombres, mujeres y eunucos, nunca habían sido tan baratos ni tan numerosos en la zona del Mar Rojo¹⁸¹. Wylde afirma, que el gran número de prisioneros de guerra capturados por los seguidores del Mahdi que fueron hechos esclavos y la connivencia a gran escala de oficiales en Suakin¹⁸², amparados por la ley turca en el Mar Rojo, eran uno de los motivos de la bajada de precios¹⁸³. Cuando Wylder viajó en un barco de vapor desde Yedda hasta Suez, los peregrinos a bordo, procedentes de La Meca, hacían abierta ostentación de los esclavos comprados allí, incluidos los

¹⁷⁴ HOLT, P. M.: Op. Cit., 1958, p. 142.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 143.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 143.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 187.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 192.

¹⁷⁹ Aquí se refiere al Emir Osman Digna, representante del Mahdi en la provincia del Mar Rojo.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 195.

¹⁸¹ Anti-Slavery Reporter, vol. 7, n 5, 1888.

¹⁸² Segundo puerto de Sudán en el Mar Rojo, después de Portsudan.

¹⁸³ Anti-Slavery Reporter, vol. 7, n 5, 1888.

eunucos¹⁸⁴. Wylde explica que el principal traficante de esclavos de Yedda, Sheij Muhammed Yemani, un personaje destacado, floreció en este nuevo y boyante mercado¹⁸⁵

Las personas que vivían en las orillas del Nilo, cerca de Berber en el norte, estaban sujetas a las incursiones salvajes de los *baggara* de Kordofan, a los que el Califa les había cedido esa capacidad¹⁸⁶. Las campañas del Califa en las montañas de Dar-Nuba, el distrito del Nilo Azul¹⁸⁷, cerca de Fazogli y en las fronteras abisinias, facilitaron la captura de numerosos cautivos¹⁸⁸. Los soldados del Mahdi *yihadiyya*, que a su vez eran esclavos y libertos, tenían su séquito de esclavas. Holt asegura que, el propio Califa tenía más de 500 esposas, entre concubinas y esclavas¹⁸⁹.

El califa permitió al famoso traficante de esclavos, Ismail Wad el Andok de Haboba, capturar a esclavos y esclavas en las afueras de Jartum, con una fuerza de 1.600 hombres¹⁹⁰. En la ruta de caravanas a El Obeid, los esclavos de los puntos de recogida de Beni, Shangul, El Fasher, Dar Fazogli y Abour Rosah en Bahr al Ghazal, estaban de nuevo en el camino. Las tropas de Fashoda, Rejaf y Lado siguieron acosando a los nativos de los alrededores¹⁹¹. La campaña abisinia del califa, 1887-89, supuso la captación de miles de esclavos, incluidas la mujer y la hija del general abisinio, Ras Adal¹⁹². El geógrafo británico Dundas destaca que, Gallabat, en la frontera noroeste de Abisinia, durante mucho tiempo un punto de recogida importante de esclavos, recobró su actividad, durante las dos décadas del siglo XIX¹⁹³. Holt asegura que, la ley del califa estimuló el tráfico de esclavos y esclavas en algunas zonas y lo controló en otras¹⁹⁴. Según él:

“Los secuestradores de personas *ya’alin* y *danagla*, hicieron el agosto, apresando a personas esclavas en grupo, fuertemente debilitadas y de regiones con pocos habitantes debido a la guerra y el hambre”¹⁹⁵.

¹⁸⁴ Anti-Slavery Reporter, vol. 7, n 5, 1888.

¹⁸⁵ Anti-Slavery Reporter, vol. 7, n 5, 1888.

¹⁸⁶ HOLT. P. M.: Op. Cit., 1958, p. 139.

¹⁸⁷ Ver mapa número 5.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 140.

¹⁸⁹ Ibidem, p. 141.

¹⁹⁰ Ibidem, p. 142.

¹⁹¹ Ibidem, p. 143.

¹⁹² Ibidem, p. 144.

¹⁹³ DUNDAS, R. (1933) “Slavery in East Africa”, *Scottish Geographical Magazine*, Londres, vol 2, n 5, pp. 134-175.

¹⁹⁴ HOLT. P. M.: Op. Cit., 1958, p. 141.

¹⁹⁵ Ibidem, p. 142.

En otras zonas, grupos subsharianos sudaneses, como los *denka ngok* y *luo*, adquirieron más fuerza e independencia, siendo capaces de defenderse ante sus torturadores. Los seguidores del Mahdi eran prácticamente acosados por estos grupos que habían tratado de esclavizar.

Un gran contingente de esclavos, en su mayoría *denka*, fueron llevados a Omdurman donde se les forzaba a excavar pozos para la ciudad en expansión, el centro de la causa Mahdi¹⁹⁶. Trabajaban mezclando cemento, arcilla, como portadores de agua y en la pesada tarea de moler el grano¹⁹⁷. Los esclavos a veces obtenían su libertad al unirse al ejército, pero para las mujeres no existía esta vía de acceso. Sid Ahmed, en su libro sobre la historia de Omdurman, apunta que, en esta ciudad, el mercado de mujeres esclavas floreció. Estaba cerca de Beit et Mal y generalmente había cerca de 100 mujeres de diferentes edades en venta en cualquier momento¹⁹⁸ así “eran mostradas según su mejor aspecto, con aceites y *rahhat*”¹⁹⁹. Las mujeres de mayor “calidad” eran adornadas y expuestas para un examen más personal por parte de los compradores antes de la venta”²⁰⁰.

Con tal plétora de esclavos a mano, hasta el hogar más pobre podía permitirse una esclava abisinia. Sin embargo, pronto descubrieron que no se adaptaban a los trabajos duros y al clima sudanés y que siempre enfermaban²⁰¹. Dundas relata:

“Los negros, con su mayor energía, se preferían cada vez más a los esclavos de color cobrizo y todas las tareas poco importantes, como llevar grano y agua, cultivar y hacer las tareas domésticas más pesadas recaían sobre ellos”²⁰²

Dundas asegura que, como resultado del exceso de abisinios, a raíz de las guerras abisinias, aumentó el precio de los esclavos negros²⁰³. Según los datos del archivo de Dirham, el precio de los esclavos en Omdurman durante el periodo del Califa osciló entre diez chelines y tres libras para un chico joven y entre seis y doce libras para una chica joven²⁰⁴. Cuanto más lejos se estuviera de Omdurman, más bajaban los

¹⁹⁶ SID AHMAD, Ahmad Ahmad, Op.Cit., 2000, p. 280.

¹⁹⁷ Ibidem, p. 280.

¹⁹⁸ Ibidem, p. 284.

¹⁹⁹ “Taparrabos”, hecho de piel de oveja.

²⁰⁰ SID AHMAD, Ahmad Ahmad, Op.Cit., 2000, p. 284.

²⁰¹ Ibidem, 285.

²⁰² DUNDAS, R. (1933), Op. Cit., p. 166.

²⁰³ Ibidem, p. 167.

²⁰⁴ SAD 376/12/8.

precios, de modo que en partes remotas de Sudán éstas cifras podían llegar a ser la mitad²⁰⁵.

Durante los últimos años de la dominación del Califa, hubo una cierta moderación en la ferocidad de los captores de personas y un cierto cumplimiento de los mandatos de la ley islámica con respecto al trato a los esclavos²⁰⁶. Estaba permitido darles los papeles necesarios para alcanzar la libertad aunque, en la práctica, se hiciera en muy escasas ocasiones. Si una esclava le daba un hijo a su amo, no podía ser vendida y tras la muerte de éste, se convertía en una mujer libre. Sikainga destaca que, cuando un esclavo o esclava era vendido, el vendedor estaba obligado a emitir un certificado que mostrara el grupo étnico, la descripción y la autoridad legal que le confiere la propiedad, así como un certificado de venta²⁰⁷.

El Califa también tuvo cuidado de no enviar grandes expediciones de captura de esclavos, porque se podían volver contra él²⁰⁸. Los individuos no podían tener armas de fuego y la exportación de esclavos a Egipto y el Mar Rojo estaba prohibida, puesto que el Califa temía que los ingleses los interceptaran y los convirtieran en soldados²⁰⁹. Sin embargo, los prisioneros de guerra capturados por los seguidores del Califa eran vendidos como esclavos y grandes cantidades de mujeres seguían siendo esclavizadas²¹⁰

Según los informes de Anti-Slavery, a pesar de que, tanto el régimen mahdista, como el del Califa, detuvieron el gran comercio de esclavos regularizado desde el sur de Sudán hasta Egipto, los esclavos continuaron infiltrándose desde allí hacia Egipto, a menudo aparentando ser refugiados²¹¹. Los sudaneses que escaparon hacia el norte y encontraron seguridad en la misión austriaca *Agricultural Home* para esclavos y esclavas fugados, en el Nilo cerca de El Cairo relataron detalles esclarecedores de los acontecimientos en Sudán²¹². Las niñas esclavas destinadas a la venta en Egipto, llevadas bajo custodia por el Coronel Schaefer Bey en 1889 y alojadas en el Hogar para Esclavas Liberadas de El Cairo, contaban relatos espantosos:

²⁰⁵ SAD 376/12/8.

²⁰⁶ SIKAINGA, Ahmed, Op. Cit., 1996, p. 31.

²⁰⁷ Ibidem, p. 32.

²⁰⁸ HASSAN, Al Amin: *tarij almahdiyya*, Dar Al Kutub Al Massriyya, Cairo, 1976, p. 56.

²⁰⁹ Ibidem, p. 59.

²¹⁰ Ibidem, p. 59.

²¹¹ Anti-Slavery Reporter, vol.11, n 3, 1887.

²¹² Anti-Slavery Reporter, vol.11, n 3, 1887.

“Muchas de ellas contaron con detalle cómo sus captores abusaban de ellas durante el largo camino hasta el Cairo. Las vejaciones a las que estaban sometidas demuestran el grado de crueldad de estos hombres”²¹³.

Durante diez años (1884-94), más de mil mujeres y niñas pasaron por las puertas de esta institución, muchas de ellas producto de capturas recientes²¹⁴. Los documentos destacan el caso de seis niñas en cuya venta estuvo implicado Alí Pasha Sherif, Presidente del Consejo Legislativo. Algunos meses antes, Alí Pasha, recomendó ante el Consejo, que el Departamento contra el Comercio de esclavos fuera abolido basándose en que “ya no existe ningún comercio de esclavos en Egipto”²¹⁵.

La ocupación de Tokar, en el este de Sudán, por parte de las fuerzas egipcias en febrero de 1891, cerró la ruta del Mar Rojo a los traficantes de esclavos mahdistas. Esto hizo que cambiaran sus rutas, dirigiendo el flujo de esclavos y esclavas hacia el norte, lo que puso de relieve la necesidad de acabar con su comercio en Egipto²¹⁶. Según los archivos de Durham, el ataque final sobre la institución en Egipto se produjo en 1895, cuando se firmó una convención entre Inglaterra y Egipto para la supresión de la esclavitud y su comercio²¹⁷. La importación y la exportación quedaron prohibidas:

“Cada esclavo en territorio egipcio tiene derecho a su libertad total y plena y puede pedir cartas de liberación cuando lo desee (...) el gobierno egipcio puede utilizar toda la influencia que posea entre los grupos del centro de África con vistas a prevenir guerras que suelen conducir a una nueva oleada de esclavización”²¹⁸

Estas leyes sólo fueron aplicadas parcialmente. Los musulmanes, para evitar las manumisiones de esclavas, usaron el pretexto del *harén* y la vida familiar para no concederlas, como ocurrió en la mayoría de los países del África subsahariana. Los certificados de liberación obtenidos por tribunales religiosos, proporcionaron a las personas liberadas, inmunidad frente a nuevas capturas. Sólo tenían que tomar la iniciativa y obtener cartas de liberación pero, hasta que esto ocurría, seguían siendo legalmente esclavos o esclavas. Pero las emancipaciones fueron escasas: 363 en 1894, 891 en 1896 y 334 en 1898²¹⁹. El Hogar para Mujeres Liberadas de El Cairo acogía a cerca de 200 mujeres al año, pero causó poco impacto entre el gran número de esclavas

²¹³ Anti-Slavery Reporter, vol. 7, n 5, 1900.

²¹⁴ Anti-Slavery Reporter, vol. 7, n 5, 1900.

²¹⁵ Anti-Slavery Reporter, vol. 7, n 5, 1900.

²¹⁶ DUNDAS, R. (1933), Op. Cit., p. 166.

²¹⁷ SAD 376/12/10.

²¹⁸ SAD 376/12/10.

²¹⁹ Anti-Slavery Reporter, vol. 7, n 5, 1900.

que permanecían en los *harenes*. En los lejanos oasis, a salvo de la mirada de los oficiales británicos, los esclavos eran numerosos y se intercambiaban fácilmente²²⁰. Esto se debía principalmente a que las esclavas y esclavos domésticos no aprovechaban la libertad a la que tenían derecho. El oasis de Siwa, por ejemplo, a 300 millas al oeste de El Cairo, era un centro importante para el tráfico de población esclava y los visitantes cristianos se sentían generalmente frustrados cuando conseguían acceder a él, como explica Simon Hattersly, un misionero británico que recorría la zona entre Egipto y Uganda, a finales del siglo XIX²²¹.

A pesar de todo y coincidiendo con el análisis de Dundas, los precios de los esclavos empezaron a experimentar una bajada²²². Dundas ofrece el dato de la bajada del precio de una esclava de 40 libras a 10²²³. Hassan, por su parte, asegura que el riesgo de perder un esclavo y el sufrimiento impuesto por las nuevas leyes era un factor a tener en cuenta para calcular su coste y mantenimiento²²⁴. Para Hassan, en comparación con el trabajo libre, el trabajo de las y los esclavos era cada vez menos atractivo²²⁵. Además, el desarrollo de la sociedad egipcia, un mayor contacto cultural con Europa, el surgimiento de un mercado de trabajo libre, la urbanización acelerada y, lo que es más importante, la reconquista de Sudán, jugaron un papel importante en el final de la institución de la esclavitud en Egipto. El informe de Lord Cromer para Egipto en 1904, afirmaba que el tráfico sistemático de esclavos ya no existía y que el número de circasianos llevados a Egipto estaba disminuyendo. Las liberaciones continuaron con una media de unas 100 aproximadamente cada año.

Sudán, tras la batalla de Omdurman en septiembre de 1898, fue recuperado por Gran Bretaña, que comprobó el efecto de la dominación mahdista: guerras, enfermedades e inanición, eran visibles. Como vimos anteriormente, Bahr al Ghazal había sido objeto de constantes secuestros de esclavos, la región cerca de Daim al Zubayr había sido vaciada y las provincias en el Nilo Blanco fueron testigo de capturas y esclavización de grupos étnicos *denka*, *shiluk* y *nuer*. Wingate, en un informe, elaborado en 1925, asegura que era necesaria una generación o más para que los *denka*

²²⁰ Anti-Slavery Reporter, vol. 7, n 5, 1900.

²²¹ Anti-Slavery Reporter, vol. 7, n 5, 1900.

²²² DUNDAS, R. (1933), Op. Cit., p. 189.

²²³ DUNDAS, R. (1933), Op. Cit., p. 189.

²²⁴ HASSAN, Al Amin, Op. Cit., 1976, p. 98.

²²⁵ Ibidem, p. 101.

se recuperaran de tan traumática experiencia y añade que en la década de 1920, todavía se percibían los efectos devastadores²²⁶.

La declaración emitida en El Cairo el 19 de enero de 1899, firmada por Lord Cromer y el Ministro egipcio de Asuntos Exteriores, que establecía principios para la futura administración de Sudán, contenía una cláusula que prohibía la importación y exportación de esclavos²²⁷. En la declaración no había ninguna referencia a la esclavitud doméstica. Fue con la política del Condominium cuando se produjo una reducción gradual de la esclavitud en un periodo de varios años. Esto se alcanzaría decretando que las personas nacidas tras la reocupación de 1898, no podrían ser esclavas.

Cuando el Califa murió en Kordofan en noviembre de 1899, la mayor parte de Sudán ya había pasado a manos del gobierno británico. Tenía la tarea poco envidiable de establecer la paz y el orden en un amplio territorio donde gran parte eran ruinas. La octava cláusula de las instrucciones del memorando emitido por Lord Kitchener como gobernador general, a los gobernadores de distrito de Sudán, afirmaba que “la esclavitud no está reconocida en Sudán”, pero añadía que “siempre que el servicio sea realizado de buena voluntad por parte de los sirvientes para con sus amos, no es necesario interferir en las condiciones que existan entre ellos”²²⁸. El *Sirdar* (Kitchener) hizo todo lo posible para aplicar leyes sobre el comercio de esclavos y esclavas, pero al hacerlo se enfrentó a gran cantidad de problemas. Cerca de un tercio de las peticiones presentadas al nuevo gobierno, eran demandas de amos que exigían el retorno de los esclavos y esclavas que se habían fugado. Estaba la cuestión de las personas que traían a esclavos de distritos del interior, tan remotos y lejanos que no conocían las nuevas leyes sobre el comercio. Según Holt, en el caos que se produjo tras la captura de Omdurman, los funcionarios y oficiales egipcios trataron de traer de vuelta a Egipto a las sudanesas que habían adquirido previamente como esclavas²²⁹. Los hijos de esclavos fugados, tras la conquista de la provincia de Dongola, eran una presa fácil para los tratantes de esclavos *danagla*²³⁰. En Omdurman, permanecieron comerciantes del antiguo tráfico de esclavos y esclavas, siempre atentos a cualquier oportunidad que les permitiera retomar su actividad. Según los archivos de Durham, en los pocos meses restantes de 1898 tras la captura de Omdurman, 47 personas fueron condenadas por tráfico de personas, entre las

²²⁶ SAD 171/5/15.

²²⁷ SAD 187/1/1.

²²⁸ SAD 430/6/3.

²²⁹ HOLT. P. M.: Op. Cit., 1958, p. 196.

²³⁰ Ibidem, p. 198.

que se encontraba un pariente de Zubayr Pasha, que recibió una sentencia de cinco años de cárcel por vender un esclavo²³¹. Por aplicar medidas contra la esclavitud, el *mudir* de Talodi, fue asesinado en mayo de 1906, junto con 40 hombres de un regimiento sudanés²³². El descontento de grupos nortños de origen árabe, en el sur de Kordofan en 1906, por la liberación y el retorno a sus hogares de 120 mujeres y niños que habían esclavizado, alcanzó el nivel de insurrección²³³.

El capitán McMurdo, que fue nombrado Director de Departamento contra el Comercio de esclavos en Egipto en 1900, extendió sus operaciones a Sudán. La atención se dirigió en primer lugar hacia el comercio de esclavos entre Kassala y Suakin²³⁴. La condena y la sentencia a siete años de cárcel de Sheij Marshoud, del notorio grupo étnico de traficantes de esclavos de Rashaida y la detención de once traficantes secundarios, fue una lección saludable para todos ellos. Después de estas medidas, emigraron hacia el sur, hasta territorio italiano donde las incursiones para capturar esclavos les provocaron graves problemas²³⁵. McMurdo aspiraba a establecer un cordón a través del este de Sudán, desde Gerizeh hasta Suakin. Para ello, en 1901, un inspector inglés especializado en comercio de esclavos, situado en Jartum, fue puesto a cargo de los distritos de Gezireh y Atbara, mientras que la zona entre Berber, Kassala y Suakin era patrullada por tropas a camello. Los principales pozos del desierto eran vigilados y las patrullas a camello mantenían un contacto constante entre ellas²³⁶. El entusiasmo de la política contra el comercio de esclavos de McMurdo se reflejó en una ley de 1901, mediante la cual los oficiales, militares y civiles, tenían el poder de arrestar a traficantes, utilizando la fuerza si fuera necesario para llevarlos ante los tribunales²³⁷.

Un aspecto especialmente importante para el departamento contra el Comercio de esclavos, era la frontera de Abisinia, en el extremo sudeste, donde las guerras entre los diferentes grupos étnicos no cesaban de conducir a grandes cifras de esclavos²³⁸. Los grupos *shiluk*, en el oeste del distrito de Bani Shanqul en la frontera, fueron la víctima principal de las incursiones periódicas de grupos nortños árabes *yalaba*. MacMurdo, durante un viaje por la frontera abisinia en 1902, observó que estas capturas habían afectado de manera especial a las mujeres, reduciendo la población del distrito a siete

²³¹ SAD 430/6/8.

²³² SAD 430/6/8.

²³³ SAD 430/6/8.

²³⁴ SAD 330/8/3.

²³⁵ DUNDAS, R. (1933), Op. Cit., p. 201.

²³⁶ Ibidem.

²³⁷ Ibidem, p. 202.

²³⁸ Ibidem, p. 204.

hombres por cada mujer²³⁹. El nombramiento de un inspector en Royeres a finales de 1902, fue el resultado directo de la visita de McMurdo a la zona. Más tarde, en 1904, los secuestradores de esclavos recibieron un duro golpe cuando el Coronel Gorringe, *mudir* de Sennar, sentenció a Ibrahim Wad Mahmoud y a sus seguidores a penas de cárcel por tráfico de esclavos²⁴⁰.

La comisión de delimitación de la frontera entre Sudán y Abisinia de 1902-03, aumentó los sufrimientos de los *anuak*, subgrupo étnico *denka*, al norte del río Baro, al dividirlos en dos secciones, una en Sudán y la otra en Abisinia. Los horribles asaltos de los secuestradores de esclavos *yalaba* a los *anuak* fueron presenciados por McMurdo durante su ascenso de los ríos Sobat y Baro en junio de 1902²⁴¹. A su vuelta a Jartum, recomendó que se estableciera un puesto militar en dicha zona, para detener la actividad de los asaltantes *yalaba*.

En 1902, McMurdo desvió su atención hacia la provincia de Kordofan en el oeste, donde los *baggara* y los *cababish* eran los traficantes más tenaces. Las mujeres jóvenes de dichos grupos, presumían del valor de sus pretendientes con respecto a la captura de esclavos²⁴². El precio de una esposa, a menudo pagado a sus padres en forma de esclavos, fomentaba los secuestros²⁴³. En 1902, McMurdo colocó a un inspector y a un pequeño cuerpo de policía, formado por hombres pertenecientes a grupos locales en El Obeid²⁴⁴. La sentencia a cinco años de cárcel del traficante de esclavos, Said Ibrahim, impuesta por el Coronel Mahon, *mudir* de Kordofan en 1903, fue uno de los primeros resultados de la lucha contra los traficantes de esclavos de Kordofan²⁴⁵. Tras un viaje por la provincia, McMurdo pensaba que poco se podía hacer persiguiendo a los traficantes en sus tierras. Sus fuerzas debían centrarse en cada una de las pequeñas montañas de los archipiélagos de Kordofan, ya que era mejor concentrarse en las rutas de exportación, como la de El Obeid hasta Gerizeh²⁴⁶. En 1906, las fuerzas de Kordofan se reforzaron y McMurdo, si hubiera tenido suficientes recursos a su cargo, habría extendido el cordón de Roseares hasta El Obeid, acabando así con los traficantes de esclavos *yalaba* en la frontera con Abisinia y en Bahr al Ghazal²⁴⁷. Pero no tenía

²³⁹ Ibidem.

²⁴⁰ Ibidem, p. 205.

²⁴¹ SAD 330/8/4.

²⁴² O'FAHLEY, Richard, Op. Cit., n 1, 1980, p. 35.

²⁴³ Ibidem, p. 46.

²⁴⁴ SAD 430/6/8.

²⁴⁵ SAD 430/6/8.

²⁴⁶ SAD 430/6/8.

²⁴⁷ SAD 430/6/8.

muchas esperanzas frente a la desalentadora tarea que tenía ante sí. Según él, llevaría años acabar con la esclavitud en la totalidad de Sudán, puesto que subsistía un duradero problema en el este, cerca de la costa del Mar Rojo, desde donde se enviaba por barco a los esclavos y esclavas desde Yedda hasta Medina y Meca²⁴⁸.

Los *rubattab*, que habitaban en el desierto Atbara, entre el Nilo y el Mar Rojo, continuaron llevando a cabo el comercio de esclavos hasta la condena y la sentencia a 15 años de cárcel de su líder, Mohammed Nossair, en 1906²⁴⁹. En el sur, en la zona entre las montañas de Kasala y el Mar Rojo, los *kambalab*, continuaron esclavizando y pasando sus mercancías a través del puerto de Massawa²⁵⁰. La apertura del distrito de Suakin gracias al ferrocarril del Nilo-Mar Rojo en 1905, con una terminal en el puerto de Sudán y la condena y sentencia de 58 traficantes en 18 meses entre enero de 1905 y julio de 1906, a pesar de afectar fuertemente el tráfico de esclavos en la costa del Mar Rojo, no le puso fin²⁵¹. El nombramiento de un inspector británico en Suakin en 1905 y el hecho de que se multiplicara por dos su fuerza de policía montada, reconocía la necesidad de una vigilancia mayor en la costa entre Jebel Elba y Ras Kassar²⁵².

La última región merecía una atención especial. Tras visitar estaciones gubernamentales en el Nilo Blanco hasta Lado en 1905 y corroborar que el comercio de esclavos prácticamente había desaparecido, McMurdo estaba convencido de que Bahr al Ghazal era la zona que se debía observar. Dr. Schweinfurth, un viajero británico, lo había señalado durante mucho tiempo, como analizaremos a continuación en sus informes sobre Bahr Al Ghazal.

Un intento en 1910 de las autoridades francesas y británicas para controlar el tráfico de esclavos de los territorios franceses hacia Sudán, mediante la solicitud de pasaportes a las caravanas, se vio frustrado por una cláusula que dictaba que era una ofensa para los oficiales interceptar a aquellos que no fueran culpables de poseer esclavos²⁵³. A parte de esta polémica cuestión, Kitchener, en sus intentos de apaciguar la ira de los grupos humanitarios en Gran Bretaña, afirmó en 1912 que “el tráfico de esclavos a gran escala es claramente algo del pasado”²⁵⁴. Sin embargo, el miembro de la *Anti-slavery* de Merowe, en el norte de Sudán calculó, en 1909, que 120.000 árabes de

²⁴⁸ SAD 430/6/8.

²⁴⁹ SAD 560/10/2.

²⁵⁰ SAD 560/10/2.

²⁵¹ SAD 560/10/2.

²⁵² SAD 560/10/2.

²⁵³ SAD 455/3/5.

²⁵⁴ SAD 661/8/11.

aquella provincia aún poseían 24.000 esclavos sudaneses²⁵⁵. Por su parte, Sir John Scout, que fue jefe del Consejo Judicial británico en Sudán, afirmó a su llegada al país en 1911 que, a pesar de que la posesión de esclavos estaba sancionada por ley, se había convertido en “algo enraizado en los huesos de esa gente”²⁵⁶.

2. La esclavitud y la sociedad en Bahr Al Ghazal

A pesar de la escasez de documentación sobre la institución de la esclavitud en Bahr Al Ghazal, en tiempos anteriores al siglo XVII, todo indica que estaba muy extendida entre los indígenas. Disponemos de poca información sobre el sultanato *fur*, que comenzó a primeros del XIV. Con la conquista de los *fur* en 1640, a manos del sultán Suleiman, conocido en Bahr Al Ghazal por “Sulondongo”, que significa el hombre pálido, aparecen las primeras crónicas escritas sobre la zona. Sulondongo era de padre sudanés de ascendencia árabe y de madre *fur*, aunque se desconocen las circunstancias de dicho matrimonio, es decir si era hijo de una esclava o de una concubina²⁵⁷. Aun así, dicha información hace referencia al sultanato y a la situación sobre la región en general, pero no aborda el tema de los esclavos. O’Fahley afirma, que la esclavitud se producía en todas las sociedades, entre los *denka* ganaderos y nómadas de las zonas del norte y entre las dispersas y políticamente divididas comunidades agrícolas de los diferentes pueblos de las regiones centrales. También formaba parte del sistema político de los reinos agrícolas de los *zande*²⁵⁸ en las regiones del sur²⁵⁹.

Todas estas sociedades tenían un nivel escaso de tecnología y un bajo aprovechamiento del potencial de trabajo de los animales domésticos. Por consiguiente, el trabajo humano era la única fuente de energía disponible. Esto hizo que se le diera mucha importancia a garantizar la existencia de la fuerza de trabajo humano. Incluso antes de la fuerte implicación de los comerciantes musulmanes itinerantes, los *yalaba*, que se hallaban por la zona desde mediados del siglo XVIII, algunos de aquellos esclavos y esclavas fueron vendidos a comerciantes pertenecientes a grupos de procedencia árabe del norte de Sudán. Los *yalaba*, a diferencia de estos últimos,

²⁵⁵ Anti-Slavery Reporter, vol. 2, n 7, 1913.

²⁵⁶ SAD 560/9/12.

²⁵⁷ O’FAHLEY, Richard y SPAULDING, Jay, Op. Cit., 1974, p. 127.

²⁵⁸ Los *zande* conocidos en el pasado por los historiadores occidentales como *azande*.

²⁵⁹ O’FAHLEY, Richard, Op. Cit., n 1, 1980, p.37.

trabajaban de forma más autónoma e individual y sus actividades como captadores de esclavos estaban menos organizadas²⁶⁰.

Makki Shibeka, destaca que la fuente común de los esclavos, eran los cautivos capturados en las guerras entre comunas y las persecuciones por robo de ganado²⁶¹. En algunas comunidades, como en la *nuba* del sur de Kordofan, también se esclavizaba a los criminales²⁶². Estos esclavos eran utilizados tanto en la producción (por ejemplo como agricultores o pastores), como en el servicio doméstico, normalmente las esclavas eran empleadas en la ardua y absorbente tarea de moler harina de eleusine cocorada (mijo africano)²⁶³. O’Fahley afirma: “una mujer que trabajara durante todo el día podría moler harina suficiente para cubrir las necesidades diarias de cinco o seis personas”²⁶⁴.

2.1. Los orígenes de la esclavitud y los mecanismos de la esclavización

En esta tesis se abordará la esclavización de los *denka*, los *zande* y los *fur*, tres grupos étnicos sudaneses de origen subsahariano, habitantes de la zona de Bahr Al Ghazal, que fueron las principales víctimas de los *yalaba* del norte de Sudán. Se ha elegido a estos grupos por su ubicación geográfica, dentro de la zona de nuestro estudio, y por ser los grupos mayoritariamente esclavizados en Sudán. Por ello, hay que destacar la existencia de otros grupos subsaharianos, que igualmente padecieron este mal, a lo largo de los siglos objeto de nuestro estudio, como los *shiluk*, *nuer* y *zagahwa* y de los que haremos mención en la presente tesis.

Cuadro 1. Grupos esclavos y amos en Sudán

Grupos étnicos históricamente esclavizados en el sur y oeste de Sudán		Grupos étnicos históricamente libres del norte (<i>shimaliin</i>) y oeste de Sudán	
Grupos del Sur	Grupos del oeste	Gupos del norte	Grupos del oeste (descendientes de árabes)
	<i>Denka</i>	<i>Shaigia</i>	<i>Fur</i>

²⁶⁰ Schweinfurth, George, Op. Cit., Vol. 1873, p.156.

²⁶¹ SHIBEKA, Makki: *Al sudan 'abr al qurun*, Dar Al Yil, Beirut, 1991, p. 88.

²⁶² Ibidem, p. 90.

²⁶³ O’FAHLEY, Richard, Op. Cit., 1980, p. 38.

²⁶⁴ Ibidem, p. 39.

(subgrupos *denka*
en el oeste)
Padang
Bahr Al-Ghazal

<i>Denka</i> (subgrupos <i>denka Fur</i> del sur) Padang Bor		<i>Ya'alia</i> <i>Danagla</i>	<i>Baggara</i> (sub-grupos <i>Baggara</i>) - <i>Miseriya</i> (también conocidos como <i>Humur</i> o <i>zuruq</i> ²⁶⁵) - <i>Rizeigat</i> - <i>Hawazma</i>
<i>Nuer</i> <i>Shiluk</i> <i>Fuel</i>	<i>Fertit</i> (subgrupos <i>Fertit</i>) - <i>Runga</i> - <i>Kara</i> - <i>Yulu</i> - <i>Banda</i> - <i>Feroge</i> - <i>Beigo</i> - <i>Shatt</i> - <i>Mandala</i> - <i>Crees</i> - <i>Binga</i>	<i>Rubattab</i> <i>Nubios</i>	
<i>Murle</i>	<i>Zaqhawa</i> <i>Nuba</i> <i>Mileri</i>		

Los grupo nilóticos *denka* habitaban en la antigüedad, la región central de Sudán conocida como Al Gezira, que es la más extensa del centro del país entre los dos ríos Nilo Blanco y Nilo Azul (ver mapa nº 2 y 3) y que lleva el mismo nombre hasta la actualidad. Estos pueblos fueron desplazándose hacia el sur, el suroeste y el sureste, debido a la desertización y a las guerras con los primeros musulmanes que penetraron,

²⁶⁵ En árabe, *humur* significa rojo y *zuruq*, azul marino.

en busca de personas a las que esclavizar (*Bilad Al Sudan*). El geógrafo sirio Abi Talib as-Sufi ad-Dimishqi del siglo XIV escribió de los *denka*:

“Más allá de la tierra de los ‘Alwa²⁶⁶ hay una región habitada por una raza sudanesa, que andan desnudos como los *zany*²⁶⁷ y parecen animales por su comportamiento estúpido; y no profesan ninguna religión”²⁶⁸.

Evidentemente, estos grupos no-musulmanes de la zona del Gezira fueron vistos por estos comerciantes-esclavistas, como fuente legítima de su negocio. Otro geógrafo iraquí del siglo XV, Tahir al-Marwazi, describió las capturas de estos grupos del siguiente modo:

“Los comerciantes llegaban a los poblados de los *zany*, para capturar a sus chicos²⁶⁹. Para ello se quedaban escondidos en los arbustos y les tiraban dátiles secos. Los niños los recogían. Más tarde se iban alejando de estos poblados y seguían tirando los dátiles, sabiendo que los chicos les seguirían. En cuanto estaban alejados de sus poblados, les capturaban y les llevaban a sus tierras”²⁷⁰.

A lo largo de los siglos XVI y XVII, los *denka* llevaron a cabo una serie de enfrentamientos bélicos contra otros grupos sureños, como los *shiluk*, los *nuer*, los *luel*, los *Murle* y grupos del África Occidental, conocidos como los *yibel*, y los *luo*. En la mayoría de los casos, estas confrontaciones estaban causadas por la escasez de agua, la búsqueda de tierras fértiles y el robo del ganado. A finales del siglo XVII, los *denka* se hicieron con el control sobre el vasto territorio del suroeste de Sudán, conocido hoy como Bahr Al Ghazal.

A partir de esta fecha los *denka* tuvieron que enfrentarse con otro peligro, los *baggara*, grupos de procedencia árabe, cuyo nombre significa literalmente vaqueros, en árabe sudanés. Estos grupos residían y controlaban la zona que va desde el lago de Chad, hasta la región de Nilo Blanco en Sudán. Sus pequeños reinos comprendían un territorio que va desde el Sahara de Libia, pasando por el Wadai en Chad, hasta Bahr Al Ghazal en Sudán²⁷¹. Estos *baggara* han sido y siguen siendo en la actualidad, los más activos, como veremos en el capítulo VI, en la captura y venta de esclavos y esclavas del oeste y sur de Sudán, principalmente pertenecientes a los *denka* y *fur*.

²⁶⁶ La dinastía ‘Alwa, pertenece al período fatimi egipcio, durante el siglo XIII.

²⁶⁷ *Zany*, es el término común que empleaban los árabes y musulmanes, en esta época, para definir a los negroafricanos en general. Ver más sobre el término en el capítulo I

²⁶⁸ Editado por Yayha ‘Awaad: *Bilad As Sudan*, Yam’iat al Al ‘Ulum Al Yugrafiyya, Cairo, 1954, p. 87.

²⁶⁹ En el texto no mencionaban a chicas.

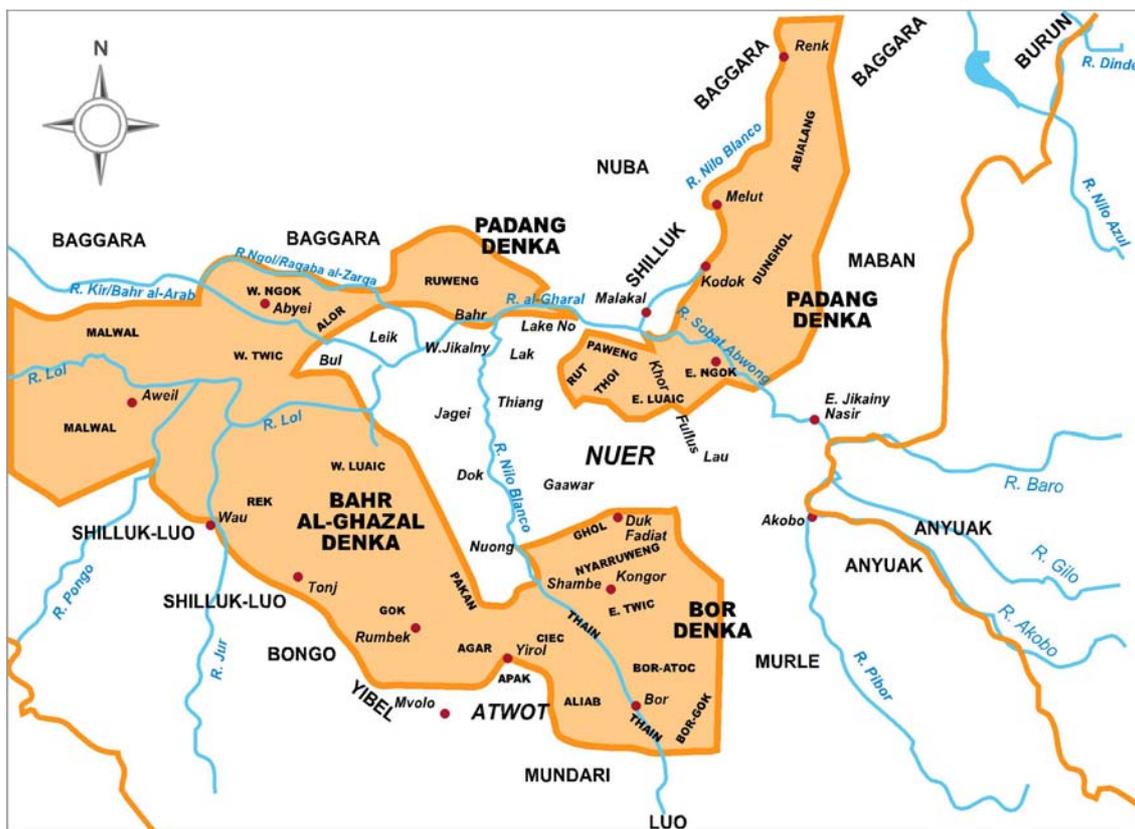
²⁷⁰ Editado por Yayha ‘Awaad: *Bilad As Sudan*, Yam’iat al Al ‘Ulum Al Yugrafiyya, Cairo, 1954, p. 89.

²⁷¹ O’FAHLEY, Richard, Op. Cit., 1980, p. 34.

Los *zande*, que son los que están mejor documentados de todos los grupos indígenas, se dedicaban a la agricultura, tarea en la que destacaban en cuanto a extensión de tierra cultivada y rendimientos agrícolas. En el siglo XIX, bajo el liderazgo del clan *Avungara*, dominante entre los *zande*, se expanden por las tierras de sus vecinos²⁷². Schweinfurth los describió así: “Estas personas guerreras y caníbales se extendieron hacia el norte cruzando el Río Wele a principios del siglo XIX dejando un reguero de sangre a su paso”²⁷³.

²⁷² SCHWEINFURTH, George, Op. Cit., 1873, vol. 1, p. 198.

²⁷³ Ibidem, p. 201.



Mapa número 4. Subgrupos étnicos *denka* en el sur y oeste de Sudán
Fuente: Departamento de Geografía de la Universidad de Durham, 1979.

Baxter asegura que los *zande Avungara*, más que los *denka* u otros grupos subsaharianos del sur y oeste de Sudán, colaboraron de forma considerable con los grupos de descendencia árabe en la esclavización de personas no musulmanas, como los *denka*, los *nuer* y, en menor medida, de su propia gente²⁷⁴. Los conflictos, desde principios del siglo XIX, entre los *zande*, que se expandían hacia el norte y los *jartumiyin*, que lo hacían hacia el sur, influyen negativamente en la población, al ser ambos activos comerciantes de esclavos²⁷⁵.

Según Schweinfurth, había cuatro fuentes de abastecimiento de esclavos en la sociedad *zande*: a) los cautivos capturados en guerras; b) los fugitivos de otros grupos sin parientes directos en el poblado; c) los criminales a los que se les conmutaba la pena de muerte; d) las mujeres pagadas al rey como tributo o compensación²⁷⁶. El estatus

²⁷⁴ Baxter, Peter “The Azande and related People”, en *Ethnographic Survey of Africa*, ed. Daryl Ford, Oxford University Press, Oxford, 1971, p.51.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 48.

²⁷⁶ SCHWEINFURTH, George, Op. Cit., 1873, vol. 1, p. 205.

social de estos esclavos no era especialmente discriminador. Vivían en las casas casi como otro miembro de la familia, con la excepción de que les eran asignadas las tareas más duras y sucias²⁷⁷. Baxter, en su estudio sobre el sistema de parentesco de los *zande*, señala que sus esclavos eran libres de casarse²⁷⁸. Y lo que es aún más significativo, todos los hijos de esclavos o esclavas, eran libres y adoptados por el clan que pagara el precio de la “novia”, como la consideraban los *zande*. Aunque siguiera siendo una esclava y, aunque no fuera formalmente aceptada a nivel social en el clan, los deberes con respecto a la dote de la novia, muy a menudo eran cumplidos por los amos, lo que constituía una asunción de facto de una relación de clan²⁷⁹.

Los esclavos y esclavas *zande* llevaban a cabo una variedad de funciones en la vida diaria. Los plebeyos los utilizaban en la agricultura y para moler el eleusine. Los reyes tenían numerosas concubinas esclavas de este grupo. Schweinfurt destaca el importante papel que jugaba el eunuco, que era propiedad del rey *zande*, Selila, que ejercía en sus numerosos hogares²⁸⁰. La posesión de las concubinas y los eunucos, por parte de los reyes *zande*, parece ser resultado de sus contactos con los *yalaba* musulmanes de Bahr Al Ghazal y Chad. Además, los esclavos eran empleados en el cuerpo de guardaespaldas del rey, una posición muy prestigiosa²⁸¹. Los reyes *zande*, que se encontraban cerca de zonas musulmanas, estaban dispuestos y deseosos de comerciar con los comerciantes *yalaba*, cambiando esclavos y esclavas por armas, barras de cobre y abalorios. Un rey del oeste de Bahr al-Ghazal, Mofio, destacó por el gran número de esclavos que consiguió como tributo de sus súbditos, para comerciar con los *yalaba*, logrando un arsenal de 300 pistolas²⁸².

Por último tenemos a los *fur*, de cuyo nombre proviene Darfur, que en árabe clásico sudanés significa casa o tierra de los *fur*²⁸³. Darfur es la zona musulmana que mantiene las relaciones comerciales más antiguas con Bahr al-Ghazal, que se concentraban en la región del noroeste que denominaron Dar Fartit. El estado de Darfur se originó en las montañas de Jabal Marra, la única base agrícola disponible para construir un estado en las regiones desérticas entre el Nilo y el Lago Chad²⁸⁴. El centro del estado de Darfur eran las Montañas Marra; su núcleo étnico, los *fur*, cuya dinastía

²⁷⁷ Ibidem, p. 208.

²⁷⁸ BAXTER, Peter, Op. Cit., 1971, p.72.

²⁷⁹ Ibidem, p. 73.

²⁸⁰ SCHWEINFURTH, George, Op. Cit., 1873, vol. 2, p.50.

²⁸¹ Ibidem, p. 52.

²⁸² BAXTER, Peter, Op. Cit., 1873, vol. 2, p. 20.

²⁸³ En el capítulo V estudiaremos la esclavitud actual en Darfur.

²⁸⁴ O'FAHLEY, Richard y SPAULDING, Jay, Op. Cit., 1974, p. 157.

gobernante eran los Keira, emergió como el poder dominante en la región a mediados del siglo XVII. Una rápida expansión le dio pronto a los Keira el control de un imperio multiétnico, que a finales del siglo XVIII incluía Kordofan hacia el este. Con la desintegración del Sultanato Fundj de Sinnar en 1821, fecha del comienzo del período turco en Sudán, Darfur se convirtió en el principal socio comercial africano de Egipto. Sin embargo, a mediados del siglo siguiente, esta red comercial comenzó a erosionarse debido a la penetración de los comerciantes de Jartum en las regiones del sur del sultanato. El mayor de esos comerciantes, al-Zubayr Pasha Rahma²⁸⁵, derrocaría al sultanato en 1874. Sultanato que revivió brevemente entre 1898 y 1916 con el sultán ‘Alí Dinar.

Los no-musulmanes, cuya esclavización era permitida, tanto por la religión como por las costumbres, eran conocidos colectivamente como “*fartit*”. Esta palabra es el término peyorativo con el que designaban los musulmanes, a los que vivían al sur de sus tierras, que eran, por definición, no-musulmanes y apropiados por tanto, para ser esclavizados. Eso se refleja claramente en la descripción que hizo el viajero Al Tunisi, a su paso por Darfur en el siglo XVIII, “Las personas que viven en Dar Fartit son esclavas y aún así, se van libres”²⁸⁶. Nombres genéricos similares incluían Shankalla por debajo de Sinnar; Nuba y Turuj por debajo de Kordofan; Janakhara por debajo de Wadai y Kirdi o Kirdawi por debajo de Baqirmi. A estos términos se pueden añadir los de *jabalawiyiyin* o *hajaray*, “gente de la montaña”, utilizados para describir a los semi-musulmanes o paganos dentro del cinturón sudanés.

Según los *fur*, Fir, “el más provocador de los *fur*”, tenía un hermano, Firat, que era el progenitor de los *fartit*²⁸⁷, que dieron su nombre a la región. Otro relato sobre su origen, los hace descendientes de los *fur* que huyeron hacia el sur, para evitar convertirse en musulmanes²⁸⁸. En cualquier caso, serían pueblos emparentados próximamente. Los *mileri*, pequeña tribu de Dar Tama cerca de la frontera entre Chad y Sudán, al convertirse al Islam, se hicieron descendientes de las genealogías *misiriyya*, grupo de origen árabe que habitó esas mismas tierras en la antigüedad²⁸⁹. Sin embargo, las investigaciones genealógicas que se han llevado a cabo sobre los *mileri*, los

²⁸⁵ Personaje de gran importancia para la presente investigación, a quien dedicaremos el siguiente apartado.

²⁸⁶ AL TUNISY, Muhammed Ibn ‘Umar: *Rihlati ila Asudan*, editado por Ja’far al ‘Alami, Cairo, 1948, p. 55.

²⁸⁷ LAMPEN, G. D.: *History of Darfur*, Penguins Ltd., Londres, 1950, p. 181.

²⁸⁸ Ibidem, p. 181.

²⁸⁹ HASAN, Imam Hasan y O’FAHLEY, Richard “Notes on the Mileri of Jabal Mun”, *Bulletin of Oriental and African Studies*, vol. 9, 1970, pp 152-61.

consideran mas *fartit* que árabes y como tales, los “propietarios de la montaña” (*ashab al-jabal*)²⁹⁰.

Los terrenos del interior, donde se desarrollaba la captura de esclavos y esclavas, se concentraban en un arco al sur y sudeste del sultanato, desde el oeste de Bahr al Ghazal, pasando por el extremo noreste del Imperio Centro Africano, hasta el sudeste de Chad²⁹¹. Allí los *fartit* incluían (aproximadamente del oeste hacia el este) a los *runga, kara, yulu, crees, binga, banda, feroqe, shatt* y a un buen número de pequeños grupos alrededor de la zona minera cobriza de Hufirat al-Nahas, el límite sur del sultanato²⁹². Dentro de esta zona, los asaltantes *yalaba* y los pueblos asaltados llegarían, en algunos casos, a un acuerdo para evitar los ataques en forma de tributo que tendrían que pagar periódicamente. Los asaltantes, a medida que consolidaban su posición, se fueron aventurando más hacia el sur y, alrededor del siglo XVIII, ya habían alcanzado el río Mbomu, en el actual Estado Centro Africano. Consecuentemente, Dar Fartit creció²⁹³. Los movimientos tradicionales de estos pueblos, son hacia el sur, en algunos casos partiendo del sur de Darfur y principalmente, debido al acoso de sus vecinos del norte²⁹⁴. Según O’Fahley, los *fartit* fueron, sin duda, esclavos importados y establecidos por los sultanes²⁹⁵.

Los *fur* se organizaron bajo el mandato de una monarquía de origen sagrado, en una época bastante temprana. Pronto, el estado se expandió hasta incluir a personas no-*fur* y a través de otras regiones a lo largo de su expansión comercial. Los reyes se convirtieron en sultanes a lo largo del siglo XVIII, al comienzo del largo y complejo proceso de islamización²⁹⁶. El hecho de poseer un esclavo o esclava estaba bastante extendido en Darfur y jugaba un papel muy importante en la vida social, económica y política del país. Se encontraban en posesión de todos los niveles de la sociedad, desde el sultán hasta los nómadas *baggara*. Desde la segunda mitad del siglo XVII, el Sultán utilizó esclavos a gran escala para reforzar su posición con respecto a la nobleza *furwa*. Como consecuencia, los esclavos se infiltraron en el gobierno y en el ejército a todos los niveles, de la misma manera que sucedía en las tierras islámicas centrales²⁹⁷.

²⁹⁰ Ibidem, p. 153.

²⁹¹ LAMPEN, G. D., Op. Cit., p. 185.

²⁹² HASAN, Imam Hasan y O’FAHLEY, R. S., Op. Cit., p. 157.

²⁹³ BROWNE, William: *Travels in Egypt, Syria and Africa* (second ed. 1806), University of London Press, Londres, 1972, p. 75.

²⁹⁴ O’FAHEY, Richard, Op. Cit., p 30.

²⁹⁵ Ibidem, p. 31.

²⁹⁶ AL TUNISY, Muhammed Ibn ‘Umar, Op. Cit., 1948, p. 73.

²⁹⁷ O’FAHLEY, Richard y SPAULDING, Jay, Op. Cit., 1974, p. 112.

Los esclavos destinados al ejército, eran cada vez más numerosos, a medida que el sultán aumentaba su poder. Todos los arqueros del ejército de Darfur eran esclavos de Dar Fartit y estaban considerados tropas eficaces y leales. También servían como lanceros. El propio Sultán tenía una escolta de 2000 de estos lanceros²⁹⁸. Sin embargo, había muy pocas tropas de caballería formadas por esclavos, debido a que la nobleza Furwa era la única que ostentaba el privilegio de pertenecer a este cuerpo. Los pocos esclavos mencionados como jinetes con armadura, eran altos oficiales cuyo caballo, armadura y equipamiento eran signos de honor²⁹⁹.

El sultán era consciente de la riqueza que generaba la mano de obra esclava y por ello llevaba colonias enteras de esclavos a sus tierras, para desarrollar tanto la riqueza del estado como la suya personal³⁰⁰. Sus áreas de actuación eran básicamente, la agricultura y la ganadería, sin ninguna implicación en el área artesanal, quizás por lo escaso de su producción y desarrollo³⁰¹. Los esclavos y esclavas recién capturados, eran utilizados como moneda de cambio en el mercado, sirviendo a algunas tribus para pagar sus impuestos³⁰². El avance del comercio de esclavos tanto en Darfur como en las zonas musulmanas vecinas, fue crucial para su economía.

Aunque el origen del comercio de esclavos en Darfur, estuviera en los enfrentamientos bélicos del siglo XVIII, especialmente con el vecino Wadai (en el actual Chad), la fuente de aprovisionamiento más característica en los siglos XIX y XX, eran las expediciones armadas, *ghazwa*, invasiones en lengua árabe o *salatiyya*, lanza en la lengua de Darfur, con el propósito de conseguir esclavos³⁰³. La descripción intensa y detallada de Muhammad al-Tunisi de la estructura, el funcionamiento y la burocracia relativa a las *ghazwa*, se manifiesta en este texto

“Unos jinetes sudaneses hábiles que utilizan su dominio de la guerra de caballería para explotar a las personas acéfalas del sur, algo fundamental para la historia de todo el cinturón sudanés”³⁰⁴.

De modo similar, las *ghazwa* basadas en la caballería, se convirtieron a mediados del siglo XIX en las pequeñas bases militares (*kubaniyya*) de los comerciantes

²⁹⁸ AL TUNISY, Muhammed Ibn 'Umar, Op. Cit., 1948, p 59.

²⁹⁹ O'FAHLEY, Richard y SPAULDING, Jay, Op. Cit., 1974, p. 122.

³⁰⁰ O'FAHLEY, Richard, Op. Cit., 1980, p. 30.

³⁰¹ NACHTIGAL, Gustav: *Sahara and Sudan*, New Cork City Press, Nueva Cork, 1971, p.355.

³⁰² Ibidem., p.359.

³⁰³ BROWNE, William, Op. Cit, p. 1806, 219.

³⁰⁴ AL TUNISY, Muhammed Ibn 'Umar, Op. Cit., 1948, p 79.

de Jartum que llegaban allí donde los caballos no podían³⁰⁵. La élite gobernante de Darfur se consolida así, como proveedora de los comerciantes quienes, a pesar de que participaban en ocasiones en las *ghazwas* hacia el sur, normalmente se contentaban con realizar sus negocios en los centros comerciales del sultanato, especialmente Kobbei, a un día de viaje al noroeste de la capital política y administrativa de al-Fashir³⁰⁶.

O'Fahley apunta que el comercio de esclavos en Dar Fartit, durante el siglo XVIII, continuó de tres maneras: 1) a pequeña escala, con capturas no oficiales (de hecho poco más que un raptó organizado) por parte de los hombres de la tribu *baggara* de las zonas colindantes; 2) el comercio de los *yalaba* en el que estos musulmanes itinerantes intercambiaban abalorios, cobre, estaño, ropa y en ocasiones armas a cambio de cautivos en manos de las tribus locales; 3) asaltos organizados a gran escala y llevados a cabo por individuos que habían llegado a un acuerdo con el estado³⁰⁷.

Las capturas de esclavos oficiales eran muy rentables para el estado y la economía en general. Browne destaca que el aspirante a *Sultan al-Ghazwa* (líder del asalto) obtenía su carta de comisión y su salativa (un símbolo de su cargo) por distribuir los frutos potenciales de su esfuerzo, entre las personalidades importantes en forma de sobornos³⁰⁸. Otra gran parte de los beneficios potenciales era prometida a los hombres reclutados para realizar los asaltos, con una parte previamente estipulada de esclavos capturados. Esta parte podía alcanzar una proporción considerable de cautivos, ya que algunas comunidades cerca de las zonas fronterizas, mantenían un estatus tributario con Darfur lo que, si el *Sultan al-Ghazwa* decidía reconocerlo, les daba la oportunidad de ofrecer cautivos voluntarios en lugar de hacer asaltos³⁰⁹. Browne señala que, una de estas comunidades, los *shatt*, se encontraba libre de ser asaltada porque la madre de Hamid 'Azuzi, el Sultán de Darfur (1747-1752), provenía de allí³¹⁰. Según Al Tunisy, cada año se llevaban a cabo entre 60 y 70 asaltos, cada uno con sus propias rutas y zonas de captura³¹¹. Durante todo este tiempo, no se hizo ningún intento de convertir a la población local de Bahr al-Ghazal al Islam³¹².

³⁰⁵ Ibidem, p. 82.

³⁰⁶ Ibidem, p. 86.

³⁰⁷ O'FAHEY, Richard, Op. Cit., p. 32.

³⁰⁸ BROWNE, William, Op. Cit, p. 220.

³⁰⁹ Ibidem, p. 220.

³¹⁰ Ibidem, p. 221.

³¹¹ AL TUNISY, Muhammed Ibn 'Umar, Op. Cit., 1948, p. 60.

³¹² NACHTIGAL, Gustav, Op. Cit., 1971, p. 365.

De modo paralelo a estos asaltos, se producía el próspero comercio *yalaba*. Éstos eran predominantemente *dongala*, *shaigiyya* y *ja'alya*, sólo en Darfur había unos 5.000 hogares *yalaba*³¹³ y también eran muy numerosos en Kordofan, provincia al este del estado de Darfur hasta la conquista por parte del Egipto de Muhammad Alí (ver mapa nº 3). Muchos de ellos eran eruditos religiosos y desempeñaron un papel muy importante en la economía de Sudán en su totalidad. Se dedicaban tanto al comercio de caravanas interno como externo, en rutas que atravesaban Baqirmi, Wada'i, Darfur, Dar Fartit, Kordofan, así como el Sudán Nilótico, aventurándose por el oeste hasta los estados Hausa de Nigeria³¹⁴. Estos *yalabas*, en ocasiones viajaban con una pequeña escolta armada, comprando cautivos y criminales a cambio de abalorios, cobre, estaño, ropa y armas. A lo largo de sus viajes, se veían sometidos a los impuestos y a las exacciones de las comunidades locales³¹⁵. Nachtigal señala que los *yalaba*, a diferencia de los secuestradores de esclavos, comerciaban con los indígenas "paganos", como los denominan la mayoría de los autores occidentales de la época, en pie de igualdad³¹⁶. También realizaron un comercio muy activo con los *baggara* que tenían a sus propios cautivos para vender. O'Fahley asegura que, algunos de los *yalaba* más prósperos permanecían todo el año en Dar Fartit bajo la protección de líderes locales influyentes. Fundaron campamentos permanentes, llamados *zaribas* que sirvieron como depósito de esclavos y marfil. Los cautivos eran a menudo utilizados para cultivar la tierra y así obtener suministros para los *zaribas*, mientras esperaban a ser trasladados³¹⁷. Este sistema estaba especialmente bien desarrollado en las regiones oeste de Dar Fartit, donde un gran asentamiento fue creado en Daim Gudyoo para comerciar con el rey zande Mofio, anteriormente mencionado. Otro *zariba* importante estaba situado cerca de Delgauna, importante centro para el comercio de marfil de los *yalaba*³¹⁸.

La venta de aquellos esclavos y esclavas a los comerciantes para ser transportados a Egipto por la *darb al-arba'in* o "la ruta de los cuarenta días", o a otras partes de Sudán proporcionaba los medios, mediante los cuales el sultán y las personas importantes compraban bienes de lujo en Egipto, cuyo consumo formaba parte integral de su estilo. Naturalmente, el sultán se llevaba la mayor parte, un décimo de todo lo que

³¹³ Ibidem, p. 354.

³¹⁴ Ibidem, p.363.

³¹⁵ O'FAHEY, Richard, Op. Cit., p 33.

³¹⁶ NACHTIGAL, Gustav, Op. Cit., 1971 p.368.

³¹⁷ O'FAHEY, Richard, Op. Cit., p 35.

³¹⁸ Ibidem, 35.

conseguían los *ghazwas*, además de una parte que las tribus *fartit* pagaban como tributo, para no ser asaltadas³¹⁹.

2.2. Esclavos reales y confidentes

El uso de esclavos por la nobleza territorial o tribal hereditaria, es común en la administración de los estados musulmanes subsaharianos³²⁰. En el Darfur del siglo XVIII, por ejemplo, asistimos al proceso de desarrollo de una burocracia, que se ocupa de administrar un estado cada vez más centralizado y que necesita utilizar esclavos para absorber las nuevas tareas. O'Fahley apunta, que las oportunidades profesionales para los esclavos, aunque no provocadas, eran muy variadas y que éstos, dentro del *fashir* o el complejo del palacio (de ahí el nombre de al-Fashir, la capital desde 1791-2), trabajaron como soldados, burócratas, concubinas, empleados domésticos, guardas y séquitos organizados en una compleja jerarquía de grupos y títulos³²¹. Fuera del *fashir*, eran empleados por los sultanes y las personas importantes como trabajadores agrícolas, pastores y soldados en estados y asentamientos pertenecientes al sultanato³²².

El *fashir* era un enorme complejo de construcciones y patios donde se alojaba el sultán, su familia y su *harén*. Contaba con tiendas de comida, armas y mercancías y un palacio para huéspedes y su séquito³²³. Según los documentos del archivo de Sudán de la Universidad de Durham, el personal no podía ser inferior a 300 o 400 personas³²⁴. Físicamente estaba dividido en dos sectores, masculino y femenino, a los que se accedía por entradas diferentes. Dentro del sector masculino había una especie de colegios donde, tanto los esclavos jóvenes como los hombres libres, eran formados para servir al sultán³²⁵.

Entre los esclavos varones que sirvieron en el *fashir*, se encontraban los *korayat* o mozos de cuadra de los caballos reales, los *korkwa* o guardas y el séquito del sultán y de los grandes oficiales de estado, los *falaqna* o heraldos. Cada grupo tenía su propia zona dentro del sector correspondiente y sus propios jefes³²⁶. En la zona femenina, el número de concubinas y de mujeres sirvientes que trabajaban para adecentar el espacio,

³¹⁹ BROWNE, William, Op. Cit, 1806, p. 343.

³²⁰ KLEIN, Martin, Op. Cit., 1978, p. 6.

³²¹ O'FAHEY, Richard, Op. Cit., p 37.

³²² Ibidem, p. 37.

³²³ O'FAHLEY, Ricahrd y SPAULDING, Jay, Op. Cit., 1974, p. 146.

³²⁴ SAD 341/12/9.

³²⁵ O'FAHEY, Richard, Op. Cit., p 40.

³²⁶ Sobre *Korayat* y *falanqa*, ver Al Tunisy, Muhammed, p. 182, y p. 184 y NACHTIGAL, Gustav, p. 335 y 337.

atender las necesidades y preparar la comida, debía ser muy elevado. Sandison destaca que el Sultán ‘Alí Dinar (1898-1916) empleó a 500 mujeres sólo para traer agua a su palacio³²⁷. La zona femenina y el *harén* eran administrados por eunucos. Al Tunisi explica que la mayoría de ellos provenía de Dar Runga, un reino dentro de la esfera de influencia de Wadai al sudoeste de Darfur y nos relata con entusiasmo varias anécdotas sobre las intrigas del *harén* y el poder de los eunucos, de los que decía que había más de mil³²⁸. Uno de ellos era el que dirigía la mayor oficina del estado, la de *ab sheij dali*, gobernador de la provincia del este y controlador del palacio³²⁹. A pesar de que el *ab sheij* tenía que ser un eunuco para poder entrar en todas las partes del *fashir*, no todos los que dirigían la oficina eran esclavos, “o bien habían sido castrados a modo de castigo por algún crimen o debido a una enfermedad, o lo habían hecho ellos mismos por ambición”³³⁰.

Sin duda, la ambición determinó la carrera del mayor de los *ab sheijs*, Muhammad Kurra. Nacido libre, se unió al *korkwa* del Sultán Muhammad Tayrab (1752-3-1785). Pronto ganó el favor del sultán y fue ascendido a supervisor en el colegio de los esclavos. Acusado de relaciones con una de las numerosas concubinas de Tayrab, demostró su inocencia castrándose, a pesar de todo el Sultán se lo entregó a un hombre importante *fur*, ‘Alí b. Jami’. Sin embargo, sus habilidades le hicieron conseguir un ascenso como el *muluk al korayat* o el jefe de los mozos reales y como tal acompañó a ‘Alí a Kordofan cuando Tayrab conquistó aquella provincia en 1785³³¹. La figura de Kurra llamó la atención de muchos historiadores. Las principales fuentes escritas sobre Kurra son al-Tunisi y Nachtigal. Ambos afirman que Kurra nació libre, pero Abu Adam ‘Abdallahi, historiador sudanés, lo llama *Farjawi*, es decir, sinónimo de esclavo en dialecto sudanés, afirmando que Al Tunisy y Nachtigal se equivocaron en el estatus de Kurra. Abdallahi dice que “puede que el acto de la castración lo convirtiera en esclavo”³³².

Nachtigal argumenta que la crisis de sucesión que siguió a la muerte de Tayrab en Kordofan, llevó a Kurra a la primera plana en el ámbito político. Durante un tiempo, ninguno de los “hijos de los sultanes” (*awlad al-salatin*) fueron capaces de movilizar un apoyo suficiente para tomar el poder³³³. Kurra, como eunuco, tenía acceso al *harén* y

³²⁷ SAD 14/72/45.

³²⁸ AL TUNISY, Muhammed Ibn ‘Umar, Op. Cit., 1948. p. 250.

³²⁹ Ibidem, p.152 y 182 y NACHTIGAL, Gustav, p. 324 y 328.

³³⁰ AL TUNISY, Muhammed Ibn ‘Umar, Op. Cit., 1948, p. 205

³³¹ NACHTIGAL, Gustav, Op. Cit., 1971 p. 294.

³³² ABDALLAHI, Hamdu: *darfur’inda dujul al Islam*, Dar Al Yil, Beirut, 1971, p. 45.

³³³ NACHTIGAL, Gustav, Op. Cit., 1971 p. 311.

estaba con el ejército. Eso le permitió negociar con ‘Abd al-Rahman, uno de los pretendientes de la última mujer principal del sultán. A cambio de su apoyo, se le prometió el cargo de *ab sheij*³³⁴. Aballahi indica, que, a pesar de que aparentemente ‘Abd al-Rahman emergió como sultán principalmente a raíz de la intervención de los *faqihs*, Kurra fue el que ayudó a su ascenso, neutralizando a las personalidades *fur*, lideradas por su antiguo amo ‘Alí b. Jami³³⁵. Tras una guerra civil en Darfur y varias conspiraciones, ‘Abd al-Rahman, ahora sultán indiscutido (1785-1801), nombró a Kurra *ab sheij*³³⁶.

El dominio de Kurra en el este de Darfur se extendió para abarcar la recién conquistada y aún rebelde Kordofan, en 1792. Cinco años después, las relaciones entre Kurra y el sultán se hicieron más tensas, al ser acusado de intentar hacerse independiente en Kordofan³³⁷. Finalmente, el *wazir* Muhammad b. ‘Alí Dokkumi, hijo del antiguo amo de Kurra y su resentido enemigo a causa de la traición del eunuco a su padre, fue enviado para traerlo de vuelta. A pesar de ser avergonzado públicamente, pronto recuperó su estatus y su cargo³³⁸.

En 1801, Kurra fragó el nombramiento del hijo de 14 años de ‘Abd al-Rahman, Muhammad al-Fadi (1801-38), a pesar de la oposición de las personalidades *fur* y de otros hijos de los sultanes. Apodado *jabir al-dar*, “el tirano de la tierra”, Kurra era en aquel momento el hombre con mayor poder en todo el estado. Aballahi explica que, en pocos años, las demás personalidades fueron capaces de utilizar la creciente ruptura entre el joven sultán y su demasiado poderoso sirviente, en su beneficio³³⁹. En 1804, Kurra fue forzado a la rebelión por sus enemigos y asesinado.

Kurra fue el único esclavo en la historia de Darfur que alcanzó una posición de poder casi independiente. La breve duración de su mandato demostró la fragilidad inherente a la condición de esclavo. Las personalidades libres obtenían el mandato y lo heredaban por derecho, los esclavos sólo según la voluntad de sus amos. Una vez que Muhammad al-Fadl fue lo suficientemente mayor como para utilizar la fuerza de su cargo, Kurra estaba ya probablemente sentenciado. Fue sucedido por una serie de esclavos confidentes: Adam Bosh, Bakhit b., Adam Bosh y Jayr Qarib, que dominaron

³³⁴ Ibidem, 311.

³³⁵ Ibidem, 312

³³⁶ Ibidem, 313.

³³⁷ HISHAM, Mustafa: “The Sultanate of Darfur”, *Bulletin of Oriental and African Studies*, vol. 2, 1972, pp. 316-33.

³³⁸ ABDALLAHI, Hamdtu, Op. Cit., 1971, p. 46.

³³⁹ HISHAM, Mustafa, Op. Cit., 1972, p. 323.

la política de los tribunales y manipularon la sucesión, pero su poder nunca igualó al de Muhammad y estaba restringido y mantenido por los sultanes³⁴⁰.

Justo antes de que el sultanato fuera derrocado por al-Zubayr en 1874, había surgido una cierta reacción contra la dominación de los esclavos. El Sultán Ibrahim Qarad, que fue nombrado en 1873, depositaba sus asuntos de confianza en Bakhit b. Adam y Khayr Qarib ante la oposición clara de la nobleza³⁴¹. Sin embargo, ni un trato benévolo ni un gran poder alteraron su estatus social o jurídico, los esclavos continuaron siendo esencialmente herramientas que eran utilizadas o desechadas según los deseos de sus amos. Según Nachtigal, los individuos con talento procedentes de la casta de los esclavos, eran ascendidos por los sultanes precisamente porque eran más dóciles que la poderosa nobleza hereditaria, que tomaba su fuerza de las lealtades étnicas y la posesión de grandes estados³⁴². Los sultanes de Darfur tenían que ser especialmente cautelosos con ésta última, dado que podrían ser traicionados e incluso asesinados por los jefes *ab sheij*.

Los obsequios eran indispensables en las relaciones entre poderosos, servían tanto para pedir como para agradecer un favor y no había nada mejor que regalar un esclavo o esclava, o un caballo. En la literatura abundan los ejemplos; el gran *wazir* Adam Bosh, empezó su carrera como obsequio enviado por orden del Sultán Muhammad al-Husayn (1838-73) a un comerciante que le había regalado al sultán un gorro turco *tarbush*. Es por ello que Adam recibió el apodo de *Tarbush*³⁴³. XX nos aporta otro ejemplo: “Alí Dinar le correspondió al comerciante Majabra por sus obsequios, con una niña esclava *de buen ver* y algo de ropa”³⁴⁴. Por su parte, los viajeros tunecinos, ‘Umar al-Tunisi y su hijo Mohammad, durante su travesía por de Sinnar, Darfur y Wadai, presenciaron estos intercambios de reglos, consistentes en esclavos. Al Tunisi nos relata que uno de estos regalos trajo consecuencias: cómo un miembro pobre y poco importante de la familia real, el futuro sultán ‘Abd al-Rahman (1785-1801) recibió en una ocasión una niña esclava *beigo*³⁴⁵. Se convirtió en la madre del Sultán Muhammad al-Fadl y tras su ascenso, los *beigo*, que vivían en la frontera sur del sultanato, se dieron cuenta de su valor, simbolizado en la historia de Fazari, el tío paterno de la niña esclava. Según el relato de Al Tunisy: “Cuando un mensajero fue a hablarle a Fazari del ascenso de su

³⁴⁰ NACHTIGAL, Gustav, Op. Cit., 1971 p. 327.

³⁴¹ O'FAHLEY, Richard y SPAULDING, Jay, Op. Cit., 1974, p. 146.

³⁴² NACHTIGAL, Gustav, Op. Cit., 1971 p. 343.

³⁴³ Ibidem, p. 347.

³⁴⁴ Ibidem, p. 348.

³⁴⁵ Un subgrupo étnico *fertit*.

sobrino, éste corrió hasta al-Fashir, donde le recibieron con los honores de una tribu árabe³⁴⁶. Los *beigo* fueron liberados de su estatus semi-servil, su jefe nombrado *sheij*, jeque y varios *beigo* accedieron a puestos en el tribunal, de los cuales uno de ellos, ‘Abd al-Bor, se convirtió en el *wazir* del nuevo sultán³⁴⁷.

2.4. Los esclavos domésticos y ganaderos

Disponemos de muy pocas pruebas directas que muestren hasta qué punto llegó la élite de Bahr Al Ghazal, a ser poseedora de esclavos. La élite que, en un sentido amplio podría componerse de entre 500 y 600 personas, estaba formada principalmente por poseedores de esclavos³⁴⁸, pero cuán amplia era la base de la pirámide, es objeto de especulación, al no disponer de ningún estudio local. Abdallahi incluye en esta definición a miembros de la familia real; oficiales de tribunales; jefes provinciales, tribales y de distrito; otros cargos musulmanes, como jefes religiosos (*imams*), eruditos (*ulama*) y juristas (*faqih*s), en tribunales u otros centros importantes del sultanato y los comerciantes de larga distancia (*jabirs*), de los cuales había aproximadamente 25 que operaban fuera de Kobbei en la década de 1860³⁴⁹. Por otro lado, los cálculos generalizados según los cuales los esclavos formaban entre el 20 y el 30% de la población total del oeste de Sudán³⁵⁰, no indican de qué manera fueron distribuidos dentro del orden social. El dato ofrecido por Nachtigal, según el cual había 30.000 esclavos³⁵¹, es ampliamente exagerado, según el estudio de McLoughlin. Este último afirma que, en 1909, se estimaba que muchos de los esclavos emigraron de al-Fashir, porque: “La aristocracia ya no podía mantener el gran número de esclavos domésticos (...) sin una continuidad del comercio que a su vez dependía fuertemente de la exportación de esclavos”³⁵².

Las esclavas y esclavos domésticos estaban concentrados en las zonas urbanas, esencialmente en al-Fashir y Kobbei, donde estaban al servicio de los comerciantes y los *faqih*s medios (profesiones muy vinculadas entre sí en Darfur), categorías sociales por debajo de la élite, pero económicamente bien situadas para poseer esclavos³⁵³. Los

³⁴⁶ AL TUNISY, Muhammed Ibn ‘Umar, Op. Cit., 1948, p. 211.

³⁴⁷ SLATIN, Rodolf: *Fire and Sword in the Sudan*, Eduard Arnold Publishing, Londres, 1869, 44-5.

³⁴⁸ ABDALLAHI, Hamdtu, Op. Cit., 1971, p. 49.

³⁴⁹ Ibidem, p. 50.

³⁵⁰ KLEIN, Martin, Op. Cit., 1978, p. 15.

³⁵¹ NACHTIGAL, Gustav, Op. Cit., 1971, p. 312.

³⁵² MCLOUGHLIN, Peter “Economic development and the heritage of slavery in Sudan”, *Journal of African Economy*, 32, 1966, p. 361.

³⁵³ NACHTIGAL, Gustav, Op. Cit., 1971 p. 316.

comerciantes no sólo se dedicaban a la compra-venta de esclavos, sino que también los utilizaban como porteadores, como forma de pago de deudas o como medio para adquirir algún producto. El compañero de viajes de Nachtigal, *al-hajj* Ahmad Tangatanga traía consigo entre 30 y 40 esclavos³⁵⁴ cuando viajaron de Abéché hasta Kobbei³⁵⁵. Nachtigal también nos relata sus anécdotas con los tres comerciantes que coincidieron con él durante su viaje a Kordofan desde al-Fashir en 1906, que llevaban con ellos “90 reses, incluidos 10 terneros, 9 camellos, tabaco y 7 esclavos”³⁵⁶. Le contaron que solían hacer este viaje 5-6 veces al año y que normalmente solían llevar más esclavos, para vendérselos a otros comerciantes, o para intercambiarlos por productos, como ropa o grano³⁵⁷. Dado el gran mercado de esclavos de Darfur y su relativo bajo precio, los esclavos domésticos eran, sin duda, muy comunes, opinión apoyada por numerosas referencias a través de los trabajos de Browne, al-Tunisy y Nachtigal³⁵⁸.

El ciclo agrícola basado en las lluvias, hacía que resultara útil tener uno o dos esclavos domésticos en los hogares con una prosperidad por encima de la media, para ayudar a quitar las malas hierbas, recoger la cosecha y cuidar y dar de beber a los animales³⁵⁹. Los documentos árabes que progresivamente salen a la luz en Darfur, describen ampliamente la cesión de tierras y privilegios y las disputas sobre las tierras, entre las comunidades rurales medias de *faqih*s del interior y los alrededores de al-Fashir. Contienen relativamente pocas referencias a los esclavos, aunque sugieren que formaban parte integral, aunque desapercibida de estas comunidades. He aquí dos ejemplos de ello: en 1862-3 un caso llegó ante el juez Muhammad Isaac en el que el esclavo Bajit, poseído conjuntamente por 4 mujeres, había herido al hijo del *faqih* Ibrahim. Los detalles no están muy claros, pero el juez ordenó que se hiciera un acuerdo (*sulh*) mediante el cual el esclavo fue valorado por los ancianos del tribunal en 8 vacas y fue entregado al *faqih*³⁶⁰. En un ejemplo posterior, dos hijos jóvenes de al-Nur Adam al-Jami heredaron de su padre un esclavo, Marjan. En 1893 las autoridades judiciales de

³⁵⁴ Nachtigal no especifica cuantos hombres o mujeres iban en el viaje.

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 323.

³⁵⁶ NACHTIGAL, Gustav, p. 326.

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 327.

³⁵⁸ BROWNE, William, p. 178; AL TUNISY, Mohammed, p. 201 y NACHTIGAL, Gustav, p. 212.

³⁵⁹ BROWNE, William, *Op. Cit.*, 1806, p. 231.

³⁶⁰ Nacional Records Office (NRO) 36.7/9, NRO 37.7/10 y NRO 38.7/11

al-Fashir dieron permiso para que Marjan fuera intercambiado por “Jayr, una mujer *denka* negra (*surqa*) de color y de estatura media³⁶¹”.

En el camino hacia al-Fashir en 1874, Nachtigal conoció a un joven aparentemente empobrecido que estaba comprando un caballo a cambio de dos esclavos, “un joven *denka* sordomudo y una niña pequeña³⁶²”. El joven era un nómada de los *bacará*, ganaderos nómadas del sur de Darfur, que eran asiduos cazadores de esclavos y entre los más activos en las redadas organizadas de las *ghazwas*. Según la descripción de Nachtigal “se esconden en la maleza y en cuanto uno de los niños está al alcance, lo cogen, suben a sus caballos con su presa y parten al galope³⁶³”.

Los nómadas utilizaban a sus esclavos tanto en tareas pastoriles como agrícolas, para tener reservas suficientes para afrontar el ciclo de vida nómada. De hecho, aunque es difícil de documentar, es probable que los actuales nómadas ganaderos y camelleros de Darfur y Kordofan vivieran ciclos más largos e intensos de nomadeo hasta el siglo XIX y que a partir de ese momento y debido a la influencia de la mano de obra esclava, se sedentarizaran parcialmente. Como señala Palme, en su descripción de las capturas de los esclavos y esclavas, por parte de los *baggara* en Kordofan, “Idealmente, los Hababin³⁶⁴ preferían volver a su sistema pre-Mahdiya de ganadería con cultivos estacionales principalmente realizados por los esclavos³⁶⁵”. El trabajo agrícola era y es considerado por los nómadas como un trabajo degradante, adecuado sólo para los esclavos.

El uso de esclavos y esclavas entre los *baggara* de Darfur se desarrolló exponencialmente, no sólo tenían una entrada constante de nuevos esclavos domésticos sino que además controlaban las comunidades serviles o semi serviles de *mandala*³⁶⁶. Los *mandala* tenían colonias establecidas desde hacía mucho tiempo, donde cultivaban para sus amos, viviendo separados de ellos. Se identificaban mucho con sus amos en sus nombres, modos de vestir y costumbres y, en ocasiones, luchaban con ellos, una relación que continuó cuando muchos de ellos huyeron hacia el sur hasta los límites de oeste de Bahr al Ghazal durante la Mahdiyya³⁶⁷. Dos de los principales generales del Mahdi, Hamdan Abu ‘Anja y al-Zaki Tamal, eran *mandala*³⁶⁸. La importancia de la esclavitud para los nómadas puede valorarse por la tenacidad con la que se resistieron a

³⁶¹ NRO 36.7/9, NOR 37.7/10 y NRO 38.7/11

³⁶² NACHTIGAL, Gustav, p. 243.

³⁶³ Ibidem, p. 243.

³⁶⁴ Grupo étnico de origen árabe, que habita el centro de Kordofan, en el oeste de Sudán.

³⁶⁵ PALME, Isaac: *Travels in Kordofan*, Durham University Archive, 1846, p. 125.

³⁶⁶ Subgrupo étnico *fertit*.

³⁶⁷ NRO 25/8/3.

³⁶⁸ O’FAHEY, Richard, Op. Cit., p 33.

las medidas anti-esclavistas de los primeros años del mandato Condominium³⁶⁹. Igualmente, la movilidad de los nómadas hizo que fuera más difícil suprimir la esclavitud entre ellos. De cualquier modo se requieren más investigaciones precisas entre los nómadas, antes de poder tratar de evaluar la importancia económica que tuvieron, o sus consecuencias de cara a las actitudes sociales.

3. Los *jartumiyin* y la llegada del sistema del *zariba*

Una de las consecuencias de la violenta conquista de Muhammad Alí de Sudán (1820-1826), fue el gran aumento de la demanda de esclavos. Una de las razones principales fue su deseo de equiparse con un gran ejército de esclavos compuesto por sudaneses negros. Con este objetivo, el gobierno recién establecido realizó grandes capturas. Las capturas oficiales y semi-oficiales continuaron hasta la década de 1850. Durante este periodo, a pesar de que el ejército de esclavos propuesto no lograra materializarse, se siguió recurriendo a los esclavos para pagar las fuertes cargas impuestas a Sudán.

Los acontecimientos en lugares más lejanos, también jugaron un papel importante en la apertura de Bahr al-Ghazal. El primero de ellos fue la demanda creciente de marfil en Europa, lo que estimuló las exploraciones comerciales en el Nilo. En cuanto al comercio de esclavos, experimentó un crecimiento debido a una serie de causas. Por un lado, las conquistas rusas en el Caucaso interrumpieron el suministro de concubinas circasianas, lo que condujo a una demanda mayor de niñas esclavas africanas³⁷⁰. En Egipto, la proliferación del cultivo del algodón, produjo una bonanza económica que propició la demanda de esclavos domésticos³⁷¹, demanda que alcanzó su punto álgido durante la Guerra Civil Americana, momento en el que el algodón egipcio llegó a escasear en las fábricas de tejidos de Manchester. Los beneficios fueron tan altos que incluso los agricultores *fellahin* pudieron comprar esclavos, para su uso como sirvientes y mano de obra que aumentara la producción³⁷².

En 1839, la barrera de Sudd había sido penetrada por barcos de vapor. El primer beneficiario fue el floreciente comercio de marfil en el Nilo Blanco, que estuvo

³⁶⁹ MCLOUGHLIN, Peter, Op. Cit., p.362.

³⁷⁰ BAER, Gabriel: *Studies in the Social History of Egypt*, University of Chicago Press, Chicago, 1969, p.169.

³⁷¹ MCLOUGHLIN, Peter, Op. Cit., p.367.

³⁷² *Ibidem*, p.368.

dominado por los europeos³⁷³. Las personas que vivían a orillas del Nilo Blanco, sobre todo los *denka*, tenían poca o ninguna experiencia comercial. Ello, como explica Fahmi, alentó una actividad comercial frenética de los comerciantes europeos y los norteños de Jartum³⁷⁴. Estos últimos se enfrentaron pronto con la población indígena, lo que condujo a una escalada de violencia, robos y extorsiones en ambos bandos³⁷⁵. Los comerciantes de Jartum y los europeos pronto se vieron forzados a armarse hasta los dientes estableciéndose en *zaribas*. Una vez más, los europeos iban en cabeza. Muchos de los grupos, especialmente los *denka*, tenían pocas necesidades. Por tanto, cuando la gente de una comunidad tenía lo que consideraba una cantidad adecuada de objetos, rechazaba cooperar o realizar esfuerzos para los comerciantes³⁷⁶. Enfrentados a esta actitud, los comerciantes recurrieron a la captura a gran escala de ganado, para poseer un bien que fiera apreciado por la población local tanto como para esforzarse por tenerlo. Las diferentes *zaribas* se implicaron en muchas guerras entre comunas, formando alianzas con algunas comunidades para el beneficio mutuo³⁷⁷. La captura de ganado pronto degeneró en una captura masiva de esclavos y esclavas, conforme los beneficios del marfil disminuyeron. Así, en la época en que los primeros comerciantes de marfil entraron a Bahr al-Ghazal, el comercio de marfil ya estaba transformándose en comercio de esclavos. En la zona entran los comerciantes-guerreros, grupos fuertemente armados que desarrollan su actividad económica bajo la fuerza de sus armas, cuando es necesario.

El primer comerciante establecido en Jartum que alcanzó Bahr al-Ghazal fue John Petherick, antiguo cónsul británico e ingeniero de minas. Llegó a la región en 1835 con criados nubios armados³⁷⁸. Al principio el comercio era arriesgado y no muy rentable. Los habitantes locales tenían poca o ninguna tradición comercial, Petherick tenía que pagar sobornos y obsequios en cada pueblo por el que pasaba. Según él “por aquel entonces, preferían saquear a comerciar”³⁷⁹. Relata que, algunas veces, sus ayudantes de Jartum tenían que entablar relaciones amistosas con los lugareños e incluso establecer con ellos alianzas, para facilitarles su tarea³⁸⁰. La alianza más productiva de

³⁷³ FAHMI, Ismat: Op. Cit., 1976, p. 36.

³⁷⁴ Ibidem, p. 38.

³⁷⁵ FAHMI, Ismat: Op. Cit., 1976, p. 38.

³⁷⁶ O'FAHEY, Richard, Op. Cit., p 37.

³⁷⁷ Ibidem, p. 39.

³⁷⁸ PETHERICK, John, Op. Cit., 1861, p.368.

³⁷⁹ Ibidem, p. 418.

³⁸⁰ Ibidem, p. 422.

las que realizaron fue con ‘Alí Amura con Shol, la hija de un rey *ngok*³⁸¹ que vivía cerca de Meshra’ al-Req, que en árabe significa el puerto de los esclavos, el principal puerto de entrada a Bahr al-Ghazal. Esta alianza garantizó la seguridad de la posición y fue muy valiosa en los asaltos de ganado. No cabe duda de que esta alianza formaba parte importante de la política de los comerciantes de Jartum, tanto para aprovechar las enemistades y enfrentamientos entre los diferentes grupos étnicos sureños, como las antiguas rivalidades entre los *denka* y los *nuer*, e incluso entre sub-grupos de las mismas etnias, como es en este caso, entre los *denka ngok*, con los *denka malwal* y los *denka twic* (ver mapa nº 4).

Algunas de las expediciones musulmanas que siguieron a Petherick tuvieron muchas dificultades. Él comenta que, incluso en las mejores condiciones, los porteadores se negaban a ir más allá del territorio de su comunidad, lo que provocaba mayores problemas y gastos para los comerciantes³⁸². A pesar de estos inconvenientes, el comercio creció rápidamente en la zona debido a las reservas de marfil que permanecían intactas. En dos años, se construyeron unas 24 *zaribas* entre los ríos Rol y Biri, en el Nilo Blanco, abarcando la mayoría de los pueblos *denka*³⁸³. El mercado de abalorios *denka* se saturó pronto y los de Jartum se pasaron a la captura de ganado.

Muy pronto, el problema de la disminución del marfil saltó a primera plana. Conforme los beneficios caían, los de Jartum empezaron a hacer un uso más eficiente de las capturas de animales, para reducir sus gastos y aumentar sus beneficios. Además se suministraron de grano y de un buen número de cautivos, que utilizaron para llevar el marfil a Meshra’ al-Req. Los comerciantes europeos se retiraron. Este proceso se inició en un momento en que la devastación, debido a la sobreexplotación, estaba vez más extendida³⁸⁴. El proceso se vio además acelerado por el crecimiento continuo del número de *zaribas*. En los primeros diez años (1853-1863), aparecieron más de 80 entre los ríos Biri y Rohl. Schweinfurth asegura, que los habitantes locales eran esclavizados por miles, pueblos enteros eran arrasados y en tan sólo tres años, la zona entre los ríos Tondy y Dyoor estaba despoblada³⁸⁵. Esto iba acompañado por una expansión continua, en busca de nuevas fuentes de marfil y personas para esclavizar. Esta expansión tuvo dos resultados imprevistos. Por un lado, la expansión hacia el oeste llevó a los de Jartum

³⁸¹ El subgrupo étnico más importante de los *denka*.

³⁸² PETHERICK, John: Op. Cit., 1861, p.371.

³⁸³ Ibidem, p.372.

³⁸⁴ SPAULDING, Jay, “Slavery, Land Tenure and Social Class in Northern Turkish Sudan”, *Internationall Journal of Afrian Historical Studies*, 15, n 1, 1982, 1-20.

³⁸⁵ SCHWEINFURTH, George, Op. Cit., 1873, vol. 1, p.343.

a Dar Fartit poniéndoles en contacto con los *yalaba* y con los asaltantes de Darfur que fueron gradualmente expulsados de la zona. Los *yalaba*, los recibieron de muy buen grado ya que el sistema de *zaribas* les libró de pagar peajes y de estar sujetos al control de las comunidades indígenas y a sus barreras comerciales. Por otro lado, conforme la zona se pacificaba con la proliferación de *zaribas*, los *yalaba* se veían liberados de la necesidad de mantener esclavos armados. La balanza de poder se inclinó decisivamente a su favor³⁸⁶.

No obstante, el nuevo sistema imponía algunas restricciones a sus actividades. Exceptuando el comercio con Mofio en el lejano oeste, cuyos medios de defensa eran disuasivos para los de Jartum, los *yalaba* pronto se vieron reducidos a una clase de ciudadanos medios, completamente inmersos en el sistema *zariba*³⁸⁷. A pesar de todo, ambas partes se beneficiaban de los nuevos cambios. Los propietarios de *zaribas* abrían nuevos mercados y los *yalaba* podían expandirse a zonas recién abiertas por los de Jartum. Al mismo tiempo los de Jartum podían intercambiar sus recién adquiridos cautivos por las provisiones necesarias y por artículos de lujo³⁸⁸. Y, lo que es más importante, se les introdujo en la ruta de caravanas por tierra a través de Darfur y Kordofan que les evitaba tener que utilizar la ruta del Nilo cada vez más vigilada y patrullada. En efecto, el Nilo Blanco en aquella época había sido eficazmente cerrado a los barcos de esclavos en la década de 1860, gracias a los esfuerzos de Sir Samuel Baker y de otros funcionarios del gobierno egipcio³⁸⁹. Egipto estaba sufriendo los efectos de las críticas verbales y diplomáticas de los gobiernos europeos que actuaban como apoyo al gran *lobby* de abolicionistas y grupos de misioneros.

La expansión hacia el sur condujo a los de Jartum, a tener un contacto directo con los reinos *zande*, centralizados y expansionistas. En la década de 1860, sus territorios eran las únicas regiones que seguían teniendo grandes reservas de marfil intactas. Los *zande* estaban deseosos de comerciar, especialmente con cobre. Al principio, buscaban activamente a los comerciantes y estaban impacientes por contactar con ellos³⁹⁰. Los líderes, con el fin de cimentar su nueva relación comercial, les ofrecían a sus hijas y nietas en matrimonio. A pesar de todo, eran precavidos con los recién llegados y se esforzaron por preservar su independencia. Se negaron a permitir a los

³⁸⁶ Ibidem, p. 366.

³⁸⁷ Ibidem, p. 272.

³⁸⁸ Ibidem, p. 278.

³⁸⁹ SAD 211/7/9.

³⁹⁰ SCHWEINFURTH, George, Op. Cit., 1873, vol. 2, p.37.

comerciantes, atravesar sus territorios para comerciar con las tierras más allá de las suyas, en parte para monopolizar el comercio de cobre con sus más remotos rivales, pero también para mantener a aquellos peligrosos recién llegados a distancia³⁹¹. Lo más significativo es que los *zande* no toleraban las capturas de esclavos y esclavas, en los territorios que consideraban que les pertenecían, a pesar de que sí estaban dispuestos a vender a sus cautivos de otras etnias, como los *denka* o los *shiluk*³⁹². Esta afirmación no coincide del todo con la conclusión de Baxter de que los *zande*, a veces, no dudaban en vender a su propia gente, con tal de poder comerciar con los de Jartum y obtener privilegios, como el de defensa en caso de ser atacados por enemigos habituales, como los *denka*³⁹³.

La rápida expansión de las *zaribas* basadas en el comercio de marfil y de esclavos y esclavas, no fue totalmente obra del azar. Se regía por un acuerdo mediante el cual Bahr al-Ghazal quedaba dividida en varios ámbitos de influencia que se repartían las seis mayores casas comerciales de Jartum y la media docena de grupos comerciales asociados a ellas³⁹⁴. A pesar de que varias empresas habían obtenido concesiones del gobierno en Jartum para determinadas zonas, lo general fue que el primero que llegaba podía apoderarse de lo que quisiera. Cuando un grupo fundaba una *zariba* y emprendía relaciones comerciales con las comunidades locales, automáticamente tenía el monopolio de la zona. Este reparto de rutas no se debía tanto a las consideraciones geográficas, como al problema de aprovisionar a las expediciones que las utilizaban. De hecho, lo que se monopolizó fue el acceso a los suministros alimenticios en aquellas zonas. Las diferentes empresas podían y de hecho, organizaban operaciones conjuntas utilizando las mismas rutas, pero tenían que llegar a un acuerdo previo³⁹⁵.

Los acuerdos no representaban el final de un conflicto, sino que se hacían con el fin de evitarlos. Había un fuerte sentimiento de solidaridad entre los comerciantes, tanto coptos como musulmanes, ya que consideraban que tenían más cosas en común entre ellos, que con los pueblos paganos, Spaulding señala que los *askar* nubios rechazaban luchar contra los soldados musulmanes y árabes de las *zaribas*. Cuando una estación

³⁹¹ Ibidem, vol 2, p. 41.

³⁹² Ibidem, vol. 2 45.

³⁹³ BAXTER, Peter, Op. Cit., 1971, p. 51.

³⁹⁴ SPAULDING, Jay, Op. Cit., 1982, p. 4.

³⁹⁵ SCHWEINFURTH, George, Op. Cit., 1873, vol. 2, p.84.

tenía problemas, las demás le enviaban ayuda³⁹⁶. Las luchas entre *zaribas*, aunque escasas, ocurrieron pero, como norma se recurría a tropas auxiliares para la defensa³⁹⁷.

Cada empresa tenía un número de *zaribas* dispersas en una gran zona, intercaladas con *zaribas* de otras empresas. Schweinfurth describe este sistema así “un mapa que reflejara esto se parecería a un damero de unos doce colores diferentes, con los cuadros de diferentes tamaños y un número distinto de cuadros por color”³⁹⁸. Cada empresa debía tener, por lo menos, una *zariba* principal que contara con 200 o 300 hombres armados (la mitad de los cuales eran normalmente esclavos armados procedentes de Bahr al-Ghazal) y un millar de esclavos personales pertenecientes al personal de las *zaribas*³⁹⁹. Había entre 4 y 6 *zaribas* secundarias repartidas por la zona monopolizada. La *zariba* central estaba conectada a Mesha al-Raq por una serie de *zaribas* secundarias, de diferentes tamaños que garantizaban las rutas y proveían a las expediciones que las recorrían. La mayoría de las *zaribas* estaban implicadas en el suministro de dichas rutas⁴⁰⁰.

Estas *zaribas* secundarias estaban bajo el control de los *wakils* (agentes) de los propietarios. Debido a las grandes dificultades de comunicación de Bahr al-Ghazal, los *wakils* actuaban por su cuenta la mayor parte del tiempo. Los propietarios por tanto tenían que confiar en la lealtad de sus agentes⁴⁰¹. Aquellos *wakils*, como nos indica Schweinfurth, eran a menudo esclavos personales del hogar del propietario de la empresa en Jartum, que habían vivido desde la infancia con su familia⁴⁰². También se utilizaba a los parientes para ocupar dichos cargos. En las *zaribas* muy pequeñas, los *wakils* eran escogidos tanto por su habilidad como por su lealtad y una amplia variedad de hombres los dirigía, como es el caso de los esclavos conversos de las comunidades locales o los desertores de los regimientos sudaneses del ejército egipcio⁴⁰³.

El funcionamiento del sistema de *zaribas* era apenas menos complejo que su distribución y liderazgo. Las *zaribas* individuales no eran solo fuertes, también eran comunidades con una gran variedad de relaciones con los pueblos indígenas de los alrededores. Cada una se rodeó de una comunidad local con la que mantenía relaciones

³⁹⁶ SPAULDING, Jay, Op. Cit., 1982, p. 10.

³⁹⁷ Ibidem, p. 11.

³⁹⁸ SCHWEINFURTH, George, Op. Cit., 1873, vol. 2, p.84.

³⁹⁹ Ibidem, vol. 1, p.175.

⁴⁰⁰ Ibidem., vol. 2, p.305.

⁴⁰¹ Ibidem, vol. 2, p. 308.

⁴⁰² Ibidem, vol. 2, p. 309.

⁴⁰³ SPAULDING, Jay, Op. Cit., 1982, p. 4.

de vasallaje⁴⁰⁴, sus miembros cultivaban la tierra, proporcionándoles los recursos que necesitaban y, además, eran sus portadores en las expediciones anuales. A cambio, se les protegía del comercio de esclavos. La mayoría de los *wakils* insistían mucho en este último punto. Jalil, un *wakil* de un propietario turco de una *zariba*, se negó a permitir que los *yalaba* pudieran comprar a cualquier persona de su *zariba*, con el fin de garantizar que tendría futuros portadores y agricultores⁴⁰⁵. Sin embargo, se sabía que algunos *wakils* avariciosos en *zaribas* remotas, vendían los huérfanos a los *yalaba* para tener beneficios rápidos⁴⁰⁶. En total, una *zariba* principal y sus *zaribas* secundarias podían controlar una zona de 200 millas cuadradas con unos 12.000 vasallos asociados⁴⁰⁷.

Ambas partes tenían derechos y deberes que cumplir. Un nuevo tipo de comunidad política surgió, en la que una casta que estaba formada, al menos nominalmente, por comerciantes y soldados musulmanes, gobernaba a los pueblos indígenas. En 1870, las condiciones se habían estabilizado hasta tal punto, que muchos de los habitantes locales, que habían huido cuando los de Jartum comenzaron sus acciones, estaban regresando. Más de 2.500 personas volvieron a Ghattas, la principal *zariba* copta en el noroeste de Bahr al-Ghazal⁴⁰⁸. Los grupos indígenas, denominados “paganos” por la mayoría de los autores como Schweinfurth, “estaban organizados con su propio líder del pueblo, que ahora tenía nuevos poderes con respecto a los demás ciudadanos porque estaba respaldado por el poder de los de Jartum”⁴⁰⁹.

Algunos pueblos, a una distancia considerable de sus *zaribas* eran menos dependientes. El líder era responsable de mantener el orden y asignar las tareas relacionadas con los comerciantes. Los de Jartum se vieron obligados a tratar con los líderes más remotos con un cierto respeto, si querían que sus habitantes permanecieran⁴¹⁰. Los habitantes locales, directamente asociados con las *zaribas*, se convirtieron así en una especie de socios de los de Jartum. Los portadores de las expediciones tenían la obligación de protegerlas y el derecho a una parte del botín, de

⁴⁰⁴ SCHWEINFURTH, George, Op. Cit., 1873, vol. 2, p.47.

⁴⁰⁵ Ibidem, vol. 1, p.306.

⁴⁰⁶ SPAULDING, Jay, Op. Cit., 1982, p. 5.

⁴⁰⁷ SCHWEINFURTH, George, Op. Cit., 1873, vol. 2, p. 165.

⁴⁰⁸ Ibidem, vol. 2, p. 270.

⁴⁰⁹ Ibidem, vol. 1, p. 308.

⁴¹⁰ Ibidem, vol. 2, p.175.

todos los asaltos que llevaran a cabo⁴¹¹ incluidos los de animales⁴¹². No obstante, todos estos derechos y deberes estaban subordinados a la obtención de beneficios.

Los miembros de los grupos locales nunca eran tratados como iguales. Un claro ejemplo de ello, es lo sucedido durante una expedición liderada por Abu Sumat, un antiguo esclavo de Petherick, que se había dedicado a los negocios por su cuenta. Al enterarse Petherick, pidió ayuda a otros comerciantes de Jartum, para acabar con su negocio. No ocultó sus razones, afirmando que “era para evitar que otros siguieran su ejemplo”⁴¹³. En otra ocasión, los porteadores “paganos”, que eran *denka*, se quejaron porque tres de los suyos habían sido capturados por los confederados *zande* locales. A pesar de que el supervisor *zande* fue arrestado, se le liberó poco después, porque la necesidad de la cooperación *zande* en un asalto planeado, era considerada más importante que los derechos de los porteadores a la protección⁴¹⁴.

A pesar de todo, algunos miembros de los grupos locales desempeñaron un papel muy importante en la vida de las *zaribas* como rastreadores, intérpretes y artesanos. Paradójicamente y, confirmando el papel de los azande en el negocio de la esclavitud, Jackson señala que, en el suroeste de Bahr al-Ghazal, los herreros *bongo*⁴¹⁵ hacían las esposas y las cadenas que se utilizaban en el comercio de esclavos, así como pequeñas reparaciones para los de Jartum a los que acompañaban en las expediciones, haciendo adornos, a partir de barras de cobre que ellos mismos troceaban y que utilizaban para el comercio *zande*, aumentando de esta manera su valor⁴¹⁶. Jackson argumenta que, estos individuos recibían un trato mejor que sus compañeros⁴¹⁷.

El *wakil* arbitraba en casos de asesinato y robo. La norma general era que el criminal era esclavizado, junto a su mujer e hijos. Durante el periodo de pacificación, pueblos enteros eran devastados y las mujeres y los niños vendidos como esclavos si el pueblo rechazaba entregar a un criminal⁴¹⁸. La dureza y la severidad por supuesto, variaba de un *wakil* a otro. Algunos propietarios de *zaribas*, como el propio al-Zubayr, incluso solicitaron ser guiados en las decisiones judiciales por la *shari'a*.

⁴¹¹ SPAULDING, Jay, Op. Cit., 1982, p. 7.

⁴¹² Ibidem, p. 8.

⁴¹³ PETHERICK, John, Op. Cit., 1861, p 122

⁴¹⁴ Ibidem, p. 124.

⁴¹⁵ Sub-grupo étnico de los *zande*.

⁴¹⁶ JACKSON, Simon: *Black Ivory*, School of Oriental and African Studies Publications, Londres, 1913, p.49.

⁴¹⁷ Ibidem, p. 51.

⁴¹⁸ PETHERICK, Jay, Op. Cit., 1861, p 129.

Parece que hubo poca o ninguna interacción religiosa entre los de Jartum y los “paganos” indígenas. No hubo ningún intento aparente de convertirlos, por parte de los ‘*ulamas yalaba* que recorrían la región. O’Fahley indica que las conversiones al Islam se desarrollaban, mayoritariamente a través de la esclavitud; los esclavos personales y las concubinas lo hacían obligados por sus amos procedentes de Jartum⁴¹⁹. Algunos miembros de dinastías *zande*, buscaron el apoyo de los de Jartum, convirtiéndose⁴²⁰. Los esclavos soldado eran, de hecho, *zande* nacidos libres que se habían ofrecido voluntarios para este trabajo⁴²¹ y que, aparentemente se convertían. Sin embargo, la influencia apreciable, era meramente formal. Petherick apunta, que algunos líderes locales *zande*, llevaban amuletos similares a los realizados por los eruditos religiosos de Darfur. Tenemos varios ejemplos de ello⁴²², Jackson destaca que “algunos de los líderes locales llevaban ropa cuando trataban con los de Jartum, que se quitaban rápidamente después”⁴²³. El proceso se vio interrumpido por la expulsión de los comerciantes musulmanes⁴²⁴.

Los de Jartum eran principalmente hombres jóvenes de la región entre Berber y Jartum, aunque el derecho a la propiedad lo tenían musulmanes egipcios, coptos, sudaneses e incluso turcos. Como los *yalaba*, la mayoría de los *askar* de Jartum habían abandonado el valle del Nilo, como lo ha expresado Schweinfurth “para escapar de los impuestos ruinosos y de los insultos de la pobreza. En sus hogares estaban acostumbrados a portar barro, pero aquí en su lugar llevan un arma”⁴²⁵. A pesar de que todos encontraron aventuras, muy pocos encontraron fortuna entre las dificultades de la vida en Bahr al-Ghazal.

Los elementos más numerosos entre los de Jartum eran por supuesto los *askar*. Estos jóvenes hombres, eran contratados mediante acuerdos anuales. Se les pagaba aproximadamente seis libras al mes, con las que tenían que alimentarse y vestirse. La paga no era casi nunca en efectivo, normalmente era en forma de ropa, ganado, esclavos u otros bienes. Estos bienes eran intercambiados con el *yalaba* para cubrir las necesidades diarias. Las tareas más rentables eran las *razzias*, de las que recibían automáticamente una tercera parte del botín. Sin embargo, el *askar* estaba casi

⁴¹⁹ O’FAHEY, Richard, Op. Cit., 1980, p 32.

⁴²⁰ SCHWEINFURTH, George, Op. Cit., 1873, vol. 2, p. 168.

⁴²¹ JACKSON, Simon, Op. Cit., 1913, p.51.

⁴²² PETHERICK, John, Op. Cit., 1861, p 134.

⁴²³ Ibidem, p 134.

⁴²⁴ AL ‘ABDIN, Abdelmayid, Op. Cit., 1965, p. 205-255.

⁴²⁵ SCHWEINFURTH, George, Op. Cit., 1873, vol. 2, p. 165.

continuamente en deuda con el *wakil*, que les imponía altos precios por los bienes que les vendía⁴²⁶. El mejor modo de conseguir beneficios, era tener un botín de esclavos propio, para venderlos en el mercado en Jartum, a cambio de dinero en efectivo. Los documentos del archivo de Durham no aportan cifras exactas, pero ésta debió ser la principal fuente de ingresos por el comercio de esclavos, que seguían siendo transportados río abajo tras la llegada de Sir Samuel Baker. Otra fuente adicional de ingresos para el *askar* consistía en alistar a sus esclavos como soldados y embolsarse su paga⁴²⁷.

De este modo, más de la mitad de las fuerzas armadas de las *zaribas* estaban formadas por esclavos. Estos soldados esclavos no eran denominados *askar*, sino *narakik* (pistola de elefante), *bazinear* y *furuj*⁴²⁸. Eran generalmente considerados como las mejores tropas, pero muchos *wakils* evitaban depender demasiado de ellos, porque a menudo desertaban mientras que los *askar* mantenían su lealtad. En una expedición, las tropas locales actuaban como exploradoras y se situaban en los laterales, las tareas más difíciles y peligrosas les eran asignadas en general⁴²⁹. Además de sus deberes militares, mantenían el orden entre los vasallos de las *zaribas*, ayudaban en los periodos de cosecha y supervisaban a los porteadores mientras andaban⁴³⁰.

Spaulding destaca que, a pesar de que estrictamente hablando fueran esclavos, se les permitía casarse, poseer su propia tierra e incluso adquirir sus propios esclavos⁴³¹. Los *askar* se casaban muy rápido y pronto formaban una familia allí donde se instalaban. Al mismo tiempo, solían tener entre diez y veinte esclavos, la mayoría de los cuales serían vendidos. Cada *askar* tenía dos o tres esclavos personales y algunas concubinas que no eran para la venta inmediata. Entre estos esclavos personales, siempre se encontraba un niño pequeño que acompañaba a su amo en las expediciones como portador del arma y cuando crecía, era alistado como esclavo soldado⁴³². Otros esclavos personales eran utilizados para cultivar la tierra, pero esta práctica era más común entre los *wakils*, *yalaba* residentes, traductores y otros oficiales de las *zaribas* que entre los *askar*⁴³³.

⁴²⁶ Ibidem, vol. 1, p.176.

⁴²⁷ Ibidem, p. 178.

⁴²⁸ Ibidem, vol 2, p. 322.

⁴²⁹ Ibidem, p. 427

⁴³⁰ Ibidem, p. 421.

⁴³¹ SPAULDING, Jay, Op. Cit., 1982, p. 15.

⁴³² Ibidem, p. 16.

⁴³³ Ibidem, p. 12.

Durante sus viajes de servicio en Bahr el-Ghazal, los *askar* estaban constantemente bajo la amenaza del hambre o muerte violenta. La producción de alimentos en la región, había disminuido considerablemente debido a las primeras depredaciones de los de Jartum. Los indígenas habían cesado de almacenar comida y trataban de consumir lo que producían tan rápido como era posible, como suele ocurrir en zonas con fuertes impuestos y explotación. Sin embargo, ahora había una gran población que debía ser alimentada⁴³⁴. Schweinfurth calcula que, aproximadamente 55.000 *askar*, *yalaba*, concubinas y niños debían ser mantenidos por unos 195.000 agricultores⁴³⁵. Por consiguiente, en la época previa al periodo de cosecha, había un hambre generalizada. Este problema se veía agravado por la incorrecta distribución de los alimentos disponibles y la interrupción de los cultivos por el cambio de ocupación de los braceros, que pasaban de ser agricultores a portadores⁴³⁶.

Los *askar* tenían que hacer frente a dos peligros: Los *denka* y los *zande*. Las zonas cerca de los *denka*, estaban constantemente bajo la amenaza de ataques en represalia por las capturas de ganado. Spaulding afirma que, a finales de la década de 1860, en las regiones más allá de Rohl aún no reinaba la paz y los *denka* aún podían invadir y destrozar *zaribas* aisladas⁴³⁷. Por otro lado, al agotarse las reservas de marfil de los territorios *zande*, éstos pasaron a representar una amenaza para los de Jartum que trataron de penetrar en su territorio para atravesarlo en busca de nuevo marfil⁴³⁸. Para hacer frente a estos dos enemigos, los *askar* tenían que demostrar su valía, para poder sobrevivir en el sistema del *zariba*, lo que les llevó a luchar por ello con mucho fervor.

Otro elemento musulmán numeroso en la *zariba*, eran los *yalaba*, ya fueran de paso o residentes. A pesar de que los *yalaba* procedieran de todas partes, eran mayoritariamente de origen *dongalawi* o *ja'alyn*. Sin embargo, la mayoría había emigrado desde el valle del Nilo algún tiempo antes y era residente de Darfur y Kordofan. Los *yalaba* residentes, jugaban un papel muy importante en la vida de la *zariba*, además de ser representantes de grandes empresas de comercio de esclavos, también desarrollaban mucha actividad en la vida religiosa de la *zariba*. Actuaban como eruditos religiosos (*faqhis*), jefes religiosos (*imams*), jueces (*qadis*), administrativos

⁴³⁴ SCHWEINFURTH, George, Op. Cit., 1873, vol. 2, p. 184.

⁴³⁵ Ibidem, p. 186.

⁴³⁶ Ibidem, p. 187.

⁴³⁷ SPAULDING, Jay, Op. Cit., 1982, p. 13.

⁴³⁸ JACKSON, Simon, Op. Cit., 1913, p.56.

(*katibs*) y en algunos casos dirigían escuelas coránicas para los hijos de los *askar* y *wakil*. Eran los representantes del Islam en las *zaribas*⁴³⁹.

El Islam aunque fuera dominante, no era una fuerza significativamente poderosa para el sistema *zariba* ya que, a pesar de ser una iniciativa implantada por musulmanes, no constituía un movimiento islámico en sí mismo, como sucedía en la creación de estados que surgieron del comercio de esclavos en otras partes de Sudán⁴⁴⁰. Sin embargo, cada empresa, incluida la de Ghattas el Copto, tenía un estandarte repleto con medias lunas y versos del Corán exhortando a la *yihad* contra los no creyentes. Estos estandartes eran considerados talismanes por los *askar* y los trataban con respeto⁴⁴¹. El banquete del mes de ayuno musulmán (*Ramadan*) se celebraba en las *zaribas*; los de Jartum residentes en Bahr al-Ghazal, eran considerados por los europeos, más fanáticos que sus hermanos de otros lugares⁴⁴². Algunos de ellos creían que estaban implicados en una guerra santa (*yihad*). No obstante, era más espíritu de compañerismo que fervor religioso⁴⁴³. Schweinfurth lo describió así

“Los rezos más altos era pronunciados por los *yalaba* y sin embargo la destilería y el alcohol eran abundantes. La moralidad no era particularmente elevada; la sífilis era común. La creencia en la brujería estaba muy extendida y no se hizo ningún intento de conversión o proselitismo”⁴⁴⁴.

En definitiva, al no haber una política centralizada de conversiones, aquellos que lo hacían era por obligación o por conveniencia y con escasa convicción, conservando en su interior, sus creencias ancestrales y transmitiéndolas a sus descendientes, como veremos en el apartado dedicado al “culto *zar*”. El propio al-Zubayr dijo que los “paganos” aún no estaban listos para el Islam⁴⁴⁵.

4. El papel de al-Zubayr en el sistema *zariba*

Así era entonces el sistema *zariba* que estaba asumiendo su última configuración, cuando al-Zubayr entró en Bahr al-Ghazal. Según sus propios relatos acerca de sus aventuras, publicados en *Contemporary Review*, Al-Zubayr Pasha Rahma Mansur, nació en 1831; con siete años asistió a una escuela (*maktub*) en Jartum; con 15

⁴³⁹ ABDALLAHI, Hamdtu, Op. Cit., 1971, p. 53.

⁴⁴⁰ Ibidem, p. 43.

⁴⁴¹ Ibidem, p. 45.

⁴⁴² SPAULDING, Jay, Op. Cit., 1982, p. 18; O'FAHLEY, Richard, Op. Cit., 1980, p. 41 y SHWEINFURTH, George, Op. Cit., 1873, vol. 1, p. 112.

⁴⁴³ SCHWEINFURTH, George, Op. Cit., 1873, vol. 2, p.427.

⁴⁴⁴ Ibidem, p. 322.

⁴⁴⁵ SAD 113/12/9.

años se casó, como manda la costumbre, con una de sus primas y se convirtió en un pequeño comerciante en el Sudán Nilótico. Su familia no era ni rica ni pobre⁴⁴⁶. Entró por primera vez en Bahr al-Ghazal por error en 1856, cuando trataba de disuadir a su primo de unirse a la empresa de Alí Abu Armuri. Al-Zubayr pronto se convirtió en un modesto *askar* y al principio fue tratado muy mal hasta que destacó en el combate. Tras salvar la *zariba* de Armuri de la invasión, al-Zubayr fue nombrado representante (*wakil*) con la promesa de recibir el 10% de los beneficios durante la ausencia de Armuri en Jartum. Mediante el trabajo duro, fue capaz de multiplicar por cuatro los beneficios previstos. Al preferir trabajar por cuenta propia, al-Zubayr rechazó una oferta ulterior del 50% de la *zariba*. Al-Zubayr volvió a Jartum, compró algunos bienes, contrató y armó a algunos *askar* y junto con un grupo de primos comenzó operaciones por su cuenta en Bahr al-Ghazal⁴⁴⁷.

En 1859, había alcanzado el territorio *zande*, creando un acuerdo comercial con Tikima, un rey del clan *anunga* perteneciente a los *zande*, del que recibió una hija como esposa. Entonces, empezó a comprar hombres belicosos y procedió a armarlos. Tras reunir 400 esclavos armados de este modo, Tikima comenzó a alarmarse y forzó a al-Zubayr a huir. Huyó a Dar Fartit y conquistó a los *kreish*⁴⁴⁸. Poco después, construyó la *zariba* principal que lleva su nombre, Daym Zubayr, cerca de Delguana, el antiguo depósito del comercio de marfil de Darfur⁴⁴⁹. En aquel momento, al-Zubayr no era más que un comerciante más de los muchos que había. No era ni el más rico ni el que más tierras poseía. La única cosa que lo distinguía de los demás comerciantes, era que reinvertía un gran porcentaje de sus beneficios en armas y hombres⁴⁵⁰.

A finales de la década de 1860, el comercio de marfil en Bahr al-Ghazal se enfrentó a dos crisis en las que al-Zubayr jugó un papel importante. La primera de ellas fue desencadenada por los intentos del gobierno egipcio de detener el comercio de esclavos. Este intento se produjo de dos formas, la primera fue el cierre del Nilo Blanco. La segunda mediante intentos de extender el control gubernamental directo a Bahr al-Ghazal. La segunda crisis a la que se enfrentaron los comerciantes explotó tras el rápido declive del negocio en las zonas comerciales de los *zande*⁴⁵¹.

⁴⁴⁶ SHAW, F. L., "The Story of Zeber Pasha As Told By Him", *Cotemporary Review*, vol. 52, 1887, pp. 333-49.

⁴⁴⁷ *Ibidem*, p. 345.

⁴⁴⁸ Sub-grupo étnico *fertit*.

⁴⁴⁹ SHAW, F. L., *Op. Cit.*, 1887, p. 346.

⁴⁵⁰ *Ibidem*, p. 346.

⁴⁵¹ MCLOUGHLIN, Peter, *Op. Cit.*, 369.

Conforme los puntos de venta de marfil disminuyeron, las tensiones entre los de Jartum y los *zande* aumentaron. Los primeros, trataban de avanzar más hacia el sur y los segundos intentaban resistirse a dichos avances. Como su expansión se vio frustrada, las tensiones surgieron entre los de Jartum y, entre ellos mismos, en el este de Bahr al-Ghazal⁴⁵². Estallaron conflictos armados entre Abu Sumat y Sharifi, en apariencia a causa de una niña esclava fugada. Una explicación más plausible estribaría en el resentimiento de Sharifi por el hecho de que Abu Sumat pasara por encima y flanqueara su esfera de influencia, apoderándose así de gran parte de la zona restante que Sharifi consideraba que estaba a su cargo⁴⁵³.

Los de Jartum tuvieron cierto éxito al superar sus problemas con los *zande* más septentrionales, utilizando sus luchas dinásticas en su propio beneficio e instalando gobernantes títeres a la cabeza de algunas comunidades⁴⁵⁴. El más exitoso de estos intentos fue el de Abu Sumat, con su protegido *zande* Surur, que había sido lancero real de un jefe hostil asesinado por Abu Sumat. Schweinfurth señala que, “a pesar de que Surur había sido en cierto modo arabizado, su islamización dejaba mucho que desear. Por ejemplo, tenía muchas más de las 4 esposas canónicas”⁴⁵⁵. A pesar de todo, se le dio el uso de 40 *askar* y controló una zona de 700 millas cuadradas prácticamente por su cuenta. Sus *zande* debían reunirse a sus órdenes para los asaltos, las tareas de caza y como portadores. Incluso llegó a trasladar pueblos enteros para que actuaran como depósitos de suministros⁴⁵⁶. Los líderes locales de los pueblos recibían una parte del marfil y los impuestos que les imponían los de Jartum, eran menores a los que imponían a los demás⁴⁵⁷.

Desafortunadamente para los de Jartum, este proceso no podría repetirse en otros lugares del este de Bahr al-Ghazal. Otro clan *zande*, los *ambomu*, estaban más decididos a resistir a los de Jartum⁴⁵⁸. Durante los últimos años de la década de 1860, varios líderes *zande* comenzaron a atacar las expediciones comerciales que trataban de pasar por sus tierras. Y no sólo eso, sino que también empezaron a combinar sus fuerzas para atacar a los de Jartum, tanto en sus *zaribas* como cuando estaban en marcha⁴⁵⁹. El clímax de esta lucha se alcanzó en 1870 cuando una gran expedición de 2.250 personas

⁴⁵² SCHWEINFURTH, George, Op. Cit., vol. 2, p. 121.

⁴⁵³ Ibidem, p. 125.

⁴⁵⁴ Ibidem, vol. 126.

⁴⁵⁵ Ibidem, p. 126.

⁴⁵⁶ Ibidem, p. 126.

⁴⁵⁷ Ibidem, p. 132.

⁴⁵⁸ BAXTER, Peter, Op. Cit., 1971, p. 45.

⁴⁵⁹ Ibidem, p. 50.

formadas por las fuerzas combinadas de tres propietarios de *zaribas*, logró romper la barrera *zande*. Consiguieron avanzar a través del territorio de un líder llamado Ndoromo⁴⁶⁰. Sin embargo, éste había acumulado en secreto un arsenal de armas recogidas en las *zaribas* invadidas y contaba con instructores especializados en su uso que eran desertores *zande* de las fuerzas de los de Jartum. Con su tropa de hombres armados, Ndomoro consiguió derrotarlos. Más de 150 *askar* fueron asesinados. Tras esto, los *askar* comenzaron a negarse a entrar en territorio *zande*, alegando que “habían sido reclutados para luchar contra salvajes y no contra hombres armados”⁴⁶¹. Una situación similar pero menos dramática se produjo en el oeste de Bahr el-Ghazal cuando los *zande anunga* expulsaron a al-Zubayr⁴⁶².

Puesto que la ruta del Nilo estaba cerrada, Al Zubair comenzó a garantizar y a organizar la ruta por tierra a través de Darfur y Kordofan. Hizo de Daym Zubayr un gran depósito y un puerto de entrada para los *yalaba* y de salida para sus caravanas⁴⁶³. Daym Zubayr también se convirtió en el mayor mercado de personas esclavas de Bahr al-Ghazal y creció hasta convertirse en una pequeña ciudad con cientos de chozas y una gran zona de tierras cultivadas. El propio al-Zubayr comenzó a vivir lujosamente. Tenía un palacio, con pasillos cubiertos de valiosas alfombras y leones encadenados⁴⁶⁴.

Hubo dos factores que contribuyeron a que al-Zubayr garantizara esta ruta. El primero de ellos fue geográfico. Daym Zubayr estaba en el centro de las rutas comerciales *yalaba* tradicionales y situado a unos pocos días a pie hacia el sur de la frontera de Darfur, lo que proporcionaba un lugar de descanso conveniente y un centro de reunión de las caravanas y los *yalaba* individuales. El segundo factor fue la fuerza militar relativamente grande de al-Zubayr. Ésta fue utilizada en un principio para pacificar totalmente la zona alrededor de Daym Zubair y después la frontera de Darfur, asegurando, al mismo tiempo, aquella parte de la ruta comercial⁴⁶⁵. Sus fuerzas armadas puede que también le permitieran llegar a un acuerdo favorable en 1866 con el grupo de origen árabe, los *rizqayat*, que controlaban los desiertos entre Darfur y Kordofan. Mediante este acuerdo, era capaz de garantizar un paso seguro a los comerciantes *yalaba* tras el pago de un peaje establecido⁴⁶⁶. Los *yalaba* prosperaron con este sistema.

⁴⁶⁰ Ibidem, p. 51.

⁴⁶¹ Ibidem, p. 51.

⁴⁶² SCHWEINFURTH, George, Op. Cit., vol. 2, p. 122.

⁴⁶³ Ibidem, p. 354.

⁴⁶⁴ Ibidem, p. 357.

⁴⁶⁵ SPAULDING, Jay, Op. Cit., 1982, p. 34.

⁴⁶⁶ JACKSON, Simon, Op. Cit., 1913, p.56.

Shakka, una ciudad en territorio *rizqayat* cerca de la frontera con Dar Fartit, creció hasta convertirse en un gran depósito y punto de reunión de las caravanas que entraban en Bahr al-Ghazal. Allí, los *yalaba* podían comprar, comerciar y robar ganado, que a su vez era vendido antes de dejar Bahr al-Ghazal y mantequilla, un manjar escaso. Jackson apunta que, la mayoría de estos *yalaba*, eran pequeños comerciantes que con una o dos cargas de burro de bienes comerciales conseguían tener una vida económicamente suficiente⁴⁶⁷. A pesar de que los beneficios eran buenos, la pérdida de un solo burro o la fuga de un esclavo podían desencadenar el desastre. Los elementos estrella del intercambio eran las barras de cobre, el algodón estampado, las armas, el grano y los artículos de lujo (como las pipas). Satisfacían las necesidades diarias del personal de las *zaribas* y de los *yalaba*. En 1870, un buen año, más de 3.000 *yalaba* viajaron a través de Daym Zubayr⁴⁶⁸.

Unos pocos años después del tratado *rizqayat*, al-Zubayr era capaz de frustrar la extensión del control gubernamental directo en la región. Un hombre llamado al-Hilali fue expulsado de Darfur en extrañas circunstancias. A continuación se dirigió al Sudán egipcio donde reivindicó posesiones en la región rica en cobre de Hofrat al-Nahhas, justo al norte de Dar Fartit. Le dieron un cierto número de tropas gubernamentales (*nizzam*) y algunos miembros de caballería bajo el control del propietario de *zariba* turco, Kuchuk Ali. Se dirigió a Bahr al-Ghazal para establecer el control egipcio en la zona. Inmediatamente impuso una fuerte carga impositiva sobre el grano⁴⁶⁹.

Kuchuk Ali, el fiel aliado de al-Hilali hasta entonces, murió repentinamente en extrañas circunstancias y al-Hilali se quedó con su *zariba* antes de que el heredero llegara. Empezó entonces a amenazar y a confiscar otras *zaribas* en la zona. Los de Jartum se alarmaron y se dirigieron a al-Zubayr para que les ayudara, dado que era el que más tropas tenía en la zona. Tras algunos intentos de negociación que no llegaron a ningún acuerdo, al-Zubayr se vio obligado a luchar y a vencer a al-Hilali tras enviar una carta al gobernador de Sudán quejándose de sus irregularidades⁴⁷⁰.

Ismail, el gobernador de Egipto, pronto se dio cuenta de que al-Zubayr tenía más tropas en el lugar, que las que Egipto podía permitirse enviar y accedió cortésmente a su petición. Al-Zubayr fue ascendido y nombrado gobernador de Bahr al-Ghazal. El nuevo título parece haber marcado pocas diferencias en las relaciones de al-Zubayr con los

⁴⁶⁷ Ibidem, p. 61.

⁴⁶⁸ Ibidem, p. 64.

⁴⁶⁹ Ibidem, p. 72.

⁴⁷⁰ SHAW, F. L., Op. Cit., 1887, p. 339.

demás propietarios de *zaribas*, con la excepción de que le resultaba más fácil requisar tropas de los demás propietarios para las empresas que se desarrollaban a gran escala para el beneficio mutuo⁴⁷¹.

De forma paralela a estos acontecimientos políticos, al-Zubayr continuó llevando a cabo su propio comercio, operando desde 30 *zaribas*. Poco después de la derrota y la muerte de al-Hilali, estalló la guerra entre al-Zubayr y Tikima. Las causas directas no están claras, pero Tikima y sus aliados *anunga* fueron derrotados tras una dura lucha de 13 meses de campaña. Como consecuencia de la victoria, él y otros originarios de Jartum fueron capaces de continuar su expansión hacia el sur hasta el río Wele. Los de Jartum fueron entonces capaces de flanquear a los *zande amboru*. Esto también contribuyó al prestigio de al-Zubayr entre otros originarios de Jartum. En 1872, se jactaba de ganar más de 12.000 libras al mes, disponer de decenas de miles de soldados al año y poseer un ejército privado de 12.000 soldados⁴⁷².

Mientras que al-Zubayr y sus tropas estaban implicados en la guerra *zande*, los *rizqayat* rompieron su acuerdo con él y empezaron a saquear las caravanas que atravesaban sus territorios. En uno de estos asaltos, se pensó que varios miembros de la familia de al-Zubayr habían sido asesinados. Pidió que se concedieran reparaciones por el daño al Sultán de Darfur, el gobernador nominal de los *rizqayat*. Cuando éste se negó, al-Zubayr decidió castigarlos por su cuenta. Pidió ayuda a otras *zaribas* y tras otra dura campaña de luchas, consiguió vencer a los *rizqayat* a pesar de su falta de caballería. Esto hizo que Shakka también estuviera en su poder, dándole un control aún mayor en la ruta de esclavos por tierra. Los líderes de los grupos vencidos apelaron a las autoridades en Jartum para pedir ayuda⁴⁷³.

El nuevo desarrollo no le desagradó a al-Zubayr, que estaba a favor de una guerra con el propio Darfur. En el este, el gobierno egipcio estaba consolidando su dominio sobre Kordofan, suponiendo así una amenaza para las rutas de caravanas que cruzaban el desierto⁴⁷⁴. Además, los propios egipcios estaban contemplando la conquista de Darfur, lo que les hubiera dado un control potencial sobre todas las rutas por tierra. El Sultán de Darfur empezó a hacer mociones amenazantes contra al-Zubayr en respuesta a las demandas de los líderes locales fugitivos y de la nobleza rebelde Furwa que sufría la pérdida de Dar Fartit en manos de al-Zubayr. El primer paso tomado

⁴⁷¹ SHIBEKA, Makki, Op. Cit., 1991, p.121.

⁴⁷² SAD 560/9/3.

⁴⁷³ SAD 560/9/3.

⁴⁷⁴ JACKSON, Simon, Op. Cit., 1913, p. 58.

por el Sultán fue cortar todos los envíos de grano hacia las tierras de al-Zubayr, envíos que eran vitales para el bienestar de los de Jartum en Bahr al-Ghazal. Entonces, al-Zubayr pidió refuerzos a otros propietarios de *zaribas* para iniciar una invasión⁴⁷⁵.

El Sultán fue el primero en actuar, enviando un ejército de 40.000 hombres contra las fuerzas de al-Zubayr que contaban con 5.000 hombres. Éste derrotó a los guerreros Furwa. Dos grandes ejércitos más fueron enviados a luchar contra ellos y ambos fueron derrotados⁴⁷⁶. El gobierno egipcio preparó apresuradamente una pequeña fuerza expedicionaria por su cuenta, alarmado por la posibilidad de que Darfur pasara a formar parte del creciente dominio de al-Zubayr, que intensificó sus ataques a través de la frontera de Darfur hasta Wada'i, antes de volver a al-Fashir a petición del comandante egipcio. Muy pronto surgieron disputas entre al-Zubayr y el comandante egipcio del que el primero sospechaba que trataba de privarle del fruto de sus victorias⁴⁷⁷.

A pesar de que recibió un título militar del gobierno egipcio, al-Zubayr se sintió obligado a viajar a El Cairo y exponer su caso personalmente ante el *jedive*. Partió hacia El Cairo cargado con grandes sobornos para él y sus *pashas*⁴⁷⁸. Ismail se benefició rápidamente de aquellas ganancias inesperadas, informando educadamente al indiscutible conquistador de Darfur, que debía considerarse como un invitado permanente del *jedive* y no regresar nunca a Sudán⁴⁷⁹. A pesar de que su hijo Suleiman continuó con las agresivas políticas de su padre en el sur de Bahr al-Ghazal, la era de los comerciantes de personas esclavas estaba llegando a su fin. Bajo el liderazgo de europeos como Gordon y Gessi, el gobierno egipcio comenzó a hacer verdaderos progresos en la eliminación del comercio de esclavos. Al explotar las rivalidades entre los de Jartum, armar a los grupos locales e incitar a los *rizqayat* contra los *yalaba*, Gessi fue capaz de vencer, expulsar y masacrar a los de Jartum y a los *yalaba*⁴⁸⁰. El sistema *zariba* había llegado a su fin.

Sin embargo, al-Zubayr continuó viviendo con esplendor, retirado en El Cairo. Participó en la guerra turco-rusa de 1878 obteniendo una distinción más que se sumó a sus méritos militares, alcanzando el rango de general en el ejército egipcio. Rozó una

⁴⁷⁵ SHIBEKA, Makki, Op. Cit., 1991, p. 124.

⁴⁷⁶ Ibidem, p. 125

⁴⁷⁷ Ibidem, p. 129.

⁴⁷⁸ Término turco, que equivale a un título de nobleza en Europa. De mucho uso en países árabes como Egipto e Irak.

⁴⁷⁹ SAD 560/9/3.

⁴⁸⁰ SAD 560/9/3.

vez más la historia, cuando Gordon tuvo que evacuar Sudán tras el estallido de la revuelta Mahdista. Los dos antiguos enemigos se encontraron y Gordon quedó impresionado por la voluntad de hierro y la energía incesante de al-Zubayr⁴⁸¹ y convencido de solo él podría detener a los Mahdistas. Incluso fue capaz de convencer al pragmático futuro Lord Cromer, pero ninguno de los dos fue capaz de convencer a su gobierno para que pasara por alto el pasado sangriento de al-Zubayr⁴⁸².

4.1. Esclavos en Jartum durante la administración colonial (1898-1956)

Como hemos explicado al principio de este estudio, la actual capital sudanesa está constituida por tres distritos, Jartum, Bahri (también conocida como Jartum Norte) y Omdurman, que fue la capital del Mahdi (1895-1898), también conocida como la capital popular (*al'assima alsh'abiyya*), término que tiene mucho que ver con la historia de la esclavitud en esta ciudad. Por esta razón Jartum es conocida como la capital triangular (*al'assima al-muzalaza*).

En esta tesis, analizaremos la situación de la población esclava y liberta en el seno urbano y las oportunidades que ofrecen las ciudades a estas personas, un aspecto muy importante para entender la evolución de la esclavitud sudanesa durante el período colonial (1898-1956) y su impacto sobre la actual.

Para mucha población esclava y liberta que emigró de las zonas rurales, las grandes ciudades aparecían como un lugar lleno de libertad y muchas oportunidades. Sin embargo para la administración colonial la presencia de los ex esclavos representaba un cierto peligro, porque suponía una desestabilización social. Por otro lado su presencia era necesaria para hacer frente al acelerado crecimiento económico, que requería mano de obra remunerada. Omdurman y Jartum se convirtieron en centros de reclutamiento de trabajadores. La gente abandonaba las zonas rurales y emigraba hacia la ciudad huyendo de la esclavitud y de las hambrunas. Las mayores migraciones partieron de las provincias de Barbar y Dongola, en el norte, de las provincias del oeste, como Darfur, Bahr Al Ghazal y Kordofan y de la región del sur.

Omdurman fue constituida como la capital del Mahdi en 1885. En estos años, Omdurman recibió a mucha población esclava que procedía de la tierra de los *baggara*, y otros grupos del oeste que seguían al Mahdi. Muchos de estos esclavos fueron los soldados del *yihadía* del Imam Al Mahdí, a los que habría que añadir la continua

⁴⁸¹ SHIBEKA, Makki, Op. Cit., 1991, p. 131.

⁴⁸² Ibidem, p. 136.

llegada de población esclava, fruto de las redadas que seguían produciéndose a buen ritmo. Se calcula que la población de Omdurman en 1903 alcanzó los 150.000 habitantes⁴⁸³. No se sabe qué parte de esta población era esclava, pero era una gran mayoría⁴⁸⁴.

Durante la batalla entre el Mahdi y las fuerzas británicas de Karari, unos 10.000 esclavos perdieron la vida, 5.000 fueron hechos prisioneros y muchos de ellos huyeron de Omdurman⁴⁸⁵. Debido al colapso del régimen del Mahdi, muchos esclavos huyeron de sus amos, pero la fuga representaba otro riesgo para ellos, al sumirles en la miseria y dejarles desprotegidos, por lo que muchos se vieron obligados a volver con ellos, o a huir a sus poblados de procedencia en el oeste o el sur. Otros pocos buscaron refugio en los centros de los misioneros católicos⁴⁸⁶.

La política devastadora de los colonizadores en Omdurman dio lugar a la aparición de una gran población sin hogar, la mayoría de ella formada por mujeres cuyos amos fueron asesinados o hechos prisioneros. El caos llegó acompañado por hambruna y escasez de alimentación en Omdurman⁴⁸⁷. No obstante el Gobernador General Wingate siguió negando la existencia de la esclavitud y restando importancia a sus consecuencias⁴⁸⁸.

Para no tener que proteger y dar cobijo a la población liberta, el gobierno comenzó a repatriarlos a las provincias del Alto Nilo, Bahr Al Ghazal, las montañas Nuba y las provincias sureñas del Nilo Azul. Entre 1902 y 1904, unos mil esclavos fueron enviados a las provincias de Sinnar, Alto Nilo y Darfur⁴⁸⁹. En 1903 el total de la población esclava registrada en Omdurman se calculaba en unas 9.000 personas⁴⁹⁰.

A diferencia de la población esclava en las zonas rurales, los esclavos urbanos tenían la suerte de poder acudir y pedir ayuda a las organizaciones europeas contrarias a la esclavitud. Miles de hombres y mujeres esclavas se agolpaban en la sede del *Department for the Repression of the Slave Trade* (DRST), solicitando certificados de manumisión. Por temor al colapso social, las autoridades municipales les desanimaban

⁴⁸³ EL SAYED, El Bushra Muhammed: "The Jartum Conurbation: An Economical and Social Analysis," Tesis Doctoral, Universidad de Londres, 1970, p.95.

⁴⁸⁴ SID AHMAD, Ahmad Ahmad, Op. Cit., 2000, p. 70.p. 253.

⁴⁸⁵ DALAY, M. W.: *Empire on the Nile, The Anglo-Egyptian Sudan, 1898-1934*, Cambridge University Press, Londres, 1986, p. 216.

⁴⁸⁶ WILLIS, C. A.: *Report on Slavery*, 1926, National Records Office (N.O.R) 60/2/7, p. 4.

⁴⁸⁷ BEDRI, Babiker: *Muzakirat Babiker Badri*, Dar Al Kutub al-Sudaniyya, Jartum, 1980, p. 81.

⁴⁸⁸ Carta de Wingate a McMurdo, (N.O.R.) 16 diciembre 1906 279/6/80.

⁴⁸⁹ Sudan Government Orders, N.O.R. 10/6/27.

⁴⁹⁰ WILLIS, C. A.: *Report on Slavery*, 1926, National Records Office (N.O.R) 60/2/7, p. 4.

a abandonar a sus amos y les persuadían para que siguieran con ellos. De hecho hubo muy pocas liberaciones por vía de los canales oficiales⁴⁹¹.

Para hacer frente a esta situación, muchos de los dueños de los esclavos comenzaron a capturar nuevos esclavos y esclavas, a pesar de los esfuerzos de la DRST, a los que se les vendía en el mercado de personas esclavas de Omdurman, *Souq al Najasa*⁴⁹². En 1899, 47 personas fueron sentenciadas por tráfico de esclavos y en 1902 quince mujeres fueron capturadas en Darfur y vendidas en Omdurman⁴⁹³.

Además del trabajo remunerado, lo más importante que ofrecía la capital para el contingente esclavo, era la oportunidad de formar sus propios barrios y de constituir nuevas comunidades. Durante los primeros años del siglo XX, hubo una gran proliferación de *damis* (barrios populares), constituidos por esclavos fugados o liberados. Estos *damis* empezaron a aparecer en la época del Mahdí, cuando se trasladó la capital de Jartum a Omdurman y la población esclava se instaló allí en busca de trabajo y oportunidades. Algunos de estos barrios de personas libertas, son al 'Abasiyya, Al Mawrada y al 'Arda, en Omdurman, y Burri Al Mahas, Burri Al Daraisa, Al Daim, Manjara y Giraif, en Jartum⁴⁹⁴.

Estos nuevos barrios no estaban bien vistos por la autoridad colonial. Un año después de la conquista, el nuevo gobierno promulgó la ley de ordenación urbana, para definir el derecho a la propiedad privada del suelo. El gobierno dictó leyes que los otorgaban a través de la compra directa a particulares, o a través del sistema de intercambio, para así poder planificar la ciudad, sin la interferencia de particulares⁴⁹⁵. A los propietarios se les exigió edificar en el plazo de dos años, según las nuevas normas estándar de edificación. Todos los terrenos que no tenían propietario o que no habían cumplido con estos reglamentos, fueron expropiados por la administración colonial⁴⁹⁶. Esta situación condujo a la aparición del más famoso barrio de Taradona, que en sudanés quiere decir “nos han echado”⁴⁹⁷. Aquí hay que destacar la terminología usada por la misma población esclava para poner nombres a sus barrios, o a sí mismos, como por ejemplo los que fueron conducidos desde Jartum para trabajar en los proyectos

⁴⁹¹ SAD 187/1/1

⁴⁹² SAD 187/1/1

⁴⁹³ SAD 400/8/1

⁴⁹⁴ MCLEAN, W. H.: *The Planning of Jartum and Omdurman, Town Planning Conference*, Londres octubre 1910, SAD, 235/1.

⁴⁹⁵ WARBURG, Gabriel: *Sudan Under Wingate, Administration in the Anglo-Egyptian Sudan, 1899-1916*, Frank Cass & Co. Limited, Londres, 1971, p. 162.

⁴⁹⁶ SAD 411/2/8.

⁴⁹⁷ Entrevista con el profesor Al Tayeb Abadía Al Tayeb, realizada en abril 2000 en Jartum.

agrícolas del centro del país se autodenominaron *'umal yaboona*, que quiere decir “nos han traído como trabajadores”; en la provincia del Ghaddarif, los ex esclavos pusieron a uno de sus barrios más conocidos *tiz um al sayid*, que literalmente quiere decir “el trasero de la madre del amo”. Según el testimonio de un oficial británico:

“La población de estos *daims* son principalmente ex esclavos y muy pocos árabes funcionarios del gobierno...a la población de los ex esclavos se les está prohibido vivir dentro del núcleo urbano de las ciudades de Jartum y Omdurman⁴⁹⁸”.

Estos *daims* carecían de los más mínimos servicios sanitarios. Para la administración colonial, no representaban más que núcleos de mano de obra barata y disponible. En los primeros años del siglo XX, debido a las pésimas condiciones de salud en ellos, sus habitantes sufrieron todo tipo de enfermedades y epidemias, como la tuberculosis, que llegó a ser la primera causa de muerte en Omdurman⁴⁹⁹.

Lo más llamativo de estos *daims* era que la mayoría de ellos tenían los nombres de los grupos étnicos de los libertos de Darfur, las montañas Nuba, el Alto Nilo y Dar Fertit, como Daim Kara, Daim Jabal, Daim Kereish, Daim Berta, Daim Tegali, Daim Ta'aisha, Daim Julud o Daim Yuam'a. Sus habitantes vivieron en ellos, divididos por grupos étnicos, regionales o según el tipo de trabajo realizado⁵⁰⁰. Aquellos que no identificaron su parentesco o grupo étnico, se autodenominaron *'abid shaigía* o *'abid ya'alía*, que significa esclavos de *shaigía* o de *ya'alía*, terminos en pleno uso en el Sudán actual⁵⁰¹. El establecimiento en dichos barrios y el asentamiento constante por parte de la población liberta, tanto del interior de la capital, como de los recién llegados especialmente desde las provincias del oeste, ha contribuido mucho al nuevo panorama étnico-lingüístico y cultural de Omdurman y de Jartum, como veremos más adelante en el rol de las personas ex esclavas en la cultura del Sudán en general y de las ciudades de Omdurman y Jartum, en particular.

Algunos esclavos y esclavas buscaron refugio en las nuevas misiones cristianas que se establecieron en Omdurman. En 1902 una nueva misión católica abrió una escuela para niñas. La maestra era una liberta que fue vendida en Alejandría, y posteriormente se convirtió al cristianismo a través de unas misioneras estadounidenses⁵⁰². El primer grupo contó con tres niñas, que aprendían educación

⁴⁹⁸ *Blue Nile Handbook*, 1922-1926, NRO 57/33/122.

⁴⁹⁹ SAD 411/2/8.

⁵⁰⁰ Entrevista realizada con el Dr. Al Tayeb Abadallah Al Tayeb, en Jartum, abril 2000.

⁵⁰¹ *Ibidem*.

⁵⁰² JACKSON, Thomas: *Pastor on the Nile*, Farnk Cass, Londres 1 975, p. 48.

básica, cocina y tareas domésticas. Después se les unió un grupo de doscientas, cuyos padres habían sido capturados en Etiopía, durante los tiempos del Mahdi⁵⁰³. Se estimaba que en 1903, el 20% de la población escolar era liberta⁵⁰⁴.

Las autoridades coloniales ofrecieron pocas alternativas a las mujeres esclavas y libertas, por lo que la mayoría de ellas, solo encontraban oportunidades de trabajar en el servicio doméstico, o en la prostitución. En el capítulo III se abordará más detalladamente este aspecto. Sin embargo, la prostitución ya había comenzado en las grandes con anterioridad. De esto da testimonio el viajero John Lewis Burckhart, a principios del siglo XIX.

“Esta era época de rápida transformación, causada por un acelerado crecimiento económico y comercial en los centros urbanos. Las mujeres esclavas practicaban la prostitución, en ciudades como Shendi y Barbar, centros estratégicos para las caravanas comerciales”⁵⁰⁵.

Omdurman era una ciudad muy cosmopolita. En ella vivían egipcios, turcos, sirios, armenios, griegos, sudaneses norteños o “arabizados”, darfurenses, sureños e inmigrantes del África Occidental. La mayoría de ellos se dedicaban al comercio, pero otros desempeñaban diferentes oficios. La ciudad tenía un gran zoco, con la distribución clásica en gremios: *suq al dura* (mercado del grano), *suq al samak* (mercado del pescado), *suq al yazarín* (mercado de los productos cárnicos), *suq al fallata* (mercado de los inmigrantes del África Oeste), y *suq al halab* (mercado de los árabes, principalmente sirios)⁵⁰⁶.

Para obligar a la población liberta a trabajar, las autoridades británicas promulgaron las leyes *Vagabund Ordinance* en 1905, con el pretexto de combatir el vagabundeo y el crimen. Como explica Ahmed Sikainga, las autoridades coloniales en África nunca dudaron en aplicar métodos con los ex esclavos, aprendidos de su experiencia acerca de la manumisión en otros lugares, como en el Caribe y Europa, después de la revolución industrial⁵⁰⁷. Los prejuicios raciales que manifestaban las autoridades coloniales, abarcaban a todos los sudaneses, tanto esclavos como libres. Éstos últimos eran considerados vagos, mientras que a los otros se les veía como energéticos y aptos para el trabajo físico duro, aunque requerían mucha disciplina.

⁵⁰³ Ibidem, p. 49.

⁵⁰⁴ HAGARY, Taj, Op. Cit., 1981, p. 201.

⁵⁰⁵ BURCKHARDT, John Lewis, Op. Cit., 1822, p. 198.

⁵⁰⁶ JACKSON, Thomas.: *Sudan Days and Ways*, MacMillan & Co., Ltd., Londres, 1954, p. 81-81.

⁵⁰⁷ SIAKINGA, Ahmed, Op. Cit., 1996, p. 85.

La Ley de Vagabundos distinguía a tres tipos de personas consideradas peligrosas: los perezosos, los vagabundos y los incorregibles⁵⁰⁸. Los perezosos eran “toda aquella persona que teniendo la capacidad de trabajar y mantenerse a sí mismo o a su familia, se niega a hacerlo”; “cualquier persona que vaga por las calles pidiendo limosna” o “cualquier persona que no tiene hogar donde vivir”. El término vagabundo se emplea para “cualquier persona que roba a casas, locales comerciales, o comete cualquier acto moral”; “cualquier persona que vive de la prostitución”; “o cualquier hombre que se viste de mujer o practica la sodomía, como medio de vida o como profesión”; las personas “incorregibles” son todas aquellas personas, que aun siendo perezosos y vagabundos, cometen infracción mayor castigada por la ley. El castigo para los perezosos es de un mes de prisión; para los vagabundos de seis meses y para los incorregibles, un año⁵⁰⁹.

Después de la segunda guerra mundial el gobierno colonial comenzó a pedir ayuda a los jefes tribales, para la administración de los *daims*,⁵¹⁰ dentro del marco de las famosas leyes de la Administración Nativa o el Gobierno Indirecto, aplicadas sobre todo en las zonas rurales del país, en los años veinte del siglo XX. Así cada *daim* comenzó a tener su organización interna, dividida en comunidades y cada una tenía su propio *sheikh* o jefe local, que a su vez obedecía al *sheikh* central⁵¹¹. Los británicos estaban convencidos de que las sociedades africanas eran muy tribales y este tipo de organización facilitaba su control⁵¹². En la tabla siguiente se relacionan los nombres de algunos de los *daims* más importantes de la ciudad, con los de sus respectivos *sheijs* y las procedencias tribales de estos últimos.

Otro grupo de libertos que eligieron a Omdurman como ciudad de residencia fueron los oficiales y militares-esclavos, tanto los de la época de la administración turco-egipcia, como los del tiempo del *mahdí*, es decir el gobierno del Imam Al Mahdi. Su preferencia por Omdurman, se explica por el hecho de que esta ciudad, fundada por el Mahdí, fue el destino de mucha población esclava traída de Darfur, Bahr Al Ghazal, y las provincias sureñas del Sudán, por lo que muchos de los militares tenían parientes en la zona. La mayoría de ellos pertenecía a las etnias *dinka*, *shiluk* o *nuba*. En Omdurman, formaron el barrio de los militares *hay al dubbat*, actualmente perteneciente a la clase

⁵⁰⁸ Vagabunds Ordinance, 1905, N.R.O. 4/4/29.

⁵⁰⁹ Ibidem.

⁵¹⁰ SAD 411/2/8.

⁵¹¹ Ibidem.

⁵¹² SIAKINGA , Ahmed, Op. Cit., 1996, p. 92.

alta. Estos oficiales, por su contacto con el ejército egipcio, adoptaron un modo de vida muy “moderno” diseñaron su barrio siguiendo dictados occidentales, con clubes, parques y demás.

Omdurman, a pesar de que Jartum es la capital desde la época de la dominación británica, sigue conervando el carácter de “ciudad popular” y cultural del país. El nivel de vida de la capital es más alto y en ella se encuentra la sede de la administración gubernamental, las oficinas, los hoteles, las sedes de las misiones diplomáticas y de las organizaciones internacionales y los modernos edificios y planteamientos urbanísticos. Sin embargo Omdurman sigue siendo el centro histórico de Sudán, allí se encuentran las famosas tumbas de los *sheikhs* de los diferentes grupos sufíes del país, que son asiduamente visitadas y es la cuna del legado histórico y cultural de la esclavitud de Sudán, una característica que se mantiene viva en la ciudad hasta nuestros días.

CAPÍTULO 3

LAS MUJERES ESCLAVAS EN LA HISTORIA DE SUDÁN

Es bien sabido que la esclavitud y otras formas de trabajo precolonial existían en África hasta bien entrado el siglo XX. El miedo a una respuesta negativa social y política y la necesidad de mantener las formas de producción tuvieron como consecuencia que los regímenes coloniales tolerasen la institución de la esclavitud durante las primeras décadas de mandato. Sin embargo, la demanda de trabajo remunerado y la presión de las acciones humanitarias desde Europa, forzaron a estos regímenes a aplicar medidas para suprimir la esclavitud y el mercado de esclavos después de la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, estas medidas tuvieron muy poco impacto en las mujeres esclavas, que no obtuvieron la manumisión hasta mucho después. Así, estudios recientes sobre la emancipación en África han hecho una distinción entre las experiencias de los esclavos masculinos y femeninos y su lucha por la libertad. Aunque las esclavas se enfrentaron en gran parte a los mismos problemas que sus homólogos masculinos, ellas tuvieron que confrontar dificultades adicionales para obtener la libertad y conseguir la seguridad económica, incluso después de que hubieran sido legalmente liberadas. Los administradores coloniales, como veremos en el siguiente capítulo, desanimaron la liberación de las esclavas argumentando que ellas se dedicarían a la prostitución convirtiéndose en una amenaza social. Las esclavas en el África musulmana, se encontraron con problemas añadidos con respecto a las leyes de la *shari'a* que trataban de la esclavitud y con respecto a la actitud de los oficiales coloniales, que consideraban que la esclavitud femenina era una cuestión propia de la ley islámica y de la familia y que, por lo tanto ellos no deberían interferir.

Las mujeres eran numéricamente mayoría entre los esclavos en el África subsahariana, sin embargo, la gran parte de los relatos existentes sobre la esclavitud sólo mencionan a la masculina¹. Es posible que la mayoría de los amos de esclavos fuesen hombres pero un gran porcentaje de las usuarias eran mujeres y es importante resaltar la diferencia entre la posesión de un esclavo y el derecho a utilizarlo.

¹ ROBERTSON, Claire y KLEIN, Martin (1997): *Women and Slavery in Africa*. Portsmouth: Heinemann, p. 15.

Antes de establecer por qué la mayoría de los esclavos eran mujeres, primero hay que establecer que existía dicha realidad. La afirmación de que predominaban las esclavas se sustenta en varios hechos: existían tres tipos diferentes de mercados de esclavos en África, primero el mercado europeo de exportación que compraba esclavos en una proporción de, al menos dos esclavos por cada esclava; segundo, un mercado musulmán, más pequeño, exclusivo del mundo árabe que absorbía sobre todo esclavas y tercero, un mercado africano interno, probablemente el más grande, que absorbía sobre todo mujeres y niños². Al parecer, la proporción de esclavos y esclavas dependía de a qué tipo de labor se les destinase y de la demanda externa. Las sociedades africanas absorbían muy pocos hombres y lo eran principalmente con fines militares. Parece bastante claro que las mujeres y niños predominaban entre los que se esclavizaba mediante la guerra, puesto que a menudo se mataba a los prisioneros masculinos³.

Además de ser numéricamente predominantes en el mercado interno de esclavos de África, había más demanda de esclavas y se pagaba más por ellas. ¿Por qué se valoraba más a las esclavas que a los esclavos?

Como señala Martín Klein, la mayoría de los debates se centran en dos puntos: la producción y la reproducción⁴. Muchos autores suponen que se debe a su valor para la reproducción. Klein añade “para algunos autores si los esclavos constituían mano de obra, es decir, un medio de producción, las esclavas constituían un medio de reproducción”⁵. Cabe señalar que la reproducción en estos casos se entiende como la reproducción biológica.

Otro aspecto importante es la facilidad para asimilar a las mujeres y el hecho de que los hombres se beneficiaran con la adquisición de mujeres o concubinas sin parentesco ni familiares. Como señala Cooper “en las sociedades patrilineales, una concubina esclava costaba menos que una esposa, como hemos visto en el capítulo anterior y así los hombres podían aumentar sus linajes con los hijos que obtenían gratis a través de tales uniones⁶. En las sociedades matrilineales, la ventaja para los hombres

² FADL, Hussein: *Al nisaa fi afriqia jilal al qarn al tasi' 'ashafr*, Cairo: Dar al Kutub al 'Arabia, 1975, p. 10.

³ Ibidem, p. 12.

⁴ ROBERTSON, Claire y KLEIN, Martín, Op. Cit., 1997, p.5.

⁵ Ibidem, p. 7.

⁶ Ibidem, p. 34.

era aún mayor, puesto que obtenían un control directo sobre sus hijos con las concubinas esclavas, en lugar de depender de la dudosa lealtad de los hijos de sus hermanas. Además, las esposas esclavas podían servir para cimentar alianzas con grupos vecinos o garantizar su lealtad, como vimos en el caso de Sudán, igualmente en el capítulo anterior.

Sin embargo, la fácil asimilación de las esclavas en comparación con los esclavos se debe también a factores estructurales y a su sumisa socialización. En la mayor parte de las sociedades se enseñaba y se sigue enseñando a las mujeres, a obedecer a los hombres sin cuestionar su autoridad.

Resulta útil resaltar la asimilación de las esclavas y la expansión de los linajes como una perspectiva de la esclavitud, pero ello distorsiona la posición de las esclavas en varios sentidos. En primer lugar, en África, la riqueza estaba basada en la obtención de mano de obra y el parentesco a menudo servía para establecer las condiciones bajo las cuales se obtenía, puesto que las relaciones dependientes podían conducir a la esclavitud. El reparto sexista del trabajo explotaba a las mujeres en muchas ocasiones y se justificaba con la idea de la inferioridad de la mujer. En segundo lugar, incluso cuando obtenían su libertad, los hijos de esclavos o de ex-esclavos llevaban el estigma de sus orígenes y tenían menos derechos hereditarios.

Aunque en ocasiones, las mujeres podían obtener la libertad a través de sus funciones reproductivas, también se veían atrapadas por ellas si se negaban, por ejemplo, a abandonar a sus hijos, prefiriendo que las vendieran con tal de no verse separadas de ellos. En la mayoría de las sociedades, las esclavas no podían casarse legalmente aunque sí establecían relaciones permanentes con hombres libres o con esclavos. Debido a su falta de parentesco, no se consideraba a las esclavas útiles para establecer alianzas. Por último, la posición social de los esclavos podía afectar su asimilación en sentido positivo o negativo. Por ejemplo, una esclava que provenía de una familia de jefes podía recibir un tratamiento más vejatorio y su asimilación podía ser menor, mientras que las esclavas de zonas recién incorporadas a los reinos podían aportar innovaciones culturales importantes. Por lo tanto, otra función de las esclavas, en determinados casos, era la de transmisoras de cultura como veremos en otro capítulo

de esta tesis. Sin embargo, al subrayar la importancia de la reproducción y la asimilación, se subestima la función productiva de las esclavas.

Los argumentos que atribuyen el alto precio de las esclavas a su función reproductiva, no tienen en cuenta la baja fertilidad que presentan en muchas ocasiones y el hecho de que la mayoría de los esclavos se obtenían mediante su adquisición en un mercado o a través de su captura. La proporción de hijos de esclavas era inferior al de mujeres libres y mujeres blancas. En la España musulmana, cuando una esclava se encontraba en avanzado estado de gestación disminuía el precio que se podía obtener por ella⁷. Todo esto sin contar que las esclavas limitaban su fecundidad voluntariamente mediante métodos de control del embarazo. Por lo tanto, el análisis de la situación de las esclavas, pone demasiado énfasis en sus funciones reproductivas biológicas. Esto no es un intento de negar la función reproductiva de las esclavas, que también fue motivo de su esclavización e incluso, en muchos casos, de su tardía liberación, sólo que ello ha distorsionado muchas veces la visión de la importancia económica de las mujeres esclavas.

Nwulia explica que la esclavitud y su relación con la dominación masculina, se refleja claramente en el concubinato. Señala que la Sociedad de la Antiesclavitud británica en Zanzíbar, por ejemplo, se oponía a un artículo de la ley de abolición de la esclavitud de 1897, que decía que las concubinas debían seguir en su posición a menos que pudieran alegar crueldad, así pensaban que el resultado sería que la mayoría de las mujeres seguirían siendo esclavas⁸.

Como señala Klein, las funciones reproductivas de las mujeres se consideran sólo en su vertiente biológica pero existen tres tipos de trabajo reproductivo: la reproducción biológica, la reproducción diaria (el servicio a los obreros) y la reproducción de las relaciones de producción mediante la transmisión de la ideología que sustenta el conjunto de la estructura social. En muchas sociedades, eran las mujeres las que cumplían estas funciones⁹.

⁷ Ibidem, p. 8.

⁸ NWULIA, Margret: *Britain and Slavery in East Africa*, Washington D.C. Harper Collins Publisher, 1997, p. 16.

⁹ ROBERTSON, Claire y KLEIN, Martin, Op. Cit., 1997, p. 9.

Cualquiera que sea la definición “productiva”, las esclavas africanas realizaban la mayor parte del trabajo, al igual que las mujeres libres. Se estima que la proporción de trabajo agrícola realizado por mujeres en el África subsahariana, estaba en torno al 60 o el 70 por ciento, aunque dichas cifras han variado en la actualidad con el paso de una sociedad a otra.

El reparto sexista del trabajo obligaba a las mujeres a realizar las tareas más duras, tanto en las labores agrícolas como en la artesanía. Las esclavas quitaban las malas hierbas del arroz e hilaban para confeccionar la ropa de los hombres. En Zanzíbar por ejemplo, los hombres recolectaban los clavos de especia, mientras que las mujeres, además de recolectarlos, los descascarillaban y secaban. Los hombres eran más productivos individualmente porque disponían de más medios tecnológicos pero las mujeres trabajaban más y por tanto, aumentar la producción dependía de la adquisición de mano de obra femenina¹⁰. Ello nos puede llevar a la conclusión de que, en la esclavitud se valoraba a las mujeres sobre todo como trabajadoras. Principalmente por esta razón, la mayoría de los esclavos eran mujeres.

Cuando se cerró el comercio Atlántico, las esclavas seguían siendo mayoría y su precio seguía siendo más alto. Para comprender la razón, hemos de volver a la demografía de la esclavitud y recordar que se trataba de sociedades patrilineales y polígamas que eran capaces de absorber un número indefinido de mujeres. Las mujeres adicionales eran deseables a todos los niveles del sistema y además, eran baratas. Más aún, un excedente de esclavas era fundamental para el funcionamiento del sistema¹¹.

Para los amos, el incremento del número de dependientes era señal de estatus social y constituía la base para perpetuar y aumentar la unidad social. La ventaja de una esposa esclava era su falta de familia que pudiera apoyarla en caso de conflicto. No podía divorciarse de su esposo y sus hijos no contaban con un apoyo matrilineal. Un gran patrimonio era un factor de cohesión, el mayor patrimonio consistía en la acumulación de esclavos. Además, las esclavas aliviaban a sus amas del peso de las labores domésticas.

¹⁰ COOPER, Fredrick: *Plantation Slavery on the east Coast of Africa*. New Haven, 1997, P. 21.

¹¹ ROBERTSON, Claire y KLEIN, Martin, Op. Cit., 1997, p. 80.

Los esclavos guerreros constituían el grueso de los ejércitos en todo Sudán y eran la fuente del personal administrativo. Pocos dirigentes podían alimentar a sus ejércitos, así que la cuestión era cómo se alimentaban los guerreros esclavos a sí mismos. Las guerras solían tener lugar en la época seca, así que los guerreros eran libres para trabajar durante la época de lluvias, pero como despreciaban las labores agrícolas, es probable que dependiesen del trabajo de sus esposas. Además, durante las largas campañas militares se llevaban a sus mujeres para que cocinasen y cuidasen del campamento¹².

Patrick Manning sugiere que el excedente de mujeres era un fenómeno de finales del siglo XIX, pudiendo dividir el Sudán occidental en dos zonas, costera e interior. En la zona costera, la mayoría de las exportaciones serían de hombres y allí se crearía un excedente de esclavas para su distribución, favoreciendo así la poligamia. La zona del interior, de donde procedía el mayor contingente de esclavas que se comercializaban en el norte, era un lugar donde predominaban los esclavos masculinos que no podían casarse, precisamente porque sus posibles esposas eran destinadas al mercado esclavista, situación que cambió a partir del año 1870. Si Manning tiene razón, mis planteamientos sobre la poliginia esclava están limitados tanto en el tiempo como en el espacio. Pienso que la alta tasa de mortalidad de los hombres, significa que siempre habría más esclavas que esclavos pero las diferencias en las tasas sin duda tuvieron que ver con la disponibilidad de esclavas que podían convertirse en esposas y concubinas¹³.

El matrimonio, por lo general, permitía a los esclavos una vida social más normal y desempeñaba un papel fundamental en su integración en la sociedad dominante. Pero esto no explica por qué tomaban una segunda esposa. La investigación de Richard Robert sobre los *maraka* ofrece una explicación. Descubrió que los esclavos no solían estar interesados en comprar su propia libertad y preferían a su vez, comprar esclavos. La explicación es sencilla. Los esclavos no tenían control sobre sus hijos, que eran de propiedad del amo de la madre, así que no tenían seguridad para su vejez o en caso de enfermedad. Tampoco tenían una garantía de que el amo les fuera a cuidar, así

¹² ABBAS, Ibrahim Muhammed Ali, Op. Cit., 1983, p. 112.

¹³ MANNING, Patrick: *The Slave Trade in Bight of Benin*, New York, Waveland Press, 1997, p. 32.

que la compra de esclavos era la solución. Las esclavas no tenían la misma opción pero el hecho de saber hilar algodón aseguraba su utilidad incluso en edades avanzadas¹⁴.

Otro de los motivos que, en principio, desincentivarían al amo a la hora de utilizar esclavas para la reproducción, era que resultaba más barato comprar a un esclavo que criarlo. Sin embargo, el amo no sufragaba los gastos de los niños ya que éstos vivían con sus padres hasta que tenía edad de trabajar a tiempo completo, momento en el cual el amo los reclamaba. Así, el amo controlaba el producto pero sin sufragar los gastos. La capacidad reproductora, como vemos, solo debió influir hasta cierto punto en el precio de las esclavas.

No cabe duda de que, dentro de cualquier sistema de esclavitud existe cierto equilibrio entre el consentimiento y la resistencia, entre la coacción y la aceptación. Así, para que los esclavos se integrasen en el sistema y estuviesen motivados, bien por miedo o por recompensa, debían cumplir su función dentro del sistema. La esclavitud en Sudán carecía de los medios represivos que se empleaban en los sistemas de esclavitud americanos, así que una mayoría de esclavas proporcionaba concubinas para los ricos y poderosos y mano de obra agrícola para el ejército. Además representaban suficiente excedente como para cubrir las necesidades diarias de sus amos, como esclavas domésticas.

En este estudio, se analizará la evolución de la prostitución en Sudán en el siglo XX, profesión muy ligada a la historia de la esclavitud femenina. Asimismo, abordaremos las dificultades de las esclavas para liberarse, debidos principalmente a su papel, tanto productivo como reproductivo. Se estudiará la manera en la que los esclavistas de Sudán usaron los tribunales de la *shari'a* y las leyes islámicas para resistirse a la legislación colonial antiesclavista y para mantener sus esclavas. Por último, veremos cómo los tribunales de la *shari'a* obstaculizaron la emancipación de las esclavas de Sudán durante al menos tres décadas después del establecimiento del dominio colonial.

1. El estatus de las esclavas en Sudán

¹⁴ ROBERT, Richard: *Ideology, Slavery and Social Fromation: The Evolution of Maraka Slavery in Middle East Níger Valley*, Illions. Illions University Press, 1981, p. 45.

Un asunto central en el debate sobre la esclavitud femenina tiene que ver con la posición de las mujeres esclavas en las sociedades musulmanas. El reconocimiento de la posesión de concubinas en el Islam ha ensombrecido la función productiva de las mujeres esclavas en estas sociedades, ha distorsionado las políticas antiesclavistas coloniales y ha retrasado su manumisión.

Como vimos anteriormente, Robertson y Klein¹⁵ subrayan que la amplia mayoría de los esclavos en África eran mujeres. Consideran que la razón es que las mujeres esclavas eran más deseables debido las funciones que desempeñaban, en particular en la producción económica. El trabajo que una mujer podría realizar era el factor que determinaba su precio, ya que la demanda de mujeres esclavas se relacionaba con un reparto sexual de tareas. En las sociedades africanas, la participación de las mujeres en el trabajo es mayor que la de los hombres. Mientras que algunos investigadores han argumentado que a las esclavas se las valoraba fundamentalmente por la reproducción y la expansión del linaje del amo, otros han enfatizado la importancia de su rol productivo. El grupo más amplio ha defendido que la reproducción no se limitaba a dar a luz o a la crianza, sino que también incluía otras funciones. En el mundo islámico no existen investigaciones que tengan en cuenta la perspectiva de género en el análisis de la esclavitud, sin embargo, la profesora Aurelia Martín ha arrojado luz sobre este interesante aspecto, en su investigación sobre la esclavitud en la España cristiana de los tiempos modernos. Cabe destacar el análisis que hace Aurelia Martín respecto a esta cuestión:

“El silenciamiento, la infravaloración y la indiferencia hacia el trabajo de las mujeres, se halla en la base de la negación de la productividad de las esclavas en la sociedad española del siglo XVI. Me inclino a pensar que todos estos factores: modo de adquisición, oferta y demanda en los mercados de origen y destino, tipo de explotación, división sexual de trabajo en cada sociedad y construcción social de la identidad de género, ejercen una influencia importante en la distribución sexual del mercado esclavista y los precios. No cabe duda de que la explicación de la mayoría femenina y del precio más alto de las esclavas en la España moderna, hasta ahora se había basado en representaciones estereotipadas y falsas, en gran medida,

¹⁵ ROBERTSON, Claire y KLEIN, Martín, Op. Cit., 1997.

desarrolladas por el imaginario cristiano-occidental de lo masculino y lo femenino”.¹⁶

Respecto a las conclusiones que se derivan del análisis de las relaciones entre géneros y esclavitud en el contexto político y religioso analizado por Aurelia Martín, quisiera señalar que existen numerosas similitudes con lo que ocurre en el mundo musulmán.

En gran medida, Sudán se amolda al patrón que prevaleció en otros sitios de África, donde las esclavas superaban en número a sus homólogos masculinos. Aunque aún no existen estadísticas completas que apoyen esta asunción, es evidente, a la luz de lo recogido en los textos coloniales, que las mujeres formaban el grueso de la población esclava en Sudán. Poco después de la conquista anglo-egipcia de 1898, el nuevo gobierno hizo un estudio y estableció un registro en el que se recogían los nombres de los esclavos. Aunque la fiabilidad de este estudio es cuestionable, ofrece algunas pistas sobre el número de esclavas en el país. En la provincia de Dongola, por ejemplo, se estimaba que el número de esclavos era de 15.468 a principios del siglo XX, de éstos, 9.908 eran mujeres y 5.560 eran hombres¹⁷.

¹⁶ MARTÍN CASARES, Aurelia, Op. Cit., 2000, p. 254-255.

¹⁷ Archivos de *Sudan National Records*, SNR 100-17, 1912.



Foto número 1

Mujeres esclavas a principios del siglo XX. Fotos del Archivo de Sudán en la Universidad de Durham (SAD 588/1/9).

La servidumbre como institución había existido en Sudán desde la antigüedad. Los esclavos jugaron un importante papel político, militar y económico en los reinos precoloniales sudaneses de Sinnar y Darfur. Sin embargo, la posesión de esclavos era un privilegio de la elite dominante y de la nobleza. La época de mayor uso de esclavos se dio en la segunda mitad del siglo XVIII como resultado de los cambios producidos en el incremento de las relaciones comerciales con el mundo externo, la introducción de la moneda en la economía y la aparición de una nueva clase media. Los esclavos se obtenían de los grupos no-musulmanes del alto Nilo Azul, de las montañas Nuba, y de Dar Fertit a través de la adquisición y de los saqueos organizados. Sin embargo, los robos y el uso de esclavos se incrementaron de manera alarmante después de la conquista turco-egipcia de Sudán en 1821. Las políticas turcas de reclutamiento militar, la introducción de impuestos, la tenencia de la tierra y el comercio, expandieron las fronteras para el robo de esclavos e incrementó su demanda en el norte de Sudán. Entre 1850 y finales de 1870, miles de personas fueron capturadas en el norte de Sudán, en las laderas de Etiopía, en las montañas Nuba y en la región de Ubangi-Chari y, o bien fueron vendidas en el norte de Sudán o enviadas a Oriente Medio. Aunque la exportación de esclavos se redujo durante la *mahdiyya* (1884-1898), la esclavitud interna, su consumo y el mercado de esclavos, continuaron de manera persistente hasta bien entrado el siglo XX.

Desde el principio, las mujeres formaban el grueso de la población esclava y jugaron un papel productivo y reproductivo esencial. Las chicas jóvenes, particularmente etíopes, se vendían a altos precios, ya que eran deseadas como concubinas y para el servicio doméstico. Las jóvenes fueron vendidas a los más altos precios a lo largo del siglo XIX.

Las esclavas tuvieron un papel social y político esencial en la sociedad sudanesa precolonial. En el reino de Darfur, por ejemplo, las concubinas tuvieron una influencia política considerable. Los primogénitos de las concubinas favoritas alcanzaban las posiciones más altas y en ocasiones sucedían al sultán. Por otra parte, el uso de esclavas femeninas transformó el papel de la mujer en la sociedad sudanesa. En las regiones ribereñas con anterioridad al siglo XIX, las mujeres nacidas libres llevaban a cabo tareas domésticas y trabajaban en los campos. Alrededor de la mitad del siglo XIX, las

mujeres de la clase media y alta comenzaron a dejar de lado las tareas que implicaban trabajo físico y adoptaron un nuevo estilo de vestir que reflejaba sus nuevos papeles como mujeres recluidas. Éste también es un fenómeno que acompañó a la esclavitud femenina de toda el África musulmana, donde las mujeres libres musulmanas comenzaron a someterse a las mujeres en reclusión y a tener espacio separado de los hombres, como dictan las leyes islámicas de la *shari'a*. En Sudán esta transformación social comenzó en tiempo de los turcos y continuó durante el gobierno de Mahdí, y los gobiernos posteriores a la independencia. Las chicas no casadas también empezaron a demandar esclavas como parte de su dote. Cabe destacar que esta costumbre sigue vigente en Sudán, donde a la nueva esposa se le regala la chica más joven de entre las mujeres, que les han servido a ellas, a sus madres y a sus abuelas, a las familias de descendencia árabes (*asiad al balad*) de Jartum y Omdurman. Incluso a esta nieta de la ex esclava se le puede llevar a países, como el Golfo, o incluso Europa o Estados Unidos, como empleada de hogar de la recién casada que tiene que trasladarse con su esposo a uno de estos países.

Tal y como ya he señalado, con anterioridad al siglo XIX, la posesión de personas esclavas había sido un privilegio de la nobleza y la elite dominante. Como resultado del incremento de la provisión de esclavos durante el período de la dominación turca, sin embargo, otros grupos tales como los campesinos y los nómadas comenzaron a adquirirlos¹⁸. Aunque la gran mayoría de los esclavistas eran varones, las mujeres que habían nacido libres también poseían esclavas. En Dar Masalit, por ejemplo, Kapteijns¹⁹ nos cuenta que cada mujer perteneciente a la casa real tenía entre cinco y ocho esclavas viviendo con ella y trabajando bajo su supervisión. No está claro si las mujeres de clases bajas poseían esclavos. Pero, puesto que la *shari'a* les permitía heredar alguna propiedad, ellas podían heredar esclavos o parte de un esclavo. Uno de los ejemplos más importantes de mujeres que poseían esclavas fue el de Sitt Amna, quien vivió en el área del alto Nilo Azul a principios de este siglo²⁰. Durante las primeras dos décadas de la dominación colonial, recibió una provisión continua de

¹⁸ KAPTEIJNS, Louise: *The History of Masalit Sultanate 1870-1930*, London University Press, Londres 1985, p. 44.

¹⁹ Ibidem, p 46.

²⁰ National Report Office (NRO) 60/2/7, informe de Willis, 1907, p. 45

esclavas de su marido, Khojali Al-Hasan, quien vivió en la parte etíope de la frontera. Sus actividades clandestinas soslayaron las políticas coloniales antiesclavistas, hasta que Amna fue finalmente condenada a principios de los años veinte²¹. También tenemos el caso de Bit Al Shej, una conocida mujer de negocios de Omdurman durante los años treinta, que era propietaria de más de cincuenta esclavos y esclavas. Mientras ellos trabajan en la salvaguarda de su negocio, que iba desde Egipto, hasta el sur de Sudán y Nigeria, pasando por la ruta de los cuarenta días *dar al arbai'n*, ellas desempeñaban las tareas del hogar en Omdurman, incluso algunas acompañaban a las caravanas hasta las lejanas zonas de Sudán²².

Aunque las chicas jóvenes eran generalmente concubinas, también jugaron un papel primordial en la producción económica. Se les asignaban tareas de menor envergadura, tales como el pastoreo del ganado o actividades domésticas sencillas. Tan pronto como alcanzaban la adolescencia se convertían en una presa fácil para los varones de la casa del amo y sus invitados. Cuando alcanzaban cierta edad, se las mandaba al campo o eran alquiladas como sirvientas. Además, a las esclavas se las valoraba debido a su potencial para la reproducción, como hemos argumentado anteriormente. Tal y como un administrador colonial señaló:

“Lo más gratificante desde el punto de vista del amo es conseguir que sus esclavas tengan hijos sin tener que responsabilizarse por su paternidad, y los niños se introducen en la casa del amo como mano de obra para la próxima generación”²³.

En los centros urbanos, las esclavas se utilizaban principalmente para el servicio doméstico, incluyendo a veces, la provisión de explotación sexual. En el Jartum del siglo XIX, por ejemplo, muchos residentes europeos tenían mujeres esclavas concubinas. Algunas de estas mujeres encontraron refugio en las misiones cristianas y se convirtieron al cristianismo²⁴.

Aunque la mayoría de los esclavos en el norte de Sudán se convirtieron al Islam y fueron eventualmente asimilados dentro de la cultura de sus amos, se les consideraba

²¹ NRO 60/6/19.

²² NRO 60/5/10.

²³ Ibid, pp. 10-11.

²⁴ SANTI, Paul y HILL, Richard: *The European in Sudan 1834-1878*, Oxford University Press, Oxford, 1980, pp. 34.

como inferiores social y culturalmente. En particular las esclavas eran consideradas por los sudaneses arabófonos como promiscuas y tan degradadas que ni siquiera merecían que los valores morales de la sociedad les fueran aplicados²⁵. Ellas eran dadas a otros esclavos como esposas y a hombres nacidos libres, como concubinas. En Darfur, por ejemplo, se presumía de que las esclavas ofrecían servicios sexuales a familiares e invitados de sus amos.

2. Esclavas, concubinas y esposas

Para muchos, el término concubina sugiere una vida en el *harén* llena de opulencia, en el que las concubinas servían solamente para satisfacer los deseos sexuales del amo. En Sudán esta imagen no es del todo real. Durante el período de la dominación turco-egipcia, los que poseían esclavos y esclavas pertenecían a todas las clases sociales. La posesión de las personas esclavizadas no era privilegio exclusivo de las familias ricas. Un hombre de poca fortuna podía gozar de la comodidad que le proporcionaban sus esclavas y sus esclavos domésticos, pero no tenía necesariamente un harén de las mil y una noches. Las mujeres esclavas que preparaban el pan y cuidaban de los niños estaban a su vez sometidas a la explotación sexual de sus amos. Así que las esclavas son las que jugaban el doble rol de trabajadoras y concubinas.

El Corán ha limitado el número de las esposas legales a cuatro, siempre que se mantenga a todas de manera equitativa. El verso que regula el matrimonio dice “Pero si teméis no tratarlas de manera justa, entonces sólo una o las que vuestras manos diestras posean (una cautiva). Eso será más apropiado para prevenirte de no hacer justicia”²⁶. En el Corán “lo que vuestros manos diestras posean” se refiere a las personas esclavas. Aquí el Corán, aconseja claramente a los hombres musulmanes, la cohabitación con sus concubinas si no pueden permitirse el lujo de mantener a cuatro esposas.

El británico Richard Bruce, en su libro de viajes por la península Arábiga en 1790, relata lo siguiente:

“El Corán intentaba proteger los derechos y los rangos de las esposas casadas con un solo hombre limitándolas a cuatro, por lo menos en Arabia el hombre tenía que

²⁵ IBN HASSAN, 'Umar, “*tarij al maraa al sudaniyya*” revista de Markaz al dirasat as sudaría, Cairo, nº 2, 1996, p. 7-10.

²⁶ El Corán, Sura 4.3.

demostrarle al juez (*qadi*) que cumplía con sus obligaciones y podía mantener a las cuatro. Pero eso no ocurría con las concubinas, las mujeres que fueron compradas o capturadas en la guerra. Todos los hombres tenían fácil acceso a ellas, sin preocuparles el poder mantenerlas o no”.²⁷

¿Por qué la ley islámica no exige a los hombres que mantengan a sus concubinas y que las traten de forma igualitaria? ¿Por qué el concubinato es tan diferente al matrimonio?. El matrimonio, en la mayoría de las sociedades musulmanas, es un sistema de obligaciones y derechos, no sólo entre el marido y la esposa, sino también entre el grupo familiar y el linaje de las dos partes. El concubinato, sin embargo, puede coexistir con el matrimonio o los matrimonios, como ocurre en el Norte de Sudán, sin acarrear ningún tipo de obligaciones por parte del hombre. Este último no carga con el peso de la familia de la concubina. Puesto que el Corán sugiere a los hombres musulmanes libres mantener relaciones sexuales con sus esclavas, ellas son el primer objeto para la obtención de placer sexual por parte de sus amos, por esto, la figura de las concubinas es tan habitual y está tan extendida en estas sociedades. Las esclavas en realidad eran ideales para ser concubinas. Al haber sido arrancadas de sus tierras y llevadas a tierra extraña, no tenían derechos sobre la posesión de tierras o propiedades en general, ni derechos de herencias o sobre sus hijos, o cualquier otro derecho que el Corán podía garantizar a las mujeres libres. Sobre todo lo que no tienen son relaciones de parentesco en el nuevo entorno de sus amos, lo que las hace ideales para asumir la figura de las concubinas. En la literatura musulmana los dos términos, *yariya* (esclava) y *surriya*, en dialecto sudanés *sirriya*, (concubina), son casi sinónimos. Estas dos figuras, no solo le proporcionan placer al hombre, sino que también le traen hijos/as que incrementan su linaje/parentesco y sirven como evidencia de su virilidad. Cuando el hombre está cansado de su concubina, la puede vender o regalar sin rendir cuentas a nadie.

3. *Um al-walad*: esclavas y madres

Como vimos en el capítulo anterior, *um al-walad* significa en árabe clásico, “madre del niño” (ver glosario). Es importante destacar que esta figura está relacionada

²⁷ BRUCE, Richard: *Travels in Arabia*, 1790, p. 280 (Archivo número 231/16 de *School of Oriental and African Studies*, Londres).

con el hijo varón y no con la hija. Un hombre puede vender o regalar a su concubina mientras ésta no le haya proporcionado hijos. La ley islámica elevó el estatus de las concubinas que habían tenido hijos de sus amos, *um al-walad*, e intentó protegerlas con los “privilegios” de las esposas libres (*hurras*). La Enciclopedia del Islam explica que el Profeta Mahoma reconoció que, el concubinato es una continuación de las prácticas paganas preislámicas, y que solo durante el período del califa Umar (634-644), fue cuando se regularizó el estatus de *um al-walad*, pudiendo conseguir la libertad después de la muerte de su amo. Aunque la manumisión de *um al-walad* fue abierta a debate, en lo único que estaban de acuerdo los *ulemas*, era que sus hijos/as se consideraban libres al igual que los hijos/as de padre y madre libres. El único requisito para el estatus de libertad de los hijos/as es que el padre reconozca la paternidad de los mismos. El término *um al-walad* contrasta con el de *um al-benin* (madre de hijos varones), la esposa libre que goza en las sociedades musulmanas de grandes privilegios frente a la primera.

Hay muchas fuentes religiosas en Sudán que prueban el estatus legal de *um al-walad* y los mecanismos de protección hacia ella y sus hijos, que también adquirirán el estatus de libres y sus derechos para la movilidad social, como evidencia de la naturaleza benigna del Islam respecto a la esclavitud. Schacht nos demuestra que “no todo era camino de rosas para estas mujeres y sus hijos”²⁸.

En la época preislámica la sociedad árabe, heredera de una sociedad matrilineal, valoraba la rama materna de los nacidos libres, más que la paterna. El término *um al-walad* (madre de un hijo), referido a la concubina, contrastaba con el término *um al-banin* (madre de varios hijos), en referencia a la madre de los hijos, que es la esposa libre, por la cual se tiene preferencia. Schacht explicó que

“Muchos amos intentaban esquivar la responsabilidad con sus concubinas, practicando el *coitus interruptus* (*'azl*), lo que les permitía conservar su estatus de esclavas, o simplemente negaban la paternidad de sus hijos/as. En respuesta a este comportamiento, el Califa Ummar prohibió a todo hombre musulmán que tuviera relaciones sexuales con su concubina, a negar la paternidad de sus hijos”²⁹.

²⁸ SCHACHT, John, *Um al-walad*, en *Encyclopedia of Islam*, volumen 8, Leiden 1978, p. 101.

²⁹ *Ibidem*.

Um al-walad no podría ser vendida y sería liberada después de la muerte de su marido. Si un hombre reclamaba a una esclava como concubina ante el tribunal de la *shari'a*, ella podía reclamar derechos tras su muerte, lo que le proporcionaría una parte de la fortuna de su amo. Sin embargo, en Sudán, la adscripción de una parte de la herencia a un heredero era a menudo rechazada por los miembros libres de la familia. Las esposas libres preferían que sus maridos mantuviesen a las esclavas como concubinas antes de que se casaran con ellas porque, como concubinas, aún serían sus criadas. Si la concubina estaba liberada no podía tener un estatus legal como esposa, viviría con su amo como su amante y sus hijos serían bastardos. Si una esclava decidía abandonar a su amo, perdía la custodia de sus hijos. Si la esclava tenía hijos de un hombre que no pertenecía a la familia del amo, los hijos se considerarían propiedad del amo. Lo mismo ocurría cuando tenía hijos de otro esclavo.

De todas formas y a pesar de que el Corán y los *hadices* intentan buscar los modos para proteger a la figura de *um al-walad*, en la práctica tanto la madre-concubina-esclava, como su hijo cargarán con el estigma de su condición de esclava, ex esclavo o ex esclava. Además hay que tener en cuenta la transmisión matrilineal del estatus de los hijos e hijas de la esclava en el mundo musulmán, argumentado por Aurelia Martín en el mundo cristiano: “en el mundo libre, el niño seguía la condición del padre, en cuanto al esclavo, la de la madre”.³⁰ Esta realidad se sigue dando en Sudán en la actualidad.

Si bien la concubina, y sobre todo *um al-walad*, era la figura clave que aseguraba la integración de los esclavos inmigrantes en la sociedad anfitriona, contribuía a la mejora de la movilidad social de los mismo y podía facilitar a otras personas la consolidación en el nuevo ambiente, en un tiempo extraordinario y de una manera notable. Muhammed Fadl Allah³¹ hizo referencia al estatus legal de *um al-walad* en Sudán y al estado de libertad de sus hijos/as, como evidencia de la bondad de la esclavitud musulmana y las buenas oportunidades que presentaba para la movilidad social. El estatus legal de *um al-walad* es de gran importancia en las sociedades del Norte de Sudán, puesto que facilita la manumisión y da lugar a la absorción de la

³⁰ MARTÍN CASARES, Aurelia, Op. Cit., 2000, p. 256.

³¹ MUHAMMED, Fadl Allah, “Islam in Sudan”, *African Affairs*, número 33, 1985, p. 24.

población esclava femenina, mientras abre el camino a la fusión cultural y biológica entre los grupos étnicos en *Bilad As Sudan*. Eso explica la paulatina desaparición de la gran población esclava a lo largo de los siglos y la poca reproducción de la población esclava entre sí a gran escala. Pero a la vez, es un indicador de la persistencia de la ideología racista y esclavista por parte de los grupos arabizados en el Norte de Sudán.

Según las interpretaciones de la ley islámica los hijos e hijas nacidos de una esclava y un padre libre, son totalmente libres. El Mahdi, el liberador de la actual República Islámica de Sudán (1881-1885) y el mayor tratante de esclavos y esclavas de su historia, defendió este principio. El ejemplo más representativo de su política lo encontramos en su propio hijo Sayyid 'Abdel Rahman Al-Mahdi, hijo de una concubina esclava que tuvo gran influencia en la política de Sudán durante el mandato de su padre y después de la independencia del país en 1956. El sucesor y amigo del Mahdi, Jalifa Abdullai Al-Ta'ishi, confiaba sus asuntos militares y políticos a su hermano Harún, hijo de una esclava de Darfur. O'Fahley, sugirió que "las concubinas de Darfur recibían mejor trato que las esposas libres"³² y abundando en ello, que las situaciones de estas últimas no eran mejores que las esclavas. En este sentido, cabe destacar que, en Sudán, al igual que en muchos países del África musulmana, las mujeres esclavas viven menos retiradas de la vida pública que las mujeres libres. Thomson señala, por ejemplo, que solamente las mujeres mestizas y esclavas circulan libremente. Salvo las independientes mujeres Tuareg que, incluso organizan sus propias caravanas de desierto sin hombres, solo con sus hijos pequeños³³.

Ewald en su estudio sobre los *masalit* el reino de Taqali, y Kaptejins, ambos en el oeste de Sudán, llegó a la conclusión de que las concubinas fueron siendo absorbidas suavemente en la sociedad. Ewald sugiere que cualquier mujer, tanto si era libre como esclava, comenzaba a tener privilegios después del nacimiento de su hijo, a partir de ese momento, ya podría tener su propia casa y posesiones, un derecho del que la mayoría de las esclavas no disfrutaba³⁴. Kaptejins afirma que los hombres en Dar Masalit solían

³² O'FAHEY, Richard: *Sudán in Africa*, London University Press, Londres 1974, p. 92.

³³ THOMSON, Richard, "The conditions of the slaves in West Africa during the Nineteenth Century", *Journal of African Studies*, vol. 23, 1978, p. 392.

³⁴ EWALD, Suzanne: *The taqali kingdom*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, p. 176.

liberar a *um al-walad* y casarse con ella³⁵. Según O’Fahley, algunos hombres de Darfur trataban de forma especial a sus concubinas, aliviándolas de sus duras tareas domésticas, cuando se convertían en sus favoritas³⁶.

De cualquier manera, una esclava joven *yaria* es preferida a una esposa con varios hijos e hijas, a la vez que *um al-walad* es preferida a la esposa que no los tenía. Según Muhammed Fadl Allah, las esclavas de la época que daban hijos a sus amos, estaban mejor consideradas que las esposas libres y recibían generosas sumas de dinero después de la muerte del amo, en algunos casos también marido, incluso superiores a los que podían recibir las esposas legales³⁷.

Walz ofreció pruebas del archivo de El Cairo, que apuntaban el estatus privilegiado de las concubinas que se convertían en *um al-walad*. Estas recibían sumas generosas de dinero (*wasiya*) u otro tipo de herencia en especie. Esta *wasiya*, a veces, superaba la herencia de la esposa libre en ocho veces³⁸.

Pero no todo era camino de rosas para los hijos e hijas de *um al-walad*. Walz en su estudio sobre Kordofan aseguró que los amos tenían la costumbre de vender a los hijos de las esclavas

“Las costumbres de Kordofan consideraban a los hijos/as de las concubinas esclavas, propiedad para ser vendidos/as. Esto constituía un negocio rentable que cruzaba la ruta de los cuarenta días (*darb al-arba’ian*) hasta los mercados de El Cairo. Los niños y niñas de las cautivas nacido y nacidas en Kordofan tenían los precios más altos al ser fuertes y con gran aguante para el trabajo, además aprendían árabe con mucha rapidez, sin contar su lengua materna. Un hombre casado con una esclava o con una concubina que le diera un hijo, se consideraba propietario de ambos y le estaba permitido venderlos”³⁹.

Los hombres musulmanes no tenían reparo en vender a sus propios hijos e hijas, a pesar de que el Islam ortodoxo prohibió estas prácticas, puesto que se trataba de la venta de personas musulmanas.

³⁵ KAPTEIJNS, Louise: *The History of Dar Masalit*, Cass Frank, 1985, p. 114.

³⁶ O’FAHLEY, Richard, Op. Cit., n 1, 1980, p. 35.

³⁷ FADL ALLAH, Muhammed, “Islam in Sudan” *African Affairs*, número 33, 1985, p. 34.

³⁸ WALZ, Terence: *Black Slavery in Egypt During the Nineteenth Century*, Cass and Frank, Londres 1985, p. 145.

³⁹ *Ibidem*, p. 150.

Rupell en su viaje por Shendi (norte de Sudán) en 1824, comentó que había visto en el mercado de esclavos/as, cómo los hijos/as de las esclavas de sus amos eran vendidos/as. También Josiah Williams en su viaje por Kassala (este de Sudán) en 1884 describió lo que le relató un griego residente en la zona

“Algunos árabes y griegos en Kassala que tenían hijos e hijas con esclavas, las trataban como si estuvieran tratando a animales en Inglaterra y tenían como costumbre sacar provecho de sus hijos e hijas al venderlos”⁴⁰.

Según señala Slatin en su libro *Fire and Sword in Sudán* (1896):

“Parece que en la sociedad de Omdurman en tiempos del Jalifa Abdullahi, muy pocas concubinas conocieron la estabilidad y continuidad que les garantizaba la vida familiar de madres y esposas (...) En la mayoría de los casos las relaciones con sus amos han durado muy poco, para después ser vendidas a altos precios”.⁴¹

Por otra parte, Babiker Badri, más conocido como el padre de la educación de las niñas por su lucha para abrir la primera escuela femenina en Omdurman y feroz seguidor del Mahdi, relata en su libro autobiográfico la siguiente anécdota:

“Shaykh ‘Abdel Latif tenía un esclavo llamado ‘Ali, que nació en su casa y fue circuncidado con sus hijos, le fue permitido tumbarse en una buena cama de madera durante su circuncisión. En el año 1897 este esclavo se escapó y se alistó a los *yihadía*. Un día Shaykh Abdel Latif mandó a un hijo suyo en su búsqueda. Cuando llegué ahí estaba ‘Ali reclamando el derecho de llevarse a su madre y la cama de madera donde fue circuncidado. Yo le dije “en cuanto a la cama te la puedes llevar pero a tu madre no, sin antes pagar por ella”, así que se llevó la cama y prometió traer el dinero y volver a por su madre”.⁴²

Babiker Badri que era un conocido jurista (*mufti*) de Sudán, explicaba que la ley islámica no otorgaba la libertad a *um al-walad* automáticamente, sino tras la muerte del amo, lo que viene a corroborar la confusión existente respecto a su estatus. En otra anécdota Babiker Badir habla de la situación de los ex esclavos soldados en Omdurman:

“Un día en el mercado vimos a un soldado negro llevándose a una muchacha esclava de la mano (...) Entonces vimos al *Hadj Ibrahim Tamim* de Asuan, quien

⁴⁰ SNR 112-20, Jartum, 1932, p. 5

⁴¹ SLATIN, Rudolf., Op. Cit., 1896, p 558.

⁴² BEDRI, Babiker, *Muzakirat Babiker Badri*, Jartum 1969, p. 218.

parecía ser el amo de la esclava, correr detrás de los dos, la cogió de la mano e intentó llevársela. El soldado le apuntó con el rifle y le disparó. *Hadj Ibrahim Tamimi* saltó por los aires y cayó muerto, lo vimos desde una distancia de menos de cien metros. El soldado se llevó a la esclava y se largó con ella riéndose en voz alta. Cuando preguntamos qué pasó, supimos que la muchacha era la concubina de Ibrahim Tamimi, el soldado era su hermano y ambos habían nacido y crecido en su casa”⁴³.

De todas maneras Babiker Badri era partidario de la posesión de esclavos y esclavas y a pesar de la labor que realizó a favor de las mujeres en Sudán, tenía casi cien concubinas. No era casualidad que fuera el encargado de asesorar Al-Mahdi en los asuntos jurídicos relacionados con el código de familia.

El último caso procede del Departamento de Comercio de Esclavos en Sudán durante la administración colonial de 1911. Este caso lo relata el oficial británico H. C. Jackson

“Ocurrió recientemente con dos chicos, cuyos padres eran árabes y sus madres sudanesas (aquí, sudanesas se refiere a negras) del Fur (oeste de Sudán), que fueron capturadas en la guerra del Mahdi. Los esclavos huyeron del oeste hasta Jartum y después a Egipto donde se alistaron en el ejército. Unos meses después, sus amos vinieron a reclamarlos. Los chicos no querían volver y se vieron obligados a pagar la cantidad de cincuenta piastras cada uno a sus amos”.⁴⁴

Esta anécdota muestra que las madres de estos esclavos eran *fur*, que son de mayoría musulmana y que fueron capturadas durante las guerras de al-Mahdi. Es un claro caso de esclavización de musulmanes y musulmanas por parte de otros musulmanes; según esto, se confirma que el servicio militar fue un elemento básico para los ex esclavos, que lo veían como la única salida que les proporcionaba autonomía, autoestima y “aventura”. Curiosamente, en el norte de Sudán y en las zonas sureñas, debido al conflicto actual del país, el panorama continúa manteniendo enormes paralelismos con el pasado. Y por último, estos casos son una clara prueba de cómo los norteños de Sudán vulneran la ley islámica que garantiza a las personas esclavizadas, la libertad por ser hijos o hijas de padres libres.

⁴³ Ibidem, p. 220.

⁴⁴ Sudán Archive SAD 479/2

4. La esclavitud femenina y el sistema legal islámico

La existencia de la esclavitud en la Arabia pre-Islámica está documentada con numerosos estudios. Los esclavos se obtenían de varias fuentes, incluyendo Persia, el este de Europa, Etiopía, Sudan y el este de la costa Africana. Mientras que los esclavos masculinos se empleaban como trabajadores, soldados, o portadores, las esclavas se usaban como sirvientas y concubinas. En el árabe clásico se las llama *jawari* (sing. *jarayah*). Una categoría especial de *jawari* era la conocida como *qiyān*, que estaba especializada en las labores de entretenimiento como cantar, recitar poesía o servir bebidas a los invitados. Sin embargo, un grupo conocido como *qiyān al-Hanat* llevaba a cabo actuaciones en bares y sitios donde se servían bebidas y donde también ofrecían sus servicios sexuales a los clientes. La institución de la esclavitud continuó teniendo éxito en Arabia después de la aparición del Islam. La práctica de la esclavitud estaba regulada por varias leyes coránicas y de la *shari'a*. Es importante resaltar que los conceptos coránicos que tienen que ver con la esclavitud, consistían principalmente en proposiciones amplias y generales de una naturaleza étnica, más que de una formulación legal específica. El contenido específico de la ley obtenido del Corán dependía de la interpretación de los juristas. En teoría, el Islam obliga al esclavista a atraer a sus esclavos dentro de la comunidad musulmana y a enseñarles el Islam. El dueño es el guardián, el responsable de las acciones del esclavo. El Corán advierte al esclavista que debe tratarlos bien y que debe darles atención médica cuando sea requerido así como un cuidado adecuado. Si el poseedor no cumple con sus obligaciones, el *qadi* (juez musulmán) puede obligarle a vender o a liberar al esclavo. Se le prohíbe al dueño o dueña cargar de trabajo al esclavo y si él o ella lo hiciesen de modo cruel, es posible que incurrieran en un delito, que, sin embargo, estaría pendiente de interpretación y no prescrito por la ley.

Las leyes de la *shar'ia*, fueron creadas por juristas en los primeros siglos del Islam. Eventualmente, surgieron cuatro escuelas de jurisprudencia, o *madhahib* (sing. *madhab*): *Maliki*, *Hanafî*, *Shafîi*, y *Hanbali*. Los juristas declararon que, el trabajo de la interpretación del Corán y la *Sunna* (la costumbre del profeta Muhammad) como una ley positiva, estaba completa y que no había ninguna necesidad adicional para el

pensamiento original—“la puerta de la *ijtihad* se había cerrado”. Como en otros casos, las reglas de la *shari'a* sobre la esclavitud variaban de una escuela a otra.

En la Arabia pre-islámica, los esclavos se obtenían por medio de la guerra, secuestro o compra. Sin embargo, se decretó que el único criterio para esclavizar a una persona fuese el religioso, es decir, que fueran un o una no-creyente de una población con la que los musulmanes no tuvieran un pacto de no-agresión y cuyo territorio hubiera sido conquistado por la fuerza, como dicen las reglas de la *jihad*. En teoría, el musulmán libre no podía ser esclavizado. Los esclavos tenían derechos legales e incapacidades. Técnicamente, el amo poseía, tanto al esclavo como lo que el esclavo poseía; pero si el contrato de manumisión había empezado, se le permitía al esclavo ganar dinero para adquirir su libertad y de igual manera para pagar la dote de un casamiento. El esclavo se podía casar, pero sólo con el consentimiento de su amo. Mientras que las escuelas *Hanafi* y el *Shafii* permitían al esclavo masculino casarse con dos mujeres, la escuela *Maliki* permitía cuatro, no haciendo distinción entre el esclavo y el hombre libre. Teóricamente, un varón podía casarse con una mujer libre, pero no se animaba a este tipo de prácticas, lo que deja ver un reflejo de la conciencia racial y el estatus social entre los árabes. Si el varón se casaba con una esclava, los niños pertenecían a la mujer del amo. Una esclava podía casarse con un hombre libre, incluido su amo, pero ella tendría que haber sido liberada antes del contrato matrimonial. El testimonio de un esclavo no era admitido en un juicio. La pena que se le imponía por un delito era la mitad que la de una persona libre. El dueño era responsable de pagar cualquier fianza por causa de un delito cometido por el esclavo. En asuntos civiles, un esclavo no tenía derechos o poderes legales, ni podía tener contrato, ni poseer o heredar ninguna propiedad.

El Islam animaba a la manumisión (*itq*) y proveía varios mecanismos para facilitarla. El primer método era *mukataba*, o un contrato de manumisión entre el dueño y el esclavo, por el cual éste último pagaría al primero una cantidad fija de dinero. El segundo era *tadbir*, por el cual el dueño declararía que un esclavo sería liberado después de la muerte de su amo. Un tercer método era la proclamación verbal, por parte del amo, de que el esclavo es libre. El cuarto consiste en que el esclavo podía ser

liberado como un *kafara* o penitente por homicidio involuntario, por la rotura de un juramento, o por otros delitos.

Pero no hay ninguna razón para asumir que las medidas estrictas fueran más efectivas entre los musulmanes que entre otros. El estatus de los esclavos en muchas partes del mundo islámico y su existencia diaria estaba determinado por su realidad social, más que por las normas religiosas. Los esclavos continuaron ocupando posiciones inferiores en la sociedad, y sus responsabilidades se veían reducidas, así como sus obligaciones. En Sudan, por ejemplo, muchos grupos musulmanes como el *fertit*, así como los peregrinos del Oeste de África, eran esclavizados por los sudaneses arabófonos del norte a pesar del hecho de que el Corán prohíbe la esclavitud de musulmanes. Los esclavos que existían entre los sudaneses de la ribera norte, se consideraban una propiedad que podía ser compartida y transferida de acuerdo con los deseos del amo. Los esclavistas del Sudan del siglo diecinueve vendían esclavos de sus señoríos.

El concubinato era reconocido por la *shar'ia*, que contiene regulaciones elaboradas. En su estudio sobre la esclavitud en el Islam, Mahmoud Abd al-Wahab Fayid intentó proporcionar un elemento racional sobre el concubinato, arguyendo que es un medio para satisfacer el deseo sexual de la esclava y por el cual se evita la expansión de la inmoralidad en la comunidad musulmana. Una concubina que daba a luz hijos de su amo, podía ser elevada de estatus, a *um al-walad*, y sus primogénitos serían considerados iguales a los hijos del amo nacidos libres. Esta mujer no podría ser vendida y sería liberada después de la muerte de su marido. Si un hombre reclamaba a una esclava como concubina ante la corte de la *sharia*, ella podía reclamar tras su muerte, una parte de la fortuna de su amo. Sin embargo, en Sudan, la adscripción de un heredero a una parte de la herencia, era a menudo rechazada por los miembros libres de la familia. Las esposas libres preferían que sus maridos mantuviesen a las esclavas como concubinas antes que se casaran con ellas, porque, como concubinas, aún serían sus sirvientes. Si la concubina estaba liberada no podía tener un estatus legal como esposa; viviría con su amo como su amante y sus hijos serían bastardos. Si una esclava decidía abandonar a su amo, perdía la custodia de sus hijos. Si la esclava tenía hijos de

un hombre que no pertenecía a la familia del amo, los hijos se considerarían propiedad del amo. Lo mismo ocurría si tenía hijos de otro esclavo.

Sería engañoso determinar la situación de las esclavas simplemente ateniéndose a estas reglas. El estatus de las esclavas se determinaba por su papel económico y su posición en la sociedad. Así, es esencial mirar más allá de las instrucciones coránicas en cuanto al tratamiento a las esclavas y examinar cómo la ley se usaba en situaciones históricas específicas. Como veremos, la ley de la *shari'a* se podía invocar o ignorar a conveniencia del amo.

5. La esclavitud en la política colonial en Sudán

Para comprender los problemas a los que se enfrentaban las esclavas sudanesas en su intento de obtener la manumisión, es necesario examinar brevemente la política del los administradores anglo-egipcios respecto a la esclavitud durante las primeras tres décadas de este siglo.

Esta política, no difería de la practicada por sus homólogos en otros sitios de África. A pesar de que el Sudán colonial, que era notoriamente zona esclavista en la segunda mitad del siglo XIX, estaba en contra del sistema, la esclavitud y el mercado de esclavos persistió, al menos, hasta tres décadas después de la conquista colonial. La prioridad del nuevo régimen era la de suprimir la resistencia local y extender el control sobre las partes más resistentes del país. Otra importante razón para llevar a cabo este método gradual era la falta de financiación y personal para administrar este vasto territorio. Los oficiales británicos estaban convencidos de que las medidas antiesclavistas que se tomaron en 1860 y 1870, habían sido las desencadenantes del levantamiento Mahdista que comenzó en 1881. Lo más importante, sin embargo, era la necesidad que tenía el régimen colonial de mantener una economía basada en la agricultura, en la que el trabajo de los esclavos jugaba un papel crucial. Desde el principio, las políticas del gobierno de Sudán hacia la esclavitud y el trabajo de los esclavos eran dudosas, mientras que los administradores provinciales intentaron evitar la salida de esclavos para mantener la producción agraria y apaciguar a los amos, la economía colonial demandaba el trabajo remunerado. Esta contradicción era el punto

central del "problema" al que los gobernantes coloniales se enfrentaron durante los primeros años de este siglo.

Rudolf Stalin, considerado como una autoridad en costumbres locales y tradiciones debido a su larga experiencia en Sudán durante la Mahdiyya, había sido dueño de esclavos destinados al trabajo doméstico durante su cautiverio en Omdurman. A lo largo de este periodo (1900-1914) como inspector general de Sudán, Stalin evitó su emancipación, lo que afectó enormemente a la economía y al bienestar social del país. H.C. Jackson, un veterano del cuerpo político de Sudán escribió:

“La liberación hubiera supuesto el abandono de la mayoría de los cultivos a lo largo del río, la pérdida de muchos de los rebaños y ganado de los nómadas árabes, y en la consiguiente muerte de miles de individuos inocentes que, sin ser su culpa, habrían sido obligados a introducirse en un sistema social que para los occidentales era repugnante, pero que aceptaban como una condición indispensable de sus vidas. Aún peor, el haber liberado a todos los esclavos habría significado el dejar sueltos sobre la sociedad miles de hombres y mujeres sin sentido de responsabilidad social, quienes habrían supuesto una amenaza para la seguridad pública y moral. Y, finalmente, toda la población árabe se habría levantado contra lo que ellos consideraban una grandísima injusticia; puesto que, después de todo, ellos habían traído sus esclavos y habían pagado por ellos”.⁴⁵

Los oficiales ingleses alegaban que los ex - esclavos no tendrían ni idea de lo que implicaba la libertad y encontrarían difícil sobrevivir sin la guía, que como un padre, sus amos les daban. En otras ocasiones, los oficiales británicos defendieron la esclavitud argumentando que en Sudán era benigna. C.A. Willis, quien como director de inteligencia trató directamente con la cuestión de la esclavitud, escribió un trabajo diferenciando la esclavitud sudanesa de la transatlántica

“Es difícil para un inglés no asociar la palabra esclavo con un grupo de gente encadenada, un largo látigo y con La Cabaña del Tío Tom. Pero la concepción árabe del estatus del *'Abd* (plural *'Abid*) no es ni mucho menos tan cruel o inhumana como lo fue la explotación europea y el mercado de esclavos”.

Incluso fue más allá y negó la existencia de la esclavitud en Sudán:

⁴⁵ JACKSON, Thomas: *Behind The Modern Sudán*, Mcmillan & Co. Ltd., Londres 1955, p. 94.

“No hay un estatus de esclavitud en Sudán. No obstante hay un considerable número de sudaneses que por una razón u otra, están viviendo en un estado de servidumbre doméstica”⁴⁶.

Está claro que los oficiales gubernamentales no estaban interesados en abolir la esclavitud y a menudo negaban su existencia. Evitaban deliberadamente usar el término, utilizando eufemismos como "servicio doméstico". Lo mismo ocurrió con las investigaciones llevadas a cabo por antropólogos como Evans-Pitchard durante el periodo colonial.

La ambivalencia del gobierno sudanés con respecto a la institución de la esclavitud, se puede entender a través de un examen de su legislación y de sus leyes. Seis meses después de la conquista, Kitchener, el nuevo gobernador general, emitió el tan citado "Memorandum Confidencial a *Mudirs*":

“No se reconoce la esclavitud en Sudán, pero siempre y cuando el servicio sea realizado por sirvientes a amos es innecesario interferir en las condiciones que existan entre ellos”⁴⁷.

La circular se emitió en parte como repuesta de una petición que, sesenta y siete notables le hicieron a Kitchener el 2 de octubre de 1898, un mes después de la batalla de Omdurman, rogándole que evitase que las tropas sudanesas del ejército egipcio entraran en sus casas y robasen sus esclavos.⁴⁸

La primera orden oficial fue la Circular Memorandum⁴⁹ N° 10 de Junio de 1902 que trataba cuatro asuntos: a) ponía medios para el retorno de esclavos huidos y evitaba que viniesen a las ciudades, b) los soldados sudaneses del ejército egipcio estaban instruidos para frenar la toma violenta de esclavas para sus amos c) los oficiales provinciales tenían que realizar un censo detallado de esclavos y d) la circular hizo pública una proclamación con el fin de que todos los niños nacidos de un padre árabe y una esclava, fuesen libres cuando pudieran cuidarse por sí mismos. Mientras tanto, se animaba a los esclavos a permanecer con sus amos si eran bien tratados, alimentados y vestidos adecuadamente.

⁴⁶ NRO, Jartum, 6/27, 1926, p. 10.

⁴⁷ HARGEY, Muhammed, Op. Cit., 1981, p. 75.

⁴⁸ SAD 430/6/14, Universidad de Durham.

⁴⁹ JACKSON, Thomas, Op. Cit, 1926, p. 94.

Los administradores coloniales intentaron hacer que los esclavos que habían huido de sus amos volvieran. Para conseguir esto, se les proveía de un certificado de libertad, pero luego trataban de convencer al amo para que tomase al esclavo como un criado a sueldo. Si se tenía éxito en convencer a ambas partes, entonces se podía introducir el nombre del esclavo en el censo, acordar el sueldo y no interferir más en el asunto. Este sistema de censo tuvo éxito en algunas provincias, como en el caso de Dongola, pero no lo tuvo en otras, debido a que no en todos los lugares actuaron los oficiales de distrito con el mismo rigor para hacer cumplir tales ordenanzas. Además, el movimiento de emancipación de esclavos de un sitio a otro, hizo que el registro fuera difícil. De aquí el intento del estado colonial por mantener el *estatus quo*, ya que muchos esclavos empezaron a dejar a sus amos en el campo marchándose a las ciudades o asentándose en tierras sin ocupar.

Posteriormente, la circular de 1902 fue reemplazada por la circular N°22 de enero de 1907. Ésta se centraba en tres aspectos cruciales: los esclavos huidos, la adquisición de las esclavas por los soldados y el sistema de registro. Se estableció que los esclavos tuviesen el derecho de dejar a sus amos si así lo deseaban. Sin embargo, cualquier esclavo que fuese encontrado en la ciudad, sin ningún medio honesto para ganarse la vida, sería juzgado bajo la Ordenanza de los Vagabundos y podría pedírsele que diese una muestra de buen comportamiento durante un año que, en caso de no funcionar, implicaría que podría ser puesto en prisión hasta que fuera productivo.⁵⁰

A los soldados sudaneses del ejército egipcio se les prohibía tomar esclavas bajo el pretexto de que eran familiares suyas. En este sentido, se les daba el poder a los administradores provinciales y a los jueces de la *shari'a* para poner fin a disputas que implicaban asuntos complejos como el matrimonio, el concubinato y demás. Si un esclavo rechazaba volver con su amo, se le requería para que pagase la *fidiya*. (La *fidiya* era el precio del rescate que se podía pagar en uno o en varios plazos, pero no se permitían los plazos mensuales de manera indefinida.) El sistema de *fidiya* se creó para compensar a los amos y era el dueño el que estimaba lo que valía esclavo que sería liberado tras completar el pago de los plazos. No poder hacer efectivos los pagos, implicaba el arresto del esclavo. A los hombres libres que estaban deseosos de casarse

⁵⁰ N.R.O., Jartúm 1907, Circular Número 22.

con esclavas, se les permitía pagar la *fidiya* correspondiente para liberar a la esclava, pero la suma total tenía que ser pagada antes de que el matrimonio tuviera lugar. Finalmente, se urgía a los oficiales provinciales a realizar el registro de esclavos con escrupulosidad y a buscar la ayuda de administradores nativos.

Mientras que los esclavos masculinos tenían que enfrentarse a la antipatía de los oficiales gubernamentales y a la resistencia de sus dueños, las esclavas se encontraban con obstáculos incluso más grandes. Los oficiales coloniales trataban todas las disputas entre las esclavas y sus dueños como asuntos de familia y por lo tanto era un asunto que debía solucionarse en la corte de la *shari'a*. La delegación de estos casos a los tribunales musulmanes, reflejaba la actitud de los oficiales coloniales y su percepción de la esclavitud femenina. Ellos pensaban que todas las esclavas eran concubinas y asumían que su liberación rompería familias y destrozaría acuerdos domésticos. Además, estos oficiales mostraban aprensión con respecto a las consecuencias sociales de la manumisión y sentían que, si estuviesen liberadas, las esclavas se convertirían en prostitutas y se unirían a los vagos y vagabundos en las ciudades.

6.1. Los tribunales de la *Shari'a* y la abolición de la esclavitud

La intersección de las leyes Islámicas e inglesas y las actitudes patriarcales eran particularmente negativas para las esclavas, como muestra una exploración de la aplicación de la *shari'a*. Las principales fuentes de la ley en Sudán bajo el régimen anglo-egipcio, eran las leyes inglesas, las leyes Islámicas y la ley de la costumbre. La administración de estas reglas, recaía en la judicatura y se organizaba en estadios independientes: la división civil y la de la *shari'a*, con una corte suprema para ambas. La división civil la administraba la ley inglesa y la ley de la costumbre, tanto en asuntos civiles como en criminales; mientras que la división de la *shari'a* administraba sólo la ley Islámica a los musulmanes en asuntos personales. Se creó un consejo que lo formaba el secretario legal del gobierno de Sudán y el gran *qadi*, para resolver los conflictos entre las ramas civiles y la *shari'a*.⁵¹

El establecimiento de los tribunales de la *shari'a* en Sudán durante la colonización, debe ser visto en el contexto de la política del gobierno hacia el Islam. Durante los

⁵¹ MUHAMMED, Fadl Allah, "Islam in Sudan", *African Affairs*, número 33, 1985, p. 29.

primeros años, los oficiales coloniales estaban preocupados a causa del Mahdismo y otras formas de Islam popular, que eran consideradas como una amenaza mayor a la estabilidad del régimen. Así, en su intento de limitar la influencia de los líderes sufíes y de aparecer como los protectores comprensivos del Islam, los administradores coloniales intentaron promover un Islam ortodoxo. Esto implicaba la creación de un establecimiento presidido por el gran *qadi*, un *mufti*, y el Grupo de *ulemas*; la construcción de mezquitas; la facilitación de la peregrinación y, lo más importante, la aplicación de la *shari'a* en asuntos personales.⁵²

Los tribunales de la *shari'a* fueron creados por los tribunales de Leyes Mahometanas de Sudán en 1902. De acuerdo con esta ordenanza, fueron creadas tres cortes: Una Corte Suprema, Cortes Provinciales (*Mudiriyya*), y Cortes de Distrito. Los tribunales de Distrito consistían en un solo *qadi*, la *mudiriyya* de un solo *qadi* con un diputado que se elegía cuando era necesario. La Corte Suprema contaba con el Gran *qadi*, que actuaba como presidente, el *mufti* de Sudán, y uno o más miembros. Los tribunales decidirían cualquier cuestión concerniente al matrimonio, divorcio, custodia de menores o relaciones familiares, patrimonio (*waqf*), y otros asuntos personales o de familia. El gran *qadi* estaba autorizado a emitir de vez en cuando, con la aprobación del gobernador general, regulaciones concernientes a las decisiones, procedimientos, constitución, jurisdicción y funcionamiento de los tribunales de la *shari'a*. Una serie de circulares judiciales fue emitida por el gran *qadi* a lo largo del periodo colonial. Algunas de estas circulares eran de naturaleza administrativa, definiendo la manera en la que los tribunales debían llevar algunas de sus obligaciones; otras circulares definían la ley sustantiva que debía ser aplicada. Fue esta última la que constituyó el medio principal de reforma; todas estaban basadas en reformas ya promulgadas o, al menos, bajo consideración en Egipto. En otras palabras, las reformas llevadas a cabo en Sudán reflejaban las perspectivas de los teólogos egipcios. Esto se debía principalmente a que hasta los años 40, todos los gran *qadis* que servían en Sudán eran seleccionados entre los juristas egipcios.

A pesar del hecho de que la mayoría de los musulmanes sudaneses siguieran la escuela *maliki* de jurisprudencia, los tribunales de la *shari'a* siguieron la escuela *hanafi*,

⁵² DALAY, M. W, Op. Cit., 1986, p. 23.

introducida durante el periodo Turco-egipcio. No obstante, la predominancia de los *hanafi* no era ni mucho menos absoluta, puesto que la Corte Suprema de la *shari'a* tenía el poder para autorizar la aplicación de reglas derivadas de otras escuelas de jurisprudencia.

Mediante la asignación de sus casos a los tribunales de la *shari'a*, las autoridades coloniales lograron crear una barrera para que las esclavas siguieran siendo sensibles a las intrigas de sus amos. Además, los conflictos dentro de la legislación del gobierno, en lo que concierne a la esclavitud y a los tribunales de la *shari'a*, comenzaron a emerger desde el principio.

Una de las cuestiones legales más importantes, era la concerniente a la distribución de las propiedades de los esclavos que morían. El gobierno decretó que el gobernador provincial dispusiera sobre los bienes. Sin embargo, en la práctica, había muy pocos casos en los que los bienes de los esclavos muertos se llevaban a juicio. En la mayoría de los casos, la propiedad era simplemente absorbida por el amo sin que el gobierno lo notase.⁵³ Otro problema era la continua disputa entre los miembros de la familia de un amo muerto en relación con la herencia de los bienes del esclavo. La circular legal de 1904 estipulaba que, si tras la muerte de su amo, los esclavos preferían continuar viviendo con la familia y había dudas con respecto a cual de sus herederos debían pertenecer, el asunto sería resuelto por un inspector y no debería, bajo ninguna condición, asignarse el caso a un *qadi*.⁵⁴

Desde que la ley musulmana reemplazó al código secular en asuntos de familia, los amos de los esclavos masculinos intentaban, de modo astuto, tomar ventaja sobre las complicaciones legales inherentes a la *shari'a*, con respecto al estatus de las esclavas, reclamándolas como concubinas, se les negaba así la posibilidad de la manumisión. De esta manera, muchas esclavas, que se enfrentaban a la separación de sus niños, permanecieron con sus amos contra su voluntad. El uso de los tribunales para evitar la salida de las esclavas contaba con precedentes. En 1862, el padre F. Pfeiffer, monje franciscano que trabajó en Jartum entre 1860 y 1868, dio refugio a dos esclavas huidas. Sus amos pidieron la extradición a los tribunales. El cónsul austriaco,

⁵³ N.R.O. 60/1/3, 1916.

⁵⁴ N.R.O. 60/2/10, 1905.

Castelbolognesi, le pidió a Pfeiffer que las devolviese, pero el sacerdote renunció a la protección austriaca para poner la misión bajo la protección francesa. Al final, Viena insistió en el reglamento especificado en la ley y se tomaron medidas para evitar cualquier cambio en el estatus de la misión.

Los amos estaban apoyados en algunas ocasiones por oficiales coloniales que creían que, en caso de ser liberadas, las esclavas llevarían una vida llena de inmoralidad. De acuerdo con Willis, "La alternativa a declarar a todos los esclavos libres tras la muerte de su amo, llevaría a un gran número de mujeres y niños a un mundo sin medios de supervivencia".⁵⁵ Como en el sur de los Estados Unidos y el Caribe, la inmoralidad permaneció siendo una parte integral de la imagen oficial que se tenía de los esclavos, particularmente de las mujeres. Los oficiales coloniales continuaron enfatizando la naturaleza benigna de la esclavitud sudanesa y los fuertes lazos que unían a amos y esclavos. De acuerdo con H.C. Jackson

“Entre muchos de los esclavos sudaneses y sus amos árabes se había desarrollado, con el transcurso de los años, una unión afectiva como la que había entre los negros del sur de los Estados Unidos con sus amos. Consideraban a sus amos como si fueran sus padres, los cuales los habían cuidado durante toda su vida; en efecto, muchos árabes trataban a los esclavos como miembros de su propia familia”.⁵⁶

Incluso a las esclavas que no tenían niños, se les negaba la libertad por medio de la creación de certificados de matrimonio. En 1902, el gran *qadi* emitió una circular legal instando a los amos a que documentasen escrupulosamente que había habido una unión legal y la cantidad de la dote que había sido pagada. Sin embargo, si el juez creía que el matrimonio era legal, este fallaría a favor del amo, dándole el derecho de volver a tomar a su esclava.⁵⁷ La circular también hablaba de casos en los que los amos pedían los niños de su esclava. También se decretó que, si un hombre pedía la custodia de estos niños porque su madre lo había desobedecido, la corte, después de investigar el caso, podría fallar a su favor y darle la custodia.⁵⁸ Puesto que la ley de la *shari'a* era inmutable, los oficiales del gobierno no tenían otra alternativa que limitarse a su

⁵⁵ N.R.O. 6/2/7, p. 32.

⁵⁶ JACKSON, Thomas, Op. Cit, 1926, p. 95.

⁵⁷ N.R.O. 60/1/10, 1902.

⁵⁸ Ibidem

jurisdicción y autorizar a los administradores locales a poner fin a las disputas entre los amos y sus esclavas. Pero no había una consistencia o una política clara, y las decisiones se tomaban sobre una base *ad hoc*.

5.2. Reformas tras la Primera Guerra Mundial

Tras la primera guerra mundial, el gobierno colonial comenzó a cambiar su política hacia la esclavitud y se dieron pasos prácticos para erradicarla. El cambio se produjo debido a los hechos acaecidos en la economía colonial y por las crecientes críticas a la administración colonial, por parte del gobierno británico. También por parte de organizaciones filantrópicas inglesas, la Liga de Naciones y algunos miembros de la propia administración. Otro factor fue la salida de dos legisladores: Stalin Pasha en 1914 y Reginald Wingate en 1916. Su salida abrió el camino para una re-evaluación de la política hacia la esclavitud. No obstante, la esencia de las políticas del gobierno continuó siendo la misma: los oficiales coloniales continuaron apoyando a los esclavistas y animando a los huidos para que volviesen con sus amos. Alrededor de finales de 1918, C.A. Willis, director de inteligencia, añadió un nuevo prefacio a la Circular N° 22 de 1907 en la que proponía mantener la esclavitud bajo una apariencia liberal. Animó a los oficiales del gobierno a reconciliar las posturas de amos y esclavos.⁵⁹ Sin embargo, esta sugerencia se encontró con una férrea oposición por parte de Wasey Sterry, el secretario legal, el cual consideraba una "falacia" el argumento de que la esclavitud era necesaria para el estado de bienestar del país.⁶⁰ El secretario legal también propuso transferir todos los litigios sobre la esclavitud, desde el campo de la administración hasta la judicatura. Se le pidió que preparase otro documento, que se convirtió en la base de una nueva estrategia. A finales de 1918 presentó una nueva circular, la cual se ratificó en marzo de 1919, y que recibió el nombre de Circular Memorandum N° 33.⁶¹

La nueva circular formó la base y la política del gobierno hacia la esclavitud y reemplazó todas las ordenanzas anteriores sobre este tema. Contenía quince puntos, de entre los cuales el más importante era el continuo uso del eufemismo oficial "sirvientes

⁵⁹ N.R.O. 60/1/1, 1918.

⁶⁰ Ibidem

⁶¹ P.R.O. 371/10901, Londres 1925.

sudaneses". En otras palabras, el documento mantenía los mismos principios básicos del sistema y continuó siendo la base de las políticas gubernamentales hasta 1925.⁶²

Sin embargo, el problema era que todas estas circulares eran confidenciales y accesibles solo para los oficiales de alto rango. Además, la dualidad del sistema judicial continuó siendo el *handicap* principal para la liberación de los esclavos. Los tribunales de la *shari'a* continuaron fallando a favor del esclavista. Si, por ejemplo, una esclava era liberada por un oficial del distrito, el esclavista llevaría este caso al juez musulmán quien en ocasiones fallaba a su favor. En efecto, los mismos administradores civiles tenían todavía cierta aprensión acerca de la manumisión de las concubinas, especialmente de aquellas que tenían hijos. El secretario legal argüía que la emancipación de tales mujeres transformaría una categoría de niños considerados como legítimos por el tribunal de la *shari'a*. en bastardos y los desposeería de derechos de herencia.⁶³ Esta posición fue apoyada por el gran *qadi*, Muhammad Amin Qura'a, quien enfatizó los beneficios tangibles de la *shari'a* para las concubinas y sus hijos.⁶⁴

Después de la Primera Guerra Mundial, sin embargo, la presión del mundo exterior sobre los gobernantes sudaneses, se incrementó. Las organizaciones Anti-Esclavistas y las Misiones, comenzaron a centrar su atención en Sudán, a causa de los numerosos testimonios de oficiales locales, de los que se desprendía la realidad de la política pro-esclavista del gobierno. El ataque estuvo liderado por P.G. Diggle, inspector de agricultura en al-Bawga (Provincia Berber) en 1923, y T.P. Creed, el comisionario de distrito asistente en Berber, lanzó una campaña contra lo que ellos consideraban una vulneración, por parte del gobierno, de su propia política. En un estudio entregado al gobernador general, Diggle criticó duramente la política del gobierno y deploró la hostilidad de los oficiales coloniales que, en su opinión, representaban un obstáculo en el proceso de emancipación.⁶⁵ Su constante agitación, hizo que el gobierno de Sudán fuera objeto de fuertes críticas por parte de las asociaciones humanitarias y el Ministerio de Exteriores.

⁶² HAGREY, Muhammed, Op. Cit., 1981, p. 103.

⁶³ N.R.O. 60/1/2, 1924

⁶⁴ HAGREY, Muhammed, Op. Cit., 1981, p. 431.

⁶⁵ N.R.O. 60/1/2, 1924.

El resultado fue, que la administración colonialista comenzó a hacer pública la legislación previa concerniente a la esclavitud y declaró su intención de promulgar una nueva circular que aceleraría el ritmo de la abolición. Sin embargo, incluso antes de que se anunciara tal legislación, los esclavistas comenzaron a alzar sus voces como rechazo a cualquier cambio en la política vigente. En Junio de 1924, los esclavistas de Abu Hamad organizaron un ataque fallido contra los cuarteles generales de los distritos, para liberar a sus esclavos. Más al sur, en Dar Mali, los granjeros pidieron a las autoridades que, o bien parasen la ola de emancipación, o se les redujesen los impuestos.⁶⁶ No obstante, la defensa más importante de la esclavitud, vino de los tres líderes religiosos más importantes de Sudán: Sayyid Ali Al Mirghani, Sharif Yusuf al-Hindi, y Sayyid Abd al-Rahman al-Mahdi. En una petición conjunta al director de inteligencia, los tres Sayyids pidieron cautela y tacto con respecto a la abolición.⁶⁷ Enfatizaron la naturaleza "benigna" de la esclavitud sudanesa, afirmando que "aquellos que trabajaban para amos eran realmente socios de los dueños de la tierra teniendo muchos privilegios y derechos y no se les puede llamar esclavos". Con esto, no hacían sino utilizar de nuevo la metáfora de la familia, tan popular entre los apologistas de la esclavitud en el mundo entero. Los tres Sayyids, advirtieron al gobierno de las graves consecuencias sociales de una emancipación repentina. En su opinión, los esclavos masculinos se convertirían en "inútiles para cualquier trabajo", mientras que sus homólogas femeninas volverían a la prostitución. Concluyeron su petición urgiendo al gobierno a considerar muy detenidamente la decisión de la indiscriminada emisión de certificados de libertad, a personas que los consideraban documentos que les dotaban de libertad, para liberarlos de trabajar o de llevar a cabo obligaciones bajo las cuales estaban.⁶⁸

A pesar de la comprensión de los oficiales británicos, la presión internacional y la necesidad de mano de obra tuvieron un peso importante. La demanda de trabajadores para la agricultura llegó a ser más acuciante con la apertura del Esquema Gezira en 1925. Aunque inicialmente, el gobierno intentó establecer una forma de acuerdo con los agricultores, desde el principio el éxito del cultivo del algodón

⁶⁶ HAGREY, Muhammed, Op. Cit., 1981, p. 275.

⁶⁷ N.R.O. 60/1/3, 1925.

⁶⁸ Ibidem

dependió del trabajo remunerado.⁶⁹ El 6 de mayo de 1925, fue decretada una nueva Circular, Memorandum Número 60-A-1, sobre la esclavitud, que dejaba sin efecto las circulares anteriores.⁷⁰ El texto se inicia con la defensa de su política anterior y reitera la necesidad de que la esclavitud en Sudán, termine, a su debido tiempo, de forma "natural". El documento afirmaba que ninguna persona, nacida después de 1898 podría ser considerada de otra manera que no fuera libre, y que ningún amo tenía el derecho de retener a un esclavo contra su voluntad. Se animó a los oficiales del gobierno a que no pusieran obstáculos en el camino de los esclavos que solicitaban la libertad, pero también se les instaba a reconciliar a amos y esclavos cuando fuera posible. A los comisionarios de los distritos, se les pedía que se hicieran accesibles a los esclavos y cuidaran las relaciones entre unos y otros. Se les recomendó que recogiesen información sobre aquellos que quisieran colaborar y que entregasen informes anuales a sus superiores.

La nueva legislación no satisfizo, ni al Ministerio de Exteriores británico, ni a la Liga de Naciones, que continuaban presionando al gobierno de Sudán para que respondiese a las alegaciones de Diggle. Una vez más, la administración colonial defendió su política anterior distinguiendo entre "esclavitud" y "esclavitud doméstica".⁷¹ En un intento para no aceptar las alegaciones, el gobierno de Sudán eligió a C.A. Willis como comisionado especial, para recabar información sobre la esclavitud y la peregrinación.⁷² Se le autorizó a examinar todos los informes, obtener toda la información relevante y a hacer recomendaciones que pudiesen acelerar la eliminación de la esclavitud. Willis mandó cuestionarios a los administradores provinciales, acerca del estado de la esclavitud en sus provincias, visitando personalmente la mayoría de la zona norte. Los resultados se compilaron en un largo informe entregado al Gobernador General Sir Joh Maffey en 1926. Willis recomendó que se le prestase especial atención a Kordofan, Darfur, y a la región abisinia fronteriza, donde la esclavitud estaba todavía vigente. Lo más importante, sin embargo, era su recomendación de reformar los tribunales islámicos, que ponían gran cantidad de obstáculos para la liberación de las

⁶⁹ O'BRIEN, Jay: *The Political Economy of Semi-Proletarianization Under Colonialism, Sudán 1925-50*, School of Oriental and African Studies Press, Londres 1984, p. 121.

⁷⁰ N.R.O. 60/1/3, 1925.

⁷¹ HAGREY, Muhammed, Op. Cit., 1981, p. 283.

⁷² N.R.O. 1/9/206, 1925.

esclavas. Sin embargo, Willis mostró el mismo miedo que sus colegas, hacia los esclavos liberados que iban a las ciudades y se convertían en vagos o criminales:

"La manumisión, por sí misma, es en la mayoría de los casos inútil y algún sistema es necesario para asegurar el establecimiento de condiciones, para que la persona liberada no caiga en el mundo del crimen o vuelva a caer en la servidumbre".⁷³

Hacia finales de los años 20 y como resultado de la continua presión procedente de la Liga de Naciones y de la Sociedad Anti-esclavista, el gobierno de Sudán comenzó a hacer pública su legislación periódicamente, así como a enviar informes a la liga. No obstante, la esclavitud intermitente y el secuestro de niños continuaban, particularmente en las regiones más volátiles de Bahr al-Arab y en la región de la frontera con Etiopía.

Las reformas de la posguerra tuvieron poco efecto en el estatus de las esclavas. En efecto, pocas se beneficiaban de la legislación y obtenían manumisión, presentando sus casos ante los administradores civiles. Sin embargo, resultó que estas pocas afortunadas vivían en distritos tales como Berber, donde los oficiales se mostraban más receptivos a su causa. Había excepciones, puesto que la gran mayoría de las esclavas permanecieron con el vínculo durante muchos años. Incapaces de parar la libertad de esclavos masculinos, los amos idearon varias estrategias para evitar la emancipación de las mujeres. Si una esclava que tenía hijos ganaba la libertad por un distrito oficial, su amo simplemente llevaría el caso a la corte de la *shari'a* y reclamaría la paternidad de los hijos y el *qadi* le daría la custodia. Esta práctica era una de las muchas que Diggle y Creed habían denunciado. Pero los administradores continuaron advirtiendo contra la indiscriminada manumisión de las esclavas, insistiendo en el argumento de que tal acción crearía una clase de niños bastardos. También enfatizaron los "beneficios tangibles" de la ley musulmana con respecto a las concubinas.

No obstante, los últimos años de la década de los 20, presenciaron un agitado debate sobre el concubinato y la custodia de los hijos entre los administradores. Se acordó que los conflictos entre oficiales y jueces de la *shari'a* con respecto a los esclavos, deberían ser adjudicados al secretario legal y al gran *qadi*.⁷⁴ Además, el gran *qadi* se mostró de acuerdo en modificar las leyes de la *shari'a* en lo concerniente a los hijos de una mujer esclava. Puesto que teóricamente ninguna persona (hombre o

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Ibidem, p. 433.

mujer), nacida después de 1898, estaba legalmente vinculada a un amo, todos los niños deberían nacer dentro del matrimonio o bien ser considerados ilegítimos. Así, ningún amo podrá reclamar al niño de su esclava a menos que la reclame a ella como su propia esposa.⁷⁵

Siguieron una serie de leyes, la más importante de las cuales fue la Circular N°34 de la *shari'a* de diciembre de 1932. Esta circular autorizaba a los tribunales de la *shari'a* a aumentar la edad máxima de la *hadana* (el derecho de la madre, abuela, o familiar, a cuidar y custodiar a los niños) a más de siete años para los varones y nueve para las chicas. Es importante resaltar que esta legislación ya había sido introducida en Egipto algunos años antes. Sin embargo, la reforma en Sudán fue más lejos, en vez de elevar la edad máxima en solo dos años, siguió la escuela de Maliki la cual dice que la edad de *hadana* se iguale al tiempo de pubertad para el chico y del matrimonio para la chica.⁷⁶

En otro intento para limitar la jurisdicción de los tribunales de la *shari'a* sobre la esclavitud, el gobierno comenzó a remitir algunos de estos casos a los tribunales de la administración nativa. Estas cortes se crearon a principios de los años 30, para que aplicasen la ley de la costumbre. La ordenanza de los tribunales Nativos de 1932 creó varias categorías de cortes, una Corte de líderes religiosos *Shejs*, con un *shej* (líder religioso) como presidente junto con otros miembros; una Corte de *Shejs* con un *shej* y un *maylis* (consejo de ancianos), una Corte del Poblado, una Corte *Shej* con solo un *shej*.⁷⁷

Estos tribunales tenían poder para administrar la ley de la costumbre imperante en el área. La corte ejercía su jurisdicción sobre el grupo, siempre y cuando la ley nativa y la de la costumbre, no fueran contrarias a la justicia, moralidad u orden. Se asumía que la jurisdicción de estas cortes, no incluía como norma la aplicación de la ley de la *shari'a*, excepto en aquellos casos en los que su práctica hubiera influido notablemente o incluso reemplazado a la costumbre indígena. Sin embargo, las órdenes establecían algunas de estas cortes, cuando estaban situadas lejos de cualquier tribunal

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ ANDERSON, James: "Recent Development in *Shari'a* Law in Sudan", *Sudanese Legal Review*, n 31, 1958, pp. 83-104.

⁷⁷ ANDERSON, James: *Islamic Law in Africa*, Oxford University Press, Oxford, 1974, p. 308-309.

de la *shari'a* y las autorizaba expresamente, a tratar asuntos de índole personal bajo la ley islámica, siempre y cuando contaran con un *'alim* (sabio) como miembro de la corte.⁷⁸ Como se vio, los procedimientos de estas cortes, se convirtieron en una combinación de la ley de la *shari'a* y de la costumbre, la *shari'a* se aplicaba invariablemente en casos que tenían que ver con la esclavitud.

A mediados de 1930, las esclavas no habían tenido éxito en sus peticiones a las autoridades para que aseguraran su libertad. Esto se ilustra perfectamente con el caso de Halima bint Ahmad, una mujer *bergo* de la provincia de Darfur. Halima que había sido raptada en 1916 por Árabes Kababish y vendida a 'Abdalla Fraraj de los *majanin* en la vecina provincia de Kordofan. Mientras estaba en el desierto buscando los camellos de su amo, conoció a un esclavo. Se convirtió en su amante y le dio tres hijos, una niña y dos niños. Debido al severo trato al que su amo la había sometido, Halima decidió huir a Al-Ubayyid en 1932, donde entregó su petición al *omda* (alcalde o administrador nativo). Sin embargo, cuando su amo descubrió que ella estaba viviendo en Al-Ubayyid, le requirió la vuelta. Ella rehusó y su amo, con la ayuda del *omda*, raptó a sus hijos. Halima entonces llevó el asunto al comisionario del distrito, quien ordenó el retorno de los niños. Con la ayuda del *omda*, el amo fue capaz de llevar el asunto ante la corte de la *shari'a*, alegando que Halima era su mujer y que los niños eran suyos. La corte fallo a su favor y le dio la custodia de los niños.⁷⁹ Halima no tenía otra alternativa que llevar el caso ante las autoridades de Jartum. En marzo de 1934, le escribió al secretario civil rogando el retorno de sus hijos. El secretario civil pidió al gobernador de Kordofan que investigase el asunto. El gobernador respondió que mientras la *shari'a* fuera inmutable, había poco que hacer. En su opinión,

“La *shari'a* es la ley del país en estos casos y el único modo de evitar el conflicto entre la decisión administrativa y la decisión de la *shari'a* era que las autoridades administrativas no tomaran decisiones que entrasen en conflicto con las decisiones de la *shari'a*”.⁸⁰

⁷⁸ Ibidem, p. 310.

⁷⁹ N.R.O. 60/7/22, 12 de mayo 1934.

⁸⁰ N.R.O. 60/7/22, 14 de mayo 1934.

El secretario civil le dijo a Halima que si deseaba seguir con el caso, debería apelar al gran *qadi*.⁸¹ Los documentos oficiales no mencionan como terminó el caso.

Otro trágico caso ocurrió en 1934 en la provincia de Kassala, donde el comisionario del distrito rechazó el permiso, a una esclava liberada para que residiera en la ciudad, temiendo que se convirtiera en una prostituta. Mandó a la mujer con sus amos en Rashaida, los cuales la mataron como advertencia a otros que desearan escapar de la servidumbre.⁸²

Quizás el paso más atrevido tomado por el gobierno para desafiar la autoridad de la *shari'a*, fue la promulgación de la Circular N°46 de la *shari'a* del 25 de abril de 1936. La sección 1 de esta circular, estipulaba que los certificados de libertad dados por la administración a los esclavos, no tendrían ningún efecto sobre un matrimonio anterior, con todo lo que esto implicaba para los tribunales de la *shari'a*. La sección 2 estipulaba que ni los tribunales, ni el *madhun* (oficial de matrimonio), registrarían un matrimonio de una mujer por nadie actuando como su amo, a menos que ella misma estuviera presente, deseosa y formara parte del contrato.⁸³ La sección 3 estipulaba que los tribunales no deberían tratar ninguna petición de un matrimonio de una ex -esclava con su anterior amo, con sus hijos, nietos, anteriores esclavos, o con cualquier otro familiar de éste, a menos que el matrimonio fuera aprobado por medio de un certificado oficial, y la mujer interesada estuviera presente, deseosa, y fuera parte interesada. Y justo en estos términos, los tribunales no tratarían ninguna petición de matrimonio entre un hombre, de parte de una mujer, en la capacidad de su amo, excepto como se especificaba en la sección 2. Igualmente, la sección 5 decretó que los tribunales no deberían tratar ninguna petición de herencia sobre el criterio de la posesión, pero que cualquier petición depende de la competencia exclusiva del gobernador de la provincia. La sección 7 decretó que si surgía cualquier disputa relacionada con la esclavitud en los tribunales de la *shari'a*, debería ser mandada a la autoridad competente, a saber, el comisionario del distrito y la corte de la *shari'a*, deberían gobernar sobre la base de su decisión. La sección 8 estipulaba que los tribunales de la *shari'a* deberían aplicar las reglas aplicables a los hombres libres en cada caso concerniente a los siguientes

⁸¹ N.R.O. 60/7/22, 15 de mayo 1934.

⁸² N.R.O. 60/7/25, 1934.

⁸³ ANDERSON, JAMES, Op. Cit., 1974, p. 318.

asuntos: dote, restitución de los derechos conyugales, custodia de niños y los derechos de la madre a llevarse a sus hijos de una ciudad a otra, persiguiendo la manutención, prueba de divorcio, divorcio civil o imposibilidad de manutención, miedo al adulterio, crueldad o enfermedad y designación de un ejecutor⁸⁴

Las previsiones representaban un distanciamiento de la política hasta entonces imperante y preveían medios contra la explotación de esclavos, particularmente mujeres. Sin embargo, tenían poco impacto en las áreas rurales. En los años 40 e incluso en los 50, los amos de las provincias remotas, continuaron desafiando estas reglas y diseñando estrategias para mantener la esclavitud femenina.⁸⁵

La respuesta de las esclavas a la manumisión, estuvo determinada por consideraciones sociales y económicas. Mientras que muchos de los esclavos masculinos, escaparon y se instalaron en las tierras no ocupadas o en las ciudades haciendo trabajos remunerados, sus homólogas femeninas no tenían esa opción. Además de la tendencia, dominante en el mercado, las disputas sobre la custodia de los hijos restringían la movilidad de las mujeres liberadas, que permanecían bajo el vínculo durante décadas. Por ejemplo, en la provincia Berber hasta mediados de los años 20, alrededor del 20% de las mujeres esclavas permanecían con sus amos mientras que en el caso de los esclavos masculinos el porcentaje se elevaba a un 45%.⁸⁶

El desafío más grande al que se enfrentaban las mujeres liberadas, particularmente aquéllas que se marcharon a las ciudades, eran la falta de recursos económicos. Puesto que muchas de ellas no podían obtener un trabajo remunerado, una de las alternativas reales que tenían era la prostitución. Otras establecían sus *anadi* (sing. *indaya*, o casa de bebidas) en las ciudades donde vendían cerveza de fabricación casera (*marisa*) a los residentes de la ciudad. Aunque la asociación de esclavas liberadas con la prostitución ha sido un tema recurrente en los documentos coloniales, no hay apenas datos que lo demuestren. Así, se puede asegurar que esta asunción tenía algo que ver con la percepción de la mujer, por parte de los amos y los oficiales británicos. En su prolijo informe sobre esclavitud, Willis asegura que las esclavas y las libertas “vivían en un estado de promiscuidad difícilmente creíble y que deberían ser llamadas

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ N.R.O. 2/99/428, 1946.

⁸⁶ N.R.O. 60/2/7, p. 45.

amoraless mas que inmorales".⁸⁷ Él continúa culpando a los esclavistas por no enseñarles otra cosa que no fuera la prostitución. Willis se estaba refiriendo a la práctica de algunos esclavistas que animaban a sus esclavas a prostituirse recibiendo a cambio una significativa parte de lo ganado por ella⁸⁸. A este aspecto de la esclavitud le dedicaremos un apartado en este capítulo.

6. Evolución de la prostitución en el siglo XX

La población esclava en Sudán, era responsable de muchas actividades económicas, que beneficiaban principalmente a los amos y sus familias. La persona esclava raramente sacaba algún beneficio, trabajando, básicamente, para su supervivencia, sin muchas posibilidades de ahorrar o disfrutar de independencia económica. La mujer esclava, como vimos anteriormente, fue el motor de la economía, puesto que eran ellas las que labraban la tierra, recogían la leña y realizaban las difíciles tareas de la cosecha en el campo llevando a cabo al mismo tiempo las tareas domésticas, como cocinar, lavar, cuidar de los niños, coser y todo lo que conlleva.

La implicación de las mujeres esclavas en la prostitución tuvo sus raíces en los siglos XVIII y XIX siendo el norte de Sudán escenario de la actividad, con la que obtuvieron grandes ganancias económicas sus propietarios. En este aspecto Dolores Juliano, ve que la prostitución constituyó una salida laboral para un número importante de mujeres, tanto las que ya la ejercían hasta entonces y sin obtener apenas beneficios, como las que se incorporaban a ella constituyendo una proporción significativa de la población económicamente activa. Señala que, en 1992 en España por ejemplo, se calculaba que esta actividad ocupaba a un 13% de la población femenina activa, lo que la colocaba en el segundo puesto entre las profesiones femeninas, después del comercio y por delante de la enseñanza.

La prostitución estaba muy extendida en Sudán, a pesar de la clara prohibición que de dicha práctica hace el Corán. Como ha explicado Fatima Mernissi, el profeta Mahoma reveló dicho verso en respuesta a la prostitución organizada, llevada a cabo por las mujeres esclavas en La Medina del siglo VII. *Al Isaba fi tamiz al sahaba*, un

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Ibidem.

libro sobre bibliografía de los eruditos y amigos *sahaba* del profeta del siglo XV, escrito por ibn Hajar al ‘Asqalani, discute la situación de Omayma y Musayka, dos esclavas del rival político e ideológico del profeta, ‘Abdallah ibn Ubaya. Ibn Ubaya, que las obligaba a practicar la prostitución. Las dos esclavas se quejaron al profeta, quien reveló la sura coránica que prohíbe el abuso sexual por parte de los propietarios hacia sus esclavas⁸⁹. Dolores Juliano hace referencia a las definiciones culturales para la prostitución, especialmente las religiosas, puntualizando

“En algunos casos las definiciones culturales dan poco margen para la diferenciación interna de las conductas asignadas a cada género...el budismo cree que las mujeres son naturalmente lascivas, corruptas y ávidas... Es posible que una conceptualización igualmente monopolar y negativa, predomine en la sociedad judía tradicional, como lo muestra la imagen bíblica de una Eva tentadora. Tanto en el caso del budismo, como en el bíblico, como entre sectores fundamentalistas islámicos, la sociedad se ha conceptualizado como dividida en un polo positivo: el masculino, y otro negativo: el femenino...”⁹⁰.

La prohibición del profeta y del Corán sobre la prostitución, no acabó con la práctica en el Sudán musulmán, a pesar de que la mentalidad conservadora de los sudaneses del norte y de que los propietarios de las esclavas, eran, además de comerciantes, hombres de fe dotados de gran fama religiosa como conocedores de las ordenanzas del Corán.

Dicho fenómeno fue mencionado por el viajero John Lewis Burckhart a principios del siglo XIX, época de rápida transformación, por el acelerado crecimiento económico y comercial que se desarrollaba en los centros urbanos. Las mujeres esclavas practicaban la prostitución, en ciudades como Shendi y Barbar, centros estratégicos para las caravanas comerciales⁹¹ y consecuentemente, buenos para el negocio.

Burckhardt, nos proporcionó una descripción de la prostitución en la ciudad de Barbar, en el norte de Sudán en 1813. La ciudad estaba en las rutas del comercio con Egipto y el resto de Sudán. A ella llegaban muchos comerciantes, que traficaban con

⁸⁹ MERNISSI, Fatima: *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, Basil Blackwell, Oxford, 1991, p. 181.

⁹⁰ JULIANO, Dolores: *La Prostitución: el espejo oscuro*, Icaria, Barcelona, 2002, p. 37.

⁹¹ BURCKHART, John Lewis, Op. Cit., 1822, p. 198.

esclavos y otras mercancías y que tenían que pasar mucho tiempo fuera de sus lugares de origen. En las casas donde habitaban los comerciantes, según nos cuenta Burckhardt, tenían un cuarto para las “mujeres públicas”⁹². Nos detalla lo que sigue:

“En la casa donde me hospedaba había cuatro de estas chicas, una ocupaba un cuarto grande y las otras tres compartían otro. Eran mujeres esclavas, cuyos amos, al casarse o al cansarse de ellas, les dieron su libertad y no tuvieron otra alternativa para sobrevivir, más que dedicarse a la fabricación de dicha bebida tóxica, llamada *Bouza*”⁹³.

Buckhardt continúa diciendo que la prostitución no era meramente una profesión de las ex esclavas, sino que muchas esclavas la practicaban, empujadas y obligadas por sus amos a vender su cuerpo⁹⁴. Algunas de estas mujeres llegaron a un acuerdo con sus amos que les permitía quedarse con una proporción del dinero ganado con su trabajo, para poder emplearlo más adelante, como pago por su libertad. Esto entra dentro del contrato de *mukataba*, que quiere decir contrato escrito y es una de las formas de manumisión del Islam, que permite a las personas esclavas disfrutar de su libertad a cambio de una cantidad que pagarán a sus amos, dentro de un plazo determinado de tiempo. Incluso cuando la esclava ya es libre, su ex amo puede retenerle una proporción de sus ganancias, en concepto de “renta”, o para protegerla de los problemas que acarrea su oficio⁹⁵. Buckhardt nos cuenta que esta ganancia pagada al ex amo de la prostituta no era dinero metálico, sino se calculaba en cantidades de azúcar, el producto más valioso en esta zona⁹⁶.

G. B. English, Consejero de artillería de Muhammed Ali Pasha, durante el avance de su ejército para gobernar Sudán en 1820-21, corroboró la versión de Buckhardt sobre la prostitución en Barber. English escribe que, durante una parada del ejército egipcio-turco en dicha ciudad, “algunos de los amos de las esclavas no tenían escrúpulos en cobrar a nuestros soldados un dólar a cambio de acostarse con ellas”⁹⁷. Nos comenta que incluso en la casa donde él se hospedó, la señora que estaba al cargo de la

⁹² Ibidem, p. 213.

⁹³ Ibidem, p. 215. La *bouza* es una bebida alcohólica muy conocida en Sudán. El término tiene origen persa.

⁹⁴ Ibidem, p. 217.

⁹⁵ Ibidem, p. 217-19

⁹⁶ ibidem, p. 300.

⁹⁷ SAD, 14/65/43.

misma, le ofreció a sus dos hijas-esclavas para que mantuviera relaciones sexuales con ellas⁹⁸.

La prostitución de las esclavas, no solo se concentraba en los puntos de paso de las caravanas comerciales, sino en muchas otras ciudades, donde algunos de los amos las prostituían con los viajeros esporádicos. Esto se refleja en el relato de Henry Dufton, que viajó desde Jartum hasta Absiniya en 1862. Mientras atravesaba el poblado de Tayyiba, entre Mesellemya y Wad madani, Dufton fue recibido por el Shej muhammed Al Nil. El *Shej* le ofreció un alojamiento cómodo y comida en abundancia. Después le envió una esclava de diecisiete años de edad para entretenerle. Para sorpresa de los lugartenientes Dufton rechazó la oferta de mantener relaciones sexuales con la esclava, alegando que “los cristianos no permitirán lo que los mahometanos permiten”⁹⁹.

La prostitución normalmente ha estado ligada al negocio del alcohol. Consumir bebidas alcohólicas es otra de las grandes prohibiciones del Islam, pero en casi todo el mundo musulmán y particularmente en Sudán, hay un gran índice de hombres y mujeres, sobre todo los primeros, que lo consumen con mucha frecuencia. Habitualmente, las bebidas alcohólicas suelen ser caseras, *marisa*¹⁰⁰. En Darfur, el sultán decretó la ley seca en 1795 y amenazó con medidas y castigos muy estrictos para el que la infringiera. Sin embargo la demanda no ha hecho más que ir en aumento y la ley no ha tenido efecto ninguno¹⁰¹.

Pallme nos describe la conexión prostitución-alcohol en sus relatos sobre Kordofan en el año 1838. Explica que “en Obeid y en otros pueblos, hay muchas casas de venta de *marisa*, donde normalmente suelen servir chicas jóvenes y hermosas, que a su vez suelen ser excelentes bailarinas, para así divertir a los invitados...Cuando el gobernador turco, o algún hombre importante da una fiesta, suelen contratar a estas mujeres para divertir a sus invitados”¹⁰². Prout a su vez nos cuenta lo siguiente:

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ DIFTON, Alexander: editado por ALLEN, Charles, en *Sudan and Absinya*, Texas university Press, Austin, 1982, p. 22.

¹⁰⁰ En el siguiente capítulo dedicaré una parte al estudio de las *indayas*, casas que, además de la función de burdeles, servían de punto de encuentro de comerciantes, artistas, poetas, etc., para analizar el papel de las mujeres esclavas en el arte y la cultura popular sudanesa.

¹⁰¹ SAD 14/89/36

¹⁰² Ibidem.

“Mientras la vida en los pueblos suele ser monótona y aburrida, donde la *marisa* es la única diversión, en Obeid la situación es diferente: se oye el sonido de los tambores durante toda la noche y a las mujeres haciendo *zagharit*,¹⁰³ se puede ver a todo el mundo medio desnudo, bebiendo *marisa* en grandes cantidades”¹⁰⁴.

Junker nos ofrece con detalles lo que ocurre en el mercado del Ghaddarif, al este de Sudán, cerca de la frontera con Etiopía. Lo que más le llama la atención es la diversidad étnica de la población esclava en dicha ciudad, la variedad de mercancía vendida en su zoco y el gentío que lo frecuenta. Sobre todo describe los puestos de *marisa* y las mujeres que la venden, “en los puestos de la *marisa* normalmente suele haber mucho jaleo y broncas, según pasa el día y esta bebida tóxica empieza a hacer su efecto”¹⁰⁵.

Como podemos ver, las únicas opiniones que se recogen sobre la prostitución esclava, proceden de los viajeros y de los clientes y ninguno de ellos reconoce haberse implicado en la prostitución. Los análisis que se pueden llevar a cabo con ese material, no contribuyen a desvelar aspectos que tengan que ver con la raíz del problema, los mecanismos, o el funcionamiento de uno de los negocios más fructíferos del planeta, a lo largo de la historia y, sobre todo, para muchos hombres.

Sólo un viajero proporcionó información detallada sobre un aspecto, que ninguno de los anteriormente mencionados había tratado. A pesar de que carezcamos de documentos fidedignos que corroboren las declaraciones de G. A. Hoskins, sobre los motivos que empujaron a los amos, a implicarse en el negocio de la prostitución de sus esclavas. Viajeros contemporáneos y algunos estudios recientes, indican que puede estar en lo cierto en muchos aspectos. Hoskins, arqueólogo británico, que viajó por el norte de Sudán y Etiopía, para estudiar las ruinas de la civilización de Moroe¹⁰⁶, conoció a muchos grupos étnicos del norte de Sudán, como los *ababdías*, *bisharía* y *shaigía*. Su gran interés por la antropología, le llevó a estudiar sus costumbres, cultura y relaciones sociales, en detrimento de los estudios arqueológicos. Este legado tan vivo y significativo lo muestra en su libro “*Travels in Abssinyía*”. Hills asegura que, a pesar del título de su libro, Hoskins nunca estuvo en la tierra que hoy se conoce como

¹⁰³ Un sonido que emiten las mujeres durante el canto, en señal de alegría y que es una forma de dar ánimo.

¹⁰⁴ SAD 14/9/21.

¹⁰⁵ SAD 14/3/25.

¹⁰⁶ SAD 14/66/3.

Etiopía¹⁰⁷. La palabra Etiopía, que en griego quiere decir “cara quemada” era un término geográfico muy vago, que muchas veces se utiliza indistintamente para referirse a Kush o a Nubia, como se conocía antiguamente al país actual de Sudán.

Hoskins confirma el análisis de Buckhardt sobre la prostitución en Berber y tiene en cuenta la conexión prostitución-alcohol, comentando “los encantos de las mujeres hermosas que servían la bouza a sus clientes de las caravanas en abu Hamad”¹⁰⁸. La observación más llamativa se refiere al poder de base tradicional de los reyes *melek* o *mekk*, de los pequeños reinados antes del colapso total del reino del Funj en 1820. Esta base de poder prevaleció hasta después del dominio turco-egipcio. Hoskins explica que Shendi, Berber y Dongola¹⁰⁹, y otros poblados, tenían un *melek*, que, o bien podía gobernar con independencia del rey de Sinnar, que es el *melek* del reino de Funj, o bien estar sujeto a su poder, lo que le obligaba al pago de sus impuestos. Estos *melek* encargaban los asuntos de los más pequeños reinos a sus primogénitos. Todos ellos consolidaban sus riquezas y poder con el negocio de la prostitución de las esclavas¹¹⁰. Según Hoskins, estos reyes y sus hijos obtenían a las mujeres esclavas, a través del rapto o través de las guerras, después las agrupaban en grupos de treinta, cincuenta o incluso cien, llevándolas a los pueblos para ejercer la prostitución. Este negocio les hacía obtener grandes beneficios. También explicó que muchas de estas mujeres trabajaban duro para poder pagar a sus amos a cambio de obtener su libertad y para no volver a ser vendidas¹¹¹. Hoskins, al igual que Buckhardt, se refiere al sistema del contrato de manumisión *mukataba*, anteriormente explicado.

Hoskins hace referencia a los niños de las prostitutas esclavas, que suelen tener automáticamente el estatus de esclavos, puesto que no tienen padre reconocido legalmente. Según Hoskins:

“El amo de la esclava decide vender o quedarse con el niño, no se han dado casos de la venta de niños recién nacidos, excepto cuando el rey estuvo en apuros, a las

¹⁰⁷ HILLS, James: *Tales from the Black Continent*, Oxford University Press, Oxford, 1967, p. 166.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 167.

¹⁰⁹ Tres ciudades norteafricanas, muy importantes en el paso del Nilo hacia Egipto.

¹¹⁰ HILLS, James: *Tales from the Black Continent*, Oxford University Press, Oxford, 1967, p. 168.

¹¹¹ Ibidem, p. 169.

hijas las insertaban en la prostitución, como su madre y a los hijos los mandaban al campo de batalla con el jefe para defender su tierra”¹¹².

Los relatos de Hoskins nos sugieren que la prostitución de las esclavas fue una importante fuente de poder económico para esos reinos, durante el siglo XIX. Por un lado, estos jefes se beneficiaban del dinero obtenido con el trabajo de sus esclavas prostitutas y de las ganancias que les proporcionaba la tradicional actividad económica derivada de las caravanas comerciales; por otro lado, obtenían beneficios económicos y consolidación del poder político y militar, a través de los hijos de las prostitutas. Y como añade Hoskins:

“El poder político de los hijos de las prostitutas ha sobrepasado el poder económico, puesto que estos hombres eran los más fieles y celosos defensores de su melek. Ellos aspiraban, sin duda, a que su lealtad fuera compensada con su manumisión”¹¹³.

Aunque Hopkins se ha centrado en la relación de la prostitución de las esclavas con los reyes, parece que los comerciantes se beneficiaron de igual modo del fructífero negocio. El relato de Browne en 1899 nos dice “el impudor está prohibido en Sennar, excepto para las esclavas. Los jefes comerciales tenían compañías de la prostitución de estas esclavas, que les proporcionaban mucha fortuna.”¹¹⁴. Un informe elaborado por Browning y Holroyd en 1840, menciona a un comerciante llamado Hasan Tanta Lober, que traficaba con esclavas, él mismo tenía más de cien, cincuenta de las cuales ejercían la prostitución¹¹⁵.

O’Fahley y Spaulding, a su vez nos sugieren que la mayoría de los esclavistas, tanto reyes, como jefes locales, comerciantes, e incluso familias ricas, han prostituido a sus esclavas jóvenes durante el último periodo del reino de Fundj. Añaden que:

“Esta forma de prostitución va acompañada con la economía del dinero y es el motivo del nacimiento de la clase burguesa, aunque algunos miembros de la nobleza, al verse amenazados por estos comerciantes tuvieron que hacerles la competencia y adoptaron este sistema”¹¹⁶.

¹¹² Ibidem.

¹¹³ Ibidem, p. 190.

¹¹⁴ SAD 14/89/36.

¹¹⁵ Great Britain, Parliamentary Papers, NO 21, 1840, p. 87.

¹¹⁶ O’FAHLEY, Richard y SPAULDING, Jay, Op. Cit., 1974, p. 65.

De la misma manera Bjorkelo explica que la prostitución de las esclavas era toda una empresa, con sus leyes, permisos, impuestos y un sistema de esclavitud agrícola. Dicha empresa contribuía significativamente al desarrollo económico y a la acumulación de riquezas para la elite sudanesa, y los pequeños reinos, que fueron destrozados por la invasión turco-egipcia¹¹⁷.

Parece que el período del Mahdi tampoco trajo muchos cambios. Tanto el Mahdi, como su sucesor Califa Abdullahi Al Ta'aishi dictaron muchas ordenes relacionadas con el matrimonio, el velo y el divorcio, pero no hicieron ninguna mención a la situación de las esclavas prostitutas, para no enfrentarse al poder de sus propietarios. Posiblemente ninguno de los dos líderes deseaba desafiarles, por temor a perder seguidores con tanto potencial económico, tan necesario para el gobierno del *mahdía*. Rudolf Stalin, un cautivo del Mahdi durante años, escribió en sus memorias

“Era una práctica común entre los comerciantes, sacar grandes fortunas de sus esclavas de manera inmoral. Compraban chicas jóvenes, les permitían disfrutar de una cierta libertad para buscar refugio y modo de vivir según le pareciera y a cambio ellas pagaban a sus amos ciertas cantidades de sus ganancias”¹¹⁸.

Además de las muchas macro empresas que se dedicaban al negocio de la prostitución de las esclavas, existían otros negocios similares de menor volumen. Estas empresas adquirían esclavos de ambos sexos, utilizaban a los varones para el trabajo del campo y a las mujeres para las tareas domésticas y para su explotación sexual, siendo los esclavos propiedad de estos comerciantes, que podían emplearlos como les conviniese. El viajero Josiah Williams se encontró, durante su viaje en 1881 por Kassala, al este de Sudán, con un comerciante griego llamado Demitrius Moscons. De este encuentro destaca lo que sigue:

“Moscons me informó de que la esclava que nos sirvió el café, era una de las docenas de esclavas de una mujer árabe, que sobrevive a base del trabajo de ellas. Él (Moscons) mismo pagaba tres dólares al mes por la renta de esta esclava”¹¹⁹.

¹¹⁷ BJORKELO, A.: *Prelude to the Mahdiyya. Peasants and Traders in Shendi Region, 1821-1885*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 65.

¹¹⁸ SLATIN, Rudolf, Op. Cit., 1896, p 344.

¹¹⁹ SAD 14/10/5.

Los propietarios obligaban a sus esclavas a prostituirse con fines lucrativos y a la vez ellas eran las encargadas del trabajo doméstico. Las dos funciones iban unidas. Cuarenta años después del relato de Williams en Kassala, el inspector británico Giggie visitó Berber, en el norte de Sudán, y se vio obligado a dimitir después de presenciar algunos de los abusos hacia los y las esclavas, que prevalecían veinte años después de la abolición de la institución. Contó que conoció “muchos casos de propietarios que explotaban a sus esclavas sexualmente con mucha frecuencia para que les mantuvieran”¹²⁰. Hargey dice que la práctica de “la explotación sexual y económica” de las esclavas, continuó en las ciudades como El Obeid y en Kordofán, hasta los años cuarenta y cincuenta¹²¹.

Sin embargo, no todas las prostitutas eran de origen esclavo en el sentido legal del término. Buckhardt se refiere en las memorias de su viaje por Berber, a “las esclavas, cuyos propietarios les concedieron la libertad”, lo que indica el estatus de las prostitutas como esclavas. También precisa que muchas eran de Abisinia¹²², que alcanzaban muy altos precios por su belleza, sensualidad y potencial sexual. Además no todas las prostitutas llegaron a Sudán a través del comercio de la esclavitud. Parece ser que muchas de las que la ejercían, eran de origen libre nacidas de padres esclavos *muwaladín*¹²³. Burckhardt afirma que gran número de prostitutas proceden de este grupo¹²⁴. Prudhoe confirma lo mismo en sus memorias de 1834. De todas formas, el estatus de *muwaladía* es complejo de definir, porque puede referirse tanto a los esclavos como a los esclavos liberados. Pero según nos cuenta Prudhoe, estos esclavos y sus hijos estaban obligados a vivir bajo el control de sus amos o ex amos y a pagar mensualmente una cierta cantidad de dinero. Los varones lo obtenían del trabajo del campo, mientras que las mujeres lo conseguían de su trabajo sexual¹²⁵.

De cualquier modo la manumisión no significó la libertad *de facto* y la independencia de las esclavas. Para la mayoría de ellas, su estatus siguió siendo virtualmente el mismo, puesto que sus ex amos les imponían cada vez mayores

¹²⁰ SAD 15/96/12.

¹²¹ HARGEY, Muhammed, Op. Cit., 1981, p. 382.

¹²² BURCKHARDT (1819), p. 210.

¹²³ Son esclavos o descendientes de esclavos, nacidos y criados en el norte de Sudán.

¹²⁴ BURCKHARDT, John Lewis: Op. Cit., 1822, p. 215.

¹²⁵ SAD 14/56/13.

cantidades de deudas que tenían que saldar. La manumisión significaba una cierta autonomía y autoestima, pero seguían bajo el yugo de sus ex propietarios, que controlaban cada movimiento de su vida y disponían de todos sus beneficios económicos.

Parece ser que las mujeres libres, salvo algunas excepciones, ejercían la prostitución raramente. Ruppell nos explica, en su viaje a Sudán en 1829, que la situación se había hecho tan extrema que muchas mujeres se dedicaban a ese oficio:

“El número de mujeres públicas ha aumentado de manera significativa durante el tiempo de guerra, son normalmente mujeres que han sido abandonadas por sus esposos, o esclavas negras, que solían trabajar para sus amos. Las esclavas son el mayor grupo que ejercía la prostitución”¹²⁶.

Ruppell explica que, aunque la mayoría de las que ejercían la prostitución eran esclavas, las mujeres libres lo hacían obligadas por la situación, después de ser abandonadas por sus esposos y al tener niños que mantener. Estas mujeres no habían sido sometidas a la infibulación¹²⁷, que se practica de nuevo a la mujer después del nacimiento del bebé.

Otra circunstancia que ha llevado a muchas de las hijas de las esclavas a la prostitución, ha sido la de los nacimientos ilegítimos. Según Proudhoë, si una mujer de los *muwaladin* tiene un hijo fuera del matrimonio, este hijo es automáticamente propiedad del ex amo de su madre¹²⁸. Ruppell, sin embargo hace referencia a las mujeres libres: “Muchas mujeres libres eran muy promiscuas, por lo tanto prevaleció la costumbre antigua de que todo niño ilegítimo se convertía en propiedad del *melek*”¹²⁹.

Los relatos de los viajeros de Sudán, no solo ilustraron la situación de las esclavas en relación con la prostitución, sino que muchos pusieron énfasis en el carácter promiscuo de las esclavas, tanto si eran prostitutas como en el caso contrario. Algunos nos cuentan que estas mujeres solo sirven para la prostitución, por su concepto de la libertad y su abierta mentalidad hacía el sexo. Rudolf Stalín, que ocupó el cargo de Inspector General durante los primeros años del dominio anglo-egipcio, lanzó un informe con grandes críticas a las mujeres esclavas y a las prostitutas. En una carta que

¹²⁶ Ibidem.

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ SAD 14/32/19.

escribió en 1897 describe la moral sexual de las esclavas y ex esclavas, que se unieron a los soldados del ejército anglo-egipcio y habló de las “señoras negras”, diciendo

“Parece que se han cumplido sus aspiraciones de encontrar en los corazones de los soldados respuesta a sus inclinaciones eróticas. Nuestros soldados ya no rinden tanto debido a sus largas ausencias, ya que están ocupados con los juegos amorosos. Son víctimas de estas encantadoras víboras y el resultado es que cerca de mi campamento militar hay un templo de Venus, ocupado por varios centenares de mozas negras de todos los colores y las formas, que en la intimidad son feas. Estas señoras tienen un sentido de la libertad, que las lleva muy lejos en su concepto del amor...”¹³⁰.

Como pudimos ver, la mayoría de los relatos han descrito el fenómeno desde el punto de vista de la inmoralidad de las esclavas, pero pocos estudios se han atrevido a cuestionar el hecho, de que estas mujeres fueron empujadas al mundo de la prostitución, debido a los grandes beneficios económicos que aportaban a los amos o ex amos. Las esclavas no tenían control ni decisión ninguna sobre su cuerpo, que seguía siendo propiedad de sus amos. La ley islámica le permitió al hombre plena libertad, disposición y posesión sexual sobre sus esclavas y sobre su capacidad reproductiva. Algo totalmente prohibido a las mujeres libres, que por ninguna ley, ya sea la islámica o la consuetudinaria, tiene derechos sexuales sobre su esclavo varón. Por otro lado el hecho de que todos los hijos de las prostitutas, que son consecuentemente hijos ilegítimos *awlad haram* son propiedad del amo, hace que aumente su capital humano, que consiste en población esclava, preparada para entrar en el próspero negocio de la prostitución.

También es notoria la influencia que las redadas en busca de esclavas fugadas ejerció en el número de mujeres que entró en el negocio. Frecuentemente eran, además de apaleadas y maltratadas, violadas. Wilson nos cuenta el caso de la banda de violadores, que secuestraron a dos chicas, y después de violarlas, las dieron en esclavitud a una caravana de mercaderes¹³¹.

Buckhardt expone la situación de las chicas jóvenes, que suelen ser presa fácil para los tratantes de esclavos y el negocio de la prostitución, afirmando que se suele

¹³⁰ SAD 438/653/3.

¹³¹ SAD 14/23/17

abusar de ellas sexualmente antes de su venta, “Me atrevo a asegurar que muy pocas esclavas de menos de diez años de edad hayan llegado a Egipto o a Arabia siendo vírgenes”¹³². Nos cuenta que incluso en el camino a estos países se solía abusar sexualmente de mujeres y niñas, “en nuestras caravanas uno de mis acompañantes vendió los favores de una de las esclavas a cambio de dos kilos de *dhourra* (sorgo)”¹³³. Richard Hill destaca el carácter promiscuo de las esclavas de los *danagla*, que vivían en Kordofan:

“Los *danagla* poseen un gran número de esclavos sin moral alguna. Después de la época de la cosecha, al terminar su trabajo, que no era para nada duro, vivían como bestias y así al final del año vendían lo niños que producían”¹³⁴.

Los clientes eran comerciantes y soldados. El barrio del Mulazmin (tenientes), en Omdurman, creado en la época del Mahdi, era el centro de muchas casas de prostitución, frecuentadas por soldados. Rudolf Stalin escribió “El califa Abudllahi Al Ta’aishi no hizo nada para acabar con estas casas (...) está claro que él quería tener a su soldados contentos para que no le abandonasen”¹³⁵. Incluso el hijo favorito del califa era un asiduo cliente de estas mujeres y del vino. Un informe del servicio de inteligencia redactado en 1894 por un cautivo escapado del Mahdi, describió a Shej-Eldin como “un joven de hábitos inmorales que bebía en exceso y solo pensaba en satisfacer sus deseos sensuales”¹³⁶.

La abolición no trajo muchos cambios en el status de las esclavas prostitutas. Las autoridades coloniales promulgaron las leyes del *Vagabund Ordinance*, para controlar y regular toda conducta ilegal o inmoral, tras la manumisión de los esclavos. La prostitución de las esclavas fue disminuyendo, debido a las dificultades que surgieron para su comercio, pero provocó que aumentara la prostitución de las ex esclavas porque ellas, que llegaron a los grandes núcleos urbanos en busca de trabajo, debido a la abolición, encontraron que no tenían cabida en el mercado de trabajo remunerado. La prostitución se convertía en la única alternativa para muchas de ellas. Esta profesión no solo estaba ejercida por las esclavas y ex esclavas. En esta época muchas mujeres libres lo hicieron, por las mismas razones que las esclavas: las pocas

¹³² BURCKHARDT, John Lewis: Op. Cit., 1822, p. 337.

¹³³ Ibidem, p. 38.

¹³⁴ SNR 29/84.

¹³⁵ SLATIN, Rudolf,, Op. Cit., 1896, pp. 244-45.

¹³⁶ SAD 178/9/11.

oportunidades que les quedaban a las mujeres en Sudán para incluirse en el nuevo mercado de trabajo. La región nubia de Derr, al sur de Egipto, fue el escenario de su actividad¹³⁷. Ruppell destaca que las mujeres, tanto libres como liberadas, ejercían la prostitución, no por voluntad propia, sino por puras necesidades económicas¹³⁸.

La autoridad colonial comenzó a aplicar mano dura en el *Vagabund ordinanace* al crecer la tasa de crimen en las *indayas*, donde el consumo de la *marisa* y la prostitución iban de la mano. Muchos años después de su promulgación, los informes de los funcionarios incluían quejas del deterioro del orden y la seguridad ciudadana y del crecimiento del crimen en Omdurman “la causa de estos violentos crímenes siempre suelen ser la *marisa*, las mujeres o ambas”¹³⁹.

Está claro que las leyes de la abolición de 1898, no trajeron muchos cambios en lo que a la situación de las prostitutas esclavas y ex esclavas se refiere. A partir de esta fecha, las autoridades coloniales hicieron grandes esfuerzos para frenar las nuevas esclavizaciones, e intentaron poner fin a la prostitución, considerándola la mayor plaga de la sociedad sudanesa de entonces.

Con la abolición de la esclavitud muchas personas que fueron esclavas, llegaron a los grandes núcleos urbanos en busca de trabajo y de nuevas formas de relación social. En este sentido la experiencia de las mujeres difería mucho de la de los hombres. Ellos pudieron insertarse en el mercado laboral, como mano de obra en los grandes proyectos económicos que se ponían en marcha, como la construcción del ferrocarril o el proyecto agrícola de Aljazeera. Ellas, como hemos visto, no tuvieron más salidas laborales que el servicio doméstico¹⁴⁰ y la prostitución. La implicación de las mujeres esclavas, ex esclavas e incluso muchas *hurras* en el negocio de la prostitución, como única fuente de ingreso, fue cada vez mayor. Han tenido que transcurrir muchos años antes de que las mujeres en Sudán, tanto esclavas como libres, tuvieran acceso puestos de trabajo “respetable”.

La profesión de la prostitución fue una de las mayores preocupaciones de los colonizadores. Cada vez había un mayor número de mujeres, a las recientemente

¹³⁷ SLATIN, Rudolf,, Op. Cit., 1896, p. 146.

¹³⁸ SAD 14/32/19.

¹³⁹ SAD 35/6/31.

¹⁴⁰ Este aspecto será estudiado en profundidad en el capítulo IV.

liberadas, se sumaban las que todavía seguían bajo la esclavitud que, al verse abandonadas a su suerte, se dedicaban al trabajo sexual y a la venta de las bebidas alcohólicas, actividades amabas relacionadas con la delincuencia y la violencia. Como señala Hagrey, la inmensa mayoría de las mujeres que cometían crímenes en Sudán, eran ex esclavas¹⁴¹. Las autoridades intentaron detener el fenómeno promulgando leyes severas, “las concesiones de las licencias para la venta de las bebidas alcohólicas no permiten actividades inmorales en dichos locales”¹⁴². La ley parece que no tuvo efecto, puesto que siete años después en el informe anual de la provincia de Nilo Azul, se decía que:

“Los crímenes más violentos, como el asesinato, se cometían en torno al sórdido mundo de la prostitución. Los motivos para estos crímenes siempre son los mismos, las mujeres o el alcohol”¹⁴³.

Otro problema que acompañó al crecimiento de la prostitución a lo largo de los siglos XIX y XX, fue el de las enfermedades venéreas. Las autoridades coloniales alertaron del problema. Un oficial británico escribió lo siguiente:

“Las peores enfermedades venéreas se contagiaban en los burdeles, bajo la influencia del alcohol, donde el absentismo laboral se daba entre la mayoría de los empleados nativos del Gobierno de Sudán. La consecuencia de ello son grandes pérdidas de tiempo y de dinero público...”¹⁴⁴.

Paradójicamente en 1911 las autoridades coloniales abrieron en Jartum burdeles, gestionados por empleados, que controlaban los horarios y el orden en los locales¹⁴⁵.

La situación de las mujeres ex esclavas fue descrita, de manera muy precisa por el escritor sudanés, Tayeb Salih, en su novela *La Boda del Zein*, de 1960. Estas mujeres, que vivían a las afueras de una región del norte de Sudán, conocida como Oasis, enfrentadas a muchas dificultades de supervivencia económica y social después de su liberación, optaron por el trabajo sexual y la venta de la *marisa*. Sesenta años después de la abolición de la esclavitud, vemos cómo los valores sociales y morales, respecto a la prostitución cambiaron y cómo esta profesión ya no tiene la misma aceptación que tuvo durante los primeros años del Gobierno británico. En la novela esto se refleja en la

¹⁴¹ HAGREY, Muhammed, Op. Cit., 1981, p. 416.

¹⁴² *Sudan Government Gazette*, número 31, 1 de enero 1902, p. 3, artículo 9.

¹⁴³ SNR: White Nile Province Annau Report, Reports on the Finances, Administration and Condition of the Sudan: 1909, p. 827.

¹⁴⁴ SNR: *Annual Report of the Sudan Medical Departement*, 1906, pp. 387-88.

¹⁴⁵ SAD 300/4/171-172.

actitud de los hombres del pueblo, que echan a estas mujeres del poblado, y queman sus chozas¹⁴⁶.

Solo queda esperar que el cambio producido, sirva para que las mujeres puedan mantenerse a sí mismas y a sus familias, con una actividad que no implique la venta o el desprecio del propio cuerpo.

¹⁴⁶ SALIH, Tayeb: *Musim al Higras ila shamal*, Dar al-Yanub lilnashr, Túnez, 1979, p. 69.

CAPÍTULO 4

EL TRABAJO DE LAS MUJERES ESCLAVAS Y LIBERTAS EN SUDÁN

1. Evolución histórica de las mujeres en Sudán

Coincidiendo con las reivindicaciones de ONGs como La sociedad *Anti-Slavery* de Gran Bretaña o (ASI) o *Human Rights Watch* (HRW), casi todos los menores empleados y empleadas domésticos sudaneses entrevistados se consideraba un *abd* (o esclavo) y una *jadim*¹. Para confirmarlo, se mantuvieron dos o más conversaciones con algunos de los entrevistados. Relatan que entraron en el empleo doméstico, a través de acuerdos entre sus padres y el jefe o mediante empleados/as domésticos del vecindario, pero tras obtener la aprobación de sus padres. Su'ad, de 16 años, era una excepción porque no pidió consentimiento a su familia para irse y trabajar. Si los menores empleados domésticos sufrían maltrato, resultaba ser porque tenían un mal amo y consideraban que era culpa del destino. En los casos en que había algún tipo de vínculo entre los padres y los jefes, los menores manifestaron que sus experiencias laborales habían sido relativamente positivas. Dejar a sus propias familias, les había supuesto aprender importantes lecciones de vida, a madurar y a desear tener más responsabilidades además de ayudar a sus familias. Como todos los menores, provenían de un entorno económico muy pobre y la mayoría de campos de refugiados; apoyar a sus familias económicamente era importante, pero también les hacía sentirse orgullosos y orgullosas².

El fenómeno del servicio doméstico femenino ha existido desde hace siglos y ha estado mayoritariamente, a cargo de mano de obra esclava. Buena prueba de ello son los estudios llevados a cabo por la Dra. Aurelia Martín Casares, sobre este sector, en los que se comprueba que las condiciones en las que se desarrollaba este trabajo, eran casi idénticas: inexistencia de contratos y ausencia de derechos, aunque no de obligaciones. Asimismo, el término “doméstico”, alude tanto al trabajo del interior de la casa, como al

¹ El término mejor empleado aquí es el de *jadama*, que literalmente quiere decir esclava-criada. Está claro que tiene la misma raíz que *jadim*.

² BOYDEN, Ling: *What works for Working Childres*, Suecia, Radda Barnen y UNICEF, 1989, p. 21.

del exterior, si está relacionado con el anterior³, con lo que se multiplican las tareas. Lo singular es que en Sudán, no solo la esclavitud fue legal hasta bien entrado el siglo XX, sino que se sigue practicando en la actualidad. Sudán sigue siendo un mercado de esclavos activo, con un mercado tanto interior como exterior, que ha cobrado mayor vigor a partir de los conflictos con las zonas Sur y Oeste del país y que afecta, principalmente, a mujeres y niños.

A partir de la independencia, en 1956, se procedió a la liberación de los esclavos y a establecer un sistema gradual de remuneración, sin que estas medidas modificaran sustancialmente su vida. Durante dos siglos lo realizaron tanto hombres como mujeres, el hecho de que actualmente, sea empleo casi exclusivamente femenino, se debe a la necesidad imperiosa de familias enteras que se han visto obligadas a emigrar, para huir de los conflictos bélicos y sus consecuencias. En esta situación, es imprescindible el trabajo de todos los miembros de la familia y el de las mujeres es, en muchos casos, la única fuente de ingresos. Tantos años de conflicto, han propiciado una crisis económica galopante y la proliferación cada vez mayor de severos problemas. La carencia de infraestructuras es tal que, las hambrunas causadas por las sequías, se suceden. Así sucedió en el Oeste, donde la progresiva y rápida desertificación, ha llevado a la muerte o a la emigración, a la mayoría de su población. La guerra civil en el Sur del país destruyó las fuentes de producción lo que provocó una escasez de alimentos y la consiguiente hambruna. Los hombres de ambas zonas del país, emigran para tratar de evitar ser enrolados forzosos en la guerra, dejando a sus mujeres a cargo de toda la familia, entendiendo este término en sentido extenso. El sector donde tienen mayores posibilidades de conseguir alimentar, aunque precariamente, a los que están a su cargo, es el del servicio doméstico. De esta manera, ellas a su vez emigran, fundamentalmente, a Jartum. Allí se reúnen tanto las de esta última procedencia, como las que han sido raptadas en las zonas de conflicto, por los hombres del Norte, para que sirvan en sus casas.

Esta tesis se propone investigar el trabajo de las mujeres que se dedican al servicio doméstico en el estado de Jartum. Dichas mujeres, procedentes como hemos

³ MARTÍN CASARES, Aurelia. "Género, trabajo y marginación: Estereotipos explorados desde la antropología histórica". Actas del V Congreso de Historia Social de España. Ciudad Real, nov. 2005

dicho, de las regiones del Sur y del Oeste de Sudán, zonas sumergidas en los conflictos más largos del continente africano. 20 mujeres del servicio doméstico han sido entrevistadas por la autora, en el verano de 2004, en los campos de refugiados de Dar Assalam, en Omdurman, Jartum. Las entrevistas fueron facilitadas por la Profesora Ni'mat Badri, del Departamento de Sociología de la Universidad del *Ahfad*, la primera universidad femenina en Sudán y la más importante y pionera en estudios de investigación y documentación sobre las mujeres en Sudán. A mi llegada a Sudán, la Sra. Badri había seleccionado a 3 alumnas en prácticas del Departamento de Sociología, para asistirme con las entrevistas a un grupo de mujeres del servicio doméstico en los campos de refugiados.

Cuatro de las mujeres entrevistadas, fueron capturados durante la guerra para ser luego empleadas en el servicio doméstico. Una vez en Jartum, fueron enviadas a los campos de refugiados de Dar Assalam. Las demás mujeres estaban en los mismos campos de refugiado y desplazados que crecieron durante las dos últimas décadas debido a los conflictos del sur y de Darfur. Estas últimas han llegado a la capital o bien de forma esporádica y por su cuenta, o bien formando parte de grandes grupos, en los que estaban incluidos sus familiares, a través de las ONGs que trabajan en las dos zonas de conflicto. Posteriormente, ambos grupos fueron enviados a estos campos, como parte de la política del gobierno sudanés de controlar los movimientos de las personas huidas del conflicto.

El 60% de las mujeres del servicio eran solteras, 67% analfabetas, la mayoría de ellas responsables de sus familias y sus ingresos no eran satisfactorios. El estudio de la situación de las mujeres en sus lugares de orígenes antes de emigrar hacia la capital, tanto las que fueron capturadas por las milicias gubernamentales y los comerciantes *yallaba* como las que fueron trasladadas a la capital por el gobierno sudanés, confirma que la misma ha cambiado sus vidas de ser unas trabajadoras productivas del campo a trabajadoras de bajos ingresos en un sector informal en el estado de Jartum.

Este estudio es singular, porque hay muy pocos estudio sobre mujeres ex esclavas y mujeres del Oeste y del Sur cuyo destino es el mercado laboral urbano. Veremos cómo el trabajo de las empleadas del servicio doméstico es además, una extensión del trabajo de las mujeres *hurras* y cómo, con la evolución de la esclavitud en

Sudán, las *jaddam*, comparten el trabajo doméstico o reemplazan a sus amas en su realización.

Las mujeres siempre han trabajado y su trabajo ha jugado y juega un papel fundamental en la supervivencia de millones de familias⁴. Trabajan más que los hombres y con mayores responsabilidades sin que este trabajo sea reconocido. Es curioso que, una vez más, encontremos un paralelo en el trabajo de Aurelia Martín⁵, en el que destaca “el silenciamiento de las actividades productivas realizadas por el colectivo femenino”. Las mujeres no son minoría ni son una categoría especial, al igual que su trabajo no es sólo otro asunto. A pesar de haber sido marginadas y subordinadas de muchas maneras a lo largo de la historia, las mujeres llevan a cabo una labor que es la base de la riqueza de la sociedad. Es por ello que la socióloga estadounidense, Susan Hegland, se pregunta ¿cuáles son esas estructuras que mantienen a las mujeres y a los hombres en esferas separadas y que aseguran que la esfera de los hombres es dominante y la de las mujeres es subordinada?⁶.

Después de la independencia de Sudán en 1956, el nuevo gobierno comenzó a difundir propaganda a través de la radio, a favor de la emancipación de las mujeres y de la necesidad de su educación como agentes importantes en el desarrollo del país. Esto se reflejó en la educación que pudieron recibir y en su promoción, como enfermeras, maestras o funcionarias.

Esta fue la línea que siguieron los sucesivos gobiernos. En 1964 la Unión de Mujeres Sudanesas, una organización de mujeres muy ligada al movimiento de liberación nacional desde los años cuarenta, había conseguido una serie de logros, como la igualdad de salarios entre ambos sexos, la representación parlamentaria y la educación de las niñas. Gracias a este movimiento, el estatus de las mujeres sudanesas en estos años fue uno de los más privilegiados del mundo árabe-musulmán y del África Negra. Sin embargo, este privilegio se limitó a los grandes núcleos urbanos, sobre todo a la capital y no contribuyó a la mejoría de las situaciones de subdesarrollo que sufrían las mujeres en el sur, ni en las zonas rurales.

⁴ Organización Internacional del Trabajo, 1989.

⁵ MARTÍN CASARES, Aurelia. Op. Cit. p.175

⁶ HEGLAND, Susan: *New Slavery of Women*, Routledge, Londres, 1994, p. 34.

Posteriormente, el gobierno del General J'aafer Muhammed Al Numeiry (1969-1984), que en sus primeros años fue apoyado por el gobierno egipcio y laico de Yamal Abdel Nassir y por el partido comunista sudanés, fue testigo de la gran oleada de la educación de las mujeres sudanesas y su implicación en la vida política y económica. Sin embargo, en 1983, Numeiry, que ya estaba aliado con los Hermanos Musulmanes de Sudán, se autoproclamó *Imam* del país y promulgó las leyes islámicas *shari'a*. Esta situación afectó a las mujeres de forma muy particular y sobre todo, fue la razón principal de la pérdida de muchos derechos ya conseguidos. Con las nuevas leyes se prohibió la aparición pública de las mujeres en compañía de hombres que no fueran sus *muharam*, es decir hermanos, maridos, hijos o padres. También se las prohibió viajar solas y se impuso el velo, (*hiyab*), en la calle, el trabajo, las escuelas y en las universidades.

La llegada al poder del Frente Islámico Nacional, por medio del golpe de estado de 1989 dirigido por el teniente general 'Umar Hasan al-Bashir, supone un nuevo proceso de reislamización del país, que provocará una agudización de la guerra del sur, a la vez que un retraso en la situación de las mujeres. Esta represión afectó a las mujeres sudanesas de todas las capas sociales, pero sobre todo, como es previsible, a las más desfavorecidas.

Los islamistas proclaman una ideología de género, orientada a relegar el papel de las mujeres en la sociedad al ámbito de la familia, como unidad básica para su pensamiento. Sin embargo, se da la paradoja de los sistemas represivos. Con la llegada del régimen islamista a Sudán, las condiciones de atraso y carencia de bienestar, la ausencia de planes de salud sexual y reproductiva, la feminización de la pobreza y los datos sobre la educación y el empleo, se puede afirmar que las mujeres se muestran políticamente, más activas que nunca.

A la situación política hay que añadir la crisis económica que azota a Sudán desde los años ochenta, caracterizada por los grandes proyectos de crecimiento capitalista, la aparición de las multinacionales y las masivas migraciones de los hombres al exterior. El país presenció una importante fuga de cerebros, que eran necesarios para su desarrollo. Las mujeres, de clase media y alta, tuvieron que ocupar este vacío en la administración pública y comenzaron a realizar trabajos que anteriormente eran terreno

exclusivo de los hombres. Creando, a su vez, nuevos puestos de trabajo en el servicio doméstico.

Tanto la inmigración masiva como la fuga de hombres cualificados laboralmente, han afectado a las mujeres. El país fue, por primera vez en su historia, testigo del fenómeno de la inmigración femenina. Los países de destino han sido fundamentalmente, Egipto, Siria, Europa Occidental, Estados Unidos, Canadá y Australia. Este movimiento migratorio se ha producido en dos direcciones. El protagonizado por las mujeres afectadas por la guerra en el sur y en el oeste, que se dirigieron masivamente hacia la capital y el de las mujeres norteñas de clase media urbana de Jartum y otras grandes ciudades, que lo hicieron hacia el exterior del país. Se calcula que en Egipto hay más de tres millones de sudaneses y sudanesas, esperando viajar hacia otros destinos. En Cairo, las oficinas humanitarias y de refugiados y refugiadas de la ONU prestan especial atención a los y las sureñas que escapan de la guerra y la esclavitud.

La nueva situación política y la crisis económica, han influido mucho en las condiciones del trabajo de las *jaddam* y de las *hurrat*. Las mujeres de las familias “árabes” del norte de Sudán, se han visto afectadas por esta nueva situación y muchas veces han tenido que invadir terrenos que, en el pasado eran exclusivamente de las esclavas. Salvo el servicio doméstico, que siempre ha estado relegado a las ex esclavas, a las sureñas y las del oeste o, en el caso de las familias ricas a cargo de las etíopes, las mujeres *hurrat* comenzaron a desempeñar oficios como el trenzado del pelo *mushatt*, o el tatuaje de las manos *henna*, o los cantos típicos del baile de la novia. Muchas mujeres norteñas comenzaron a vender sus productos de artesanía, en el pasado un arte creativo de las mujeres de origen esclavo, en el mercado de las mujeres *souq al niswan*, en Omdurman y en Jartum. También se puede ver en *souq al niswan* a las mujeres de familias “árabes” vendiendo té, o el típico pan casero sudanés, *kisra*, cacahuetes, verduras o frutas.

El hecho de que las mujeres de la alta burguesía sudanesa, muchas de ellas seguidoras del nuevo régimen islámico, contraten a las mujeres etíopes, para el servicio doméstico, se debe a que, para la mentalidad sudanesa, son más “limpias”, y disfrutan de más categoría que las mujeres del sur o del oeste. Las familias de clase alta de Jartum no

aprueban que una mujer del sur o del oeste de Sudán pueda cocinar para ellos y prefieren confiar este trabajo a las etíopes. Estas mujeres cuentan con dos desventajas, las trabajadoras del servicio doméstico etíopes suelen ser más caras que las libertas sudanesas, 16-20 mil libras sudanesas mensuales (unos 6-8 euros) para las del país, frente a las 300-400 mil (unos 120-150 euros) de las etíopes. Por otra parte, como vimos anteriormente en el capítulo I, son consideradas como prostitutas por naturaleza, por su mayor libertad sexual, por lo que muchas familias del norte de Sudán, temen que puedan seducir a sus hijos. En países del Golfo, sobre todo Yemen, hay muchas mujeres etíopes, eritreas y somalíes que trabajan tanto en el servicio doméstico, como en la prostitución. La presencia de las mujeres sudanesas norteñas en estos países, realizando dichos oficios, es casi nula⁷.

Por otro lado el éxodo de las mujeres procedentes del sur y del oeste de Sudán hacia la capital es un fenómeno sociológico y económico complejo en el cual influyen muchos factores y razones y que se define como emigración interior. Hay que tener en cuenta dos puntos: el patrón de éxodo (del campo a la ciudad o de una región a otra) y la duración de la estancia (estacional, temporal o permanente).

Este tipo de movimiento es un fenómeno que ha crecido en el país en los últimos 20 años y tiene que ser tenido en cuenta como parte integrante del desarrollo socioeconómico.

Una de las características de los movimientos de población en Sudán, es el estacional que mueve a un gran número de personas en búsqueda de empleo en proyectos agrícolas y agro-industriales y que son básicamente jornaleros procedentes de zonas rurales y regiones menos desarrolladas, que trabajan en los proyectos de regadío del Gezira y El-Rahad y en proyectos, a gran escala, como los que implican una mecanización, ya sea en fábricas de azúcar o en otras. Las causas del éxodo del campo a la ciudad hay que buscarlas, fundamentalmente, en el deterioro de la productividad del sector de la agricultura tradicional devastada por la sequía de los 80.

Aparte de los movimientos a corto plazo o estacionales, la gente de Sudán emigra permanentemente de sus provincias de origen. En Sudán el éxodo de las mujeres del

⁷ El Gobierno sudanés firmó un acuerdo con Arabia Saudí en 1975 para prohibir el trabajo de las mujeres sudanesas del norte, en el servicio doméstico.

campo a las ciudades, se ha incrementado últimamente por el deterioro económico, en busca de seguridad, comida y empleo. Según el censo de 1983-84, el 46% del éxodo lo forman mujeres; el censo de 1993 indica que el 38,3% de la población femenina en Jartum, es emigrante⁸.

La guerra civil entre el Norte y el Sur ha sido el denominador común en los últimos diez años. El conflicto se ha extendido a las Montañas de Nuba en el este y a otras áreas del país. Consecuencia importante de este conflicto, ha sido el número creciente de desplazados que se han visto forzados a abandonar sus casas y pueblos para buscar refugio en áreas más seguras. Estos desplazados se han ido asentando en campamentos improvisados a las afueras de Jartum, siendo a menudo expulsados de los mismos por las autoridades locales. Recientemente el gobierno ha decidido colocar a todos los desplazados de las afueras de Jartum en un área específica al oeste de Omdurman. Esta situación no ha mejorado a pesar de la firma oficial de un acuerdo entre el gobierno y el líder del Sur.

Estos campos de refugiados carecen de las más básicas condiciones higiénicas y sanitarias dificultando aun más, las ya difíciles condiciones de vida. Del total de desplazados, cerca del 70% son mujeres y al menos el 50% de ellas, cabezas de familia que han perdido sus hogares en la guerra o durante la huida. La mayoría de las desplazadas han llegado a los campamentos sin ninguna pertenencia, se encuentran traumatizadas por la experiencia vivida y se enfrentan a duras condiciones de vida. Estas mujeres han perdido su modo tradicional de vida, se encuentran en un contexto totalmente nuevo para el que no están preparadas y donde no les es posible vivir de un modo digno. Para sobrevivir, la mayoría se ve obligada a realizar pequeños trabajos, en su mayoría ilegales, o comerciar con bebidas o tabaco. A menudo son detenidas por la policía quien confisca la mercancía y en muchos casos las envía a prisión dejando a sus hijos y familiares a su cargo, totalmente desprotegidos.

Hay varios factores que motivan estas miserias de las mujeres en Sudán, la pobreza repentina a causa de los desastres y los conflictos, los puestos de trabajo con salario mínimo, el haber quedado fuera del sistema de apoyo familiar, de las

⁸ ABD ALLAH, Babikir: Harakat al nazihin dajil al Sudán, Dar al 'ilm lilkutub, Cairo, 1983, p. 32.

instituciones sociales y de las redes de seguridad, las cargas desproporcionadas que deben asumir, criando hijos en medio de la pobreza y a la vez cuidando de personas mayores o con discapacidades. Son mujeres de grupos étnicos de lo más marginado en Sudán, como las *denka*, *shillik* y *nuer*, del sur y las *fur*, de Darfur y Kordofan, en el oeste del país. Ellas forman el grueso de la población refugiada y desplazada, gente especialmente vulnerable a la pobreza y a las consecuencias de los constantes desastres y conflictos.

Si la pobreza absoluta se caracteriza por una severa privación de lo que es básico para la supervivencia, comida, agua potable, instalaciones sanitarias, vivienda, educación e información, podemos decir que Sudán tiene una mayoría de población en un estado de pobreza total, donde los servicios sociales son mínimos y no alcanzan a la población más necesitada, ni hay ayudas sociales que no provengan de las ONGs. Éstas que, indudablemente hacen una gran labor, se dedican a la asistencia primaria y sanitaria pero no contemplan iniciativas que intenten mejorar, de modo duradero y sostenible, la vida cotidiana. Por otra parte, la dependencia crónica de las organizaciones de ayuda no puede ser la solución, ya que en muchos casos aumenta la sensación de vulnerabilidad e incapacidad de estas mujeres.



Foto número 2
Mujeres refugiadas en Dar Assalam



Foto número 3
Mujeres refugiadas en Dar Assalam



Foto número 4
Mujeres refugiadas en Dar Assalam, cuyo proyecto de cooperación fue financiado por el Centro Internacional de Cooperación al Desarrollo (CICODE) de la Universidad de Granada en 2002.



Foto número 5

Mujeres refugiadas en Dar Assalam, cuyo proyecto de cooperación fue financiado por el Centro Internacional de Cooperación al Desarrollo (CICODE) de la Universidad de Granada en 2002.

Las Fotos 2, 3, 4 y 5 son propias hechas en mayo 2002. Dar Assalam, Jartum.

La pobreza urbana es un fenómeno creciente que a menudo plantea problemas especiales, superpoblación, escasez y contaminación del agua, carencia de servicios higiénicos que conlleva enfermedades, viviendas precarias, crimen y muchos problemas sociales. La mayor parte de los hogares urbanos de familias con bajos ingresos, como los *daims* donde se instaló la población ex esclava, son mantenidos por mujeres que trabajan en muchos casos, en casas de familias norteafricanas. Las disparidades de género están especialmente marcadas entre los que viven en medio de la pobreza.

Esta tesis examina el trabajo, en el marco de las categorías sociales propias de las personas libres (*ahrrar*), desde dos ángulos diferentes. En primer lugar, se desarrollan las principales líneas que estructuran la división de género del trabajo, tanto entre la comunidad libre como en la esclava. En segundo lugar, este análisis profundiza el conocimiento del ámbito laboral por sectores, analizando qué posiciones ocupaban las personas esclavizadas y otros estratos dependientes en el trabajo productivo en la sociedad sudanesa. El presente análisis se centra en el trabajo “visible” realizado fuera del hogar, generalmente identificado como trabajo masculino; se percibe que las mujeres, principalmente las esclavas, eran una importante fuerza de trabajo en los sectores agrícola y ganadero. Por último, se analiza la interpenetración de las diferentes ideologías, la división de género del trabajo y la segregación del trabajo mediante jerarquías sociales.

2. La división sexual del trabajo según los viajeros británicos del siglo XIX

A continuación, se enumeran las actividades laborales a las que se dedicaban las esclavas, según los viajeros británicos del siglo XIX, ya que existen determinadas coincidencias con los trabajos que realizan en la actualidad y pueden servirnos para comprender la evolución histórica de la división sexual del trabajo en Sudán. Estas actividades siempre se desarrollan, tanto en el ámbito doméstico como en el exterior, de manera complementaria y sin que se pueda percibir una división de tareas entre las propias esclavas.

Según los diferentes estudios y documentos históricos, el trabajo de los esclavos, se percibe como ampliamente diferente del trabajo de las esclavas. Las esclavas eran

relegadas principalmente a trabajar en el ámbito doméstico. Éste abarcaba todo lo que fuera necesario para el mantenimiento del hogar por lo que, además de una gran variedad de tareas que tenían que realizar bajo la supervisión directa de sus amos o amos, también tenían que trabajar a menudo en el campo. A los esclavos, a pesar de que también se les podía asignar cualquier tarea, se les confiaba tareas distintas, a menudo múltiples y especializadas, algunas de las cuales se basaban en la habilidad del esclavo para actuar de manera responsable y tomar decisiones en lugar del amo. Contrariamente a lo que cabría esperar de una sociedad ganadera, los esclavos no se dedicaban únicamente y en muchas áreas ni siquiera principalmente, a trabajar en el sector y a relevar a sus amos en el cuidado de los animales. Muchos eran empleados para cultivar mijo y palmeras datileras, para excavar, recolectar goma arábica y otras muchas actividades. Algunos esclavos incluso consiguieron convertirse en asistentes en el comercio de caravanas o consejeros de jefes *yalaba*.

Los hombres y mujeres esclavas experimentaron muchas diferencias en el ámbito del trabajo. Éstas provienen de una compleja interpenetración e interacción entre dos ideologías distintas y contradictorias: la división de género del trabajo de la sociedad nortea sudanesa, y el uso des-socializado y por tanto des-sexualizado del trabajo esclavo en el seno de esta sociedad. Como se ha comentado anteriormente, el trabajo es el ámbito principal en el que las relaciones de género entre hombres y mujeres *ahrrar* se articulan. Ambos géneros se asocian con tareas diferentes, que a su vez se sitúan en lugares específicos.

3. En las zonas rurales

El trabajo de las mujeres se desarrolla en el interior de la cabaña y en el ámbito del campamento, ordeñan a los animales, procesan la leche, cosen, tejen

El de los hombres sobrepasa los límites del campamento, llevan a los animales a pastar, se dedican al comercio haciendo largos viajes. Varias de las actividades masculinas se desarrollaban dentro del campamento, donde los amos *'abdallab*, del centro-este de Sudán, solían vivir y enseñaban a los jóvenes, que se convertían en una elite. Su modo de vida era de una mayor movilidad, se ocupaban de cazar, recolectar

tributos y hacer la guerra, pero pasaban un periodo de tiempo considerable en el campamento.

Uno de los primeros relatos que ofrecen algunos detalles sobre la vida de los esclavos en la sociedad libre sudanesa, es el de Richard Cavanagh, misionero irlandés que se encontraba en el país en el año 1884. Él percibió que las mujeres libres debían servir a sus maridos pero que, de hecho, en pocas ocasiones lo hacían, puesto que la mayoría de ellas tenía una esclava negra a la que encomendar estas tareas. Las mujeres esclavas recibían órdenes constantes de sus amas⁹.

Jay Spaulding que, en 1824, viajó durante cinco meses a Barbar en el norte de Sudán, cuenta que al dirigirse hacia el noroeste, en un trayecto que duró varios días, se topó con un campo de esclavos del emir del Bawga. Aquellos esclavos y esclavas vivían en familias, cultivaban el mijo y eran dirigidos y supervisados por un antiguo *shaigi*. Para honrar a su huésped, el jefe ordenó que le dieran a Spaulding un poco de *'assida*, un plato preparado a base de mijo molido y agua. Spaulding no menciona quien era la persona que preparó esta comida, aunque probablemente fuera una mujer *jaddim*. Sin embargo, otra circunstancia atrajo la atención del viajero británico: la totalidad del campamento de esclavos carecía de la leche que acompañaba la *'assida* de los libres. Uno de los esclavos que Spaulding conoció en aquella ocasión, era una mujer de origen *denka*. Ella le dijo en su árabe básico, que Spaulding hablaba bastante bien, que el “árabe” enviaba esclavos y esclavas cada año a sembrar y cultivar el mijo. Una vez concluida la cosecha, volvían a los campamentos de sus amos. Al visitar los campos, Spaulding vio a personas esclavas escardando con azada, técnica que consideraba era de malos agricultores, puesto que sólo revolvió la tierra superficialmente¹⁰. A pesar de que Spaulding no detalla si las tareas eran realizadas por hombres o mujeres, su relato es muy importante puesto que demuestra que ya en la primera mitad del siglo XIX, los esclavos y esclavas vivían en parejas durante períodos estacionales y cultivaban el mijo conjuntamente en terrenos inundados por la lluvia. La presencia de una esclava consciente de su origen *denka*, sugiere que aquellos esclavos perpetuaron, sus técnicas ancestrales de cultivo¹¹.

⁹ CAVANAGH, Richard (1892): *Nuba and Sudan*, Oxford, 1969, p. 88.

¹⁰ SPAULDING, Jay: Op. Cit., 1982, p. 53.

¹¹ Ibidem, p. 85.



Foto número 6

**Mujer de origen esclavo haciendo *'assida* para sus amos.
Fotos propia hecha en abril 2001. Omdurman, Jartum.**

Como bien describe Jadicha, mi informante de 65 años de la ciudad de Madani, durante mi primer encuentro con ella el 1 al 5 de mayo del 2001¹², el objetivo del trabajo de las esclavas consistía en liberar a sus amas de todas las tareas repetitivas. Así, las esclavas tienen que machacar el mijo y preparar la comida, ir a buscar agua, cuidar de los animales jóvenes y enfermos a los que se dejaba en el campamento y ovillar y tejer la lana, entre otros. La cantidad de trabajo dedicada a cada una de estas tareas varía según la estación. El consumo de mijo se reduce drásticamente, llegando incluso a interrumpirse completamente durante el periodo de lactancia de varios animales¹³. Cuando la cantidad de mijo molido disminuía, aumentaba la de preparados lácteos, como por ejemplo *zibda* (mantequilla) o *roub* (leche agria mezclada con agua). La difícil tarea de ir a buscar agua dependía de si la estación era seca o lluviosa. La cantidad de tiempo que debían emplear en recoger leña también dependía de una serie de factores. Cuanto más árida era la región en que se encontraba el campamento del amo, más difícil era conseguir la cantidad de leña necesaria para hacer hogueras cerca de las cabañas, o para cocinar. Las diferentes costumbres alimenticias, influían también en la distribución de las tareas en el seno del hogar. En relatos históricos, se describe cómo algunos *ahrrar* pastorales y nómadas que vivían en el norte, sólo comían una vez al día; esta austeridad resultaba más fácil de superar en aquellos lugares en que las condiciones climáticas eran más favorables y la producción agro-pastoral y el comercio estaban más desarrollados¹⁴.

Otra de las tareas realizadas por esclavas, consistía en traer agua para cubrir las necesidades de sus amos y de los animales que, por diversas razones, permanecían en el campamento. Este paseo, a menudo realizado colectivamente, hasta un pozo o un estanque de agua de lluvia poseía un alegre incentivo, les daba ocasión de disfrutar temporalmente de la libertad sin vigilancia y les permitía cantar y bailar¹⁵ juntas.

Las esclavas, como ya hemos apuntado, se dedicaban a todo tipo de tareas indistintamente. Además de todas las agrícolas ya mencionadas, tenían a su cargo las tareas de embellecimiento de las jóvenes *hurras*, con el fin de adaptarlas al modelo

¹² Ver relatos de vida en capítulo VII

¹³ SPAULDING, Jay: Op. Cit., 1982, p. 153

¹⁴ Ibidem, 124.

¹⁵ Ibidem, p. 168.

norteño de belleza femenina¹⁶. Los tratamientos de belleza, largos, complicados e incluso dolorosos, ponían a las esclavas en una situación de autoridad francamente paradójica, las jóvenes norteñas estaban obligadas a obedecer a sus esclavas, a lo largo de todo el proceso.

Durante el siglo XX, la llegada de nuevos modelos de producción ganadera y de consumo, provocó cambios que no redundaron en una mejora de la condición de las esclavas ya que éstas siempre asumían nuevas tareas que hasta ese momento, desempeñaban sus amas. Esto ya había sucedido anteriormente, según nos relata Spaulding, de ahí que algunas tareas que aparecen en los diferentes informes, sean presentadas como tareas femeninas o de las esclavas. Como es el caso del montaje y desmontaje de las tiendas estacionales¹⁷. Lo que ahora supone un cambio, es la incorporación del arroz a la dieta. Este hecho que nos puede parecer irrelevante, no lo es si tenemos en cuenta la diferencia de tiempo que hay que emplear en su preparación, comparada con la del mijo, hasta entonces, alimento básico. El arroz no necesita ser machacado, se cocina con extrema facilidad y se le puede incorporar cualquier otro ingrediente. Por eso pasó, hasta el presente, a ser el componente fundamental del almuerzo.

El tiempo libre que proporcionaba a las esclavas esta novedad, no les servía para disfrutarlo, sus amas les hacían permanecer cerca de sus tiendas durante todo el día, por si surgía alguna actividad manual que hacer y para que se encargaran de cuidar y vigilar a los hijos de su propia ama

4. Impacto de la mano de obra esclava en la vida de las mujeres libres

Las mujeres lucharon por desarrollar su feminidad bajo la forma de una mezcla de ideales complejos y evolutivos de inactividad y obesidad¹⁸, y la práctica de escasas tareas que requerían una aportación física mínima¹⁹. Mientras que los rangos superiores coincidían con la expresión más refinada de su prestigio, algunas mujeres no conseguían alcanzar estos estándares. Al tener que compartir numerosas tareas que no

¹⁶ Para más detalles sobre este tema ver capítulo siguiente.

¹⁷ SPAULDING, Jay: Op. Cit., 1982, p. 143.

¹⁸ Igual que la costumbre de engordar que mantienen las mujeres libres en Mauritania, o en el norte de Níger. La obesidad femenina es un importante símbolo de la clase alta en las sociedades libres del *Sahel*.

¹⁹ SPAULDING, Jay: Op. Cit., 1982, p. 144.

correspondían al modelo ideal de feminidad más allá de la necesidad económica, tuvieron que remodelar y adaptar la manera de producir y expresar la feminidad. Las mujeres de origen o riqueza modesta tenían que moler el mijo, cuidar de los animales y otras muchas tareas, eran mujeres que carecían del atractivo femenino, según las categorías dominantes. Por consiguiente, les resultaba difícil adquirir muchas de las tan valoradas cualidades femeninas, como la seducción, que, de nuevo las mujeres nobles, consideraban como parte del desarrollo de los ideales de belleza femenina. Lejos de representar la sumisión de la mujer a la dominación masculina, los discursos de las mujeres describen estas cualidades como esenciales de cara al mantenimiento de la influencia femenina y el control sobre los hombres²⁰. Mediante estos mecanismos, la feminidad en sí se ve directamente vinculada a la opulencia en dos niveles diferentes: el acceso a la comida y el trabajo femenino servil. Las mujeres capaces de transformar estos bienes en símbolos de feminidad demostraron su poder en las relaciones de género más allá del ámbito de la representación simbólica. Estas mujeres, que encarnaban físicamente una cantidad considerable del capital del grupo, demostraron su habilidad de mantener el control y el acceso a estos recursos.

Resulta difícil dar una impresión de la ocupación de las mujeres libres puesto que el ideal de feminidad noble propugna la inactividad. Sin embargo, este ideal sólo puede ser definido, en el marco de una comparación con la gama de actividades que alguien se abstiene de hacer, en relación con la media social de actividad. No obstante, un recorrido por las tareas más importantes de las esclavas revela, que no todas las tareas que surgen en el contexto del hogar han de ser omitidas en nombre de la feminidad noble. Determinadas tareas como recoger leña, ir a buscar agua o moler el mijo, son menos compatibles con la vida de una mujer noble que otras como coser o tejer, a menudo realizadas en grupo. Esto se aprecia en los relatos recogidos durante el trabajo de campo:

“Cuando era joven, mi único trabajo consistía en mostrar a las *jadam* cómo hacer cabañas y cómo trabajar la lana. Por supuesto, en aquel entonces sólo las esclavas

²⁰ HALE, Sandra: Gender Politics in Sudan, Westview Press, Oxford, 1997, p. 109.

hacían este trabajo. Había también algunas *niswan al balad* haciendo este trabajo, pero nunca compartí esta ocupación. Yo sólo hacía algunas esterillas²¹.

Para preparar la comida, estábamos nosotras las esclavas; en aquellos tiempos había muchos esclavos, cada familia tenía uno, traían el agua y hacían muchos otros trabajos... Había una esclava para ayudar a Sitti a criar a los hijos²².

Igualmente, Su'ad²³, la tía de mi amiga Ijlaas, una mujer sudanesa de origen *bidja* del este de Sudán, señala lo siguiente:

“Aquellos días, siempre permanecía sentada. No es bueno para mí trabajar con las manos. Vengo de una familia en la que no es habitual, por lo tanto, no estaría bien que yo fuera la única que trabajara con las manos (...) Mi hija tampoco muele el mijo. Al menos, el tiempo que estuve con ella. Ahora no sé si trabaja porque no está aquí. Está viviendo en la ciudad. Normalmente, allí debería tener una sirvienta para hacer el trabajo (...) Trabajar en el campo no es bueno para mí, pero mi marido y mis hijos sí lo hacen (...) No necesito hacer otros trabajos como coser almohadas (de piel) o tejer esteras. Tenemos dinero para comprar esas cosas”²⁴.

Estos tres testimonios subrayan que, cuando las mujeres libres tuvieron que enfrentarse a situaciones que limitaban la cantidad de trabajo esclavo a su disposición, la jerarquía inherente al trabajo femenino se volvió obvia. Un ejemplo de todo esto lo constituye la familia de los *rubbattab*, que todavía vivía con sus esclavos en los años 1980. El relato de la familia de los *rubbattab* está reflejado detalladamente en el ensayo del historiador y folklorista sudanés Attrayib Muhammed Attayib, experto en la historia etnográfica de Sudán²⁵. La cabaña, ubicada en la ciudad de Shendi, estaba habitada por una pareja de edad avanzada, un joven esclavo, dos esclavas, una niña esclava de unos ocho años y un bebé esclavo²⁶. Los hijos de la familia, ya casados, habían migrado a las ciudades y trabajaban como comerciantes. Todos los esclavos, tanto hombres como mujeres, estaban ocupados en el ganado, a pesar de que la cantidad de animales era muy modesta²⁷. El joven abandonaba el campamento cada mañana con 20 camellos, las dos mujeres se ocupaban de 20 ovejas, divididas en dos pequeñas manadas y la niña

²¹ Entrevista Jadicha, Omdurman, 18.9.1995 (ver anexos)

²² Entrevista Husna, Omdurman 29.10.1995 (ver anexos)

²³ Su'ad es además vecina de mis tías maternas en Ghaddarif (este de Sudán).

²⁴ Entrevista Su'ad, Ghaddarif, 21.10.1995 (entrevista informal)

²⁵ ATTAYIB, Muhammed Attayib: *Qissas min biqa'a al sudan*, Dar 'Azza lilkutub, Jartum, 1989

²⁶ Ibidem, p. 21.

²⁷ Ibidem, p. 24.

cuidaba de 10 cabras. El jefe de familia decidía cada mañana donde debían pastar los animales a lo largo del día. Su esposa, ayudada por una joven pariente de su marido, preparaba la comida –incluso para los y las esclavas²⁸. Más que aceptar la interpretación de Attayib, que establece esta configuración de las ocupaciones de los amos y los esclavos, para revelar el fin de las prácticas de la esclavitud entre los *rubattab*, considero que este caso muestra, cómo las mujeres libres consiguen mantener la diferencia entre ellas y las esclavas. La base de esta batalla –que refleja gran parte de las circunstancias cambiantes a las que están sujetas las relaciones entre amo y esclavo, es tanto la naturaleza como el lugar de trabajo. Las mujeres libres permanecen en el campamento e incluso en las cabañas, mientras que las esclavas van a los pastos.

Además de los modos relacionales de definir el trabajo noble y el trabajo esclavo, evolucionaron algunos modelos establecidos de trabajo honroso y deshonroso. En Ghaddarif, el pueblo mi madre, moler el mijo era la tarea más incompatible con la vida de una mujer noble. Por consiguiente, evitar moler representa un aspecto importante en la lucha actual para la mejora del estatus. Durante la estación seca, algunas familias de ex esclavos se unían al campamento. Las mujeres de estas familias se dedicaban a moler el mijo de las familias de clase libres más pobres a cambio de una pequeña remuneración. Dado que moler era una tarea femenina, pero el pago de las ex esclavas debía efectuarse en efectivo y este efectivo era generado por el comercio de ganado realizado por los hombres, introducir esta nueva división del trabajo provocó una nueva división de las relaciones de género entre los hombres y las mujeres libres. Hoy en día, moler el mijo es aún más un símbolo de estatus inferior y se suele negociar, en los contratos verbales relacionados con los sirvientes domésticos. Éstos reciben una remuneración muy reducida al mes, unos 3.000 libras sudanesas (unos 10 euros) en la región de Ghaddarif, y obtienen comida y alojamiento²⁹. Sin embargo, el dinero no parece ser el único objetivo de este acuerdo, puesto que numerosos empleados domésticos rechazan por completo la tarea de moler. La aparición de los molinillos domésticos de motor, más baratos que la mano de obra humana, han tenido como

²⁸ Ibidem, p. 27.

²⁹ Entrevista a la tía de Su'ad, 21.10.1995

resultado que la mayor parte de la gente hoy en día coma mijo molido, a pesar de las múltiples características negativas que se le atribuyen.

5. La casa como espacio simbólico

La cabaña es el ámbito de las *banat al 'arab*, es decir, el espacio reservado a las mujeres árabes. Les pertenece, tienen el conocimiento así como la responsabilidad de construirlas y repararlas. Los ámbitos femeninos, situados de manera aislada, difieren de la amplia entidad del mundo exterior asignada a los hombres, lo que produce un mapa del espacio dividido por género. Al distinguir la oscuridad de la cabaña, de la luz del mundo exterior, nos viene a la mente las prácticas de los espacios de género cambiantes analizados por Kirk Green, en su estudio etnográfico del hogar de los grupos *bereber qabila* del norte de África. Diferencias homólogas se reproducen a diferentes niveles. Si nos centramos en la casa en sí, la parte delantera es el ámbito del hombre, mientras que la parte trasera pertenece a la mujer. Además, muchos de los elementos o utensilios del hogar se atribuyen o bien al mundo de las mujeres o al de los hombres. Pero esta situación se invierte cuando la perspectiva cambia y la casa se percibe en relación con su entorno. Durante el día, la casa se convierte en el ámbito de las mujeres. Los hombres han de evitar entrar, para no dar lugar a sospechas. Esta dicotomía es la de, vida pública/vida privada, día/noche, fuego y agua. En esta perspectiva cambiante, la casa representa la ambivalencia, es a la vez femenina e híbrida, femenina-masculina³⁰.

Sin embargo, identificar espacios sociales y adjudicarles, debido al lugar que habitualmente ocupan los diferentes géneros, una categoría de lugar destinado única y exclusivamente a cada uno de ellos, es muy arriesgado. Afirmar que el interior de la cabaña es el ámbito de la mujer y el mundo exterior el del hombre, es a la vez verdadero y falso. Clasificar estas diferencias como invariables y estáticas sería negar la naturaleza de las organizaciones sociales. Para marcar los límites entre los espacios públicos y privados, masculinos y femeninos, es esencial efectuar esta distinción. Ambos ámbitos son interdependientes y el diálogo que se establece entre ellos, es el de la oposición del

³⁰ GREEN, Kirk: *Studies in Ethnography*, Englewood Publishing, Nueva York, 1972, p. 45.

uno al otro. Una separación total, que pusiera fin a la cercanía que produce esa diferencia, no tendría sentido.

Attayib³¹ ha localizado también una frontera cambiante en su interpretación de los significados simbólicos de la cabaña de los *ahrrar*. La frontera de dentro/fuera, masculino/femenino, representada por la luz y la oscuridad pueden pasar de representar el exterior y el interior de la cabaña a representar sus partes delantera y trasera. Se da este caso cuando los visitantes son recibidos durante el día y entonces, la distinción entre exterior/interior se incorpora al pequeño universo de la cabaña. Mientras que durante día la privacidad se establece, bien en el interior de la cabaña, bien en su parte trasera, cuando cae la noche, este ámbito de intimidad se extiende a los alrededores de la cabaña³².

Los esclavos que vivían en pequeñas cabañas independientes de las de sus amos, no tenían acceso libre a la privacidad de las cabañas de sus amos. Sólo se les permitía entrar y pisar las esterillas si el hombre estaba fuera y si su tarea debía realizarse en el interior³³. Acceder a la cabaña e incluso obtener un lugar dentro de ésta, era un paso clave en la lucha de los esclavos por ser tratados como libres y distinguirse de aquellos esclavos a los que no se les otorgaban estos privilegios. Acceder a la cabaña era, ante todo, una preocupación de las esclavas. Su éxito estaba vinculado a los modelos de integración analizados anteriormente en el marco de las relaciones entre esclavas y mujeres libres³⁴. Establecer intimidad y mantenerla entre las esclavas y las mujeres libres requería que se permitiera una estrecha cohabitación. Las mujeres esclavas que amamantaban a los hijos de sus amas y que, por lo tanto, establecían un vínculo de leche, debían entrar en la cabaña para llevar a cabo esta tarea. Cuando sustituían a las mujeres libres en la tarea reproductora, las esclavas tenían que seguir un horario ampliamente independiente del de la voluntad de sus amos. Así, las esclavas eran capaces no sólo de obtener la confianza de las mujeres libres y de aprender lo que significaba comportarse como una mujer noble, sino que también obtenían derechos, como situarse en el centro del ámbito de la feminidad.

³¹ ATTAYIB, Muhammed Attayib: Op. Cit., 1989, p. 32.

³² Ibidem, p. 33.

³³ Ibidem, p. 35.

³⁴ Ibidem, p. 37.

El hecho de confiar a las esclavas tan amplia gama de tareas femeninas que les obligaba a convivir con ellas de manera tan cercana, tenía efectos colaterales de carácter subversivo. La diferencia entre unas y otras se había acortado y había que utilizar otros medios, para restablecerla. Como demuestra el caso de la familia *rubattab* descrito anteriormente, atribuir diferentes tipos de trabajo también sirve para establecer una diferencia entre esclavos y amos. Al igual que la perspectiva cambiante de los espacios masculino y femenino, distinguir el trabajo esclavo del noble es el resultado de una tarea relacional. Una mujer noble cuyas esclavas se encargan de sacar los animales a pastar, no se verá comprometida al trabajar en el hogar. Otro ejemplo diferente es el de una mujer noble como Jadicha³⁵ que se abstenía casi completamente de trabajar, pero reproducía su supremacía mediante su conocimiento de las tareas lo que le permitía instruir y supervisar a los esclavos.

En esta configuración social, las esclavas se convirtieron en un elemento crucial, no sólo porque aportaban la base sobre la que podía desarrollarse el ideal inactivo y obeso de feminidad noble, sino también porque el control sobre las esclavas se convirtió en un elemento clave en la lucha sobre el establecimiento de las relaciones de género de los y las *ahrrar*. Como señala Salah Azeen³⁶, la interferencia de la esclavitud femenina en las relaciones sociales entre libres y por consiguiente, la reproducción simbólica de la sociedad, constituyen un aspecto esencial para comprender tanto la importancia de la esclavitud femenina en el pasado, como las cuestiones sobre las relaciones de género actuales³⁷.

6. El ideal de masculinidad y la esclavitud de los varones

Los esclavos no interfirieron en las relaciones de género de los *ahrrar* del mismo modo en que lo hicieron las esclavas. Una de las razones, es la estructuración diferente de lo que podría denominarse virilidad, en la sociedad “árabe” con respecto al ideal de feminidad de las *hurras*. Al analizar a los hombres *ya’alía*, *shaigía*, *rubattab*, *zagawa* y *’abīd* (estos dos últimos de origen esclavo y esclavos, respectivamente), las diferencias entre ellos se marcan en primer lugar, por las características profesionales segregadas

³⁵ Ver anexos

³⁶ AZEEN, Salah : *Tarji Al’arab fil Sudan*, Markaz Addirassat Asudanía, Cairo, 1988, p. 34.

³⁷ Ibidem, p. 35.

que no corresponden a un rango de virilidad o atributos masculinos. Más que formar un ideal unificado que represente las virtudes que configuran al verdadero hombre libre, estos estereotipos permanecen moldeables en el marco de las identidades de estatus diferentes estrechamente relacionadas con la especialización profesional. Por tanto, comportarse de modo “varonil” tiene significados diferentes para los *ya’alía*, los *shaigái* y los *zagawa*. Los ideales de virilidad de los sudaneses norteros *shimaliin* son diferentes de los de la virilidad entre los *zagawa*. A pesar de que exista un consenso general sobre las virtudes masculinas básicas, como por ejemplo que la cobardía masculina sea objeto de burlas, y que un hombre con una “gran casa”, es decir de buena familia, deba ser generoso en lugar de tacaño, el punto fundamental de referencia para los hombres es, más que la virilidad, el honor, simbolizado por el estatus y el éxito a la hora de cumplir las exigencias de buena conducta inherentes a la afiliación de estatus. Así, se distinguía tanto a los pequeños o grandes *ya’alía* o *zagawa*, e incluso a los buenos o malos pastores³⁸, pero no a los más o menos varoniles. Por ello, un *ya’ali* derrotado, y por tanto forzado a renunciar a su estatus y a convertirse en *zagawa* se veía afectado en primer lugar, por la devaluación de sus ideales *ya’alía* de conducta, que eran indiferentes a la comunidad *zagawa* a la que entonces tenía que adaptarse. En esta configuración, los esclavos estaban en una posición un tanto ambivalente. En relación con el trabajo, la calidad de su masculinidad no se veía afectada, o lo era de manera muy sutil. Al contrario que las esclavas, los esclavos no experimentaban una devaluación sistemática de su identidad de género. A pesar de que se les podían asignar y de hecho en ocasiones así era, tareas que contradecían su identidad de género³⁹, la mayor parte del trabajo de los esclavos encajaba en el modelo segregado de ocupaciones masculinas y por tanto, los esclavos podían referirse al trabajo como medio para producir y reproducir su identidad masculina.

Los modelos de la interacción diaria entre hombres de varios estatus apoyaron también este proceso. Los hombres de todos los estratos, siempre que comían juntos, compartían el mismo plato, que estaba separado del de las mujeres. A pesar de que la jerarquía social penetrara en este ámbito de interacción trans-jerárquica cuando se

³⁸ SPAULDING, Jay: Op. Cit., 1982, p. 136

³⁹Ibidem, p. 137

necesitaba un servicio, como el de cortar la carne, o presentar el servicio para enjuagarse las manos, su carácter relacional permitía mantener la imagen de integración. En cualquier situación, la persona de menor rango y edad debía hacer el trabajo, sin importar que fuera un joven noble o un esclavo.

Sin embargo, en cuanto a la cuestión de confianza, los esclavos estaban en inferioridad de condiciones. La poligamia permitía a las esclavas casarse con hombres libres, mientras que los esclavos estaban excluidos de toda alianza que no fuera con una mujer de su mismo estatus. Al mismo tiempo, los hombres libres podían asignarles determinadas cualidades seductoras a sus esclavas, en clara competencia con las *hurrat*, mientras que los esclavos, sencillamente, no entraban en este tipo de consideración.

Esta diferencia tenía consecuencias mayores. Un esclavo, propiamente dicho, nunca podía alcanzar los derechos sociales de la paternidad. El sistema social negaba vínculos de parentesco a los esclavos, los niños esclavos debían vivir con sus madres, al menos hasta alcanzar una determinada edad. Las esclavas eran reconocidas como madres biológicas de sus hijos, mientras que a los hombres se les negaba ese derecho elemental.

Mientras que la lucha de las esclavas por la re-socialización pasó por el reconocimiento como concubinas o madres de leche, es decir, en el ámbito familiar al igual que en el mundo simbólico de la identidad de género, el de los hombres se centró exclusivamente en el trabajo⁴⁰. De hecho, los esclavos experimentaron una profunda paradoja. A pesar de ser capaces de cumplir las exigencias del simbolismo de género mucho mejor que las esclavas, se veían excluidos del todo en el ámbito de practicar relaciones de género.

Describir y subrayar las diferencias de género implicadas en el uso del trabajo esclavo entre los libres de Sudán proporciona una pista de cara a una comprensión exhaustiva de algunas de las relaciones sociales principales que vinculan los esclavos a la sociedad, mientras que al mismo tiempo rechazan su integración social. Los modos diferentes de utilizar el trabajo de hombres y mujeres esclavos, como consecuencia de la necesidad de los amos de no desafiar su propia concepción de una sociedad dividida por género, son fundamentales para explicar los diferentes modos de control de los esclavos. Los esclavos, que tenían más probabilidades de trabajar fuera del campamento, no

⁴⁰ SCHACHT, John, Op. Cit., 1978, p. 113.

podían ser obligados a trabajar de manera eficaz y ser vigilados al mismo tiempo. En el marco de esta configuración de la relación entre amo y esclavo, el uso de métodos coactivos, como por ejemplo herir a los esclavos, solía ser la última posibilidad de restablecer la autoridad. Por el contrario, las esclavas eran controladas la mayor parte del día, y existen numerosas descripciones orales de mujeres *hurrat* que aterrizaraban a sus esclavas.

7. El vestido como marcador de género

Las diferencias en cuanto a la vestimenta están también menos marcadas entre los hombres que entre las mujeres de diferentes estratos. Natchigal⁴¹ ya observó a mediados del siglo XIX, que las esclavas portaban ropas más adaptadas al trabajo que los *toub* de las mujeres libres, un largo velo formado por entre cinco y seis metros de tela de *guinea*. Entre los hombres, la actualmente común túnica (*yalabiyya*) era también por aquel entonces, una prenda de lujo que sólo unos pocos podían permitirse. En su lugar, se vestía una prenda más modesta y estrecha, sin diferencias significativas entre esclavos y hombres libres. Diferencias análogas continúan existiendo hoy en día. Cualquiera que visite el país percibirá rápidamente que aquí, la apariencia exterior y la vestimenta es uno de los indicadores más erróneos del estatus social y el origen de un hombre. Sin embargo, la diferencia en cuanto a la importancia de la ropa como factor diferenciador entre hombres y mujeres, no conduce tanto a una oposición entre diversidad y uniformidad, a pesar de que dichas diferencias aún se produzcan entre las mujeres libres y las ex esclavas. Lo más importante es que las mujeres porten el *toub* (velo) correctamente: éste tiene que cubrir el pelo (pero no la cara), el cuerpo entero y llegar hasta los tobillos. Sin embargo, esto es prácticamente imposible cuando se realizan trabajos manuales, como trabajar en el campo. Como en el pasado, cuando el trabajo y la vestimenta eran importantes a la hora de constituir y representar la diferencia entre mujeres nobles y esclavas, actualmente las diferentes ocupaciones y la opulencia individual continúan influyendo en los modelos de diferenciación en la vestimenta, entre mujeres de diferentes estatus.

⁴¹ NACHTIGAL, Jay. Op. Cit., 1971 p.23.

En lo que se refiere a los hombres, no existe una preocupación análoga con respecto a la vestimenta. A pesar de que tampoco sea adecuada para los trabajos manuales debido a su amplia forma, la *yalabiyya* se puede ajustar con un cinturón e incluso, cuando se encuentran en compañía de otros hombres, pueden quitársela para evitar estropearla. Las mujeres vuelven a encontrarse en inferioridad de condiciones, también en lo que respecta a la vestimenta, ya que aquellas que realizaban trabajos manuales tenían más dificultades a la hora de cumplir los ideales de género al respecto.

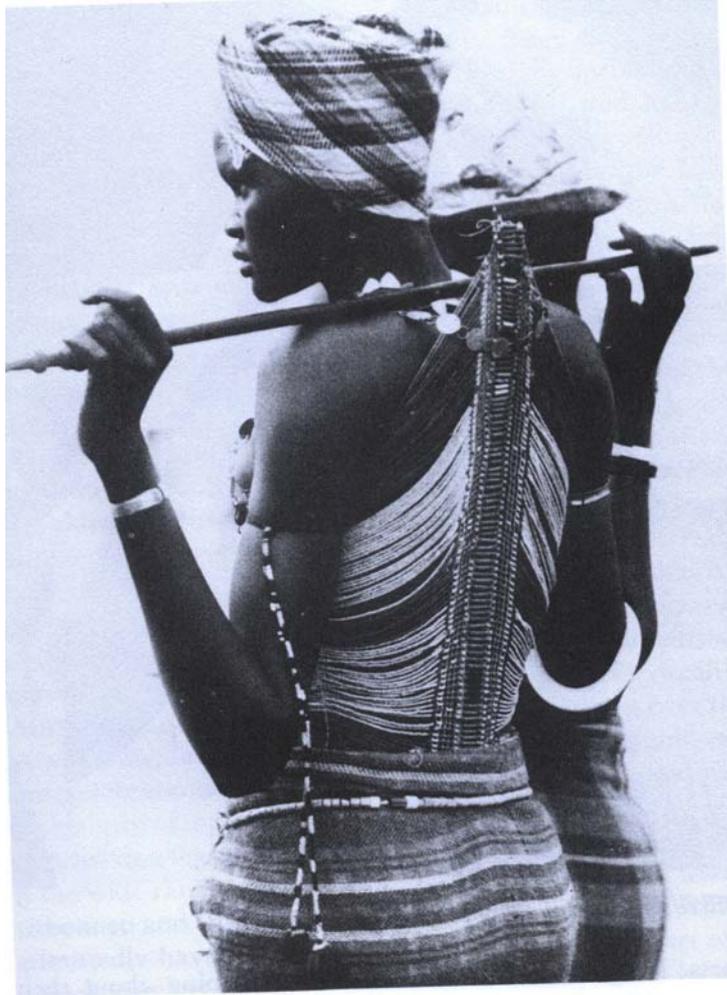


Foto número 7

Mujeres *denka* del sur de Sudán.

Fuente: Ministerio de Cultura y Turismo de Sudán, 1972.

Jartum.

8. La esclavitud doméstica en Jartum

El servicio doméstico emplea, en todo el mundo, a un enorme número de mujeres. La sociedad Anti-slavery declara que, algunas de las que desempeñan este trabajo en África y Asia, no son tanto sirvientas, sino esclavas trabajando sin contratos y algunas veces sin paga⁴². Las mujeres suelen ser muy jóvenes, entre los 6-14 años. Estas edades son preferidas en Bangladesh porque las mayores cuestan más y atraen a los hombres. En la pubertad son a menudo abandonadas a su destino para acabar en la prostitución⁴³

En Sudán, la situación de estas mujeres, que raya en la esclavitud y que no está exenta de malos tratos, es difícilmente mejorable con los medios de que se dispone. Los proyectos de formación, capacitación y concienciación desarrollados por diversos organismos, no alcanzan a las mujeres de los campos de refugiados/as de Dar Assalam, ni a la mayoría de las mujeres pobres y esta situación es extrapolable a la mayor parte del continente africano. Como apunta Soukeyna Ba, presidenta de la Empresa del Desarrollo de la Mujer en África, “si quieres desarrollar a África dale el liderazgo a sus mujeres”⁴⁴. Este aspecto ha sido reflejado en el informe del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en Sudán

“Mientras que ha habido una concienciación en aumento, de las comunidades nacional e internacional acerca de la importancia de articular las necesidades de las mujeres, poco ha sido traducido en programas prácticos”⁴⁵.

El no tener acceso a ningún programa de ayuda, hace que las mujeres, aunque se sepan víctimas de la injusticia, no hagan nada para cambiar su situación, adquiriendo formación adicional para mejorar, porque piensan que es una pérdida de tiempo, tiempo que pueden aprovechar para ganar dinero. Al preguntarles a las mujeres del servicio doméstico de Dar Assalam sobre sus aspiraciones futuras, el 45% de ellas contestaron que no les gustaba adquirir nuevas habilidades para mejorar. Sin embargo el 59% compaginaba su trabajo en el servicio doméstico, con tareas como el tranzado de pelo *mushatt*, la elaboración de la bebida alcohólica popular *marissa*. Muchas, como en el

⁴² Anti-Slavery International (ASI): *Froced Labour in the 21st Century*, Anti-Slavery International, Londres, 2002, p. 24.

⁴³ Sunday Star, 21 mayo, 1989

⁴⁴ BA, Soukeyna en www.un.org/ecosocdev/geninfo/afrec/bpaper/maineng/htm.

⁴⁵ PNUD 2001.

caso de Amna, su hija Nuria y Al Tooma sus sobrinas, Shadia y Hanan lavan la ropa a otras vecinas, en sus “horas libres”.

8.1. Los cambios posteriores a la inmigración que afectaron a las mujeres del servicio doméstico

El éxodo de las mujeres a la capital supuso numerosos cambios en sus costumbres. Las procedentes del Sur han cambiado sus ceremonias y rituales alrededor del matrimonio y los ritos de nacimiento y muerte. De igual manera se puede observar la gran transformación de las actitudes y costumbres de estas mujeres, y su percepción de sí mismas, debido a su contacto con las mujeres norteañas de la capital.

Uno de los aspectos más llamativo e indicativos de cambio que afectó a las mujeres del sur, fue la introducción de la práctica de la mutilación genital femenina, aspecto que veremos de manera más extensa en el capítulo V de esta tesis, una costumbre que hasta ese momento, era practicada en el norte, este y oeste de Sudán. Se desconocen las cifras exactas de la incidencia de dichas prácticas en las mujeres de los campos de refugiados/as y desplazados/as, pero el informe de la ONG *The Gender Center*, asegura que el fenómeno ha comenzado a extenderse entre dichas mujeres. Como veremos más adelante mis entrevistadas Mary y Helen, ambas del sur, aseguran que ellas no han sido sometidas a las mutilaciones genitales, pero que saben de mujeres de las grandes ciudades del sur que las han realizado, porque creen que están de moda y que pueden ser beneficiosas para ellas. A Ducha, sin embargo, que fue capturada en la guerra, le fue practicada la operación una vez que se encontraba en el norte.

En el caso de las mujeres de Dar Assalam, objeto de este estudio, todas las procedentes del oeste, que forman el 65% del total de las entrevistadas, fueron sometidas a dichas prácticas. Aunque en esa región las mutilaciones genitales femeninas son menos traumáticas que en el resto del país⁴⁶, la influencia cultural árabo-musulmana, las convierte en susceptibles de ser sometidas a ellas. Sin embargo solo dos mujeres del sur han confesado que les fue practicada la operación, una vez en la capital, aunque no

⁴⁶ En el mismo capítulo se explicarán las diferentes formas que adoptan las mutilaciones sexuales de las mujeres en Sudán.

especificaron si fue en casas de sus jefas o en clínicas. Lo más probable es que las operaciones se las realizara una comadrona del barrio *daya* en las casas de sus jefes.

Otro de los aspectos de cambio reside en las costumbres alimenticias de estas mujeres. En los últimos dos décadas, una de las hambrunas más graves de toda África se ha desarrollado en los campos de refugiados y refugiadas de todo Sudán. Esta hambruna, se ha debido a dos factores principales, a la política agraria del país volcada en las exportaciones exteriores, aún a costa del consumo interno y a la importación de productos que ha provocado pérdidas a los agricultores sudaneses, que no pueden competir con la abundancia de grano en el mercado, ni con los precios en franca deflación.

La sustitución del *dura* (sorgo), por el trigo puede que haya beneficiado a la alta burguesía urbana del país, pero no a las clases empobrecidas, ni a las personas refugiadas y desplazadas. Amira Mahyub, del *Gender Center* afirma “Hoy en las tiendas solo se puede comprar *adis* (lentejas), *ful* (alubias) y té. Es imposible encontrar carne o harina, o bien se encuentra, pero a precios muy elevados. Muchos niños padecen serias enfermedades por no comer adecuadamente. Los campos de refugiados de Dar Assalam no son un caso atípico. En su desesperado esfuerzo por “modernizar” e incrementar la producción, los agricultores han terminado por ser sumamente vulnerables ante las fluctuaciones de la economía del país, que ya depende intensamente de la importación de los suministros del crudo”. En cuanto a la situación de los refugiados nos comenta Ahmed Ibrahim, el responsable de la administración de la ayuda humanitaria de Dar Assalam:

“Los refugiados y las refugiadas pueden abandonar libremente los campos para ir a trabajar en el servicio doméstico las mujeres y en el mercado, los hombres. Estos refugiados pueden trabajar a gusto a cambio de salarios muy bajos, porque tienen el respaldo de las agencias humanitarias. Al haber un número tan elevado de personas en busca de trabajo, los salarios disminuyen. Muchos lugareños vienen a los campos para decirnos que no es justo que unos cuantos tengan tanta comida, mientras ellos no tienen nada para llevarse a la boca. Les doy parte de la comida

donada a la gente refugiada. Se que esto no se debe hacer, pero ¿qué remedio me queda?⁴⁷”

7. 2. Información socio-demográfica

Los resultados muestran datos muy importantes sobre las mujeres del servicio doméstico en Jartum. El 60% tenían edades entre los 16-20 años, ya que a esa edad desarrollan una gran actividad. Según ASI “Las niñas de entre seis y catorce años son preferidas en Sudán, porque las mujeres cuestan más y pueden atraer a los hombres”⁴⁸. El 67% de esas mujeres no ha tenido acceso a la educación por su pobreza, lo que explica su falta de habilidades para otros trabajos, la mayoría de ellas proceden de familias numerosas y el 60% de ellas ayudaban a sus familias y eso aumenta las dificultades a las que se enfrentan en la urbe. El 60% son de provincias del Sur y el 35% del Oeste, ambas regiones sufren de problemas políticos que han llevado a la guerra y a problemas medioambientales como la sequía y la desertificación lo que han llevado a emigraciones masivas a Jartum.

7.3. Las condiciones de trabajo

El 40% de las mujeres emigraron antes de asegurarse un puesto de trabajo y el 23% intentaron otros trabajos antes de recurrir al servicio doméstico. Como vimos anteriormente, la incorporación de las mujeres norteñas al mercado de trabajo en los últimos años, tanto las de clase media como las de clase baja, ha llevado a una continua necesidad de abastecimiento de mano de obra barata para el servicio doméstico. Las duras tareas de lavar la ropa de los miembros de las extendidas familias sudanesas; ir al mercado, desde siempre tarea de mujeres esclavas, que las mujeres “árabes” nunca desempeñan; limpiar las espaciosas casas y demás tareas domésticas, son trabajos que solo pueden hacer las mujeres refugiadas y desplazadas. Otro dato importante es que el 65% de las mujeres entrevistadas desempeñaban cualquier tipo de trabajo dentro del hogar. Este aspecto es relevante porque, normalmente la relación laboral entre las mujeres del servicio doméstico y sus jefas, no suele estar regulada a través de contratos de trabajo, por lo que no están reflejadas las diferentes actividades que las mujeres del

⁴⁷ GEORGE, Susan: *The Hunger Machina*, Basil Blackwell, Oxford, 1987, p. 79.

⁴⁸ ASI: Op. Cit. 2002, p. 26.

servicio doméstico realizan. Suelen ser contratos verbales, como es el caso de mis entrevistadas, de las cuales ninguna dispone de un contrato laboral. Aquí es importante destacar que la mayoría de las mujeres del norte, como vimos anteriormente, prefieren que tareas como hacer la comida, no sean realizadas por mujeres sureñas o del oeste, aunque sí les permiten ayudar en su preparación. Esto es debido a dos razones: por un lado las jefas no se fían de la higiene de las trabajadoras domésticas del sur y del oeste y es habitual escuchar a miembros de las familias norteñas comentar que sus guisos les dan asco. Ya vimos que, sin embargo hay preferencia por las cocineras etíopes; por otro lado, muchas mujeres “árabes” prefieren que sus esposos sepan que son ellas, personalmente, las que han preparado su comida.

El 75% de las mujeres del campo de refugiadas objeto de estudio, volvía por las tardes, mientras que el resto eran interinas. Para las interinas no hay límites de horarios de trabajo. Ellas tienen que estar dispuestas a trabajar a cualquier hora del día, según las necesidades de la familia a la que atiendan. Teniendo en cuenta que las familias “árabes” sudanesas incluyen, además de a la familia en primer grado, a otros miembros que son habituales en el ámbito del hogar, así como a las visitas repentinas de parientes procedentes de otros lugares, las mujeres del servicio doméstico tienen que estar al servicio de sus jefas/as todas las horas del día. Otro de los rasgos del servicio doméstico sudanés en la actualidad, es que sólo las mujeres suelen ser interinas. Los hombres escasean en el servicio doméstico y no suelen quedarse a dormir en las casas donde trabajan. Eso se debe a varios factores: en primer lugar los hombres “árabes” no están cómodos con esta situación, que permite a hombres ajenos a la familia, pernoctar bajo el mismo techo de sus hijas y/o esposas. En segundo lugar y, después de los acontecimientos de los últimos años, a raíz de los conflictos del sur y del oeste, los hombres de esta procedencia gozan de escasa confianza.

A las mujeres interinas se les asignan los peores sitios de la casa para dormir. Para ellas están vetadas las habitaciones de sus jefas o de las hijas de éstas. Su sitio está en algún cuarto cerca de la cocina, en *'angreeb*⁴⁹ sin *martaba*⁵⁰ Si las circunstancias de la familia lo permiten, pueden tener un cuarto de baño rudimentario para la *jaddama*. El

⁴⁹ Cama hecha de palos de madera y paja.

⁵⁰ La *martaba* es un colchón relleno de algodón puro, forrado de tela fuerte de algodón, similar al *futón* japonés.

59% de las encuestadas utilizan el mobiliario de las casas donde trabajan, mientras que al resto no se les permite ese uso. La prohibición es debida a la falta de confianza que manifiestan hacia ellas. Muchas de las jefas norteñas optan por vigilar a la sirvienta mientras realiza sus tareas, por lo menos durante los primeros meses de su “contratación”, por temor a que les roben. Tienen que pasar mucho tiempo antes de que les confíen sus casas. Esto ocurre sobre todo, cuando las mujeres son de ciertos grupos étnicos, como son las *nubas* o las *shiluk*. Según la literatura popular sudanesa, el robar forma parte integrante de la cultura de los miembros del grupo étnico *nuba*.

Todas las interinas tenían un día libre a la semana. En todos los casos este día es el domingo, por ser el día de descanso de las cristianas. El hecho de que el domingo se haya convertido en el día de descanso de las trabajadoras domésticas, independientemente de su religión, puede ser debido a que solo las mujeres norteñas, son musulmanas en su totalidad y no hay constancia de que se dediquen al servicio doméstico, mientras que las de otras regiones son, en muchos casos, cristianas. Esta es la religión que practican todas mis entrevistadas. También es conveniente que el día libre del servicio sea otro diferente al viernes musulmán, día de mucho trabajo al ser el dedicado a recibir visitas de los familiares y amigos.

El 40% de ellas trabajan alrededor de 14 horas diarias, lo que muestra lo saturadas de duro trabajo que están y el gran número de horas que le dedican. Este horario excesivo de trabajo no está compensado con pagas extras ni con días de descanso.

El 40% de las entrevistadas, ganan entre 16-20 mil libras mensuales (unos 6-8 dólares) más la comida y otras cosas como ropa. El 85% no están satisfechas con el salario, y dicen que no les llega para cubrir sus necesidades básicas.

7.4. Las causas económicas del éxodo.

Aquí atenderemos a la situación de las mujeres antes de emigrar y se arrojará algo de luz sobre su situación económica, motivo principal del éxodo a la ciudad. Las mujeres sudanesas, como todas las mujeres del África subsahariana, a pesar del papel tan primordial que juegan en la economía, tanto en el sentido productivo como en el reproductivo, siguen teniendo mayores obstáculos a la hora de poseer medios de

producción y tener acceso a los recursos naturales y a la toma de decisiones. Los campos de cultivo de las mujeres son más pequeños y de peor calidad que los de los hombres. Continúan trabajando con los útiles tradicionales rudimentarios y tienen muchas veces dificultades para movilizar recursos. En consecuencia, los rendimientos de sus parcelas son bastante débiles. En los nuevos aprovechamientos, sobre todo, en los terrenos de regadío, la costumbre juega en su contra, su exclusión de las grandes extensiones es la regla. Como resultado de esta situación el trabajo de las mujeres se dedicaba exclusivamente al cultivo de subsistencia, sin obtener ningún beneficio extra.

Por otro lado llama poderosamente la atención el hecho de que el 80% de las entrevistadas, no sabían de la existencia de actividades de desarrollo en sus zonas y las demás que sí las conocían, no habían participado en ningún proyecto. Esto es debido principalmente, a que los proyectos de desarrollo rural no tienen en cuenta los aspectos que afectan exclusivamente a las mujeres. La mayoría de las ONGs que proveen formación de capacitación, no desafían las medidas estereotipadas de la sociedad y les suministran formación para desarrollar capacidades relativas a su papel como reproductoras. En muchos casos, tales capacidades pueden ser fácilmente conectadas al mercado aunque, si esto ocurre, reciben a cambio miserables ingresos en comparación con el tiempo y el esfuerzo invertidos.

Por otro lado la mayoría de las intervenciones son a corto plazo. Esto supone centrarse en necesidades prácticas e imperiosas, que mejoran las condiciones vitales de las mujeres en zonas de conflicto, pero que no tienen repercusión en una mejoría de su posición en la comunidad. La mayor parte de estos proyectos, no tienen como objetivo la participación de las propias mujeres. A pesar de que algunas ONGs se han esforzado en dar mayor importancia a su representación en los comités de desarrollo y otras estructuras, en su mayoría son representadas por las comunidades locales, más para satisfacer a los que subvencionan, que como parte de un proceso que mejore y haga más fuerte la figura de la mujer. Por ello los temas de género aparecen como anexo a los programas más que como parte integrante. En muchos documentos de los programas y los proyectos, las cuestiones de género se consideran un asunto para llevar a cabo después del diseño del programa y no como parte esencial desde el principio, del proceso de planificación.

Los programas fracasan frecuentemente, en hacer llegar ayuda a las mujeres, incluso en algunos casos les perjudica, como sucedió con las modernas maquinarias para procesar el grano, que fueron concedidas a los hombres. Al ser las mujeres las que hacían el trabajo manualmente, se quedaron sin su fuente de ingresos. Habría que considerar que, el incrementar los ingresos de los hombres no significa necesariamente, mejorar de manera



Foto número 8

Una mujer esclava de origen *nuba* que habita en Omdurman (Jartum).

Foto propia hecha en abril 2001. Omdurman, Jartum.

automática la situación de las mujeres. Se necesitan proyectos específicos que las ayuden a mejorar por sí mismas.

Para que un proyecto de ayuda a las mujeres sea viable, es necesario que sean ellas las que se involucren en su diseño y ejecución. Hay que tener en cuenta su opinión y hacerlas participar en el desarrollo de los planes. La misión del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en Sudán reconoce que, mientras aumenta la conciencia de las comunidades nacionales e internacionales, sobre la importancia de articular las necesidades de las mujeres, poco se ha traducido en programas prácticos⁵¹.

⁵¹ PNUD 2001.

9. La esclavitud doméstica y los menores en Sudán

El presente estudio se centra el ámbito de la ciudad de Jartum, donde el empleo infantil es básicamente doméstico. Estudios recientes estiman que el empleo doméstico, es la forma de empleo infantil más común en el mundo, especialmente en emplazamientos urbanos y que alrededor del 90% de los trabajadores domésticos son niñas⁵². No está claro si esta estadística se basa en el trabajo doméstico sin distinguir entre familiar o no familiar. En este estudio, consideraremos que un trabajador doméstico es aquel que trabaja para alguien fuera de su familia de forma remunerada, ya sea monetaria o en especie.

Los periódicos sugieren que los menores sudaneses, que a menudo provienen de zonas pobres o familias afectadas por el conflicto armado que comenzó en 1983, se ven en su mayoría involucrados en actividades domésticas para mantener a sus familias. Esto es así, porque forma parte de la educación tradicional que, a su vez, es el resultado de la compleja composición etno-cultural y sociopolítica de la sociedad, el hecho de que un grupo etno-religioso sirva al otro, por lo que el camino natural en las nuevas formas de vida ciudadana, es el servicio doméstico.

Cuando nos referimos a los niños, a lo largo de este apartado, nos limitamos al grupo de edades comprendidas entre 6 y 16 años, que constituyen el conjunto mayoritario de los empleados y empleadas domésticas en países pobres como Sudán. La extensa guerra civil, especialmente en el sur y en el oeste, ha desplazado a miles de familias. Los menores de algunos grupos étnicos o religiosos, como analizamos más adelante, que trabajan como empleados y empleadas domésticos principalmente en Jartum, frecuentemente son considerados como la única fuente de ingresos de sus familias. Es evidente que también existen empleados y empleadas domésticos en otras zonas de Sudán, sin embargo esta propuesta se centra en Jartum puesto que es la ciudad con mayor población y es en el medio urbano donde se desarrolla mayoritariamente esta actividad.

En el ámbito doméstico, los menores trabajan como niñeros, criados, jardineros o amos de llaves y son “víctimas de explotación y graves abusos físicos, mentales y

⁵² BLACK, Maggie: *Childe Domestic Workers: A Handbook for Research and Action*, ASI, Londres, 1997, p. 22.

sexuales”⁵³. Siendo esto así, numerosos empleados domésticos sudaneses, que en algunos casos, según las fuentes, han sido “secuestrados” de las zonas del este y el sur del país para ser “esclavizados” (es decir: utilizados como sirvientes) por personas residentes en la región de Jartum o sus alrededores, deberían encontrarse entre los menores más vulnerables y explotados (en comparación con otras formas de trabajo infantil) debido a su bajo estatus social y nulo poder. Esta tesis pretende explorar términos y, sobre todo ver cómo los niños los entienden.

En este contexto, el término “explotación” adopta un enfoque ético, ya que se refiere al trato que reciben los niños y las niñas al ser tratados como objetos sin considerar su bienestar físico y psicosocial (que comprende aspectos del comportamiento tanto social como psicológico). Desafortunadamente, existe muy poca información sobre los menores sudaneses que trabajan como empleados y empleadas de hogar y sobre sus sentimientos e impresiones con respecto a las actividades que deben realizar. Debemos, por lo tanto, centrarnos en los términos y condiciones de los niños y las niñas que trabajan como empleados domésticos en Jartum, adoptando un enfoque exploratorio que les permita expresar sus circunstancias de trabajo en sus propios términos. De este modo, mi tesis pretende presentar los puntos de vista de los niños empleados domésticos sudaneses, en lo que se refiere a su trabajo y al impacto de éste en sus vidas actuales y futuras.

En términos de investigación, esta propuesta se centra en los empleados/as domésticos por dos motivos principales. En primer lugar porque el trabajo doméstico es el destino de la mayoría de las mujeres ex esclavas en Jartum y por ello es el rasgo que mejor define la situación actual de estas mujeres y sus descendientes. En Jartum, las niñas de familias pobres deben trabajar para mantener el hogar y a sus familias. Acudir al colegio o jugar con otros niños se consideran actividades para las personas privilegiadas. En segundo lugar, por abundar en los escasos estudios académicos que se han dedicado a este sector laboral, desde el punto de vista de los propios trabajadores/as domésticos con respecto a su bienestar físico y psicosocial. Esto debería revelar lo que ellos/as quieren transmitir a los demás, incluidos grupos de apoyo y responsables políticos, sobre su situación apremiante.

⁵³ BOYDEN, Ling: Op. Cit., 1989, p. 25.

9.1. Estudios anteriores

Un trabajador doméstico es un sirviente que trabaja en el hogar de su jefe o jefa, a cambio de muy poca o ninguna remuneración durante, al menos, 15 horas al día⁵⁴. El servicio doméstico se considera una de las ocupaciones más antiguas del mundo y está ampliamente vinculado a los niños y niñas⁵⁵. Se prefiere a menores y adolescentes antes que a los adultos y adultas debido a que son más maleables y no cuestan prácticamente nada. Los y las trabajadores y trabajadoras domésticos efectúan las tareas típicas del hogar como cocinar, planchar, lavar, limpiar la casa, comprar la comida y la bebida, acompañar al cabeza de familia al supermercado, cuidar a los niños y niñas, etc. La amplia mayoría de los empleados y empleadas domésticos, son niñas jóvenes, muy vulnerables a la explotación sexual, así como a trabajar las 24 horas del día⁵⁶. Es probable que realizar el trabajo doméstico en el propio hogar, sea tan perjudicial como realizarlo fuera de él, sin embargo, este estudio se limita a analizar la situación de las niñas que trabajan fuera del hogar, un entorno del que se recogen a menudo relatos impactantes de abusos y explotación en los medios de comunicación y a través de las ONGs.

Se afirma que el servicio doméstico se expandió durante la era eduardiana y victoriana en Gran Bretaña (1830-1900) y alcanzó su era dorada (1870-1900) en los Estados Unidos de América⁵⁷. Este es evidentemente, un retrato generalizado y podría debatirse si el uso de los menores en aquella época en el hogar o en cualquier otro sitio, se puede comparar con el trabajo doméstico de hoy en día, principalmente en los países menos desarrollados. Sin embargo, al cabo de los años, la institucionalización de la educación obligatoria junto con las ayudas destinadas a familias con niños, han reducido drásticamente la rentabilidad económica del empleo doméstico de los niños y niñas en el mundo “occidental”. No obstante, en la actualidad los y las ciudadanas de Europa occidental rechazan determinados trabajos y los inmigrantes cubren ese hueco, especialmente en el sector doméstico y el de los servicios.

⁵⁴ ASI 2002

⁵⁵ BLACK, Maggie, Op. Cit., 1997, p. 8.

⁵⁶ Ibidem, p. 5.

⁵⁷ RAHIKAINEN, Marjatta, *Historical and Present Day child Labour*, ASI, Londres, 2001, p. 45.

En el cuarto Día Mundial contra el Trabajo Infantil (12 de junio de 2005), la Organización Internacional del Trabajo (OIT) afirmó que, al menos 2,5 millones de niños/as trabajan en economías desarrolladas, pero no se mencionan los escándalos recientes sobre tráfico de menores empleados en el sector doméstico o en la prostitución, que siguen produciéndose incluso después de la promulgación del Protocolo Facultativo de la Convención sobre los Derechos del Niño (1989) relativo a la venta de menores, la prostitución infantil y su utilización en la pornografía y el Convenio OIT (182) sobre las peores formas de trabajo infantil, exigiendo la criminalización de todas las actividades relacionadas con la prostitución o la pornografía con menores de 18 años, sin mencionar la edad de consentimiento sexual.

Sin embargo, antes de continuar, hay dos aspectos importantes que deben ponerse de relieve. Por un lado, ofrecer datos estadísticos no es el objetivo prioritario de este estudio, ya que las cifras pueden sobre o infravalorar la extensión de los empleados/as domésticos puesto que dependen, entre otros, de los métodos de obtenerlos. Dada la naturaleza inaccesible e invisible del trabajo doméstico, especialmente en Sudán, un(a) investigador(a) debería ser especialmente cauteloso(a) en cuanto a recoger datos con valor nominal. A pesar de todo, sigue siendo útil referirnos a cifras, para reflejar el problema de los empleados y empleadas domésticas que trabajan en condiciones “similares a la esclavitud” y sin muchas esperanzas para el futuro. Por otro lado, grupos de apoyo han utilizado términos como esclavitud moderna o esclavitud comercial, para todo tipo de arreglos laborales, incluido el empleo doméstico con el fin de que el público en general, sea consciente de que millones de personas trabajan bajo las “peores” condiciones. Además, los medios de comunicación y los activistas de las ONG son actores cruciales en cuanto a la sensibilización del público frente a los diferentes tipos de injusticias sociales, aunque parece poco adecuado aceptar este universalismo, debido a que personas de distintos entornos o experiencias ven sus problemas de forma diferente. De este modo, esta propuesta se centra únicamente en las niñas y los niños empleados domésticos, a pesar de que se hayan incluido otros términos en el recorrido por la literatura existente.

9.2. Los datos

Los países recientemente industrializados y los estados del Golfo ricos en petróleo también importan millones de empleados y empleadas domésticos, principalmente de Asia, a través de agencias de contratación debido a que los ciudadanos y ciudadanas del país, rechazan trabajar en empleos difíciles o poco remunerados. Mientras que Hong-Kong, Malasia, Singapur, Taiwán e incluso gran parte de China, importan millones de empleados y empleadas domésticos de Indonesia, Mongolia, Filipinas, Tailandia y Vietnam; el Oriente Medio cuenta con personas principalmente “invitadas” de Asia del Sur, especialmente de Sri Lanka y de países africanos, incluida Etiopía. Hay al menos un millón de empleados y empleadas domésticos sólo en Arabia Saudita.

No obstante, la amplia mayoría de empleados y empleadas domésticos se encuentra en los países menos desarrollados y trabaja en condiciones a menudo similares a la “esclavitud”⁵⁸. ASI define la esclavitud, “como un trabajo efectuado a cambio de ninguna compensación y bajo amenazas de violencia”, pero esta definición es bastante problemática puesto que ASI incluye a menudo a menores o adultos que trabajan a cambio de una remuneración reducida o a trabajadores y trabajadoras manuales en la categoría de esclavos o esclavas. Hoy en día, puede que no haya trabajadores ni trabajadoras que no reciban ninguna remuneración (excepto algunos niños y niñas que trabajan como empleados domésticos), pero sí puede que haya algunos que sean “explotados masivamente”, razón suficiente para que ONG como ASI incluyan determinados acuerdos laborales en la categoría de “esclavitud contemporánea”. Visto desde una perspectiva de mercado de trabajo “normal”, se destaca que millones de menores de todo el mundo son explotados por sus jefes y/o jefas⁵⁹. Sin embargo, las experiencias geográficas e individuales varían considerablemente, por este motivo, esta tesis es reacia a utilizar el término esclavitud.

A pesar de que la gran mayoría de los menores trabajan en la agricultura en su tierra de origen, el empleo doméstico es la principal fuente de empleo individual de las niñas y asciende al 90% según algunas estimaciones⁶⁰. Son entregados a familiares

⁵⁸ ASI 2002, 2001

⁵⁹ OIT 2005

⁶⁰ ASI 2002.

lejanos o a otras familias para que ayuden en las tareas del hogar o son enviados a las ciudades a través de agentes o corredores. En Yakarta, la capital de Indonesia, más de medio millón de niñas menores de 18 años trabajan ayudando en las tareas del hogar. En Filipinas, 36% de los 766.000 empleados y empleadas domésticos tienen entre 10 y 19 años. Alrededor del 95% de los de Togo tienen edades comprendidas entre 7 y 17 años. En los centros urbanos de Brasil, Colombia y Ecuador, el 20% de la totalidad, tiene entre 10 y 14 años y en las zonas rurales la cifra puede elevarse a más del 30%⁶¹. En países como Haití, los menores son cedidos o vendidos a una muy corta edad para convertirse en *restaveks* o sirvientes⁶². Según la ASI, la práctica de contratar a menores de edad está en alza en países como la India, en los que grandes comunidades han sido expulsadas de sus tierras, o en países que sufren una Guerra civil desgarradora como Colombia⁶³. Coincidiendo con el Día Mundial contra el trabajo infantil, la oficina de OIT-IPEC de Nepal declaró que, al menos 40.000 menores han sido desplazados a causa del conflicto armado que ha durado nueve años, acabando en ocasiones en la calle, o en casas de otras personas para sobrevivir⁶⁴.

Recientemente, la OIT sugirió que hay al menos 12,3 millones de “trabajadores y trabajadoras forzados” en el mundo⁶⁵. Basándose en el Convenio de 1999 sobre las peores formas de trabajo infantil, la OIT clasificó las ocho formas principales de trabajos forzados en 2001, (a saber, servidumbre de los niños y niñas, esclavitud ligada a una deuda, trabajo forzoso, matrimonio forzoso o venta de las esposas, trabajadores y trabajadoras inmigrantes, prostitución y servidumbre). La esclavización mediante secuestro, está considerada uno de los problemas más alarmantes en África, especialmente en el África subsahariana. Así, UNICEF calcula que cada año alrededor de 200.000 menores del centro y oeste de África, son vendidos a industrias domésticas, agrícolas y sexuales en los países vecinos⁶⁶. En Sudán, la comercialización de personas, constituye un conocido ejemplo de esclavitud contemporánea⁶⁷, algo que aparentemente

⁶¹ BLACK, Maggie, Op. Cit., 1997, p. 4-5

⁶² Ibidem, p. 5.

⁶³ Ibidem, p. 5.

⁶⁴ *Nepalnews.com*, 15/06/2005, véase también DICKEY y ADAMS 2000 sobre los empleados y empleadas domésticos asiáticos

⁶⁵ ILO 2005: 10

⁶⁶ UNICEF cit. ASI 2002

⁶⁷ ASI 2003.

ha prosperado debido al duradero conflicto etno-religioso que empezó en 1983 y continúa en la actualidad.

Agencias de comunicación alertaron el mes de marzo de 2007, sobre la persistencia de la esclavitud oculta en el Reino Unido. Según un informe elaborado por la Universidad de Hull y la organización “*Anti Slavery International*”⁶⁸, las víctimas proceden de Europa del Este, África, Asia y Sudamérica y son empleados en el servicio doméstico, la agricultura, la construcción, la limpieza y la industria del sexo, principalmente.

La identidad étnica de Sudán, incluidos los *denka*, será tratada más adelante. El Comité en Jefe de los *denka* que investiga la difícil situación de su grupo étnico, informó en el año 2000 de que 14.000 mujeres y menores, son secuestrados principalmente para realizar trabajos forzosos (en la esfera doméstica o en la agricultura) y para explotarles sexualmente⁶⁹. La ASI aún mantiene que más de 100.000 personas, negras principalmente *denka*, de entre 2 millones de ciudadanos del sur de Sudán, realizan trabajos domésticos o, en el caso de las mujeres, además son concubinas en el norte⁷⁰. Las estadísticas aquí presentadas pueden ser polémicas, sobre todo teniendo en cuenta que, incluso la población total de Sudán es objeto de debate (los cálculos oscilan entre 30 y 40 millones). UNICEF afirma que, el 13% de los menores sudaneses de entre 5 y 14 años trabajan, pero no indica de dónde procede este cálculo ni los trabajos que efectúan. La base de datos de la OIT tampoco ha podido ofrecer una estadística sobre el trabajo infantil en Sudán.

Excepto la “libertad de protección de asociación y del derecho a la organización”⁷¹, el gobierno sudanés ha ratificado, sorprendentemente, todos los “convenios fundamentales de la OIT” (núm. 29 sobre trabajos forzosos, 1930; núm. 98 sobre el derecho de sindicación y de negociación colectiva, 1949; núm. 100 sobre igualdad de remuneración, 1951; núm. 105 sobre la abolición del trabajo forzoso, 1957; núm. 111 sobre la discriminación (empleo y ocupación), 1958; núm. 138 sobre la edad mínima, 1973; y sobre las peores formas de trabajo infantil, 1999). En comparación, Nepal ha ratificado

⁶⁸ Fuente: Agencia Efe, 01.03.07

⁶⁹ ASI 2002, 2001

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Ibidem, 2002.

cinco de ellos (número. 29, número. 98, número. 100, número. 111, número. 138 y número. 182), y los Estados Unidos únicamente dos (número. 105 y número. 182). Además de ratificar la Convención de la ONU sobre los Derechos de los/as niños/as (1989), el gobierno sudanés ratificó también dos Protocolos Facultativos (Venta de Niños/as y Prostitución y Pornografía infantil; y la Participación de los/as niños/as en los Conflictos Armados) en 2004, cuyo objetivo consiste en reforzar la protección de los/as niños/as frente a la explotación sexual y el reclutamiento en las fuerzas armadas. En lo que se refiere a las organizaciones que defienden los derechos humanos, consideran que no ha habido ninguna mejora en la vida de los/as niños/as sudaneses que trabajan o que han sido desplazados dentro del país⁷².

Sudán se encuentra en el décimo puesto del mundo, en cuanto a la población total del país, ya que cuenta con 40 millones de habitantes, que se dividen en más de 80 grupos étnicos (principalmente *ababde*, *anjuak*, *Bidja*, *shiluk*, *baggara*, *denka*, *manasir*, *nuba* y *nuer*). Ninguno de ellos es mayoritario e incluso los negros se dividen entre musulmanes “arabizados” y animistas así como recientes conversiones al cristianismo. Los *denka* son considerados los más numerosos, de entre la gran variedad de los grupos étnicos africanos de Sudán y se sitúan en la última categoría. Como vimos anteriormente Gran Bretaña tuvo el control del país de 1898 a 1956 y dividió el norte y el sur de Sudán en dos colonias separadas; el desarrollo económico estaba centrado en el norte. La división de las personas según la línea del origen étnico-racial era parte de la política colonial cuyo objetivo consistía en mantener un control de la colonia.

Tras la independencia de 1956, ninguno de los líderes elegidos o de los gobernantes militares, llegó a un acuerdo para promulgar una constitución permanente o hacer frente a los problemas derivados del fraccionalismo, el estancamiento económico o la disidencia étnica. La guerra de guerrillas, extendida incluso con anterioridad al gobierno británico, se intensificó en diferentes partes de Sudán, especialmente en el sur. Las décadas de guerra civil han afectado a toda la población, pero sobre todo a los *denka*, con mucho poder en esa zona, rica en recursos naturales. Fueron el objetivo principal de los intentos de control del gobierno sudanés y por consiguiente, se convirtieron en el centro de las noticias de la prensa occidental, las ONG y a menudo de

⁷² ASI 2002, 2001, HRW 1995, 2002

los funcionarios gubernamentales. Por este motivo, los documentos e informes de diferentes organizaciones, hablan principalmente de los *denka* a pesar de que otros grupos han sufrido tanto o más, a causa de la guerra civil.

Existen algunos informes explícitos sobre niños, niñas y mujeres secuestrados u obligados a trabajar por algunas facciones rebeldes. Grigorenko y O'Keefe, aportan datos concretos:

“Entre finales de 1980 y 1992, unos 12.500 niños y niñas sudaneses deambulaban por los 2.000 kilómetros de frontera entre Sudán, Etiopía y Kenia (...) Separados de sus familias a una corta edad por fuerzas rebeldes sudanesas, el Movimiento Popular de Liberación de Sudán, que intentaban utilizaban a los chicos para garantizar un relevo de los combatientes y a las niñas para el servicio doméstico, los niños recibieron aparentemente entrenamiento paramilitar, a pesar de que no exista documentación al respecto”⁷³.

Del mismo modo, los rebeldes del Ejército de la Resistencia del Señor del Norte de Uganda, un movimiento opositor promovido por la iglesia ugandesa, tomaron medidas que implicaban forzosamente a niños soldados de los campos del sur de Sudán⁷⁴. Cabe destacar que dicho movimiento entabla, según le convenga, relaciones de alianzas con el gobierno de Jartum, como medida de oposición y rebeldía contra el gobierno ugandés. Ya sea mediante el secuestro de los hombres de las milicias sudanesas, o al intentar evitar ser capturados por los rebeldes, miles de niños sudaneses han terminado en la calle o en casa de otras personas. Los medios de comunicación internacionales, han subrayado que el comercio de humanos se ha exacerbado, debido a organizaciones extranjeras (principalmente Solidaridad Cristiana Internacional) que compran niños y niñas *denka* por 30 o 60 dólares a sus secuestradores como parte de su estrategia de "liberación". Esta política ha sido ampliamente criticada por animar a la corrupción e incluso provocar que más personas sean secuestradas⁷⁵.

En enero de 2005, se firmó en Nairobi un acuerdo de paz, entre los rebeldes del SPLM y el gobierno de Jartum, poniendo fin a 21 años de guerra civil en el sur de Sudán. En marzo de 2005, el gobierno sudanés prohibió el tráfico de menores hacia el

⁷³ GRIGORENKO, F.L: What Children Do When They Don't Go to School, edit. por Robert Strenberg en *Culture and Competence: Context of Life Success*, American Psychological Association, Washington DC, 2004, p. 32.

⁷⁴ ASI, 2005.

⁷⁵ BLACK, Maggie, Op. Cit., 1997, p. 24-26.

exterior del país, interrogando a los adultos en los puntos de inmigración, antes de concederles el visado de salida⁷⁶. Al parecer los secuestros han cesado⁷⁷ pero, el gobierno sudanés ha creado el Comité para la Erradicación del Secuestro de Mujeres y Niños (*Committe for the Eradication of Abduction of Women and Children, CEAWC*) en un intento de parar la salida ilegal y forzada, de seres humanos. En junio de 2005, la CEAWC registró unos 7.328 casos de raptos, de los cuales 2.708 fueron identificados y devueltos a sus familias⁷⁸. Sin embargo muchos, incapaces de recordar algo más que el nombre de sus pueblos, todavía permanecen con sus amos⁷⁹.

Sin embargo, estas acciones no incluyen a aquellos que sufren el mismo tipo de problema en el interior del país y, concretamente, en Jartum, lugar donde, como hemos mencionado con anterioridad, se dan las condiciones ideales para su desarrollo. Este es el caso, por ejemplo, de los hijos de unos 2 millones (de los 4 millones existentes) de sudaneses desplazados dentro del país, que residen en casas ocupadas en el interior y alrededores de Jartum y dependen de los ingresos obtenidos como trabajadores y trabajadoras ocasionales, empleados y empleadas domésticos o pequeños vendedores ambulantes⁸⁰.

Como hemos subrayado anteriormente, las organizaciones de defensa de los derechos humanos y los activistas utilizan el término “esclavitud” o esclavos modernos, pero el gobierno sudanés los ha denominada “raptados”. Unos opinan que el raptos es la primera etapa en un camino de abusos que se incluyen en la definición de esclavitud de la Convención Internacional sobre Esclavitud de 1962 y la Convención Suplementaria de 1956, mientras que otros basan su argumentación en la incapacidad de las organizaciones y los activistas para “establecer una escala de raptos y esclavización”⁸¹. Las autoridades de Sudán han calificado los informes sobre la expansión de la esclavitud (*‘ubudia*) en su país como “mera propaganda mediática” o como una “acusación infundada” y aquellos que alegan lo contrario, son incapaces de aportar suficientes

⁷⁶ ASI, 2005.

⁷⁷ BLACK, Maggie, Op. Cit., 1997, p. 33.

⁷⁸ Ibidem, p. 33.

⁷⁹ Ibidem, p. 34.

⁸⁰ HRW 2002

⁸¹ ASI 2002

pruebas, dada la inexistencia de estudios concretos⁸². Incapacidad que incluso alcanza al Observatorio Internacional por los Derechos Humanos y Contra la Esclavitud, voz crítica al gobierno sudanés, que carece de pruebas sustanciales o de investigaciones exhaustivas, obtenidas de primera mano, relacionadas con la situación crítica de los menores trabajadores o de la “esclavitud” en Sudán. Y peor aún, en el catálogo de la biblioteca de la ASI al completo no se puede encontrar ni un solo informe sobre cualquier forma de trabajo doméstico en Sudán.

Entre las escasas publicaciones sobre la “esclavitud” en Sudán, se encuentra *The Human Commodity: Perspectives on the Sub-Saharan Slave Trade* (1992) [La comodidad humana: perspectivas del comercio subsahariano de la esclavitud], donde lleva a cabo un análisis histórico de las sociedades del África subsahariana hasta la Turquía Otomana y desde el este de Sudán hasta el oeste de Marruecos, activamente implicadas en el comercio de esclavos. En lo que se refiere a Sudán, un informe de un taller denominado *Determinantes socioeconómicos y demográficos del trabajo infantil en el norte de Sudán* (2001), analiza el trabajo infantil, utilizando estadísticas y consultas bibliográficas de principios de los años 1990. Este informe se centra principalmente, en el trabajo infantil en el ámbito de la agricultura y afirma que Jartum posee el menor porcentaje (3,8%) de menores trabajadores. La ciudad, en efecto no posee mucha tierra útil para trabajos agrícolas, característica dominante y definidora de una ciudad, sin embargo existe una amplia mayoría de menores que trabajan en gran variedad de empleos, desde fábricas, hasta el empleo doméstico, pasando por la construcción y otras muchas ocupaciones ocasionales.

Otro estudio etnográfico, *Guerra y esclavitud en Sudán* (2001), ofrece algunas breves narraciones de primera mano de personas que no están actualmente “esclavizadas”, porque han conseguido “escapar de sus amos”⁸³. Del mismo modo, un relato autobiográfico titulado *Escapar de la esclavitud* (2003), relata la historia de Francis Bok del sur de Sudán, que fue abducido por la milicia sudanesa y vendido a unos granjeros del norte y cuenta cómo al final consiguió escapar hacia los Estados Unidos.

⁸² Ibidem.

⁸³ JOK, Mabut: *War in Sudan*, Rochester University Press, Nueva York, 2001, p. 31.

Desafortunadamente, no se han encontrado estudios o relatos relacionados con los empleados y empleadas domésticos ni en el interior ni en los alrededores de Jartum.

Los estudios sistemáticos sobre los empleados y empleadas domésticos en general escasean debido a la naturaleza dispersa de los y las informantes en cada hogar, sólo uno o dos menores por jefe; los contratos informales entre los padres y los jefes que esquivan las estadísticas de empleo y la gran variedad de tipos de trabajos y condiciones, de que se ocupan. Unos tendrán que trabajar en tareas del hogar, casi 24 horas al día, mientras que otros puede que sólo trabajen como “canguros” cuidando niños⁸⁴. Además, en muchos casos, los menores trabajadores no consideran inaceptables determinados trabajos, que sí lo son para los responsables de las ONG. Los menores perciben su trabajo diario, como parte de la preparación para la edad adulta más que como un trabajo en sí, debido a que la educación tradicional, incluía el aprendizaje de las tareas propias de un adulto, desde una edad muy temprana. Estudios llevados a cabo en el valle del Zambezi de Zimbabwe y en el norte de Tanzania⁸⁵, demuestran que los niños y las niñas no consideran necesariamente sus tareas domésticas diarias como trabajo, sino más bien como “nada” o como un “deber para el beneficio mutuo de la familia”.

Esta tesis es, probablemente, el primer intento de analizar los términos y condiciones de las empleadas domésticas en Jartum y parte del convencimiento de que la información con más valor y a menudo la más fiable, debe ser recopilada directamente de los menores que trabajan como empleados domésticos, lo que implica que se permita a los niños y niñas implicarse en el proceso de investigación que afecta a sus vidas diarias. Por todo lo anterior esta tesis analizará, fundamentalmente, dos aspectos: Por un lado analizará el “contrato” que une a los empleadores y empleadoras con los menores, es decir, el tipo de trabajo que desarrollan y las facilidades de vida y el trato que reciben. Por otro recabará las opiniones de los niños y las niñas en cuanto a su situación física y psicosocial, al trabajar en hogares de otras personas.

⁸⁴ BLACK, Maggie, Op. Cit., 1997, p. 36.

⁸⁵ REYNOLDS, Pamela: *Chile Labour in Zambezi Valley*, Zed Press, Londres, 1991.

9.3. Los testimonios

A pesar de que ni el papel de los niños y las niñas empleados domésticos sudaneses estaba claro, ni tampoco su contrato de “trabajo”, los jefes parecían haber adoptado un determinado papel de tutores en el “crecimiento y control” de muchos de ellos. Algunos de los entrevistados eran llamados “hijos” y se les permitía unirse a la familia en celebraciones culturales o viajes por el país. Esta situación se debe a que sus padres y abuelos/as fueron esclavos/as de estas familias, o tienen alguna relación antigua con sus familiares mayores como trabajadores domésticos. En estos casos, no debían realizar todas las tareas del hogar, sino que bastaba con “ayudar aquí y allá” cuando era necesario. Esto no significa que fueran realmente tratados como “hijos” o “hijas”. Al ayudar a los menores pobres o a sus familias, en efectivo o en especie, los jefes se benefician de su trabajo, que en caso contrario, debería ser realizado por sus propias mujeres e hijos o hijas. Esta dudosa relación “padre-hijo/hija” no viene determinada por la edad del niño, sino más bien por el vínculo entre los jefes y los padres de los menores empleados domésticos.

Los menores empleados domésticos que se desplazan de sus barrios de las afueras de Jartum y trabajan durante el día y vuelven por la tarde a sus casas mantienen la relación de “jefe-empleado”. Suelen vivir en *hay al 'ichach*, que quiere decir barrios de paja, chabolas construidas alrededor de la capital. En este tipo de acuerdos, las tareas del hogar, las horas de trabajo, los métodos de pago, etc., eran acordados “mutuamente” por adelantado. En estos casos, el jefe obviamente trataba al niño o la niña como un trabajador sin contemplar ninguna relación con sus padres o familiares. Los niños y niñas empleados domésticos que se desplazaban para trabajar pero se alojaban en sus propias casas, trabajaban en más lugares aparte de la cocina. Numerosas familias de clase media de Jartum poseen varios pequeños negocios (Ej.: venta de piezas de coches o arreglos, fábricas que fabrican cosas como sopas, restaurantes, etc.), por lo que los empleados y empleadas domésticos, especialmente aquellos que trabajaban de día, a menudo trabajaban en esos lugares. Las chicas trabajan en los puestos de venta de té, refrescos o restaurantes, mientras los chicos trabajan en los talleres, en las fábricas, como cobradores de autobuses o mini buses. Por ejemplo, Mustafa, de 14 años, trabaja principalmente durante las vacaciones y a veces después del colegio (en Jartum el

horario laboral es de 6 a 14 horas). Ha sido un empleado doméstico de día durante 3 años y hace poco se trasladó a la tienda de reparación de vehículos del mismo *muwathaf* (empleador/jefe). Limpia piezas de coches con productos químicos y arregla casi todo menos la sección del motor. A menudo trabaja durante muchas horas bajo un sol abrasador (muchas veces con más de 45 grados Celsius). No está claro cuando encuentra el tiempo para estudiar. Declara lo siguiente:

“Necesito el dinero para pagar la escuela, así que hablé con mi jefe sobre la posibilidad de trabajar aquí en lugar de en su casa. Es un trabajo muy duro pero también me pagan más. En el futuro tendré un trabajo mejor porque quiero estudiar informática (tecnología)”⁸⁶.

Claramente los menores empleados durante el día, son utilizados durante largas horas en trabajos agotadores como reparar vehículos, que es un trabajo a menudo peligroso para la edad y los conocimientos del trabajador. Estos niños no forman parte de la vida familiar como aquellos que tienen una relación “padre-hijo”. Debido a esto, también son más independientes y libres. Cuando el trabajo está acabado, pueden irse y utilizar su tiempo libre para hacer otras cosas (como estudiar, jugar con sus hermanos o ayudar a sus padres).

La incorporación de historias de reparadores de coches como Mustafa, 14 años no contradice lo que se ha dicho anteriormente, acerca del trabajo doméstico, puesto que este trabajo incluye la ayuda en el negocio familiar, si lo hubiere. De hecho, las investigaciones hechas al respecto, los clasifican como menores trabajadores. Sin embargo ellos lo tienen muy claro, se describen a sí mismos como empleados domésticos. Esta interesante e importante discrepancia puede surgir por varios motivos. En primer lugar, los menores fueron inicialmente “contratados” como empleados y empleadas domésticos y luego transferidos a otros sitios como los garajes o talleres mecánicos. Aún así, si no había mucho trabajo en el taller, los niños efectuarían tareas del hogar. De este modo, el “contrato” inicial de empleado doméstico y el hecho de que el jefe intercambiara las tareas del hogar con otras actividades, les ha llevado a pensar que su trabajo forma parte del servicio doméstico. En segundo lugar, como se ha subrayado en estudios previos, muchos niños no consideran sus tareas como un trabajo

⁸⁶ Notas de campo 21/05/05

(¿o quizás desconocen este concepto?). Considerando el debate actual sobre formas (in)aceptables de trabajo de los niños y las niñas, los menores empleados domésticos sudaneses eran incapaces de distinguir entre tareas y trabajo o empleo. Para ellos, trabajar como mecánico de coches también era una tarea, aunque mucho más dura.

Los niños y las niñas empleados y empleadas domésticos sudaneses parecían satisfechos si había buenas relaciones con sus padres y también si había buenas relaciones entre los jefes y sus padres. Algunos de los que trabajaban sólo durante el día, tenían relaciones difíciles con su familia y también en trabajos anteriores. Su'ad de 16 años, perdió a su madre en la guerra civil en el sur de Sudán, y tuvo que sobrellevar unas relaciones tensas con sus madrastras cuando su padre huyó al campo de refugiados de Kenia, trasladándose más tarde a Jartum, donde se casó con otras tres mujeres. Se queja en árabe, una lengua que aprendió hace poco.

“Mi padre trabaja en la construcción y pocas veces se queda en casa. En su ausencia, tuve que cuidar de seis niños de mis madrastras. Aunque viven más o menos separadas, hay peleas diarias entre ellas. Ninguna de ellas, pensó en enviarme al colegio, en lugar de eso, se me regañaba por errores insignificantes. Así que decidí trabajar fuera de casa por mi cuenta. Un conocido me encontró trabajo como empleada doméstica. Al principio, dormía en casa de mi jefe (árabe) pero, posiblemente porque era la primera vez que trabajaba para otra persona, también allí me sentía discriminada. Cambié el trabajo de empleada interna por el de empleada doméstica durante el día. A veces voy a mi casa y otras me quedo con amigos que he conocido desde que estoy trabajando⁸⁷.

El trabajo doméstico requiere una persona de confianza, en el caso de que ocurra algo o de que el empleado se escape, los jefes deben ser capaces de rastrear a la familia o a los parientes. Las diferencias religiosas y étnicas en un país que ha sufrido una guerra de etnias, pueden reducir las posibilidades de confianza. Sin embargo, la necesidad de confiar en el empleado doméstico, a menudo crea un “vínculo” más bien ilusorio que hace que algunos jefes los consideren como sus hijos. De hecho, aquellos menores que trabajaban como “hijos” tenían unas relaciones relativamente buenas con las familias de sus jefes. Se confiaba en ellos y tenían acceso a casi todas las partes de la casa y en ocasiones incluso se les informaba sobre asuntos familiares. Como unos auténticos

⁸⁷ La historia de Su'ad, notas de campo 18/05/05

padres en el hogar, las empleadas domésticas “hijos” recibían consejos si no entendían algo y eran regañados si hacían algo mal.

Como destaca Aurelia Martín Casares, en su estudio sobre la esclavitud en Granada del siglo XVI, la mayoría de los historiadores se decantan claramente por la bondad de los amos con los esclavos⁸⁸. Coincidiendo con la profesora Martín Casares, “este empeño por convertir al esclavo o la esclava en un miembro de la familia tiene que ver con un oculto sentimiento de culpabilidad”. En contraste, aquellos menores empleados domésticos sudaneses que trabajan durante el día sin la etiqueta de “hijos” (especialmente aquellos que habían tenido problemas con sus propias familias) no disponían de esa confianza por parte de sus jefes y por ello, se sentían más inseguros e infelices. La relación jefe-empleado también hacía que fueran más temerosos y se sentían humillados cuando se les regañaba por haber cometido algún error. En otras palabras, todos ellos habían sido regañados anteriormente, pero el impacto o la aceptación variaban según el tipo de relación que tenían con sus jefes. Sin embargo, algunos afirmaron que eran regañados incluso sin haber cometido ningún error, sólo porque el jefe estaba de mal humor. Así lo explicaba la niña Hafssa de 12 años.

“Como no tengo mucha experiencia en el trabajo doméstico, puedo asumir que se me regañe por los errores que cometo. Pero a veces, si los miembros de la familia están enfadados los unos con los otros o por algún motivo, me miran furiosos y dicen “¿por qué estás aquí? ¡Vete! ¡Desaparece!” Esto me hace sentir mal porque yo no he hecho nada malo”⁸⁹.

Los menores sudaneses que trabajaban en otros lugares como talleres mecánicos también tenían que soportar todo tipo de abusos por parte de los clientes. El jefe puede regañarlos si la tareas no están bien realizadas a tiempo y al mismo tiempo, los clientes se quejan aunque las piezas de sus coches estén limpias y arregladas adecuadamente. Especialmente cuando el jefe no está cerca, los clientes a menudo insisten en limpiar sus coches o cambiar las ruedas, incluso a mediodía (es decir con temperaturas de 45° C) Según narra Mustafa de 14 años:

“Somos cinco los que trabajamos en este taller mecánico (al aire libre) y yo soy el más joven. A menudo, cuando estoy ocupado lavando o limpiando un coche y mis

⁸⁸ MARTÍN CASARES, Aurelia, Op. Cit., 2000, p. 38.

⁸⁹ Notas de campo 15/05/05

compañeros están fumando y descansando, los clientes vienen directamente a mí y me dicen “eh chico, lávame este coche, o cambia la rueda ahora, ¡que tengo prisa!”. No me atrevo a decir que no, y mis compañeros ni se mueven. Cuando estoy ocupado atendiendo a los clientes “con prisa”, a menudo mis compañeros hacen todo tipo de bromas insultantes sobre mí con sus amigos. A veces tengo que ir corriendo a la tienda más cercana a comprar agua o cigarrillos para ellos. Cuando los clientes me tratan como basura, quiero dejar de trabajar en este lugar sucio e irrespetuoso, pero necesito el dinero”⁹⁰.

Estudios recientes sugieren que el riesgo de padecer problemas de salud, cuando se trabaja en lugares como los talleres mecánicos, es muchos más severo para aquellos que trabajan desde una muy corta edad. Ennew, ofrece datos concretos:

“Un niño que trabaja en la reparación de coches a los 6 años de edad tendrá 10 años más para desarrollar enfermedades de pulmón debido al amianto de los frenos en comparación con uno que empieza a trabajar con 16 años”⁹¹.

Los menores trabajadores como Mustafa, conocían los peligros inmediatos, pero eran incapaces de evaluar el impacto sobre su salud a medio plazo.

9.4. Nivel educativo de los menores

Como ha ocurrido en numerosos países en vías de desarrollo, el gobierno sudanés ha empezado recientemente a implantar la educación primaria obligatoria. Sin embargo, décadas de guerra civil en numerosas partes del país han devastado la infraestructura educativa y serán necesarios varios años para reconstruirla, incluso en el caso de que se respete el acuerdo de paz actual. Para muchos niños y niñas, el motivo principal de no asistir al colegio era que sus padres no podían pagarlo. A pesar de que las religiones musulmana y cristiana exigen que todo el mundo conozca el Corán y la Biblia en detalle, muchos de los niños empleados y empleadas domésticos entrevistados eran analfabetos. Algunos de ellos me mostraron extractos de la Biblia, escritos por otra persona que se los había dado para que los protegiera. Algunos sólo habían seguido unos pocos años de educación primaria y apenas podían entender los periódicos en árabe. Por otra parte, el

⁹⁰ Notas de campo 21/05/05

⁹¹ ENNEW, John: *The Meaning, Nature and Scope of Child Labour*, Iowa University Press, 2003, p. 43.

valor de la educación es discutible para algunos menores cuando la supervivencia de sus familias está en juego.

Todos los menores percibían la *ta'aliem* (educación) como un aspecto importante de sus vidas. Para algunos, esta idea provenía de los hijos de sus jefes, que estaban estudiando y trabajando en el extranjero. Trabajaron para gente de clase alta, que vive en grandes y lujosas villas y que tienen dos coches y vieron el lujo que posee una pequeña elite (un problema muy común en los países en vías de desarrollo). Ellos también esperaban una buena educación y un futuro como el de sus jefes. De hecho, algunos niños como Mustafa de 14 y Amina, la niña de 16 años, conseguían compaginar los estudios con un trabajo difícil.

Sin embargo, antes de ser empleados/as domésticos, los menores sudaneses no tenían modelos educativos de conducta en su vecindario. Incluso, aquellos que habían asistido al colegio, no podían hacerles ver el valor de la educación, aparte de lo práctico que resulta ser capaz de leer y escribir. En ese ambiente no es posible mantener el tipo de motivación necesaria para estudiar, cuando las familias están luchando por sobrevivir. Aparte de Mustafa y Amina, sólo dos empleadas domésticas podían asistir a una *madrassa* (escuela religiosa) informal, de manera irregular. Muchos de los que nunca habían asistido al colegio y no tuvieron suerte en la casa de sus amos, deseaban volver a la educación formal o al menos, obtener una formación profesional para poder reparar radios y televisiones o hacer otro trabajo técnico. Sin embargo, no sabían si esto sería posible. Ninguno de ellos había ahorrado dinero para sus planes de futuro, puesto que los ingresos eran entregados directamente a sus padres por ellos mismos, o por los jefes.

Algunos, en ocasiones leían libros religiosos en casa de sus amos, pero incluso los empleadores que los “contrataban” en una relación de “padre-hijo” no los enviaban al colegio. Además, algunos eran tratados muy duramente y no podían controlar sus emociones durante la entrevista. Por ejemplo, en mis notas de campo grabé lo siguiente,

“Cuando se le preguntó a Hafssa de 12, “¿Puedes decirnos cómo te trata tu jefa?”, no pudo decir ni una palabra y empezó a llorar. Fue realmente un momento muy triste. Ninguna de las asistentes de la investigación eran psicólogas, por lo que le pedí a Ihlam que llevara a Hafssa a otra habitación y que la consolara. Para su edad, parecía bien alimentada, pero la ropa que llevaba estaba desgarrada y sucia. Nunca

había ido al colegio. Su jefa no le permitía leer o escribir y a menudo le impedía ir a visitar a su familia, que vivía en el oeste de Sudán”⁹².

Entrevistar a menores vulnerables como Hafssa, me plantea cuestiones relativas a la ética de la investigación. Desafortunadamente, no pude hacer nada más que dejar que Ihlam, que la conocía relativamente bien, hablara con ella para calmarla. Estuvimos con ella durante aproximadamente una hora y media y también volvimos a visitarla al día siguiente para preguntarle cómo estaba. Como en el caso de esta Hafssa, otra Hafssa de 11 años, tampoco estaba contenta con su jefe, pero por alguna razón mantenía un control emocional cuando relataba sus experiencias de abusos y humillaciones.

Curiosamente, dos niños que trabajaban durante el día estaban asistiendo al colegio y eran bastante ambiciosos en cuanto a terminar el Instituto e ir más allá. Sin embargo, ninguna de las niñas entrevistadas tenía este privilegio. Estos dos niños parecían haber tomado ejemplo de los hijos de sus jefes que estudiaban o trabajaban en los estados del Golfo. Como Mustafa de 14, Hasan de 15 años, explica:

“Ahora estoy estudiando séptimo curso. Mis padres se enfadaron cuando tuve que luchar con ellos para poder asistir al colegio, pero ahora lo llevan bien porque yo me pago la cuota escolar. Espero acabar el Instituto y poder ir a una escuela de ingeniería. Quiero ser un gestor de proyectos (construcción) como los hijos de mi jefe en Dubai. Es cierto que compaginar la escuela con el trabajo de mecánico de coches, es muy duro, pero miro hacia el futuro, y toda mi familia y yo seremos prósperos y felices”⁹³.

Por otra parte, para los niños de 15 años o más, volver al colegio no era una opción porque no iban desde hacía años o incluso nunca habían ido. Temían fracasar por ser “demasiado mayores” para aprender las cosas rápido. Incluso si fueran capaces de empezar de nuevo, sentirían vergüenza de ser la burla de sus familiares, amigos y compañeros de clase. Así preferirían combinar un trabajo con un tipo de formación profesional que les permitiera ser independientes en el futuro. Esto es lo que piensa Hasan:

“He oído que algunos niños de mi edad trabajan como mecánicos de coches y ganan mucho más dinero que yo. No me gusta el trabajo doméstico, pero pienso

⁹² Notas de campo 15/05/05

⁹³ Notas de campo 19/05/05

que trabajar con piezas de coches viejos es muy sucio. Si mi jefe me permitiera aprender a arreglar cosas como radios, televisiones, cámaras o relojes, sería muy feliz. Después podría alquilar una pequeña tienda en un lugar como Gumhouria Street [una zona de compras y de oficinas lujosas en el centro de Jartum] para mantener a mi familia fácilmente. También será mi negocio en el futuro cuando me case y cree mi propia familia⁹⁴.

9.5. El trabajo infantil

A causa de la pobreza, el trabajo formaba parte de todos los menores empleados domésticos sudaneses. La mayor parte de ellos, provenían de zonas pobres de Jartum, que incluían campos de refugiados o pequeñas poblaciones. Algunos tuvieron la suerte de trabajar por conocer a alguien que ya trabajaba como criado y otros fueron presentados a sus jefes por sus padres o parientes, que podía ser a través de una antigua relación de esclavitud entre ambas familias. Sin embargo, no disponían de ningún *agd amal* (contrato de trabajo) por escrito; algunos de los criados que sólo trabajaban durante el día deseaban tener un contrato por escrito, pero a aquellos que tenían una relación “padre-hijo” no les importaba. En general, los entrevistados y las entrevistadas no pensaban que el trabajo doméstico fuera especialmente duro o agotador, sino más bien que era largo y poco interesante. Como todos los menores, también preferían tener tiempo libre para jugar y relajarse, pero el trabajo no era considerado como algo negativo. Algunos de ellos ayudaban a sus padres mientras que otros (varones) no tenían mucho trabajo que hacer en sus casas porque provenían de familias numerosas con muchas mujeres. Los niños empleados domésticos que provenían tanto de la religión musulmana como cristiana, pensaban que las tareas del hogar era un trabajo de mujeres, por lo que cuando volvían a casa después del trabajo, no hacían ninguna de las tareas que habían hecho en casa de sus amos. John de 14 años, dice:

“Trabajo en casa ajena para ganar dinero y mantener a mi familia, pero las tareas domésticas son en realidad un shugul [trabajo] de mujeres. Los hombres no pueden cocinar, fregar los platos o limpiar. Si me caso, quiero que mi mujer trabaje fuera

⁹⁴ Notas de campo 18/05/05

de casa, y que también cocine para mí y cuide de los niños. Yo trabajaré fuera durante todo el día, y me sentaré y descansaré en cuanto llegue a casa”⁹⁵.

Es evidente que las dificultades económicas obligan incluso a los menores más reticentes a dejar sus familias, a trabajar como criados. Si hubieran tenido la oportunidad de ir colegio, muchos de ellos y de ellas seguramente lo hubieran hecho. Su queja es que, excepto en el caso del trabajo doméstico, nadie quiere contratar a una persona de corta edad para trabajar en una oficina o en la construcción. Tienen muy pocas opciones como vender en la calle, limpiar zapatos, pregonar periódicos, todos ellos trabajos difíciles y de riesgo. Además, estos trabajos no garantizan unos ingresos estables ni un lugar donde dormir. En estas circunstancias, según sus cálculos se deduce que el empleo doméstico está mejor pagado que otros trabajos para personas de su edad. Además de aportar dinero o especie a sus padres, no tienen que preocuparse por la comida, el alojamiento, la ropa, aunque no tienen cubiertos los cuidados médicos. Los menores empleados y empleadas domésticos que mantenían relación de “padre-hijo” con sus jefes, no recibían el dinero personalmente, ya que era entregado directamente a los padres, pero esto no les molestaba puesto que su trabajo era para mantener a la familia. En cuanto a los que trabajaban sólo de día, recibían el dinero en efectivo al final del día, pero la mayor parte era compartida con la familia y no siempre podían quedarse con lo que querían. En cualquier caso, la mayoría de los pequeños estaban satisfechos en cuanto a sus ingresos, y no hubieran querido trabajar en otro sitio.

El trabajo doméstico, aparentemente no produce serias complicaciones de la *saha* (salud). Sin embargo, aquellos que compaginaban el trabajo doméstico con el trabajo de mecánico sí sufrían riesgos. Además, era psicológicamente estresante el no poder volver con sus familias por la tarde. La misma queja se daba también en aquellos que compaginaban trabajo y estudios. Para ellos el estrés mental provenía del impacto directo físico y de salud del trabajo mecánico. Para unos pocos menores (como las dos Hafssa), que sufrían abusos por parte de sus jefes, ser empleado doméstico ya era suficientemente estresante, pero no tenían otro sitio donde ir.

Muchos menores se emplean en trabajos de servicio doméstico, durante un periodo de desarrollo físico y psicológico (aproximadamente de los 8 a los 16 años). Los

⁹⁵ Notas de campo 15/05/05

entrevistados y entrevistadas de Jartum también consideraban esta adolescencia como un periodo feliz y con salud en sus vidas. Aparte de las dos Hafssa, que sufrían maltratos serios, los demás que mantenían una relación “padre-hijo” manifestaron que eran tratados relativamente bien. Para muchos de ellos, la comida que recibían en casa del jefe era mejor que la que había en sus casas y algunos incluso engordaron a los pocos meses.

A pesar de que los menores empleados/as domésticos estaban contentos con su bienestar físico, seguían teniendo experiencias psicosociales negativas. Tanto aquellos que permanecían en casa de sus jefes como los que sólo trabajaban de día sentían nostalgia y añoranza de sus padres y hermanos. Estos aspectos no podían ser compensados con el trato recibido de sus amos. Aquellos que trabajaban durante el día, lo hacían durante muchas horas y cuando por fin llegaban a casa, los hermanos ya estaban durmiendo. Apenas había tiempo para hablar o jugar con ellos. Mientras que las dos Hafssa añoraban a sus familias, otras como Su’ad de 16 años, que no tenían una buena relación con sus familiares se sentían solas y aisladas.

Los amos, normalmente no suelen hacerse cargo de las necesidades médicas de sus trabajadores domésticos. Sin embargo estas dos anécdotas demuestran que hay excepciones, una de un trabajador de día y la otra de una trabajadora doméstica que vive en casa de sus jefes:

“Una vez se me quedo el pie debajo del motor que estaba limpiando, y me salieron cardenales y cortes. Llamaron a mi jefe e inmediatamente me llevaron a una clínica cercana para limpiar la herida. Pude faltar al trabajo durante un par de días”⁹⁶. “Era un día en que había que prepararlo todo para una gran comida familiar, y estaba ayudando a cortar guindillas para un plato en conserva. Accidentalmente me froté los ojos con las dos manos y no podía parar de llorar. Mis jefes pensaron que estaba en un buen lío y me llevaron corriendo al hospital para hacerme un chequeo”⁹⁷.

Por supuesto, no todos los menores empleados domésticos habían tenido la misma experiencia. Como ya he señalado anteriormente, ‘Alía, de 12 años y las dos Hafssa consideraban que tenían poca comida, ropa y dinero y que sufrían discriminación y humillación por parte de sus jefes. También resulta dudoso si los jefes realmente

⁹⁶ Mustafa, Notas de campo 21/05/05

⁹⁷ Aziz, Notas de campo 24/05/05

ofrecerían apoyo médico si sus empleados o empleadas domésticos tuvieran una enfermedad grave y durante más tiempo.

Como confirman otros estudios sobre empleados y empleadas domésticos africanos⁹⁸, los menores también alegaban que era su deber trabajar y ayudar a mantener a la familia. Cualquier actividad que hicieran era más un “deber familiar” que un trabajo, porque hay que ayudar a la familia cuando es necesario. No era lo que ellos preferían hacer, pero sentían que tenían la obligación moral de hacerlo⁹⁹. Esto en ocasiones requería que se implicaran en actividades como el trabajo en el taller mecánico, que pertenecían al ámbito de los adultos.

En esta tesis, no hay ningún menor que haya sido “raptado o raptada” por los miembros de la milicia sudanesa y/o esclavizado forzosamente por las clases medias de Jartum. Esto se debe a la dificultad para acceder a ellos. Aquellos que se habían hecho empleados/as domésticos por motivos personales o familiares, eran generalmente bastante positivos excepto en unos pocos casos en lo que se producían “serios” maltratos. En las relaciones “padre-hijo” los menores no sentían tanta alienación por parte de sus familias puesto que recibían el mismo tipo de castigos y recompensas que sus padres les hubieran dado. Sin embargo, en el caso de ‘Alia y Hafssa de 11 años, los abusos provenían de una relación “padre-hijo”. Las experiencias negativas en el trabajo eran igual tanto para menores musulmanes como para cristianos que trabajaban en hogares musulmanes. Esto nos demuestra una vez más, que este hecho, aunque aparentemente puede contradecir las reivindicaciones de las organizaciones humanitarias que afirman que los árabes sudaneses “esclavizan y explotan masivamente” a mujeres y niños de otras tribus o religiones¹⁰⁰, puede ser un indicativo del cambio de perfil de la esclavitud contemporánea. Se podría afirmar que, en las ciudades cada vez más globalizadas de hoy en día, el abuso y la explotación no dependen de la religión o del grupo étnico, sino del nivel de pobreza de las personas¹⁰¹.

Muchos de los menores que sólo tenían una relación “jefe-empleado”, se sentían mucho más inseguros en cuanto a lo que podía decir el jefe, o sobre si estarían

⁹⁸ REYNOLDS, Pamela, Op.Cit., 1991; WOODHEAD, Martin: *Combating Child Labour*, ASI, 1998.

⁹⁹ ENNEW, John, Op. Cit., 2003.

¹⁰⁰ ASI 2005, HRW 2005

¹⁰¹ BLACK, Maggie, Op. Cit., 1997, p. 38.

contratados permanentemente. Tenían una mayor responsabilidad a la hora de organizar sus vidas diarias, especialmente si tenían relaciones difíciles con sus familias. En este caso, el trabajo doméstico (y por extensión otro tipo de actividades duras como reparar vehículos) se convertía en una necesidad para su propia subsistencia. Ocasionalmente, los clientes agredían físicamente a los jóvenes si no reaccionaban de inmediato a sus demandas.

En cuanto a las niñas empleadas domésticas, me fue imposible efectuar una investigación sobre si habían sido víctimas de abusos sexuales o no. Se trata de un tema muy delicado y estigmatizado. La relativamente corta duración de las entrevistas y la presencia de mis asistentes me impedía hacerlas sentir incómodas hablando de aspectos extremadamente personales. Dado el estricto código de conducta (y posible pena de muerte) de la religión musulmana de Sudán, en lo que se refiere a cualquier relación física antes del matrimonio, se podría suponer que las incidencias de abusos sexuales en mujeres empleadas domésticas suelen ser un secreto dentro del entorno familiar. Sin embargo, y a pesar de esos severos castigos o de las normas sociales, los abusos sexuales a niñas empleadas domésticas en Sudán están, según las fuentes, muy extendidos¹⁰².

Generalmente, los menores empleados/as domésticos de Jartum, estaban satisfechos con sus condiciones de vida, incluida la atención médica cuando la necesitaban. Para algunos de ellos, la casa del jefe era mejor que la suya, mientras que para otros como 'Alía y Hafssa de 11, era peor cuando tenían en cuenta el trato que recibían por parte del amo/a. En caso de heridas o enfermedades leves, eran cuidados por sus amos, pero nos planteamos si éstos aceptarían a un trabajador enfermizo desde el principio. Para los menores, trabajar como mecánico era un trabajo sucio, duro y agotador, algo que se veía por las numerosas pequeñas heridas que tenían por todo su cuerpo, como las uñas rotas o las palmas de las manos llenas de heridas.

Al mismo tiempo, era imposible comparar la carga de trabajo que tenían cuando estaban con sus familias y después, cuando se convirtieron en empleados y empleadas domésticos. Incluso aquellos que provenían de entornos rurales, decían que no tenían mucho que hacer porque tenían un terreno muy pequeño y pocos animales o porque había muchos miembros de la familia para compartir el trabajo. Aquellos que venían de

¹⁰² Ibidem, p. 38.

campos de refugiados o que estaban alejados de sus familias, apenas tenían trabajo que hacer.

Muchos y muchas acabaron trabajando para otras personas por necesidad familiar sin poder asistir a una escolarización a tiempo completo. Los desplazamientos ocasionados por la guerra civil, la pobreza, la falta de oportunidades y la inexistencia de modelos de conducta a nivel educativo, llevaron a estos niños a trabajar en las casas de otras personas. Esta investigación no detectó a niños secuestrados o esclavos forzosos. Al escuchar sus historias, era evidente que nadie aparte de ellos mismos o sus familias, había acordado que trabajaran en el servicio doméstico. Con el fin de reducir la carga económica familiar, los menores a menudo tomaron la iniciativa de desempeñar un trabajo doméstico aburrido que, hasta cierto punto, les hacía sentir independientes y autosuficientes. Ninguno pensaba que este trabajo les prepararía para un futuro mejor. Al contrario, eran conscientes de que sólo tener una buena educación (o al menos una formación profesional) les permitiría tener una vida más próspera. Algunos estaban consiguiendo o tenían la suerte de seguir el camino a la prosperidad. Otros dudaban de si sus familias o parientes podrían mantener su educación, para poder entrar en la etapa adulta de sus vidas con otra preparación. Como he mencionado anteriormente, este es un estudio breve del problema bastante complejo al que se enfrentan los menores en el servicio doméstico. Sería necesario un estudio de seguimiento adicional para comprender en profundidad, los avances que han hecho los menores empleados domésticos en Jartum.

CAPÍTULO 5

LOS *YALABA* Y LAS *JADAM*: TRADICIONES CULTURALES ESCLAVAS

Tras la llegada del dominio británico en 1898, la sociedad norteña de Sudán experimentó una transición, pasando de una organización con el clan como modelo poblacional, a otra urbana con la población establecida en ciudades principales. Puede que esta forma de urbanismo sirviera, asimismo, como instrumento para conseguir la aceptación de las costumbres islámicas (*yalaba*, norteña).

Las influencias musulmanas adoptadas durante los primeros contactos previos a finales del siglo XIX, se dejan ver en los nombres personales, la vestimenta (el turbante, las faldas blancas largas y las sandalias *markub*), el uso del bastón y del agua de rosas, además del incienso en los rituales, es una prueba de que aquellas características culturales llegaron al norte y centro del país a través del contacto continuo de los comerciantes *yalaba* con Arabia y Yemen.

Sabemos que los *yalaba* imponían impuestos a los grupos del oeste que debían pagarlos con personas esclavas: “Supongo que algunas conversiones al Islam se hicieron entre aquellos esclavos y esclavas, y entre las jóvenes que eran llevadas por los *yalaba* como concubinas”¹.

Aunque en la actualidad la sociedad sudanesa tiene la apariencia de ser una sociedad unificada, que se percibe a sí misma como “árabe” en el norte del país y que está compuesta por la suma de las subculturas de hombres y mujeres, en el pasado hombres y mujeres recibieron influencias culturales diferentes a través de procesos culturales separados. Estas influencias culturales que afectaron a hombres y mujeres de manera diferente llegaron a ambos a través de estratos socioeconómicos distintos. El propósito de este capítulo es describir cómo las tradiciones de la elite árabe, dieron lugar a la cultura del mundo de los *yalaba*, o “caballeros sudaneses”, tradicionalmente amos y también llamados *shimalien* (norteños), mientras que el de las *jadam*, las “esclavas sudanesas”, es el producto de una cultura de esclavos africanos.

Considero que la sociedad sudanesa, exhibe características de un buen número de culturas de origen subsahariano, y las mujeres sudanesas en su mayoría, participan de prácticas culturales inspiradas en las africanas, más que derivadas de las árabes, lo que marca profundamente el proceso de adquisición de su identidad social.

¹ BUNGER, Peter: *Islamization among the Northern Sudanese*, Croom Helm Ltd., Kent, 1985, p. 62.

Durante los siglos XVIII y XIX, los hombres con cultura y hábitos árabes, que eran al menos partidarios nominales del Islam, se casaban con ex-esclavas africanas de grupos tribales del sur y del oeste. Aquellas novias aportaron prácticas culturales africanas de muy diversos orígenes. Las hijas resultantes de aquellas uniones, adquirieron numerosos rasgos culturales de sus madres y la identidad religiosa de sus padres. Como es sabido, generalmente el Islam deja a las mujeres y niñas en el hogar, juntas y recluidas. Por el contrario, los chicos suelen ser socializados por sus padres en el marco de un estilo de vida islámico. Todo ello hace que en la sociedad sudanesa norteña, los jóvenes varones permanecen relativamente aislados de las influencias culturales africanas que se producen en los grupos de mujeres. Incluso en el matrimonio, donde se supone que la mujer sudanesa actúa conforme a un código de comportamiento islámico, las influencias musulmanas pueden ser más ilusorias que fácticas, debido a la fuerza de las tradiciones negroafricanas.

En gran medida, los *yalaba* y las *jadam* comprenden la unidad cultural sudanesa. Conforme se establecen las identidades sociales femeninas y masculinas separadas, se negocian los acuerdos según el estatus social masculino frente al femenino. De este modo, las personas crecen alcanzando un estatus respectivamente como *yalaba* o como *jadam*. Los sudaneses comparten una percepción de lo que son y no son, las personas que pertenecen a estas categorías y lo que deberían y no deberían hacer. Según Swartz, muchos actos que provocan vergüenza para los *yalaba*, pueden tener el efecto contrario entre las mujeres². En consecuencia, lo que es vergonzoso (*aib*) para un hombre puede ser un orgullo (*fakhr*) para una mujer.

El mejor ejemplo de ello es que cuando se celebra un matrimonio, es prácticamente universal en la sociedad sudanesa, que se coloque un tambor frente a la nueva casa de la esposa en la que la pareja pasará al menos las primeras semanas o los primeros meses de su vida matrimonial. Se toca el tambor la noche de bodas como señal de que la mujer era virgen y el marido consiguió desvirgarla. Muchos hombres consideran esta práctica vergonzosa, *aib*, puesto que, según dicen, afecta a asuntos muy íntimos de los que la comunidad no debe estar al tanto. Aún así, dicen que no tienen otra opción más que la de permitir que pongan el tambor en la puerta porque las

² SWARTZ, Marc J.: *Shame, Culture and Status among the Sudanese*, San Diego University Press, 1986), 14-15.

mujeres, esposas, madres y hermanas, consideran que es *aib* no tener el tambor³. Sin embargo, mantienen la costumbre, realmente vergonzosa para las mujeres, de mostrar la sábana de la cama con la sangre que prueba su virginidad, frente a la multitud. Existen puntos de vista muy amplios tanto a nivel individual como social del *aib*, y que en numerosas ocasiones difieren. Esto puede apoyar mi opinión sobre el hecho de que el género puede ser un factor determinante de lo que es *aib* y lo que no lo es. Sería interesante ver qué aspectos del matrimonio sudanés reflejan un *yalaba* y un *jadam* diferente y qué características se intercambian al adquirirse el entendimiento compartido del matrimonio. Swartz, en su estudio sobre la vergüenza, la cultura y el estatus entre los sudaneses, ha descubierto que evitar la vergüenza (*aib*) es algo más masculino que femenino.

Thomas Niblock ha subrayado que, en la sociedad sudanesa del siglo XIX: “Lo que separaba a los *yalaba* de otros sudaneses no era una distinción absoluta sino una gradación entre dos polos culturales idealizados, los jartumeses “arabizados”, o los hombres urbanos de la ciudad y los *'abiid*, de las zonas rurales del sur *yanubiin* y del oeste *gharraaba*, entre cuyas categorías, la mayoría de la gente ocupaba posiciones intermedias e incluso contradictorias en el centro. Los individuos y las sociedades sudanesas estaban en un estado constante de flujo entre ambas, dependiendo del estado de su desarrollo económico. Nunca muy alejados de sus raíces en el tiempo o en el espacio, los *yalaba* mantenían estrechos vínculos con los demás grupos a través de su lengua, y el sincretismo religioso que caracterizaba al Islam de Sudán. Los pueblos se trasladaban a las ciudades, y en periodos de prosperidad económica creciente, los pueblos se convertían en ciudades”⁴.

Básicamente, Niblock argumenta que la historia de los sudaneses se debe estudiar partiendo de la historia de la zona norte y centro en su conjunto, en términos de los intercambios entre diferentes pueblos, más que analizando el desarrollo de una única cultura⁵. Con este enfoque crítico sobre gran parte de la literatura existente en cuanto a “¿Quiénes son los sudaneses?”, Niblock argumenta convincentemente que el componente africano de la emergente sociedad sudanesa del norte no puede ser caracterizado categóricamente como *bantu*, *cushitic* o *nilotic*, ganadero nómada o

³ Ibidem, p. 14.

⁴ NIBLOCK, Thomas: *The Sudanese Society in the Nineteenth Century*, Oxford, 1952, p. 24.

⁵ Ibidem, p. 32.

agricultor, sino que debe ser tratado como una amalgama de estos grupos en contacto con comerciantes tanto del mundo árabe y Etiopía, como de otros lugares⁶.

Lo que complica aún más este retrato es el hecho de que en el siglo XIX, los *shimaliin*, como los *danagla*, *shaigía* y *ya'alía* tenían “un creciente número de esposas esclavas”. Estas concubinas y esclavas tomadas por los *shimaliin* con el fin de “garantizar la herencia y descendencia por línea paterna” fueran *denka*, *nuer* y *shiluk* del sur. Con sus mujeres esclavas, los *shimaliin* experimentaron “un aumento más elevado de la tasa de población que otros grupos étnicos en las demás zonas”⁷. El siglo XIX fue el momento histórico en el que se produjo un mayor número de interacciones entre grupos tales como *yalaba* o “sudaneses auténticos” y las mujeres originarias del sur y del oeste, ya islamizado o convertidos al Islam en el proceso del matrimonio.

Las mujeres de origen esclavo que se hicieron musulmanas al casarse, debieron experimentar pocos cambios en sus vidas. Salah Azeen argumenta que lo que sucedió fue una perpetuación de los elementos *denka*, *nuer* y *shiluk* en el mundo de las mujeres del norte y centro de Sudán, no sujetos a los cambios culturales intensos experimentados por los hombres a través del establecimiento y consolidación del Islam en el país⁸.

Los poblados formados por esclavos y esclavas fugitivos durante el siglo XIX y los barrios *daims* de personas esclavas sirvieron como centros de suministro de esposas ya en el siglo XX para las sociedades “árabes” norteñas. Ésta también fue la época en que los gobernantes del Mahdi y demás grupos *yalaba* llegaron a rechazar devolver a las niñas sureñas y del oeste que habían sido empeñadas a cambio de granos y de marfil, y decidieron a cambio venderlas como esclavas en Arabia⁹.

Ya sedentarios, los *yalaba* vieron en el Islam la promesa de “un mayor control sobre sus esposas, que eran a menudo seducidas por el culto al espíritu”¹⁰. El Islam prohibía cualquier tipo de práctica fuera de la ortodoxia musulmana, si las mujeres abrazaban esta religión, no tendrían más remedio que alejarse de esas otras prácticas ancestrales. De esta manera, los hombres norteños utilizaron al Islam para recuperar a sus mujeres de la posesión espiritual (*zar*), cuestión que se desarrollará más adelante.

⁶ Ibidem, p.35.

⁷ Ibidem, p.36.

⁸ AZEEN, Salah, Op. Cit., 1988.

⁹ Ibidem, p.38.

¹⁰ Ibidem, p.44.

En este punto, Azeen señala cómo el cambio social que se produjo a partir del siglo XIII, cuando los *yalaba* se relacionaron con los demás grupos étnicos, también de origen esclavo, solo afectó a los hombres, que eran los que se podían relacionar con los demás. De hecho, sus mujeres que también fueron islamizadas, apenas introdujeron la religión en su vida diaria. A diferencia de las esposas legítimas de los *yalaba*, mujeres de procedencia árabe que no fueron esclavizadas *hurras*, las ex esclavas siguieron trabajando en los campos y no fueron recluidas en grupos, por lo que pudieron continuar reforzando sus valores culturales previos, entre los que se incluían culto del *zar* y las danzas relacionadas con los espíritus tan importantes para conseguir éxito en las cosechas. Azeen, afirma lo siguiente:

“Si el trabajo de las mujeres no fuera tan vital para la agricultura y el servicio doméstico, los primeros musulmanes hubieran intentado erradicar con mayor ahínco, estas prácticas “bárbaras” y propias de africanos salvajes con pocos conocimientos religiosos”¹¹.

Asimismo, afirma que las mujeres ex esclavas de la sociedad norteña sudanesa: estaban en una posición en que podían elegir elementos tanto de la cultura *yalaba* como de la negro-africana, pudiendo ser percibidas como mediadoras¹².

Las mujeres de origen negro-africano que actualmente viven en el norte, practican una forma indígena de brujería similar a la de otras culturas del África negra. En este sentido, Campbell señala que estas mujeres, una vez islamizadas, no eran recluidas, sino que se les prohibía participar en actos musulmanes, excepto los rezos (*salaat*) que podían hacer en sus casas. Sus principales actividades eran los rituales del *zar* y de *dinger*, tradicionalmente del África Occidental¹³. Precisamente, este ritual del *dinger*, a base de ritmos marcados por la calabaza, sigue siendo hasta la actualidad, de dominio exclusivo de las mujeres *jadam*. Las mujeres componen canciones para el *dinger* sobre el matrimonio y la circuncisión y compiten las unas con las otras para que sus letras sean ingeniosas e inteligentes. Actualmente el *dinger* se asocia principalmente con las bodas, existiendo también danzas realizadas por mujeres adultas que sirven de instrucción sexual para las chicas jóvenes¹⁴.

En términos generales, podemos decir que tampoco los hombres habitantes del norte son estrictos musulmanes. A este respecto, Bunker explica que los sudaneses

¹¹ Ibidem, p.32

¹² Ibidem, p. 34.

¹³ CAMPBELL, John: “*African Folklore of Sudan*, London University Press, Londres, 1978, p. 34.

¹⁴ Ibidem, p. 35

shimalin (norteños) son un pueblo con influencias musulmanas, más que musulmanes practicantes, debido a que su cultura original ha sido “considerada poco favorable de cara a la islamización”¹⁵. Se podría decir que han llevado a cabo una adopción selectiva de las costumbres islámicas, más que una islamización en toda regla. Esto puede ser debido a la naturaleza reciente de su islamización, en cuyo caso se podría asumir que tuvieron un modelo de contacto bien establecido para con el Islam del que pudieron elegir y adoptar lo que les pareciera más conveniente. Bunger añade que “los norteños sudaneses parecen haber estado en contacto con los musulmanes de Egipto y de Arabia desde el siglo VII, pero el Islam se ha propagado entre ellos sólo a partir de los últimos dos siglos”¹⁶. Argumenta que, puesto que la versión sudanesa del Islam proporcionó el único modelo disponible de cultura islámica, la islamización implicó necesariamente una sudanización¹⁷.

Otro punto de apoyo a favor de la sudanización del Islam, lo constituye la práctica de las mutilaciones genitales femeninas. Esta brutal costumbre, en su forma más severa, ya era conocida en la época de los faraones, como hemos señalado en el capítulo II, de ahí que se la denomine como “circuncisión faraónica”. Sin embargo existe otra forma conocida como “circuncisión *sunna*”.

Sunna en árabe significa “seguir el camino del profeta Mahoma” y son, en lenguaje jurídico-religioso, un conjunto de normas por las que debe regirse todos los musulmanes y musulmanas de acuerdo con la ley islámica. Ni estos textos, ni el propio Corán, ni en los dichos del Profeta, considerados como fuentes jurídicas para los musulmanes, existe mención clara que ordene o incite a tales prácticas.

Es la forma menos traumática, que consiste en quitar el prepucio del clítoris; asimilada directamente a la circuncisión masculina, como indica su nombre popular en Sudán, *tahara*, que significa “purificación”, o *tizian* en Mauritania, que quiere decir “embellecer”. Sin embargo, como señala la profesora Aurelia Martín Casares¹⁸, “no existe simetría, ni en el ámbito simbólico ni del funcionamiento social de las relaciones entre los sexos, entre la circuncisión masculina y la clitoridectomía. En los dos casos el referente fundamental es la virilidad y el poder masculino”.

¹⁵ BUNGER, Peter, Op. Cit., 1985, p. 50.

¹⁶ Ibidem, 57.

¹⁷ Ibidem, 57.

¹⁸ MARTÍN CASARES, Aurelia: “Ablación del clítoris y relativismo cultural”, Index de Enfermería, n 13, 2000.

La “circuncisión faraónica”, conocida como infibulación, es la forma más drástica de mutilación, en la que se suprimen los labios menores y se cosen los mayores juntos, dejando casi completamente cerrada la vulva, excepto un pequeño orificio que permite la evacuación de la orina y el flujo menstrual. Es practicada mayoritariamente en Sudán, Somalia, sur de Egipto, norte de Nigeria y parte de Malí.

Estas operaciones, que se llevan a cabo en muchas zonas del África subsahariana, tienen una distribución amplia pero desigual dentro de cada país. Se practica desde Mauritania hasta el cuerno de África pasando por una parte de Senegal (salvo los *wolof* y los *sereres*), Malí (salvo los *soghai*) República Centro Africana, hasta Egipto, Kenia donde los *kikuyo* la practican pero sus vecinos los *luo*, la ignoran y Tanzania. Se desconocen estas prácticas totalmente en el Congo, Lesotho, Botswana, Angola, Mozambique, Sudáfrica y el sur de Sudán. El Magreb las ignora, lo mismo que Arabia Saudí y el 80% del mundo musulmán contemporáneo. Sin embargo las practican los cristianos coptos de Egipto y los *flashas* judíos de Etiopía.

El origen de estas mutilaciones es tan borroso como su distribución. Ya hemos citado la posible procedencia de la cultura faraónica, donde se les habría practicado a las jóvenes de la aristocracia durante el primero milenio a.c. Perviviría, a través de las sucesivas culturas que imperaron en el lugar hasta la llegada de los árabes preislámicos, sin que supusiera un abandono, la conversión al cristianismo de los egipcios conocidos actualmente como coptos.

En algunos casos se observa una imposición de la norma, a través de las leyendas que la rodean; en Burkina Fasso creen que el clítoris es un órgano peligroso que puede matar al bebé al nacer si su cabeza le roza o hacer un hombre impotente si su pene lo encuentra.

En cualquier caso, el origen no que árabe, al menos en Sudán, donde se cruzan estas dos culturas. Sin embargo a lo largo de los siglos, los que han conservado la costumbre han sido los grupos étnicos “arabizados”, es decir los históricos amos de la sociedad sudanesa. En el Sur, como en otros casos anteriormente citados, los *nuer*, *denka*, *shiluk* y *fur*, la desconocen hasta que entran en contacto con los *yalaba*. Aunque en la actualidad, debido a los conflictos en el Oeste y en el Sur, muchos de esos grupos étnicos empiezan a practicarla, sobre todo en los campos de refugiados en Jartum, influidos por las familias del Norte o las fuerzas militares, que obligan a las mujeres sureñas o del oeste a convertirse en sus esclavas sexuales, como se ha denunciado repetidas veces (ver capítulo 6 y entrevistas).

Aunque la escasez de documentación no permite mostrar la incidencia de dichas prácticas entre las mujeres esclavas y libertas a lo largo de los siglos XVIII y XIX, podemos deducir que el afán de asimilación a la cultura nortea de las personas libres, les llevó a generalizar la práctica en las generaciones posteriores. Hay que tener en cuenta que las mutilaciones genitales femeninas se llevan a cabo por una serie de motivos, el más importante de los cuales es el control de la sexualidad de las mujeres por parte de los hombres. Otros pueblos lo expresan de diferente manera, en China las elites reducían el tamaño de los pies de sus mujeres, limitándoles drásticamente la movilidad. En Mauritania, como en otros lugares, las mujeres deben engordar hasta la total obesidad, para estar realmente hermosas el día de la boda. En realidad, estas prácticas expresan el sometimiento que ejerce un grupo de poder sobre las mujeres, a fin de controlar la filiación.

Ellen Gruenbaum, en su libro sobre la controversia de las circuncisiones femeninas¹⁹ en Sudán enumera una serie de razones para la realización de dichas prácticas: 1) La identidad del género; 2) identidad étnica; 3) los ritos del paso de la infancia a la adolescencia; 3) el control sexual de las mujeres²⁰.

Estas prácticas, adquieren una importancia vital en la sociedad nortea musulmana de Sudán, donde el honor, que en árabe se denomina *sharaf*, de toda la familia e incluso de la familia extensa (*qabila*) depende de la pureza y la virginidad de sus mujeres. El Dareer, la conocida socióloga y feminista sudanesa,²¹ nos explica que hasta hace pocos años y entre muchos grupos étnicos de Sudán, como los *ya'aliyyin* y los *shaigiyya*, la familia de la novia espera a las puertas de los recién casados en su primera noche de boda, para que su tía exhiba delante de los invitados la sábana del honor *toub asharaf*, manchada con la prueba de la virginidad de la novia.

Este tipo de prácticas se convierten en seña de identidad de los grupos étnicos que las desarrollan. No es casual que, en Sudán, las formas más severas de infibulación las practiquen los *ya'alya*, *shaigiya* y *danagla*, los ex amos de la población esclava de Sudán; es decir los grupos étnicos pertenecientes a los altos estatus sociales de la sociedad nortea del país, que han necesitado asimilarse y, lo que es más importante,

¹⁹ GUENBAUM, Ellen: *The Female Circumcision Controversary: An Anthropological Perspectiva* Unvirsidad de Pennsylvania Press, Filadelfia, 2001.

²⁰ Ibidem p. 48.

²¹ EL DAREER, Asma: *Women, Why Do You Weep? Circumcision and Its Consequences*, Zed Press, Londres, 1982, p. 35.

demostrar su acatamiento a todos los aspectos de la islamización, entre ellos la mutilación genital, considerada ya como una seña distintiva de las buenas musulmanas.

Teniendo en cuenta estas consideraciones respecto a las mutilaciones genitales femeninas, parece factible que las mujeres esclavas comenzaran a realizarla después de entrar en contactos con los grupos “arabizados” nilóticos. Ellen Gruenbaum explica cómo los *zabarma*, llamados normalmente *felata*, por los grupos sudaneses de origen árabe, un término genérico para los grupos del oeste de África pertenecientes a los *hausa* (de Nigeria y Chad) y *songhai* (Mali y Senegal), que habitualmente practicaban las circuncisiones *sunni*, comenzaron a seguir los pasos de los *kenana*, realizando las circuncisiones faraónicas a sus mujeres²². A la vez que las mujeres y los hombres *kenana* criticaban a las mujeres *zabarma*, por su forma “incorrecta” de realizar la mutilación femenina²³, aún a sabiendas de que las prácticas *sunni* se acercan más a lo que dice el Islam que las faraónicas, tal y como defienden los *zabarma*. En cualquier caso, queda claro que el factor religioso tiene una importancia secundaria, ya que se trata de una práctica social de raíces no musulmanas. Es importante señalar el estatus social es primordial en este caso, ya que los *zabarma* tienen un estatus social inferior a los *kenana*. Los primeros fueron esclavizados por sus vecinos, los *kenana*.

1. Aportaciones de las mujeres esclavas, *jadam*, a la cultura arabo-sudanesa

Resumiendo lo expuesto anteriormente, he tratado de demostrar que dos culturas se desarrollaron en la zona sudanesa del norte como resultado de varios tipos de contactos culturales. La sociedad sudanesa se desarrolló como musulmana, con una estructura social que pasó de estar basada en los grupos de edad, a ser islámica. Con el Islam entre la sociedad *shimalia*, llegó una mayor segregación sexual y la reclusión de las mujeres. Niblock propone la hipótesis de que “las esclavas tenían más posibilidades de integrarse en el grupo familiar y, por tanto, también en la cultura de los propietarios de esclavos”²⁴. Sin embargo, parece igualmente posible que, a pesar de estar integradas en el grupo familiar, las ex-esclavas que se encontraban entre las mujeres reclusas evitaban asimilar la cultura del amo con el fin de perpetuar una visión del mundo que era más negroafricana que islámica. Dado que las esclavas fueron responsables del aumento de la población experimentado por los grupos árabes con cuyos miembros se

²² GUENBAUM, Ellen, Op. Cit., 2001, p. 130.

²³ Ibidem, p. 122.

²⁴ NIBLOCK, Thomas, Op. Cit., 1952, p. 43

casaban, también es posible conjeturar que los elementos *jadam*, es decir, los rasgos culturales de las mujeres negroafricanas de la sociedad sudanesa se extendieran ampliamente por toda la zona norte y centro. Precisamente, Warburg cita una carta del comisario provincial de la Provincia de Barbar de 1919 en la que justifica la popularidad de las mujeres esclavas como esposas, en razón de que “una ‘amplia proporción’ de las mujeres “árabes” sudanesas eran estériles”²⁵, lo cual resulta, cuando menos, paradójico. Además, como es frecuente en las sociedades esclavistas, O’Fahley afirmó que las esclavas superaban en número a los esclavos en Barbar y Attbara a principios de siglo²⁶. Si esto es así, puede haber un elemento femenino distintivamente africano como componente de la sociedad sudanesa durante doscientos años. Además, las esclavas costaban más que los esclavos, lo que reflejaba tanto su labor productiva como reproductiva.

²⁵ WARBURG, George: *The Sudan Under Wingate*, Londres, Frank and Cass & Co. Ltd. 1971.

²⁶ O’FAHLEY, Richard: “Religion and Society in Sudan”, *Sudanese Memoirs*, vol. 26, 1978, p. 118.



Foto número 9

Mujeres de Omdurman realizando el canto *ghuna al-banat* el día de la boda.

Foto propia hecha en abril 2001. Jartum.

Con el fin de evaluar qué características específicas de la cultura *jadam* penetraron en la sociedad sudanesa en su conjunto, necesitamos analizar el papel de las esclavas. O’Fahley considera que “aquellas esclavas que se dedicaban a las tareas reproductivas para sus amos tenían más posibilidades de ser integradas en el hogar”²⁷. A principios del siglo XX, el periodo a que se refiere el estudio de O’Fahley, Omdurman representaba una sociedad en la que la labor reproductiva poseía un gran valor. Así, una esclava en Omdurman trabajaba a menudo como cocinera, niñera, encargada de comprar la comida y concubina. No cabe duda de que las ex-esclavas que eran también esposas eran muy valoradas como reproductoras de miembros adicionales de la línea paterna.

Las esclavas que no se casaban, cohabitaban o producían hijos, eran consideradas como aún más dependientes del hogar, “especialmente cuando tenían una edad avanzada”, según O’Fahley. Dicho autor argumenta que el papel de las esclavas en la sociedad sudanesa en su trabajo en el hogar conducía a una intimidad que implicaba aculturación e integración. Las esclavas estaban implicadas en “la reproducción de los valores y los modelos de comportamiento necesarios para mantener el sistema de jerarquía en sus diferentes aspectos en materia de género, clase, raza u origen étnico”²⁸.

Por otro lado, Azeen argumenta que la intimidad que surgía entre personas esclavas y amos, tanto hombres como mujeres, puede igualmente haber imbuido el hogar de influencias africanas en los principales ámbitos del trabajo de las personas esclavas, el ámbito del hogar y la socialización. Según él en el ámbito laboral de las personas esclavas donde encontramos más vocabulario *denka*, *nuba* o *nuer*, mientras que las áreas en que las esclavas estaban excluidas (como el trabajo remunerado, y los ámbitos religiosos, políticos y legales) están fuertemente arabizadas²⁹. En contraste con la hipótesis de O’Fahley y de Niblock, considero que las esclavas tenían las mismas posibilidades de influir en el hogar *yalaba* como de ser influidas por éste, tampoco hay que olvidar que ellas eran las que criaban a los hijos de los dueños. Incluso si estamos convencidos de que las esclavas aportaron elementos culturales a la sociedad sudanesa y que las mujeres esclavas fueron protagonistas de este proceso, debemos también

²⁷ Ibidem, p. 121.

²⁸ Ibidem, p. 129.

²⁹ AZEEN, Salah, Op. Cit., Cairo, 1988, p. 28.

considerar la posibilidad de que las mujeres nacidas libres en el siglo XIX compartieran con los hombres s libres del siglo XIX el sentimiento de superioridad cultural.

De hecho, mi argumentación no niega el estigma del estatus de la población esclava durante su vida en esclavitud. Sin embargo, la asimilación de las costumbres esclavas por parte de mujeres libres y la consiguiente incorporación de estos hábitos en la sociedad sudanesa, revela la penetración de elementos negroafricanos que pueden percibirse en la actual cultura mestiza. Campbell señala, por ejemplo, que las personas que afirman poseer ancestros libres se unen a las *'alaamat*, de origen esclavo, en los rituales de matrimonio y pubertad que éstas realizan³⁰. Las *'alamaat* son mujeres que tradicionalmente enseñan a las niñas que se acercan a la pubertad prácticas sexuales culturalmente apropiadas así como canciones y danzas relacionadas con la pubertad y el sexo.

Para O'Fahley la concentración de las mujeres en los trabajos reproductivos tenían implicaciones significativas para la integración de las mujeres en la sociedad y la cultura de los libres³¹. Estos mismos indicios nos permiten comprender que las esclavas del ámbito doméstico formaban parte de un proceso cultural que imbuía a la sociedad sudanesa de un componente negroafricano distintivo que refleja los orígenes culturales de las esclavas concubinas de varones árabes. Sin duda, las mujeres libres asimilaron las costumbres de las esclavas negroafricanas, mientras que los hombres libres lo hicieron en menor medida, debido fundamentalmente a la tradicional segregación de género de los espacios que rige en la mayor parte de las sociedades árabo-musulmanas, donde hombres y mujeres apenas comparten espacios públicos desde la pubertad en adelante. Según Azeen, los esclavos hombres que provenían de los mismos grupos que las esclavas, sin embargo, no tuvieron el mismo efecto sobre sus amos libres,. Esto podría estar relacionado con el hecho de que los varones esclavos no se casaban con mujeres libres, además de ser mucho menos numerosos. Las mujeres esclavas, en tanto que madres de la progenie de sus maridos árabes, tendrían una influencia claramente mayor en la educación y la socialización primaria de sus hijos y muy especialmente, de sus hijas, con quienes pasaban más tiempo y con quienes compartían más intimidad. Además, en caso de tratarse de esclavas propiedad de mujeres libres y no de esposas concubinas de varones árabes, éstas también ejercían una importante influencia sobre las hijas. Asimismo, la influencia del Islam en los varones era y es más activa. De

³⁰ CAMPBELL, John, Op. Cit., 1978, p. 38. 38.

³¹ O'FAHLEY, Richard, Op. Cit., 1978, p.131.

hecho los hombres esclavos aceptaron con entusiasmo los elementos del mundo *yalaba*³².

Por lo tanto resulta más que plausible, que las mujeres esclavas trajeran consigo las costumbres de sus propios grupos étnicos. Cuando pasaron a ser libertas mediante el matrimonio o estuvieron en contacto con mujeres libres, es posible que contagiaran parte de sus costumbres a la sociedad norteña de Sudán. Azeen afirma que “los ritos colectivos de la pubertad son habituales entre las personas que viven en África central y del oeste, en las zonas en las que fueron capturados los esclavos”³³. Hay que señalar que grupos negro africanos, como los *zande*, que se encuentran entre la República Centroafricana y Sudán; los *massai*, que están divididos entre Kenia y el sur de Sudán; o los *denka* de Sudán, tienen ritos de pubertad muy parecidos entre sí. Por ejemplo, entre los *denka* y los *nuer* existen las marcas faciales, que son símbolos de la llegada de la edad de la adolescencia, o las costumbres de arrancar los dientes delanteros, el *piercing* de los labios y las orejas. Por otro lado, algunos clanes, de tanto, los *denka*, como los *nuer*, practican la circuncisión a sus hijos. Según Francis Deng, las prácticas de la circuncisión a los chicos *nuer* y *denka* data de los tiempos de la llegada de los árabes y las regiones de estos grupos³⁴. Por otro lado, cabe destacar que estos ritos no guardan ningún paralelismo con cualquier tipo de prácticas realizadas por grupos del norte del país, como pueden ser las mutilaciones genitales femeninas, que estudiaremos a continuación, ni con otras prácticas de tipos religioso, como puede ser la llegada de la edad del niño o la niña a realizar el ayuno del mes de *ramadan*, o comenzar a rezar, o, en el caso de los chicos, asistir a la mezquita con sus hermanos mayores. De hecho, en el norte de Sudán se existen.

Sin embargo para Harris el hecho de que muchos ritos ancestrales de origen africano ya no existan en gran parte de la sociedad sudanesa del norte, podría demostrar que los esclavos asimilaron las costumbres de los libres. Este autor sostiene que los rituales de clase baja asociados con los esclavos no se introdujeron entre las mujeres libres mediante sus esclavas domésticas sino que se aceptaron con la abolición de la esclavitud y los cambios políticos³⁵. No obstante, hay indicios de que la asimilación de rasgos culturales, se produjo en los dos sentidos produciendo un cierto mestizaje árabo-africano. Tras la abolición de la esclavitud, por ejemplo, las libertas desarrollaron

³² AZEEN, Salah, Op. Cit., 1988, p. 34.

³³ Ibidem, p. 42.

³⁴ DENG, Francis: “The Tribes of South Sudan”, *Sudan Notes and Records*, vol. 15, 1951, p. 125-129.

³⁵ HARRIS, John: *The End of Slavery in Africa*, E. P. Dutton & CO, Londres, 1966, p. 34.

rituales que son de origen claramente subsahariano, como el *mushatt* (trenzado del pelo); el *zar* (trance); el *ghuna al banat*, también denominado *ghunal 'alamat* (el canto de las mujeres o el canto de las maestras) para el matrimonio. Pero a su vez también comenzaron a realizar otras actividades relacionadas con el matrimonio e inspiradas en aquellas practicados por las personas libres, como el embellecimiento del cuerpo, *jumra*, (que consiste en perfumar todo el cuerpo femenino, durante largas, complicadas e incómodas sesiones); *dilka* (masaje con masa de harina perfumada con sándalo); *henna* (tatuaje vegetal con el que se decoran manos y pies). Todas estas ceremonias se continúan practicando en la actualidad.

O'Fahley afirma que las esclavas que no eran rescatadas por su gente a cambio de marfil eran retenidas como concubinas o trabajadoras domésticas, mientras que tanto en la región norteña como la del oeste, se supone que a los varones esclavos se les enseñaba el Islam. Según señala O'Fahley la enseñanza del Islam no era incidental, era algo superficial y servía para distinguir a los esclavos de los árabes, de sus compañeros negroafricanos libres³⁶. También es probable que el Islam que era transmitido a las mujeres fuera incluso más superficial que el que recibían los hombres y que las esclavas sureñas se distinguieran menos de las demás mujeres de origen negroafricano.

En este sentido el enfoque dual africano/*awlad 'arab*³⁷ (o también *yalaba*), en la sociedad sudanesa proviene, no solo de una distinción campo/ciudad, o de una diferencia de clase marcada por el trabajo de personas esclavas y el de las personas libres, sino más bien de una dicotomía de género que surgió como respuesta a la segregación cultural diferencial del Islam tal y como fue transmitida a los esclavos y las esclavas a lo largo del periodo de nuestro estudio, es decir los siglos XVIII, XIX y XX.

En las provincias norteñas, la cultura masculina de los hombres libres adoptó poco a poco las características de un mundo árabe/islámico, mientras que la sociedad femenina, a pesar de la posibilidad de resistencia, adoptó características de una cultura que podríamos considerar propia de esclavas. O'Fahley hace afirmaciones como las que siguen:

“Las niñeras, las cocineras, las costureras y todas aquellas que servían físicamente a sus amos, tenían que recrear la cultura material de los libres o comportarse conforme a los estándares de los libres”³⁸.

³⁶ O'FAHLEY, Richard, Op. Cit., 1978, p. 132.

³⁷ *Awlad Al'arab*, quiere decir hijos o descendientes de árabes y es sinónimo de origen no esclavo.

³⁸ O'FAHLEY, Richard, Op. Cit., 1978, p.148.

Aún así, no está claro cuáles eran esos estándares en el caso de las mujeres libres. Los hombres libres eran musulmanes y estaban implicados en el proceso de islamizar a los esclavos, pero el papel de las mujeres en tanto que musulmanas, independientemente de que hubiesen nacido libres o no, no estaba tan claramente delimitado. Las mujeres libres, en contacto con mujeres y concubinas esclavas y cada vez más recluidas con ellas en el hogar, pienso que serían más receptivas de cara a las prácticas culturales relacionadas con el matrimonio, el nacimiento o la pubertad, costumbres que las esclavas trajeron consigo intactas, especialmente debido a que estas tradiciones respetan la tan valorada privacidad femenina, como afirma Azeen

Por lo que respecta a la construcción de la masculinidad, Mustafa Amin trata de hacer esencial el ideal del “auténtico” hombre sudanés, detallando sus cualidades y capacidades en relación a diversos ámbitos, como la cultura, la historia y el arte. Pero, una parte fundamental de la esencia y el honor del varón modélico sudanés, estaba marcada por el comportamiento de las mujeres de su familia, pero también con las *indayat*.

“El sudanés respetado y culto... vestido de una manera determinada con una vestimenta de su propia cultura... [Él] participaba en los deberes de su religión musulmana, hacía donaciones a las *indayat* (clubs de baile y encuentros literarios de las ex esclavas, que también servían de prostíbulos), donde participaba en las tertulias de poesía oral y discusiones literarias. Nunca exponía a sus mujeres a los ojos de los extranjeros. Prefería determinados tipos de profesiones, las más respetadas eran: comerciante, maestro religioso (*fagih*) y agricultor, pero nunca carpintero, albañil o herrero. Los hombres más cultos estaban formados en *‘ulum adin* (ciencia religiosa), eran poetas competentes y excelentes oradores. Sus mujeres nunca practicaban las danzas ni el canto en público... Ellas tenían que salvaguardar su honor y demostrar su valentía y generosidad”³⁹.

En esta cita, vemos una mezcla de elementos culturales propios de los *yalaba* y de las *jadam*. Resulta cuando menos impactante, el papel otorgado a las mujeres ex esclavas en las *indayas*, hasta el punto de que ellas eran las que transmitían la literatura oral. Resulta evidente que los *yalaba* no realizarían los oficios de los hombres esclavos, pero sin embargo sí asistían a los actos literarios de las *jadam*. Las *Jadam* cantan, bailan, componen versos orales, realizan ceremonias de matrimonio y circuncisión, a

³⁹ AMIN, Mustafa: *Ashajsiya asudania*, Dar Alkutub Almassriyya, Cairo, 1989, p. 21.

parte de que trabajan de cocineras, niñeras, proveedoras de comida, amas de casa, y alguna forma de instructoras sexuales. A pesar de que Mustafá Amin expone una definición de la cultura sudanesa dominada por los hombres, la frase citada aquí nos permite ver sin embargo, cómo los distintos procesos culturales propios de las esclavas negroafricanas que hemos debatido anteriormente, han ejercido cierta influencia hasta formar la sociedad nortea sudanesa tal y como la conocemos hoy en día.

3. Manifestaciones artísticas femeninas en los mundos arabo-musulmanes

Las actividades que podemos llamar artísticas y las definiciones de lo que conocemos como Arte en Sudán, son muy diversas. Podemos establecer una distinción o poner el énfasis en el sentido a través del cual percibimos las manifestaciones artísticas, podemos hablar de arte visual al referirnos a la pintura, el dibujo, la escultura, la arquitectura y la artesanía. Si el sentido preponderante es el del oído, contaríamos con la música en todas sus formas, la poesía, la novela, la literatura y los cuentos, que no son sino literatura oral. Cuando están presentes ambos, hablaríamos de un tipo de arte mixto, en el que encuadrarían la danza, el teatro, el canto de las plañideras (*nawah*) y el canto en general.

Si nos atenemos a otro tipo de clasificación basada en lo social, obtendríamos una clara división entre el arte denominado popular y el de las elites. El primero viene a expresar las ideas e intenciones de la sociedad en general, mientras que el segundo es el reflejo del creador, aunque sea obra de varios y varias artistas⁴⁰. A su vez, dentro de la primera categoría, existirían otras subdivisiones: el arte espiritual que engloba la poesía popular; los cantos revolucionarios; los cuentos populares; el teatro callejero y los dichos populares así como la arquitectura y la artesanía en sus diferentes formas.

Para hablar del arte Sudanés, en primer lugar habría que tener en cuenta la composición de la sociedad sudanesa, verdadero mosaico de culturas y etnias con sus diferentes manifestaciones artísticas. A este complejo panorama habría que añadir la profunda influencia de dos culturas bien diferenciadas: la árabe y la sureña subsahariana.

En segundo lugar es necesario diferenciar, en una sociedad claramente discriminada por géneros, las manifestaciones artísticas realizadas por mujeres, lo que podríamos denominar “el arte femenino sudanés”. Incluso dentro del panorama femenino habría que preguntarse si existe un arte específico de las mujeres esclavas y, si

⁴⁰ ALMAHDI, Osman: *Al Fin Fil Sudan*, Dar 'Azza lil Nashr, Jartum, 1977, p. 7.

es así, qué características específicas posee. Por otra parte, habría que analizar los desafíos de las mujeres artistas sudanesas, en general, y de las esclavas en particular.

Con respecto a los movimientos artísticos de las mujeres de países árabes, cabe destacar el producido en Egipto, país pionero en el movimiento de la crítica literaria capitaneado por May Ziada. En otros países solo el *boom* económico experimentado en los últimos decenios, ha propiciado la aparición de movimientos artísticos capitaneados por mujeres, éste es el caso de Kuwait. En cuanto a Irán, hay que destacar el enfrentamiento que mantienen las instituciones religiosas que gobiernan el país con las artistas mujeres, lo que ha propiciado un arte femenino del exilio, del que podemos destacar la cinematografía. Una de las razones de la exclusión de las mujeres árabes del mundo del arte, es la marginación y discriminación a que se enfrentan las musulmanas. No cabe duda de que la represión es el enemigo de cualquier tipo de creación.

Analizaré brevemente la participación de las mujeres esclavas en el arte de la España andalusí (siglos VIII-XV), período de esplendor de la cultura árabe, que abarcó todas las áreas del conocimiento y se desarrolló extraordinariamente en el campo del arte y la literatura.

Numerosas evidencias muestran el papel relevante que desempeñaron las esclavas de la España musulmana, en el desarrollo de las artes literarias, la música y la danza. Manuela Cortés nos describe el papel de las esclavas-cantoras (*yawari*) y las cantoras (*qiyan*) en el canto, el baile y la composición musical en los albores del Islam. Cortés señala que los términos *gayna* (cantante) y *muganniyat* (cantoras) se aplican a aquellas que eran educadas en las diferentes artes, bien para pasar después a ser concubinas de califas y emires, teniendo la posibilidad de convertirse en madres de príncipes (*um al walad*), o para ser vendidas posteriormente por un alto precio debido al valor añadido que suponía su aprendizaje. Según Cortés, a estas mujeres se las preparaba en disciplinas como la caligrafía, la aritmética, la poesía, la música, la filosofía, la danza y demás artes⁴¹. La autora hace referencia a Ibn Jaldún que habla en su *Muqqadima* (Prolegómenos) del período nazarí (siglos XIII-XV), de las danzas y juegos de las mujeres, acompañadas de pañuelos y sables, luciendo bellos trajes⁴². Pero resulta evidente que se trata de esclavas cortesanas que eran instruidas para entretener a la elite.

⁴¹ CORTÉS, Manuela, “La Mujer Árabe y la Música. Transculturación en el área mediterránea”. *Música Oral del Sur*, Granada, número 5, 2002, pp. 91-106.

⁴² *Ibidem*, p. 98.

Por su parte, el estudioso Muhammad Al-Manuni en su libro “*zaqafat assaqaliba*”⁴³ hace referencia a la importancia de las esclavas en al-Andalus. Eran numerosas y las más cultas, generalmente procedentes de las urbes, vivían en el palacio, en una casa exclusivamente para ellas. Menciona a tres: Qalam, Fadl y Alam, que vivían en el palacio de Abd-el-Rahman II. Eran famosas por sus amplios conocimientos, destacando, sobre todo, en literatura y música. También el Califa Al-Hakam II Al-Mustansir, que reunió una biblioteca de 400.000 volúmenes, ordenó a una de sus esclavas, que destacaba por su inteligencia, estudiar matemáticas, caligrafía árabe y corrección de textos y se dice que en tres años ya dominaba estas ciencias⁴⁴. Asimismo conocemos el caso de Al-Mansur bin Abi-Amir, que tenía la costumbre de ordenar que se enseñara a sus esclavos y esclavas la lengua árabe, las lecturas y los *hadices*⁴⁵. También contamos con la mención que hace el historiador Ibn Haian, sobre una esclava que pertenecía al médico Abu Abdallah Alkinani:

“Era única en su tiempo, no se conocía otra más graciosa, ni mejor escritora, ni que tuviera mejor caligrafía ni mejores maneras de estar, eso sin mencionar la calidad de sus composiciones y su interpretación musical. Todo ello era debido a su amplio conocimiento de la lengua, la gramática y sus aplicaciones literarias, aparte de sus conocimientos en medicina, biología y la cirugía”⁴⁶.

Las referencias sobre esclavas cultas y refinadas que practicaban algún tipo de arte son numerosas, pero es importante destacar que a estas esclavas se les brindaba la oportunidad de aprender y practicar algunas formas de arte, porque esto proclamaba la distinción y el refinamiento de sus amos o de los palacios a los que pertenecían. Ellas se encargaban de entretener, tanto a los altos cargos de los palacios, como a la elite social con la que se relacionaban. En definitiva, se trataba de esclavas excepcionales. Por su parte, las mujeres libres, que también podían ser cultas, refinadas y talentosas, no tenían que exponerse ante público alguno, ni desempeñar la función de entretenerlo. Este punto es sumamente importante para explicar la actitud de los sudaneses contemporáneos respecto al arte del que disfrutaban, que se considera adscrito a las esclavas y libertas, las únicas que puede llevarlo a cabo.

En el ámbito de la danza, los trabajos de investigación, indican que la danza del vientre, que no es sino una forma evolucionada de la danza oriental (*raks sharki*), tiene

⁴³ AL MANUNI, Muhammed *zaqafat assaqaliba*, Dar alnashr almassriyya, Cairo, 1966, p. 31.

⁴⁴ Ibidem, p. 34.

⁴⁵ Ibidem, p. 41.

⁴⁶ ALQURTTUBI, Ibn Haian: *Al Muqttabas Fi Tarij al Andalus*, Dar Azaqafa, Beirut, 1983, p. 123.

sus orígenes en la civilización mesopotámica, continuando su desarrollo a través de las culturas faraónica, griega y romana. La denominación “danza del vientre” es utilizada por los viajeros europeos que, a partir del siglo XIX, viajan a oriente. En origen era una danza ritual que se desarrollaba durante las fiestas religiosas, dedicadas al principio femenino de fertilidad. Simbolizaba la fertilidad, la sensualidad y el erotismo femenino y sigue representando lo mismo en su expresión contemporánea, aunque ya no se desarrolle en lugares dedicados a la práctica religiosa. La tradición egipcia, considera que influye beneficiosamente en la salud femenina, facilitando el parto y adelantando la posterior recuperación de la parturienta, debido al tipo de movimientos que practican. Tenemos conocimiento de que la danza del vientre, o una forma similar, se practicaba también en la época andalusí por una referencia de un historiador de principio del siglo X, (Isaac Abdul Baqi) sobre una bailarina en Cádiz, que bailaba de un modo que recordaba a las sirias⁴⁷.

En Egipto este arte está relacionado con los *ghazawee*, que en árabe significa invasores, y que se aplica concretamente a los gitanos, en clara alusión a su pasado de viajeros. La palabra *ghazawee* en el dialecto egipcio también se refiere a las bailarinas de la danza del vientre. Los y las *ghazawee* cobraron fama de ser expertos en la animación de los palacios y de las familias ricas. Se convirtieron, junto con una parte de la población esclava, en la “clase culta” que se dedicaba a la música, la poesía, la danza y los cuentos⁴⁸. Era muy habitual que una mujer esclava o *ghaziya* tuviera un gran nivel cultural, y que supiera leer y escribir, a la vez que fuera entendida en música y poesía⁴⁹. De ahí que el término *mu'alima*, que viene a significar algo así como “literata”, en la actualidad sólo se aplica a las bailarinas de la danza del vientre en Egipto.

La llegada del Islam a Arabia supuso la prohibición de la danza ya que la mujer musulmana no puede exhibir su cuerpo en público. Así la danza del vientre pasó a ser considerada una forma de paganismo y una terrible provocación femenina. Sin embargo, el fuerte arraigo que tenía este arte, hizo que, tanto los sultanes como los príncipes arabo-musulmanes y las familias aristocráticas no pudieran prescindir de ella como elemento de diversión y disfrute, provocando su conversión paulatina en un arte practicado por las esclavas, las gitanas y las judías, pero nunca por mujeres musulmanas libres, de buena familia. Merece especial mención el análisis del escritor egipcio

⁴⁷ BUONAVENTURA, Wendy “*Serpent of the Nile*” Londres, 1998.

⁴⁸ Ibidem, p. 57.

⁴⁹ Ibidem, p.58.

Ibrahim 'Issa, en su libro *Al Harb Bilniqab*, que en árabe quiere decir “El velo como arma de Guerra”, en referencia al creciente fenómeno de la vuelta al uso del velo por las artistas egipcias, como modo de arrepentimiento y vuelta al camino del Islam⁵⁰. Se observa en los últimos años la incidencia de ese fenómeno entre famosas actrices, pero sobre todo entre bailarinas de la danza del vientre, el colectivo más vulnerable de la sociedad egipcia, a raíz del resurgir del movimiento extremista islámico.

Aún así, en la actualidad, en Egipto (la cuna de la danza del vientre), hay una gran resistencia entre los circuitos artísticos, e incluso a nivel popular, a prohibirla totalmente y las mujeres que la practican son cada vez numerosas.

Sudán, que mantiene, prácticamente desde los tiempos del dominio turco y tras la independencia, un acelerado ritmo tanto de arabización como de islamización, se rige de forma oficial por las tradiciones heredadas del *figh*, que a menudo son más estrictas e intransigentes que la misma ley islámica y que casi tienen el carácter de leyes. Como vimos en capítulos anteriores, es lo que se denomina la cultura del centro que, a lo largo de muchos siglos, ha marginado e ignorado las culturas de la periferia, tanto las del este, como las del oeste y sobre todo del sur. Estas tradiciones son llevadas hasta sus últimas consecuencias en lo que se refiere a las mujeres sudanesas. Esto se refleja en el pensamiento del escritor Osman Almahdi, sobre los dibujos de la *henna*⁵¹, en su estudio sobre los artes de las mujeres en Sudán:

“El problema del mundo árabe y musulmán es que estas mujeres que se pintan los manos y los pies con la *henna* ya no son las mujeres del harén, sino que son trabajadoras y participantes de la vida pública, al igual que los hombres. Esta mujer nueva cuando sale a la calle con su *henna* está expuesta al público y cualquier hombre que la vea, puede desearla, gracias a este elemento de seducción que es la *henna*. Pasando de ser un derecho exclusivo de su marido, para el que tiene la obligación de ponerse bella y seductora, para él y nada más que para a él, a ser de cualquiera”⁵².

4. Mujeres de origen esclavo y creación artística

El arte de los países del África negra ha pasado, durante la época de la colonización, de tener poca resonancia en Occidente y ser ignorado o considerado

⁵⁰ 'ISSA, Ibrahim: *Al Harb Bilniqab*, Dar Ashabab, Cairo, 1993.

⁵¹ La *henna* es el tatuaje vegetal, que utilizan las mujeres, como decoración corporal, tanto de países árabes y musulmanes, como de algunos países asiáticos como la India y Bangladesh.

⁵² ALMAHDI, Osman: Op. Cit., 1977, p. 27.

como Taif o infantil en los mercados y los círculos artísticos, a tener una relativamente importante demanda desde los años cuarenta. Artistas de mucho prestigio, como Picasso, se han inspirado en creaciones artísticas negroafricanas, sobre todo en las máscaras, como pone de manifiesto la obra “Las señoritas de Avignon”, entre otras.

La contribución de las mujeres del África subsahariana al arte es notoria en todas las etapas históricas del continente y se ha producido sobre todo, a través de la artesanía, campo casi exclusivo de dominio femenino⁵³, como señala Margaret Clarke. Esta creatividad se refleja en la cerámica, los telares, los *batikes*, -pintura sobre tela especial de algodón- la pintura corporal, la paja, las pieles, las cuentas (*suksuk*), la escultura, la pintura del adobe para las casas... El segundo ámbito de actuación de las mujeres con respecto al arte, se produce en la música: los coros femeninos, la danza, las percusiones. En tercer lugar, pero no por orden de importancia, contaríamos con las contribuciones femeninas al teatro, la poesía, las artes plásticas y la narrativa, sobre todo oral. Esto ha propiciado que las grandes compañías discográficas y los festivales multitudinarios de música y danza a nivel internacional, presten mucha atención actualmente, a las manifestaciones artísticas que se producen en estas latitudes⁵⁴.

Por otra parte, son muchas las escritoras subsaharianas que han contribuido al desarrollo y a la mejora de su estatus social y el de su entorno más inmediato. Muhammed Muhammed Ali, el escritor sudanés, experto en temas de mujeres subsaharianas, apunta al respecto, que las mujeres subsaharianas son más activas que los hombres denunciando injusticias y discriminaciones sufridas por ellas mismas, pero además, tratan temas como la guerra, el hambre y las crisis económicas, con mayor profundidad y practicidad que ellos⁵⁵.

Muchas de las manifestaciones artísticas y artesanas, en Sudán las llevan a cabo las mujeres y aunque en la actualidad son practicadas por las mujeres sudanesas norteñas, son históricamente trabajos de mujeres *felata* y *jadam*, tanto del Oeste como del Sur de Sudán, como veremos más adelante. Las mujeres esclavas de Sudán conocían y utilizaban todo tipo de materiales para desarrollar la artesanía local: barro, arena, cuentas *suksuk*, perfumes, telas, madera, paja, pieles, etc. El trabajo del hierro es una excepción. Desde que se produce el descubrimiento de la tecnología de procesado de los metales, la actividad siempre ha estado en manos masculinas por razones, de fuerza

⁵³ CLARCKE, Margaret, *African Women's Art is Women Lives*, Zed Press, Londres, 1993, p. 24.

⁵⁴ South African Women Festival.

⁵⁵ MUHAMMED, Muhammed Ali: *dirasat al mar'a al afrigia*, Maktabat Madbuli, Cairo, 1990, p. 6.

y resistencia. Así, la artesanía en hierro, ha sido y es, producida por hombres y está circunscrita a los arzones para sillas de montar, que más tarde se cubren de cuero y que son tanto para caballo como para camello y a las carrozas que transportan a la novia.

Las mujeres *nubias*, pueblo del norte de Sudán y sur de Egipto, llevaban a cabo el trabajo de diseño y construcción de las viviendas, por lo que podríamos decir que eran las arquitectas y las albañiles de sus propias casas. Su trabajo comenzaba con la recogida de la tierra del Nilo, (*ttam'i*), continuaba con la fabricación de los adobes, la construcción de la propia casa y la fabricación y colocación del tejado a base de palos de caña de azúcar y hojas de palmera, por lo que todo el proceso estaba en sus manos. Una vez terminada esta fase, comenzaba la decorativa, con la recolección, en las zonas montañosas, de piedras rojas y arena fina. La arena se mezcla con la piedra y con los colores preparados a base de materias vegetales⁵⁶. Una vez terminado el exterior, se continúa con la decoración interior. Las paredes se cubrían con pintura blanca y las esquinas, puertas y techo se llenaban con dibujos geométricos y diversos símbolos procedentes de las culturas árabes, faraónicas y del África negra.

⁵⁶ ALMAHDI, Osman: Op. Cit., 1977, p. 35.

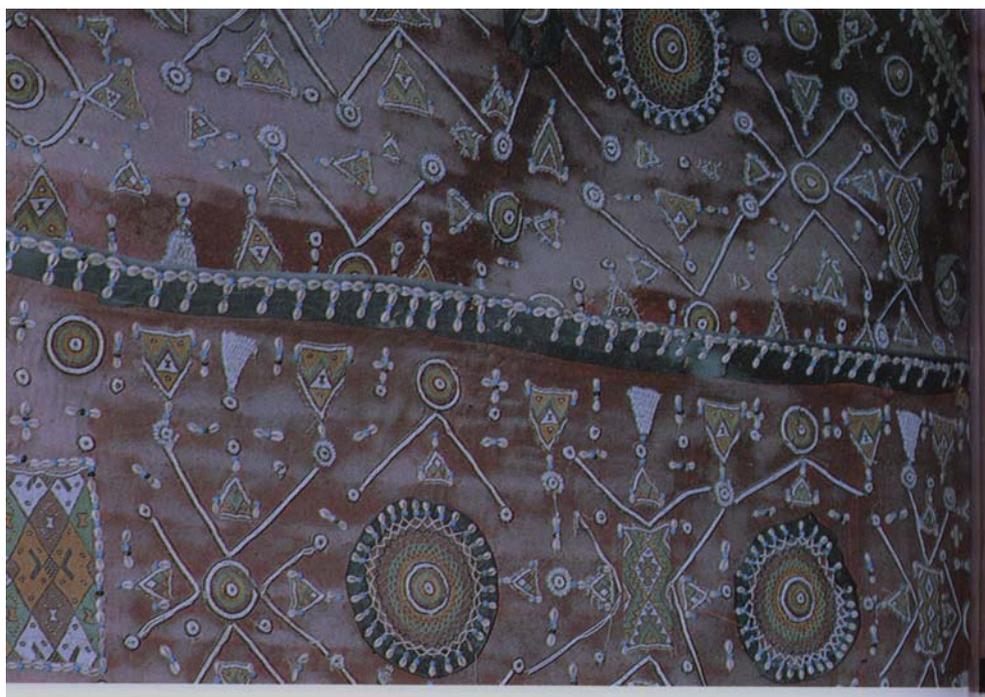


Foto número 10

Decoración interior de las casas hecha por mujeres.

Fuente: Ministerio de Cultura y Turismo. 1979. Jartum.

Almahdi explica que, aunque este arte es propio de las esclavas *nubias*, en la actualidad es el icono que representa al arte y a la arquitectura *nubias*. Paradójicamente son los hombres los que actualmente ostentan la fama de artistas especializados, aunque si atendemos a sus nombres, Ahmed Battul, Hassan Hawa, Jabr Bab Al Jeer, podemos observar que Battul, Hawa y Bab Al Jeer son los nombres de sus madres, no de sus padres, lo que nos lleva a concluir que son sus madres las que están relacionadas con esta forma de creación artística⁵⁷. No disponemos de mucha documentación en este sentido, pero parece ser que los hombres se han apropiado del arte de sus milenarias antecesoras, anteriormente infravalorado y considerado una actividad “propia de mujeres” y por tanto carente de interés, ya que en las últimas décadas la técnica constructiva y decorativa se han hecho famosas y sobre todo comercializadas.

Aunque Abdel Hamid Muhammed en su libro “*Jansawat As Sudan*”⁵⁸ explica que el arte de la pintura de las casas *nubias* es obra de las mujeres *nubias*, tanto esclavas como libres, Almahdi afirma que procede de muchos países del África negra⁵⁹, y por lo tanto es obra exclusiva de las mujeres esclavas. En el caso del norte de Sudán, la conexión con la pintura del arte del África Subsahariana, parece clara. Además, Almahdi subraya que el arte de la decoración de las casas *nubias*, ha estado en manos femeninas esclavas, a lo largo de los siglos XIX y XX, que es el período que nos ocupa, debido a que los hombres estaban en el ejército, encargándose las mujeres *nubias*, mayormente esclavas, de todos los asuntos de sus poblados y de las tareas agrícolas. Según Almahdi, las mujeres *nubias* libres detestaban el trabajo del campo, que para ellas era degenerante. Por otro lado, aparecer en lugares públicos era un insulto, no solamente para ellas, sino para sus maridos⁶⁰.

La apropiación de trabajos que, hasta un determinado momento, se consideraban típicamente femeninos, por parte de los hombres, es un hecho común a lo largo de la historia. En época contemporánea, hemos asistido a este fenómeno con las profesiones de peluquera y cocinera, que han pasado a ser de dominio masculino, sobre todo en el grado de excelencia. Este fenómeno también se ha producido en Sudán, donde las mujeres esclavas cocinaban para las familias de sus amos, hasta que fueron sustituidas por hombres esclavos como profesionales de prestigio y hoy, como libertos, son considerados en los países árabes, los mejores cocineros. Lo mismo sucede con la

⁵⁷ Ibidem, p. 39.

⁵⁸ Jansawat viene de Tumadir Al Jansá, una de las poetisas de los primeros tiempos del Islam.

⁵⁹ ALMAHDI, Osman: Op. Cit., 1977, p. 39.

⁶⁰ Ibidem, p. 39.

peluquería moderna, que se ha convertido en trabajo de libertos, excepción hecha del trenzado tradicional del pelo femenino (*mushatt*), del que se hablará más adelante, que sigue siendo competencia de las mujeres. Lo mismo ha ocurrido con otros trabajos artesanos, como el tejido, el diseño de los *batik*⁶¹ y la costura.

La poesía popular femenina en Sudán es otra de las artes desarrolladas por las esclavas y por esa razón, considerada “inferior” por los poetas⁶². Uno de los géneros musicales más apreciados en Sudán, es el de la canción femenina, para el que ellas mismas componen poemas y melodías. Como tal siempre ha sido menospreciada e incluso claramente despreciada, por los cantantes sudaneses. Sin embargo en los últimos decenios, los grandes cantantes masculinos del país, han empezado a incorporarlas a su repertorio.

Esta adopción, por parte de los hombres, de tareas que hasta ese momento estaban en manos femeninas, a primera vista puede parecer incongruente, sobre todo entre aquellos hombres cuyo entorno cultural es predominantemente masculino, pero hay una poderosa razón para hacerlo, estos trabajos se han convertido en económicamente fructíferos.

4.1. Las danzas de las esclavas y libertas en Sudán

Hasta hace muy pocas décadas, e incluso en la actualidad para muchas familias norteñas, era o es impensable que una mujer libre (*hurra*) sea cantante, actriz, y mucho menos bailarina. Las mujeres sudanesas llamadas *banat al 'arab*, es decir, musulmanas de buena familia, que toman esta arriesgada decisión son muy atrevidas, pero sobretodo son muy creadoras.

De todas formas, como vimos anteriormente, esta situación no es homogénea en todo el país. Aquí, de nuevo tenemos que distinguir entre la llamada cultura del centro de la cultura de la periferia. En primer lugar expondré algunas manifestaciones artísticas, en el campo de la danza, que actualmente se realizan en el oeste de Sudán, es decir, en las regiones de Kordofan y Darfur. Se trata de danzas populares que se realizan en ceremonias y fiestas, como son los bautizos y las bodas, en el ámbito doméstico y en las que participan fundamentalmente las mujeres. La mayoría de estas proceden de países del África Occidental, como Senegal, Nigeria y Guinea. En la región del oeste de Sudán los bailes reflejan el estatus más avanzado y el mayor grado de libertad que

⁶¹ Técnica de teñido, que sigue un diseño previo y que se realiza aplicando diferentes capas de cera.

⁶² *Ibidem*, p. 53.

disfrutaban sus mujeres. Las bailarinas de las danzas son incansables y realizan difíciles movimientos que acompañan perfectamente a los cuadros rítmicos de los complicados sonidos de los tambores. Hasta hace muy poco, estas danzas se hacían en público, donde las mujeres no se escondían de los hombres para exhibir sus cuerpos. En la actualidad y con el proceso de arabización de la zona oeste, este arte se ha convertido en un acto social que se desarrolla en la intimidad del hogar. En Kordofan y Darfur, igual que en las demás ciudades del *gharib*, un nacimiento, una boda o cualquier celebración familiar o social, sirven de pretexto para disfrutar de una buena fiesta, donde los asistentes no se cansan de bailar en el interior de las casas y únicamente a la vista de los familiares e invitados.

Las danzas del oeste de Sudán, cuestiones estéticas aparte, está lleno de simbología. Los hombres tienen que demostrar su virilidad y fuerza física. El baile de las mujeres representa la fertilidad y como tal, asociada a las labores agrícolas. Ambas maneras de bailar, están cargadas de connotaciones eróticas y son una continua invitación a entrar en el juego amoroso. Los bailes suelen ser, hasta cierto punto, teatrales y en ellos se establece un diálogo entre la bailarina y el bailarín. También hay una invocación a lo divino en los movimiento de los brazos hacia arriba, en un claro gesto de adoración y súplica a su Dios, *Alá*. Estos bailes son típicos de las culturas subsaharianas e incluso los esclavos y esclavas negroafricanos que vivieron en la España del siglo XVI, los realizaban, como es el caso de las danzas llamadas “la chacona”, “la zarabanda” y “el paracumbé” que bailaban los esclavos en la procesión del Corpus de Granada⁶³. Según Aurelia, estos bailes debieron de ser muy populares y provocaron la reprobación airada de moralistas como el padre Mariana, que los calificó de “lascivos” y “vergonzantes”⁶⁴. De manera que podría decirse que se trata de manifestaciones propias de diversas etnias subsaharianas esclavizadas que se han extendido por el mundo árabe, pero también por la América colonial portuguesa y española, especialmente Brasil y el Caribe.

Los grupos étnicos del oeste de origen arabo-musulmán son muy creyentes, si embargo sus ancestrales tradiciones africanas no están reñidas con su religión y en muchos casos presentan formas de sincretismo de lo islámico y lo animista que les permite mayores libertades que en otras zonas del norte o del centro del país. En los bailes de las mujeres se refleja su fuerza e independencia.

⁶³MARTÍN CASARES, Aurelia, Op. Cit., 2000, p. 424.

⁶⁴ Ibidem.

Según Hasan 'Ibeed, en su estudio sobre el arte del oeste de Sudán, existen algunas danzas en el oeste, que son una mezcla de las danzas de las mujeres esclavas y libertas de la región oeste, con las de países árabes como Egipto y países del Golfo Pérsico. Los ritmos de las danzas son una fusión de ritmos árabes y ritmos del África Occidental en los que dominan de forma muy clara, los del África Subsahariana⁶⁵.

La zona central del Sudán o la ribera del Nilo, es la región en la que históricamente han dominado los grupos de ascendencia árabe y es en la Capital, Jartum, donde se encuentran los negocios, la administración central, y los grandes proyectos económicos coloniales, donde el comercio de la esclavitud fue fructífero y permanente, y donde existe el sentimiento del ser auténticos sudaneses, como si las otras regiones habitadas por no árabes o no musulmanes estuvieran al margen del desarrollo económico y cultural. Es en esta zona, en los barrios (*daims*), donde se instaló la mayoría de la población esclava después de las leyes de abolición, como ya ha quedado dicho y que llegó a representar hacia el año 1883, los dos tercios de los habitantes de la ciudad, según “La historia de la ciudad de Jartum” de Ahmed Ahmed Sayid Ahmeden⁶⁶.

Es muy importante destacar el papel de las “*indayas*” en el desarrollo de muchas formas de arte como la danza, la música y la literatura oral. Una *indaya* es un lugar de reunión para los hombres donde se consume alcohol (sobre todo cerveza de cebada, de sorgo y de dátiles) y se tratan asuntos comerciales, políticos y profesionales, puesto que los hombres se agrupaban por oficios y profesiones. La prostitución era frecuente en las *indayas*, generalmente regentadas por mujeres ex esclavas que dominaban la elaboración de bebidas alcohólicas fermentadas y más tarde las destiladas. Estas mujeres tenían también que saber cantar, bailar y tocar los tambores como una manera de atraer a los clientes. Cuando una *indaya* está preparada para recibirlos, las mujeres se acercan a la entrada con sus tambores y cantan canciones que animan a los hombres a entrar; estas canciones hablan de la calidad de su servicio y de lo generosos que son los hombres a la hora de gastar en estos establecimientos. Esta manera de invitar a los clientes cantando al son de unos ritmos muy vivos y llamativos, formaba parte de la tradición de la fiesta del primer día del matrimonio, es decir, la primera noche de los

⁶⁵ 'IBEED, Hassan: *Al Fan fi Gharb Asudan*, Dar Nashr Ma'ahad Adirasat Alafriqiyya wal Asyawiyya, Jartum, 1995, p. 21.

⁶⁶ SID AHMAD, Ahmad Ahmad, 2000, p. 121.

recién casados (*Dujla*) que, más tarde dio lugar a un estilo musical y a un ritmo llamado “*tum tum*” que, actualmente, es uno de los más populares de la música sudanesa⁶⁷.

En la región central y en la capital Jartum es donde nació una de las tradiciones más características de las bodas sudanesas, el baile que la novia dedica al novio el día de la boda: *raqqis al arus*. Se desconoce cuando empezó esta danza a convertirse en danza –ceremonial para las bodas de las mujeres *hurras* de la región central de Sudán, y en la capital Jartum, pero es posible que fuera antes de la prohibición de la esclavitud en Sudán⁶⁸. Terence Welz nos explica que en los mercados de las personas esclavas *najasa* sudaneses del Cairo, ellas no llevan más que un *rahatt* en su cintura⁶⁹, una especie de falda de material vegetal que sólo tapa sus partes íntimas. Es importante esta descripción de Welz, porque el *rahatt* sigue siendo un atuendo fundamental para la danza de la novia en la actualidad. Por su parte Natchigal nos ofrece la descripción de las esclavas de Madani (a 150 km. De Jartum), que trabajan como bailarinas para los viajeros que atravesaban dicha región, a mediados del siglo XIX⁷⁰.

Es en este baile de la boda, donde se resume la situación de la mujer en esta zona del país, más islamizada y arabizada que las otras mencionadas. El baile refleja muchos aspectos del estatus de las mujeres. La ceremonia comienza cuando las amigas, hermanas y tías de la novia, la preparan para que sea, el día de la boda, como una especie de regalo para el novio. Ese día la mujer aparece cubierta de oro, sedas y perfumes, lleva las manos y pies cubiertos de dibujos y va oculta bajo una tela de seda de muchos colores, que el novio tiene que descubrir. Este gesto simboliza la posesión de la mujer por parte del hombre y hace que el matrimonio se presente como homenaje a la masculinidad, en el que la mujer es un regalo que se le ofrece al varón y que éste destapa a la vista de todas las asistentes, amigas, primas y hermanas de la novia, para que se pueda apreciar la hermosura del presente. Como se puede suponer, el único varón que asiste es el novio.

Los movimientos que realiza la novia, son un claro reflejo de la mentalidad de las gentes del norte de Sudán. Baila con los ojos cerrados como símbolo de pudor y vergüenza, debajo del vestido lleva una especie de collar-cuerda de piel, que el marido

⁶⁷ ALTTAYIB, Mohammed: *Alindaya*, Dar 'Azza lilnashr, Jartum, 2004, p. 22.

⁶⁸ HASSAN, Huda al Nur: *Al 'irs al sudani*, Dar 'Azza lilnashr, Jartum, 2001, p. 16.

⁶⁹ WELZ, Terence: *Black Slave in Cairo*, Frank Cass, Londres, 1985, p. 139.

⁷⁰ NACHTIGAL, Gustav, Op. Cit., 1971 p.132.



Foto número 11

Una novia de Omdurman el día de su boda.

Foto propia. 2000. Omdurman, Jartum.

tiene que romper para demostrar su fuerza física y, simbólicamente, su virilidad ya que esta cuerda también representa la virginidad de la novia.

Unos dos meses antes del *raqiss al 'arus* la novia es entrenada por una *'alama*, que le enseña a las novias el *banat al 'arab*, danza de origen esclavo. La *'alama* normalmente es una mujer soltera que se dedica exclusivamente a este arte, aunque también puede simultanear el ejercicio de la prostitución. Las amigas, primas y vecinas de la novia solo pueden acompañar a la cantante durante los bailes de la novia. Si la boda se produce en el seno de una familia muy conservadora, la cantante tiene que venir acompañada por un coro femenino. Los bailes de la novia, que son un verdadero espectáculo exclusivo de y para las mujeres, pueden durar una hora y se pueden repetir dos o tres veces a lo largo del día y son una de las pocas fuentes de diversión de las mujeres. Una vez más asistimos a una manifestación artística, que forma parte de lo más intrínseco de la cultura sudanesa, que es realizada por mujeres de origen esclavo, para el consumo de las familias norteafricanas.

En el este, en la ciudad de *Kassala* por ejemplo, los bailes y la música de los *hadandawa* son muy afines a los de las vecinas Etiopía y Eritrea, incluso tiene algunos toques rítmicos en común con Yemen. El baile más característico de los *hadandawa* es el de la espada. Según explica Tumadir Sheikh-Eldin,

“Históricamente este baile era una especie de ceremonia ritual. Cuando moría un hombre de gran estatus social, un *sheij* por ejemplo, las chicas más guapas del pueblo, que solían ser sus concubinas, tenían que coger su espada y bailar con ella”⁷¹.

El resultado es un baile muy sensual, que exige al cuerpo complicados movimientos que, además cuenta con la complicación que supone el equilibrio con la espada.

4.2. El canto y las nanas de las esclavas

No hay que dejar atrás otro de los frutos artísticos de la *indaya* que es el *ghuna al banamt* (canciones de chicas). Este estilo tiene como temas principales el amor, el matrimonio y las descripciones físicas y morales de los amados según estas jóvenes mujeres que, por desgracia no tienen oportunidad de vivir la vida que sueñan. Por esta razón sus canciones son una válvula de escape y una manera de aliviar sus frustraciones.

⁷¹ SHEIKH-ELDIN, Tumadir, “*Alraqss alsudani*”, Revista Ru'aa, vol. 1, 2000, pp. 17.

Este estilo musical ha sido practicado por las mujeres *hurras* en sus bodas, bautizos y demás celebraciones privadas

El ámbito de esta música siempre fue el de las fiestas privadas y familiares, con especial dedicación a las bodas. En éstas, el novio o el padre de la novia, contrataban a la cantante por una suma de dinero que se veía incrementada sensiblemente con las aportaciones que, en el transcurso de la actuación le iban haciendo tanto uno como el otro, como recompensa por los elogios que les dirige la cantante a través de sus canciones. La entrega de dinero es una forma de reafirmar la virilidad y la generosidad de los aludidos, que procuran asegurarse de haber sido observados por todos los invitados.

La primera cantante sudanesa que alcanzó mucha fama en los años 1950, fue Aisha al-Falatía. Es importante destacar que esta mujer pionera procedía del Chad, como su nombre indica. Los sudaneses llaman *Falata* a los ex-esclavos procedentes de Chad y de Nigeria. El término tiene un marcado carácter racista, como muchos de los términos aplicados a todo colectivo que no es considerado “auténticamente sudanés”, es decir, de origen árabe y de religión musulmana. Después de ella hubo muchas otras cantantes que también fueron conocidas con un nombre que aludía a su procedencia, *Yanubia* (sureña), *Nubawiya* (de los Nubas), etc. Todo ello para evitar mencionar su apellido y así no tener que atribuirle un parentesco, que es exclusivo para las mujeres de buenas familias. De este modo su guardián varón, bien sea padre, hermano o hijo, no tiene que dar cuentas a nadie por tener una mujer cantante en su familia. Después de Aisha *al-Falatía* llegaron muchas otras mujeres cantantes, todas de conocido origen esclavo. En los años 1960 y 1970 se hicieron populares Muna Al-Jeer, Mahala Alabbadía, Nura, Fatma El-Hajj y Um Baleena Al-Sanousi. Esta última tuvo un gran éxito e importancia al cantar con Muhammed El Amin, un cantante sudanés miembro del partido comunista, conocido por su aversión a todos los regímenes que gobernaron Sudán. Esta colaboración hizo que Um Baleena El Sanousi, gozara de prestigio entre la clase intelectual, a pesar de su origen esclavo como *jadim*, debido a su participación en el canto político, o revolucionario, como lo llaman los sudaneses. Son muchas las mujeres cantantes y actrices que se comprometieron con las causas políticas de Sudán, desde los años cuarenta y hasta la actualidad, lo que, en gran medida ha eclipsado la causa y la problemática específica de las mujeres.

Después llegaron *Al-Balabil* (los ruseñores), tres hermanas jovencitas con alto nivel educativo de origen libre y, lo que es más importante, pertenecientes a una

conocida familia sudanesa. Procedían de la zona *Nubia*, pero crecieron en un ambiente muy liberal de la capital, Jartum. Las tres hermanas viajaban y actuaban en Egipto. Con su llegada se levantó una polémica que duró años, incluso provocaron la división de la opinión pública del país, entre los que se oponían a su aparición en público y los que clamaban a gritos la apertura del escenario a las mujeres. Su gran aportación al arte sudanés se reflejó durante años, en el grupo folklórico de danzas sudanesas. Fueron las representantes del país ante las delegaciones internacionales, una tradición muy extendida en África, donde los gobiernos de turno preparan a grupos folklóricos que viajan fuera del país acompañando a la representación oficial. El grupo folklórico de Sudán fue disuelto con la llegada, en 1989, del régimen actual.

De todas formas *Al-Balabil* jugaron un importante papel, al abrir la puerta a las mujeres libres (*hurras*) que llegaron después, como Hannan El-Nil, Amal El Nur, etc. Ninguna de estas mujeres alcanzó el prestigio de los hombres cantantes y en cualquier caso hay que recordar que, en general, el arte en Sudán, no tiene la consideración de carrera respetable a seguir.

En los años 1980 surgió una cantante libre, Hanan Bulubulu, que se atrevió a romper con la privacidad de su arte. Ella cantaba este estilo y bailaba como en las *indayas*, acompañándose de una orquesta, en todo tipo de celebraciones, lo que constituyó todo un fenómeno social que no dejó indiferente a nadie. Contó, como era de esperar, con duros detractores que veían sus actuaciones como materia de escándalo, por haberlo sacado de su ámbito natural, las fiestas femeninas, y haberlo expuesto a los ojos de todo el mundo al que hacían partícipe de letras que expresaban de manera directa, los sentimientos femeninos acerca del amor y los deseos. Por todo ello, a este estilo se le nombró *ghuna habit* que significa canciones decadentes.

El trabajo de Hanan Bulubulu abrió el camino a otras muchas chicas de su clase y condición y les sirvió de trampolín para poder enfrentarse a una sociedad que las marginaba y las excluía de todo lo considerado “decente”, dotándolas de un medio para expresar lo que mejor sabían hacer: entretener a la gente de una manera que algunos califican de decadente, pero que gozaba de aprecio entre la gente del pueblo sencilla y sin pretensiones culturales.

El gobierno actual de Jartum, prohibió a Hannan Bulubulu subir a los escenarios y le obligó a ponerse el velo, mostrando de qué manera trataría a las mujeres que quisieran cantar en público. Posteriormente ella declaró que había encontrado el camino de *Alá*, y que cantar en público no era propio de mujeres de buenas familias y que, a

partir de ese momento, solo cantarían canciones espirituales y religiosas alabando al profeta. Después de la instauración del régimen integrista en Sudán, se ha declarado la guerra santa contra los músicos y las cantantes, contra los lugares públicos donde se consume alcohol, los prostíbulos, las casas donde las mujeres del sur y de origen esclavo, afectadas por la guerra tenían como único recurso la venta de bebidas alcohólicas, normalmente consumidas por los hombres musulmanes del norte, etc. Empezaron a aplicarse leyes de orden público, la ley seca y todo tipo de normas de carácter restrictivo, como la prohibición a las mujeres de abandonar el país sin ir acompañadas por algún *wali*, figura que en el Islam designa a un guardián, normalmente hermano, padre o marido. Como consecuencia un gran número de jóvenes cantantes y bailarinas sudanesas, emigró a Egipto para poder desarrollar su carrera o simplemente para alejarse de las cadenas del gobierno de Jartum.

En las décadas de 1980 y 1990, los músicos varones se dedicaron a interpretar las canciones que originalmente eran interpretadas exclusivamente por mujeres (*ghuna al banat*) y que, como ya hemos hecho notar anteriormente, son del gusto de la mayoría de la población que no quería verse privada de disfrutar este estilo. Solo unos pocos años antes hubiera sido impensable imaginar a los hombres interpretando este tipo de canto, ya que, como no podía ser menos dada la enorme diferenciación por sexos de la sociedad tradicional, la música exclusivamente femenina posee letras, estilos musicales y ritmos muy distintos a los de la música masculina. Cantantes como Kable y Zidan, de gran popularidad, viendo el éxito y la emoción que despertaban, comenzaron a hacer sus propias versiones.

Un tipo de canto ligado a la ceremonia de la boda son las canciones del *dingir* (calabaza) y *funduk* (almirez). Hasta mediados de los años ochenta, las fiestas duraban más de una semana. Estos dos utensilios, la calabaza y el almirez, los usan las mujeres habitualmente para la ceremonia más importante del *dag arriha*, que es un día muy especial en la boda en el que las mujeres preparan los productos de estética especiales para las novias. La calabaza se usa normalmente como recipiente para mantener la leche, el yogurt y la comida frescos. El mortero se usa, tanto para machacar el sorgo y el café, como para picar las verduras y carne. El día de *dag arriha* estos dos utensilios caseros se convierten en instrumentos musicales, con los que se pueden obtener unos sonidos rítmicos que requieren mucho talento. Con la calabaza y el mortero las mujeres tienen que hacer unos ritmos muy sincronizados y no pueden equivocarse.

El proceso es largo y complejo. Las mujeres machacan el sándalo, lo mezclan con harina, perfumes, grasas y otros productos para el embellecimiento de la novia. Mientras están realizando esta ardua tarea, van cantando canciones al son de los ritmos que marcan con los elementos que están utilizando. Las letras son de alabanza al novio, haciendo especial mención al dinero que tiene, a su valentía y a la belleza de la novia que se lleva. La utilización del mortero y la calabaza como instrumentos de percusión por parte de las mujeres, está muy extendido en la mayoría de los países del África Occidental. En Senegal, Malí, Nigeria o Guinea las mujeres hacen estos sonidos mientras están machacando el sorgo o el maíz.

El *Dingir*, (media calabaza hueca), se utiliza colocándola boca abajo en un barreño de agua, que le dará al sonido percutido, una gran profundidad y potenciará admirablemente los sonidos graves. Su uso no se limita a las bodas, en las que es utilizado para las canciones de mujeres, no de chicas; también se utiliza en los funerales. En este caso lo que varía, es la temática de las canciones que son de contenido espiritual y religioso, especialmente sufíes. Este arte del *dingir* es también practicado por mujeres esclavas o ex esclavas que por lo general tienen sus orígenes en el Oeste de Sudan o el África subsahariana. Todo un espectáculo digno de ser visto y escuchado.

Otro tipo de arte, considerado de los mayores legados de las mujeres esclavas en Sudán y en la actualidad clasificado como un género artístico de gran importancia, es el de la *had hada*, que son las nanas para dormir a los/as niños/as. Este arte es un arte casi exclusivamente de las ex esclavas, al ser las que se encargaban de cuidar a los/as niños/as de sus amos. Mi informante Attayib Muhammed Attayib, el conocido escritor sudanés, experto en folklore y arte popular, me cantó una nana, que le cantaba su esclava a su hermano Ahmed, cuando éste era pequeño. La nana, que es muy popular en Sudán, decía así:

Yo quiero a Hamadtu⁷²

Yo quiero a Hamadtu.

He entrado a casa.

He comido de su comida.

Ha muerto su hija.

He venido a consolarle.

⁷² Hamadtu, es el diminutivo de Muhammed o Ahmed en Sudán.

Esta nana, verdadera apología del infanticidio, debe proceder de tiempos preislámicos en los que se practicaba el infanticidio femenino selectivo, enterrando vivas a las niñas, tal y como nos dice Abu Hasaan, poeta árabe de época preislámica:

“No he conocido mejor bendición al hombre
Como una *'awra*⁷³ que fue enterrada”.

4.3. Mujeres de origen esclavo en el ámbito teatral

Las mujeres ex esclavas también tuvieron un papel primordial en la evolución de las artes dramáticas. La primera compañía de teatro sudanesa, fue creada por el Sr. Maisara Al Sarraj hace setenta años. Para los papeles de mujeres eligió a Sarra Muhammed, una conocida prostituta de origen esclavo. Esta elección fue debida a un motivo fundamental, ninguna mujer de “buena familia” podía trabajar en un escenario por lo que, de entrada, la profesión de actriz quedaba ligada al oscuro mundo de la prostitución.

Más tarde un grupo de hombres actores, se dedicó a interpretar papeles de mujeres en los que las ridiculizaban hasta el punto de crear personajes como Shalabía y Bit Ghideem, mujeres bastante feas, desagradables y muy estúpidas.

Fue en *Bajt Al-Ruda*, institución académica pionera en la creación de un concepto innovador de la educación en Sudán, donde se empezó a prestar la debida atención al arte dramático. Aunque los profesores-directores de obras de teatro seguían utilizando a los chicos para desempeñar papeles femeninos, su actividad fue la semilla del nacimiento del Instituto de Música y Teatro, institución que equivale en España al Real Conservatorio de Música y Danza y a la Real Escuela Superior de Arte Dramático, antes. A este Instituto se le debe el desarrollo de la música y el teatro en Sudán.

Después de Sarra Muhammed, las mujeres que se dedicaron al teatro tampoco obtuvieron el respeto de la sociedad, sirviendo únicamente a esclavas y ex esclavas que tenían esta actividad como una salida a su marcado destino al servicio de sus propietarios o antiguos amos, al carecer de la más mínima formación, que les permitiera elevarse en la escala social. Aunque hubo algunas afortunadas que pudieron trabajar como enfermeras, maestras o administrativas, la prostitución fue siempre una salida para una mujer que había dejado de ser esclava y que, por tanto, había perdido el

⁷³ *'Awra*, en árabe, quiere decir escándalo, pero a veces se refiere a las partes púdicas de las personas, hombre o mujer. También se refiere a todo lo que puede provocar sonora o visualmente. Por ejemplo el Corán dice “la voz de la mujer es una *'awra*”. Aquí se refiere a la hija.

amparo de la casa de su amo. El camino de la interpretación constituía para ellas una alternativa más honorable, aunque también deshonrosa. Aunque a partir de los años setenta las artes dramáticas empezaron a formar parte del gran movimiento cultural, muy implicado en el panorama político de liberación nacional, durante y después de la independencia, el teatro seguía utilizando a las prostitutas.

Después del nacimiento del Instituto de Música y Teatro muchas de las mujeres que ya llevaban tiempo ejerciendo la profesión de actrices, comenzaron a estudiar en él. Dentro de este grupo y pertenecientes a diferentes generaciones tenemos a Faiza Amaseeb, Tahiya Zarouq, Nimat Hamad, Fatiha Mohammed, Tumadir Sheikh-Eldin⁷⁴, Mariam Al-Taib y Awadiya Ahmed. Ellas forman un grupo de mujeres rebeldes y comprometidas ideológicamente, que han desempeñado un gran papel en un país donde curiosamente el teatro, a pesar de la casi inexistencia de salas, tiene mucho público. A cada una de ellas se la conoce y se la identifica con alguna obra, que suele narrar historias del antiguo Sudán, en un tiempo en el que el sistema era matriarcal.

La llegada del régimen pro islamista, que tantos problemas ha causado a las mujeres, ha supuesto también la prohibición de la mayoría de las actividades culturales de las mujeres, entre ellas el teatro. La mayoría de estas actrices viven en la actualidad en el exilio en países, como Egipto, Inglaterra y Estados Unidos.

4.4. Otras manifestaciones artísticas

El arte de narrar cuentos está muy desarrollado en Sudán y las mujeres son las únicas practicantes de este arte milenario. Actualmente son las mujeres de origen esclavo las que se encargan de desarrollarlo, a través de su trabajo como cuidadoras de los hijos de las familias del norte del país. Estas mujeres reciben el apelativo de *dada*, que significa cuidadora de niños.

Las referencias al mundo de la esclavitud, en estas narraciones, son escasas. Una de ellas, conocida como la historia de “Nito y el Jugador”⁷⁵ nos cuenta cómo Muhammed manda a un esclavo, del que no se menciona el nombre, a espiar a su futura esposa, Nito, para saber si es bella o no. Muhammed, a pesar de ser hombre, puede ver a Nito ya que su carácter de esclavo anula su condición masculina, pudiendo tener

⁷⁴ Tumadir, es un caso representativo. Directora teatral, puso en escena, ente otras obras, una versión sudanesa de La Casa de Bernarda Alba, de Federico García Lorca. Tuvo que abandonar Sudán en 1990, huyendo de la persecución del régimen de Jartum, a causa de una obra teatral, calificada por el Ministro de Cultura, como una incitación a la rebelión. En la actualidad vive en Springfield, Massachussets.

⁷⁵ IZZADIN, Ismail,: *al qissass al sha'bi fil Sudan*, Dar Ashu'un Alzaqafiyya Lil'ilam, Bagdad, 1968,p. 9

acceso al harén de sus amas. Muchos de los cuentos son versiones de las mil y una noches en los que, con mucha frecuencia, se menciona la figura de la concubina, como en “*Fatma assamha*”; “*Wad assamak*” y “*Wad anamir*”⁷⁶.

Además de los cuentos, hay otras manifestaciones artísticas desarrolladas por las mujeres en casi todos los países del África Subsahariana, sobre todo en los que conformaban el antiguo Sudán. El trabajo de la paja, que produce objetos como alfombras, cestas, abanicos de diferentes colores, además de utilizarse para techar las casas, se produce en El Shimalia, en la provincia del norte y en Ghadariff, en la provincia del este. La cerámica, trabajada por las mujeres ex esclavas de El Obeid, capital de Kordofan, en el oeste, tiene una larguísima tradición, ya que fue en El Obeid donde se desarrolló la primera cultura neolítica de la zona, destacando en la producción de recipientes de cerámica de variada tipología. Actualmente desarrollan los *zir*, para mantener el agua fresca, instrumentos musicales y vajillas para el café.

Numerosos proverbios sudaneses tratan sobre el papel de la persona esclava en la sociedad sudanesa. Hay que considerar la caracterización hasta ahora que considera a las mujeres las depositarias y productoras de la literatura oral, mientras los hombres lo son de la literatura escrita. Una muestra de ellos, tomados de los Proverbios Sudaneses de Mukhttar ‘Ayoba⁷⁷ nos sirven para indicar el estatus adscrito a la población esclava. Son dichos y proverbios frecuentemente utilizados hasta nuestros días.

1. *Al’ab kalamu katir wal hurr ‘amalu ‘adil*⁷⁸. “Un esclavo habla, un hombre libre actúa”. La interpretación preferida de este proverbio según ‘Ayoba es: “un caballero es juzgado por sus acciones”. El proverbio se refiere al esclavo varón ‘ab.
2. *‘Abdan shattir ma bihtay yizakir*⁷⁹. “A un esclavo inteligente no se le enseñan formas”. El significado de esto es que un esclavo inteligente no necesita que se le enseñe. Este proverbio indica la preferencia por esclavos a los que ni siquiera es necesario formar porque aprenden solos y hace una clara mención al esclavo varón y no incluye a la mujer esclava.

⁷⁶ Ibidem, p. 169.

⁷⁷ ‘AYOBA, Mujttar: *al amzal al sha’bia fil sudan*, Dar ‘Azza Lilnashr, Jartum, 1989.

⁷⁸ Ibidem, p. 10.

⁷⁹ Ibidem, p. 16.

3. *Baladna bataldal 'abid ashadi*⁸⁰. “Aquí nace el esclavo sensato”. Significa que una vez que los esclavos y las esclavas son considerados pertenecientes a un linaje, empiezan a ser apreciados. El análisis de 'Ayoba a este proverbio es que un esclavo de primera o segunda generación se familiariza con las costumbres de la tierra donde nace, adoptándola y defendiéndola hasta el punto de ganarse la admiración y el respeto de los *ahrrar*. Sin embargo, la interpretación alternativa del Azeen en todo momento es que un esclavo o una esclava que nace y vive toda su vida en una región hace que las personas libres de dicha región se acostumbren a las costumbres africanas⁸¹.
4. *Albijali asslu 'abid* “El que abandona sus orígenes es un esclavo”. Este proverbio, a mi juicio, tiene especial importancia. Por un lado resalta la gran importancia que tiene el *assl*⁸² en la cultura sudanesa, con sus connotaciones de linaje y sentido étnico. Por otro lado ese apego tan valorado de las raíces y el parentesco en la sociedad sudanesa sea una de las razones por las que la población ex –esclava mantienen algunas de sus prácticas tradicionales ya que, al hacerlo ganan respeto como personas libres.

Estos refranes son una clara evidencia del pensamiento popular existente en Sudán y la ideología sobre la naturaleza de las personas esclavas, su posición en la sociedad y la percepción que se tiene de ellas. Cabe señalar que dicha mentalidad popular sobre los esclavos en el norte de Sudán está ligada a la percepción generalizada de los mismos en la literatura popular de muchas culturas árabes. Es, como apunta Aurelia Martín, el discurso biológico de la vida de los hombres y mujeres negro africanos tiene como objetivo despojarles de toda calidad racional y de equipararles al mundo animal⁸³.

5. El culto *zar*: origen y evolución de una práctica de las mujeres esclavas

El *zar* es un culto creado alrededor de la posesión de un mortal por un espíritu, denominado *zar*, que se practica en Etiopía, Eritrea, Yibuti, Somalia, Arabia, el sur y el

⁸⁰ Ibidem, p. 22.

⁸¹ AZEEN, Salah, Op. Cit., Cairo, 1988, p. 32.

⁸² *Assl* literalmente significa raíz, pero tiene connotaciones acerca de la distinción étnica, tribal y de linaje.

⁸³ MARTÍN CASARES, Aurelia, Op. Cit., 2000, p. 148.

sureste de Irán, Egipto y Sudán⁸⁴. No se trata de un fenómeno uniforme en esta amplia región, ni exclusivo de un grupo religioso determinado. Tanto cristianos, como musulmanes, *falashas* y miembros de otras religiones tribales, lo practican. Existen diferencias cosmológicas y ceremoniales y los ámbitos de captación socio-sexual, también son distintos, así como las consecuencias derivadas de la participación en el culto, varían de un lugar a otro. Sin embargo, el objetivo es el mismo: buscar ayuda en los conflictos de la vida cotidiana y curar las enfermedades o las desgracias que puede ocasionar la propia posesión del espíritu.

Desde que el culto *zar* se dio a conocer en Occidente en el último cuarto del siglo XIX, investigadores de varios ámbitos y con diferentes inquietudes le han prestado cierta atención. Los primeros investigadores, James Brown y Timothy Giddings, muestran una preocupación por los orígenes, cuestión que continúa siendo de interés, ya que hasta el momento no ha obtenido una respuesta satisfactoria. La contribución más reciente fue realizada por Martin Taylor, que dedicó dos capítulos de su tesis, citada anteriormente, sobre los orígenes históricos y la distribución del culto⁸⁵. Actualmente, los estudiosos consideran que el culto *zar* fue introducido en Oriente Medio a lo largo del siglo XX, por esclavas de Sudán y Etiopía, si no de procedencia, sí de difusión. No obstante, esta falta de controversia parece basarse más en un cómodo consenso, que en pruebas.

A lo largo de esta investigación, se ofrecerá un enfoque nuevo, con respecto a la cuestión del origen y el desarrollo del culto *zar* analizando de manera crítica las hipótesis y teorías previas y, lo que es más importante, empleando fuentes hasta ahora no utilizadas, que parecen aportar una nueva luz a la historia de este culto. Como consecuencia de ello, el origen del culto *zar* debe buscarse en el encuentro entre las culturas Denka y árabe en Sudán.

Existe una amplia variedad de creencias y prácticas en torno a los espíritus *zar*, aunque no todas ellas suponen la posesión por parte de los espíritus. Además, hay una variedad de usos indígenas del término *zar*. Así, se utiliza para denotar la jerarquía de los propios espíritus *zar*; a un espíritu individual que pertenece a este grupo, las ceremonias que se centran en estos espíritus, una persona que está poseída por un espíritu *zar*, o el resultado psicosocial de la posesión por parte de un espíritu *zar*:

⁸⁴ TAYLOR, Martin: *Sickness and the Spirits: A Study of the Zar Spirit-Possession Cult in the Northern Sudan*, Tesis doctoral, Universidad de Londres, 1972

⁸⁵ BROWN, James: *Origen of the Zar*, Londres, 1890, p. 480.

enfermedad, “trastornos”, estados disociativos o el sentimiento general de estar “indispuesto”; en resumen “estados o capacidades alterados”, como dice Erika Bourguignon:

“Las creencias de posesión pueden encontrarse en una gran variedad de contextos, los estados alterados (de conciencia) no son más que uno de esos contextos. Una creencia en la “posesión” también puede estar vinculada a las modificaciones del comportamiento, las capacidades o el estado de salud de una persona, en ausencia de un estado alterado de conciencia. Podríamos hablar de este tipo de posesión de no trance como una “alteración de la capacidad” más que de la conciencia”⁸⁶.

Debido a esta variedad de posibilidades, los estudios que se han hecho adolecen de una indefinición que ha disminuido su valor ya que el lector no sabe con seguridad a qué se está refiriendo el autor.

Si utilizamos el término “culto *zar*”, “culto” debe entenderse como una organización religiosa y no como una devoción (a los espíritus *zar*). “Culto”, en el sentido de grupo religioso, se encuentra en el extremo de una línea que representara a las organizaciones religiosas; partiendo de culto, pasando por “secta” hasta llegar a “iglesia”⁸⁷. En términos generales, “culto” alude a un grupo pequeño, a menudo local, más débilmente organizado y más individualista que los otros mencionados. Las creencias y ritos de este culto no tienen que producir obligatoriamente una ruptura con la tradición religiosa principal de la sociedad en que existe. De hecho, los cultos están poco relacionados con cuestiones doctrinales y su pertenencia a uno de ellos es independiente de cualquier lealtad a otra forma de expresión religiosa. Por esa razón, es un culto que no excluye a miembros de otros grupos religiosos. El culto *zar* tiende a poner el énfasis en las prácticas y rituales, necesarios para conseguir unos resultados o beneficios concretos e inmediatos para uno de sus miembros, como una curación física y/o mental, consuelo o experiencias extáticas personales, más que beneficios de salvación a largo plazo. Tal y como sucede en el *candomblé* brasileño y la santería cubana, como veremos más adelante.

⁸⁶ BOURGUIGNON, Erika, *Religion, Altered Status of Consciousness, and Social Change*, Columbus, Ohio, 1973, p. 15.

⁸⁷ Para “culto” como término tipológico, véase J. Milton Yinger, *Religion, Society and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion* (New York, 1957), 154f. Mi definición excluye dos de las tres categorías de “culto *zar*” de Mary Cook, a saber el “vidente *zar*” y la “conversión *zar*”. Ninguna de estas categorías reúne los criterios definitorios de la organización del grupo de culto. La tercera categoría de Cook, “terapia de grupo *zar*”, corresponde al “culto *zar*” tal y como se utiliza en este estudio. Éste es el modelo que tiene una más amplia difusión, tal y como hemos indicado al inicio. Véase M. Cook, “The *Zar*”, en su artículo sobre Estudios Folclóricos de Sudán, Jartum, 1966 (Jartum, 1969), 51-59.

Con esto en mente, el “culto *zar*” puede definirse como un grupo religioso, en el que la base de reclutamiento de los miembros está determinada por la posesión del espíritu *zar* y donde las relaciones significativas a largo plazo con los espíritus, son cultivadas mediante una posesión del espíritu provocada ceremonialmente y que tiene lugar de manera regular. Un miembro individual se hace miembro del culto a raíz de una experiencia de posesión inicialmente descontrolada y por tanto dañina, que se controla y se transforma en una ventaja, o al menos se neutraliza, mediante la participación activa del individuo en las actividades rituales recurrentes de un grupo de culto *zar*. Un grupo de culto *zar* está liderado por una persona que suele ser también poseída, y que tras un periodo como asistente de un líder mayor del grupo, o a través de una intervención directa de los espíritus, ha obtenido las habilidades y conocimientos especializados sobre cómo tratar con ellos. En esta tesis, se analizará la historia de esta institución en Sudán, claramente distinguible del concepto más amplio y variado de *zar*.

Un origen doble del culto fue sugerido en 1877 por W. Howard, un antiguo médico de cuarentena en Port Sudan, en la costa sudanesa del Mar Rojo. Sin embargo, *zar* se menciona anteriormente, en una carta de Lady Duff Gordon, escrita en Aswan y con fecha del 25 de enero de 1869: “Pídele a algún experto que te explique el *Zar*, es realmente curioso”⁸⁸. Según Howard, fue introducido en el mundo árabe y musulmán, por esclavas etíopes, o más bien abisinias⁸⁹ y posteriormente difundido por esclavas sudanesas, más concretamente *denkas*. Howard, que residió en Port Sudan en dos periodos, 1863-1869 y 1872-1875, escribió:

Entre las mujeres no se produce el *zīkr*⁹⁰, pero la tendencia al éxtasis es incluso mayor entre el género más nervioso (sic) y para satisfacer esta inclinación, han adoptado una práctica de la que dicen que ha sido introducida por las esclavas abisinias y *denka*, y que se ha extendido gradualmente hasta tal punto que el gobierno se sintió obligado a prohibirla. A pesar de todo, sigue siendo común entre las diferentes clases, en todo Sudán. El *zar* es el poderoso genio de la enfermedad, que se arroja preferentemente sobre las mujeres⁹¹.

⁸⁸ *Lady Duff Gordon's Letters from Egypt*, Ed. de Janet Ross (Londres, 1902), 380

⁸⁹ La distinción entre “Abisinia” y “Etiopía” es meramente histórica: “Abisinia” denota el antiguo reinado de la meseta alta dominada desde el siglo XIII por los *Amhara*, pero que comprende además otros grupos étnicos y lingüísticos. “Etiopía” se refiere al imperio moderno que incorpora las tierras conquistadas por Menelik II antes de principios de siglo.

⁹⁰ *Zīkr*, en árabe quiere decir recordar y se refiere a la obligación de los musulmanes a recordar a Alá y a Su profeta. Es un tipo de canto religioso, muy practicado sobre todo por los sufíes.

⁹¹ HOWARD, White: *Sudan: Its People and Its Products*, School of Oriental and African Studies Publications, Londres, 1878, p. 395.

De la descripción que acompaña, no cabe ninguna duda de que la “práctica” a la que se refiere es el culto *zar*.

Sin embargo, el mundo erudito permaneció ajeno a este culto hasta que se publicó en 1888-1889, *Mekka* de C. Snouck Hurgronje. En el segundo volumen de este trabajo, Snouck Hurgronje describió el culto tal y como lo practicaban las mujeres en la Mecca⁹², pero fue su frase la que suscitó el primer debate de los expertos en culto *zar*: “No sé cómo explicar la palabra [*zar*]; no aparece en ningún relato árabe y no forma derivaciones en árabe y, aunque parezca mentira, ni siquiera tiene plural”⁹³. Comentando esta frase de Hurgronje, Brown llegó a la conclusión, independientemente de Howard, de que “el *zar* ha sido introducido desde el sur de Sudán y muy probablemente por las esclavas”⁹⁴.

Para los expertos aquí mencionados, el origen extranjero del culto *zar* de Oriente Medio parece ser un hecho indiscutible. Es posible que ellos o sus informantes fueran testigos de la expansión del culto en la zona, y que, por tanto, sacaran estas conclusiones. Un siglo después, parece haber buenas razones para aceptarla basándonos en otras pruebas.

En primer lugar hay que destacar la falta de cualquier tipo de documentación, tanto sobre la existencia del culto, o de la propia creencia en sus espíritus, como de las prácticas que desarrollan, a partir de las cuales podría argumentarse plausiblemente que el culto *zar* se desarrollara en cualquier parte de Oriente Medio, alrededor de 1860. La primera fuente fiable es el relato de Howard citado anteriormente, que fecha la introducción del culto en el país algún tiempo antes de la estancia de Brown en el este de Sudán, es decir antes de 1863. Según él las autoridades turcas que dominaban el país lo prohibieron. En lo que se refiere a Arabia, el informe más antiguo sobre esta forma de espiritualidad, es el trabajo de Snouck Hurgronje. Resulta evidente en su relato que el culto se estableció de manera firme, e incluso prosperó, entre las mujeres en La Meca a mediados de 1880. No obstante, para el caso del norte de Sudán, no se han encontrado pruebas escritas anteriores. Sin embargo, Taylor concluye, basándose en tradiciones orales contrastadas con pruebas escritas, que la primera aparición del culto

⁹² HURGRONJE, C. Snouck: *Mekka*, II, La Haya, 1889.

⁹³ Ibidem p.124. Enrico Cerulli destaca una forma plural, *zirān*, en el dialecto omaní, en su artículo sobre Zār en la *Encyclopedia of Islam*, 1era edición, IV, p. 1217. Dirk Dykstra recoge *zeeraan* de Bahrein (“Zeeraan”, *Neglected Arabia*, nº107, Octubre-Noviembre-Diciembre 1918), y J. Spencer Trimmingham recoge *zairān* de Sudán (*Islam in the Sudan* [1949; Londres, 1965], 175).

⁹⁴ BROWN, James, Op. Cit., 1890, p. 480.

en el norte de Sudán tuvo lugar con toda probabilidad durante el periodo turco-egipcio, en 1820-1881⁹⁵.

Otro tipo de prueba que puede apoyar la opinión de los primeros estudiosos que defienden su origen extranjero en Oriente Medio, es la preponderancia de esclavos o descendientes de esclavos que allí lo practican. Según Howard, el líder *zar* era normalmente una mujer y en un artículo publicado en 1885, Yacoub Artin Pacha mencionó un santuario (*zawiyah*) en El Cairo, por aquel entonces en ruinas, llamado Shayj Bidak donde las “negras” liberadas solían reunirse “para librarse a su fetiche (*zar*) que consiste en expulsar al demonio del cuerpo de las poseídas mediante gritos, música y sacrificios de corderos”⁹⁶. A principios de siglo, la francesa Eugénie le Brun, que estaba casada con un sudanés llamado Husain Rushdi Pasha, se familiarizó con el culto *zar* cuando su sirvienta sudanesa dimitió debido a que el espíritu que la poseía no aprobaba los vestidos negros y oscuros que su señora solía llevar. Le Brun vincula a las “negras” con una parte predominante en el culto y considera que las tres cuartas partes de las mujeres que se consideraban poseídas por “el Diablo”, eran negras. También se refirió a los líderes *zar* como mujeres negras, y menciona una en particular, la anciana líder del grupo de culto más conocido en El Cairo. Era la concubina esclava liberada de un príncipe y sólo hablaba turco⁹⁷. Distintos informes señalan la presencia de esclavas, descendientes de esclavos o negros libres, en el culto *zar* egipcio⁹⁸.

Numerosos autores han mencionado la existencia de estas prácticas, constatando la importancia de las esclavas. De hecho, en Arabia, al igual que en Sudán, las esclavas evidentemente estaban vinculadas al liderazgo del culto. Snouck Hurgronje escribió sobre *la Sheija* (mujer líder *zar*) y sus dos niñas esclavas, que debían asistir a aquellas funciones con golpes de tambores y una especie de canciones⁹⁹. En este siglo, Fanny Lutton de la Misión Americana describió el culto *zar* en Muscat, y se refirió a una “danza demoníaca” realizada por esclavas negras¹⁰⁰. Según Dirk Dykstra de la Misión Árabe en Bahrein, negros y árabes se entremezclaban en las ceremonias *zar*, mientras que los bahreiníes *shi'itic* no se mezclaban con los demás: “los únicos extranjeros que

⁹⁵ TAYLOR, Martin, Op. Cit., 1972, p. 70.

⁹⁶ PACHA, Yacoub Artin: “Zul-Kadr and Bab Zoueyleh”, *Bulletin of The Egyptian Institute of Sociology*, N°6, 1885, p. 185-97.

⁹⁷ NIYA, Salima: *al nisá fi missr*, París, 1902, p. 25, traducción propia.

⁹⁸ Véase el informe (en árabe) de una mujer egipcia no identificada, citado en Celia Dugger, “*The Cult of the Zar*”, 349-351 (Nueva York, 1911), 332; Anna Y. Thompson y Elisabet Franke, “*The Zar in Egypt*”, *The Arab World*, 11 (1919), 287.

⁹⁹ HURGRONJE, C. Snouck, Op. Cit., 1889.

¹⁰⁰ LUTTON, Fanny (1920): *The Influence of Animism on Islam*, Londres, 1978, p. 234.

tienen con ellos son los músicos negros¹⁰¹”. Por último, Bertram Thomas describió el culto *zar* en los poblados pesqueros de Omán, y constató que el líder *zar* con bastante frecuencia era una mujer anciana negra¹⁰². Las investigaciones de Taylor sobre las tradiciones orales sudanesas probaron que muchos de los primeros líderes del culto que se recordaban eran descritos como “egipcios”. Sin embargo, una investigación más exhaustiva reveló que eran egipcios *de compleción morena*, probablemente, de hecho, fueran las esposas y descendientes del ejército de esclavos de Mohammed Ali, reclutados principalmente del sur y el sudeste de Sudán¹⁰³.

Los primeros estudios e informes sobre el culto *zar* en esta región son prácticamente unánimes a la hora de señalar que el culto y su liderazgo estaban dominados por “mujeres negras/esclavas”. Por tanto, es evidente que al menos cuando el culto obtuvo suficiente popularidad como para atraer la atención de los observadores extranjeros, estaba bajo control de las mujeres esclavas o de mujeres con un origen esclavo. Además, el hecho de que no encontremos ningún tipo de prueba sobre una noción de espíritus denominados *zar*, o sobre la existencia de prácticas similares a las del culto *zar*, en ninguna parte de Oriente Medio incluido el norte de Sudán antes de la mitad del siglo XIX, parece indicar que fue introducido en la zona, probablemente en la primera mitad del siglo, por las mujeres esclavas.

No obstante, a pesar de que se pueda afirmar que el culto *zar* es un elemento extranjero en Oriente Medio, la cuestión de su origen permanece sin resolver. Como ya he señalado anteriormente, algunas fuentes de Howard afirmaban que el culto fue introducido en Egipto por esclavas *denka* y abisinias¹⁰⁴ y la conclusión personal de Howard, compartida con Brown, fue que “el sur de Sudán es el país natal del *zar*”¹⁰⁵. Brenda Z. Seligman sugirió un origen doble del culto, sugiriendo que el nombre *zar* y la creencia en los espíritus *zar* fue introducida desde Abisinia, mientras que su ritual fue introducido por esclavas negras de las tribus sudanesas del sur y el sudoeste y provenía de su culto de espíritus tribales y ancestrales¹⁰⁶. Cada cierto tiempo, han surgido otras teorías aunque ninguna de ellas ha sido capaz de desbancar a la teoría del origen abisinio y *denka*. Así, Leo Gosselin, impactado por las similitudes entre los rituales *bori*

¹⁰¹ DYKSTRA, Dirk: *Zeeraan*, Londres, 1931, p. 261.

¹⁰² HURGRONJE, C. Snouck, Op. Cit., 1889, p. 126.

¹⁰³ TAYLOR, Martin, Op. Cit., 1972, p. 263.

¹⁰⁴ HOWARD, White, Op. Cit., 1878, 395.

¹⁰⁵ Ibidem, 397.

¹⁰⁶ SELIGMAN, Brenda, Z.: *The Zar in Egypt*, 1975, p. 46; véase también TAYLOR, Martin, Op. Cit., 1972, pp. 31, 56.

que observó en el país Hausa y el ritual *zar* que vio en Omdurman, sugirió que ambos provenían de un sistema de creencias que en última instancia podría ser originario de Persia y que se había extendido a través de la extensa pradera desde Abisinia al este hasta el país Hausa al oeste, debido a una temprana influencia persa en la zona a través de Nubia¹⁰⁷. Por su parte, Taghi Modarressi también propuso una teoría de origen doble que combinaba el origen africano con el persa. Según él, el nombre *zar* es persa y fue atribuido al culto cuando los marineros negros de la costa sudeste de África lo introdujeron en el sur de Irán en el siglo XVI¹⁰⁸. Todas estas teorías están repletas de especulaciones, un uso de las fuentes poco crítico y contradicciones internas, por lo que resultan contradictorias.

Según Fredriksen, se ha de reconocer que la teoría del origen abisinio se ve debilitada por el hecho de que los primeros informes sobre el culto *zar* se refieran participantes en el culto como “negros” y, más concretamente, “mujeres negras”, sugiriendo de hecho un origen negroafricano, y específicamente *denka*, pero no abisinio, dado que los abisinios eran considerados en Sudán morenos, pero no negros¹⁰⁹. Este autor explica esta aparente contradicción por el hecho de que una mayoría de “negros” participaran en el culto y la opinión de que el *zar* fue introducido en Oriente Medio por las esclavas sudanesas. Según él, a pesar de que al principio fue introducido y practicado por un determinado grupo étnico de esclavos, el culto fue probablemente adoptado muy pronto, ganando popularidad, por esclavos de diferentes orígenes étnicos, con los que los anteriores se asociaron, del mismo modo en que se extendió rápidamente entre las poblaciones indígenas de Oriente Medio¹¹⁰. Fuentes egipcias muestran que esclavos e indígenas egipcios participaron juntos en el culto, y en la Meca, según Snouck Hurgronje, el *zar* se produjo entre todas las nacionalidades y clases representadas¹¹¹. No obstante, es importante subrayar que la gran mayoría de personas esclavas, en Egipto, eran negras, puesto que los esclavos blancos y morenos eran más caros¹¹². Además, después de 1870 aproximadamente, hubo una disminución

¹⁰⁷ GOSSELIN, Leo: *Africa and Its Traditions*, Oxford, 1913, pp. 561-564; véase también TAYLOR, Martin, Op. Cit., 1972, p. 28. A pesar de que Paul Wood parecía estar indeciso sobre el origen del culto *zar* cuando escribió “The Origin of the *Zar* in Egypt” (*Islamic World*, 3 [1912], 1-41), estaba evidentemente intrigado por las observaciones de Gosselin sobre el gran parecido entre los rituales y las creencias *bori* y *zar*.

¹⁰⁸ MODARRESSI, Taghi: “The *Zar* Cult in South Iran”, en R. Prince, ed., *Trance and Possession States* Montreal, 1968, p. 149.

¹⁰⁹ FREDRIKSEN, Michael: *Slavery*, Oxford University Press, Oxford, 1917, pp. 43, 67.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 69.

¹¹¹ HURGRONJE, C. Snouck, Op. Cit., 1889, p. 125.

¹¹² FREDRIKSEN, Michael, Op. Cit., 1917, p. 67.

en el número de esclavos blancos y etíopes o morenos¹¹³, que seguramente afectó la estructura de los grupos de culto *zar*. Todas nuestras fuentes se remontan a esta fecha, o incluso después, del comienzo de la disminución del número de esos esclavos. Todo ello, junto con el hecho de que no todos los escritores europeos diferenciaron a los esclavos considerados morenos de los clasificados como negros, refiriéndose a todos ellos como negros¹¹⁴, explica las escasas pruebas de esclavos identificables como abisinios que participaran en el culto *zar* en Oriente Medio.

La palabra *zar*, en *denka*, podría derivarse del nombre del antiguo dios del cielo cushítico. Esta teoría ha sido vinculada en un principio al nombre de Simon Berry¹¹⁵, pero fue propuesta originariamente por Alistair Sharkey en 1894. A pesar de no estar muy seguro de que la palabra *zar* fuera dicho origen, admitió que

“En Sudán, con total seguridad, *jār* significa “cielo” y “dios” (...) y la suposición natural sería que con la intrusión de los dioses judíos, cristianos e islámicos, el antiguo dios de los *denka* se convirtiera en un demonio”¹¹⁶.

Otro investigador, Cerulli desarrolló aún más esta teoría:

“El antiguo dios pagano se transformó en la tierra de los *denka*, Abisinia cristianizada, en un genio malevolente y, de este modo, las prácticas animistas, que en el paganismo de los *Kushites* estaban dirigidas únicamente a los seres superhumanos menores, pasaron al cristianismo abisinio (y después al Islam) con el nombre del Dios-Cielo que había sido reducido a un rango menor”¹¹⁷.

Esto significa que, aparte de haber establecido con mayor firmeza, la etimología de la palabra *zar*, la investigación ha avanzado muy poco. Lo que nos falta son pruebas anteriores al siglo XIX del culto *zar* en Sudán o pruebas de creencias y prácticas de posesión *zar* a partir de las cuales dicho culto pudo plausiblemente haberse desarrollado. Se podrían trabajar fuentes de viajeros siglos XVI, XVII y XVIII, para estudiar el origen de estas prácticas. A lo largo de mi tesis, en mi interés por analizar los cultos espirituales que podrían tener un origen esclavo, he podido estudiar un informe crucial publicado en 1950, titulado *Sudan and its people*, que trata de ceremonias que tienen un fuerte parecido con el ritual del culto *zar*. Dicho informe está basado en el trabajo de Henry Mathew y Lewis O’Sullivan, misioneros de la *Church Missionary*

¹¹³ Ibidem, 68.

¹¹⁴ Ibidem, 68.

¹¹⁵ BERRY, Simon: *Zār*, Oxford, 1933, p. 35.

¹¹⁶ SHARKEY, Alistair: *Culture of the South of Sudan*, Londres, 1958, p. 43.

¹¹⁷ CERULLI, Enrico: “Ethiopia and the Muslim World”, *Journal of African History*, vol. X, 3, 1990, pp. 213-223.

Society, que el 1 de octubre de 1839, en Sinnar y Malakal (ver mapa n° 4), observaron una ceremonia de posesión *zar* en la casa en la que se alojaban. Ambos dejaron una descripción de dicho ritual¹¹⁸. Aquí vemos lo que parece ser el culto *zar* en una primera etapa de su desarrollo y no el culto *zar* evolucionado que describen Howard, Snouck Hurgronje y otros, aunque sigue siendo lo suficientemente cercano como para no permitir dudas sobre una íntima relación entre ambos.

Mathew y O'Sullivan relatan que por la tarde, en su casa, una mujer comenzó de repente a cantar. Tras haber repetido su canción varias veces, preguntaron qué era, y les dijeron que “deseaba expulsar los malos espíritus que podían infligirle alguna enfermedad”¹¹⁹. Traducen un verso de la canción de la mujer de la siguiente manera: “una oración antes de que los malos espíritus me posean”¹²⁰. La mujer alternaba entre cantar, fumar y mover la cabeza “en todas direcciones”, ignorando los intentos de los misioneros por hablar con ella. Las personas que estaban a su lado trajeron una gallina roja que ella besó y se colocó sobre el cuello, “pero por supuesto la gallina no se quedó ahí. Después, ella movió su cabeza de nuevo y se cambió de ropa”. Mathew y O'Sullivan describen así lo que vieron:

“Los *denka* y todas las personas de Sinnar y Malakal, que son fumadores, creen que hay 88 espíritus, a los que llaman *Sar*. Se dice que estos espíritus vagan por ahí e infligen enfermedades a los hombres y, por tanto, cuando estas personas se sienten enfermas, se refugian en medios supersticiosos. Fumando, cantando, moviendo su cuerpo y especialmente, ofreciendo una gallina al *Sar*, imaginan que pueden ahuyentar a los malos espíritus y protegerse de posibles enfermedades. Los *Sar* están divididos en dos grupos, cada grupo tiene su *siid* o líder. Uno de los *Asyad* se llama Mama y tiene 44 *Sar* bajo su mandato; el otro es Barrer, y tiene exactamente el mismo número de *Sar* a sus órdenes. Cada *Sar* tiene un nombre propio. Cuando las personas efectúan este tipo de ceremonias hablan en otro idioma. A continuación, la gallina es sacrificada y comida por los asistentes, excepto los sesos, que sólo son comidos por la persona que ha desempeñado el papel principal. A la hora de elegir una gallina, prefieren una roja”¹²¹.

Reconocemos varias características del culto *zar* en esta ceremonia. Se cree que las enfermedades y las desgracias son causadas por un tipo de espíritus denominados *zar*. Estos espíritus son apaciguados ceremonialmente al fumar, cantar, mover la

¹¹⁸ MATHEW, Henry y O'SULLIVAN, Lewis: *Sudan and Its People*, Cambridge University Press, Cambridge, 1950.

¹¹⁹ Ibidem, p. 113.

¹²⁰ Ibidem, p. 114.

¹²¹ Ibidem, 117-118.

cabeza, alcanzar el trance con estos medios, llevar diferentes vestimentas, realizar un acto de sacrificio y comer partes específicas del animal.

Como hemos visto, según el relato de Mathew y O'Sullivan, hay 88 *zar* divididos en dos grupos de 44 cada uno, cada uno de los cuales tiene su propio jefe. Cada *zar* tiene un nombre, los dos jefes son llamados "Mama" y "Warrer", nombres que vemos de nuevo en diferentes épocas y lugares en el culto *zar*¹²². Precisamente, a continuación señalaré algunas referencias a dichos líderes que encontramos en otros países como Egipto, Somalia, Yemen, Omán, Etiopía y Sudán. Dichos nombres aparecen escritos con diferentes grafías: *Mamme*, M-ma, *Muma*, pero evidentemente tienen la misma etimología. *Mama*/ *Māmma* son términos que se usan en Egipto, donde aparece en las canciones *zar* y textos recopilados en Cairo y Luxor, a finales del XIX, como líder de los espíritus *zar*¹²³. En el culto *zar* somalí, aparece como "un duende etíope llamado *Mamme* y en Sudán, Taylor registró un espíritu que pertenecía a la clase etíope, llamado *Wazir Mama*, Emisario de todos los espíritus *zar*, mientras que Abdelsalam recoge que los espíritus *zar* son denominados *Awlād Mammah* ("hijos de Mammah"). Otro investigador, Doreen Ingrams registró un espíritu *zar* llamado "Mumma" en el protectorado de Aden, donde la influencia etíope también se percibe en el término utilizado para designar al líder *zar*, es decir *alaqa*, del amárico para "jefe, líder"¹²⁴. El espíritu *Warrer* es probablemente idéntico al espíritu *zar* femenino *Warīra*, mencionado en una de las canciones del Cairo publicada por Vaughan, el espíritu *Werar*, del que se dice que es "la madre de todos los *zar*" y se describe como "la mujer más hermosa del mundo..."¹²⁵. "En el culto *zar* omaní, Bertram Thomas registró un espíritu *zar* llamado *Warar*¹²⁶. Desgraciadamente el sexismo del lenguaje al utilizar el masculino genérico para referirse a hombres y mujeres, generalmente nos impide saber si éstos líderes Mama y Warren son hombres o mujeres. O'Sullivan describe la influencia que produce en los adeptos:

¹²² Ibidem, 142.

¹²³ WOOD, Paul: "The Origen of the Zar in Egypt", *Islamic World*, 3, 1912, p. 31.

¹²⁴ LEWIS, L. M., "Spirit Possession in Northern Somaliland", en BEATTIE, John y MIDDLETON, John, eds., *Spirit Mediumship and Society in Africa*, School of Oriental and African Studies Publishing, Londres, 1969, p. 206; TAYLOR, Martin, Op. Cit., 1972, p. 331; ABDELSALAM, Sharafeldin Elamin, "A Study of Contemporary Muslim Saints' Legends in Sociocultural Contexts" (Tesis doctoral, Universidad de Indiana, 1983), 82; INGRAMS, Doreen: *A Survey of Social and Economic Conditions in the Aden Protectorate*, Asmara, 1949, 59.

¹²⁵ VAUGHAN, W.: *Christian Sudan*, Berlin 1941, p. 50.

¹²⁶ THOMAS, Basil: *Alarms and Excursions*, Oxford University Press, Oxford, 1966, p. 262.

“La gente de Malakal atribuyen numerosos cambios en la constitución física del hombre y en el bienestar general, a la influencia de los espíritus *zar*, tales como: salud y enfermedad, embarazo, nacimiento, muerte, cambios en el tiempo, éxito o decepción en varias acciones, etc.”¹²⁷.

Además, en el culto *zar*, se cree que los espíritus provocan una amplia variedad de enfermedades y desgracias específicas y no específicas. En la ceremonia *zar*, la persona poseída cantaba y fumaba de manera alterna, fumar forma parte evidentemente del ritual, tal y como sucede en el *candomblé* y la santería. O’Sullivan escribió:

“En Malakal, según nos dijeron, estos *zar* son venerados por todos aquellos que tienen el hábito de fumar tabaco, excepto los extranjeros y nos dimos cuenta de que esta costumbre es, para todas aquellas personas de Malakal que la siguen, un honor de cara a esos seres imaginarios. Tras haber presenciado un acto extraordinario de *zar* en nuestra propia casa, donde vimos a una mujer inteligente y respetable comenzar a fumar y a rezar alternativamente a los *zar* con gran vehemencia hasta volverse loca y después matar a una gallina, cuyos sesos se comió, tras lo cual se tranquilizó de nuevo; después de esto, como digo, investigamos en varios lugares donde conocimos a fumadores y descubrimos que todos ellos veneraban a los *zar*”¹²⁸.

Mathew señaló que, durante la época del dominio turco en Sudán, se habían dado órdenes de abolir la ceremonia *zar*: “Y los sacerdotes han prohibido fumar a la gente, al observar que todos los fumadores son seguidores de esta costumbre”¹²⁹. Cabe señalar que fumar no es un elemento ritual en el culto *zar* actual. No obstante, tanto en Egipto como en Sudán, fumar cigarrillos o puros durante una ceremonia *zar* puede ser una de las demandas de un espíritu concreto, a una persona poseída. En Etiopía, fumar en el culto, parece haber sido reemplazado por mascar *qāt* o beber café¹³⁰. Resulta difícil afirmar si fumar se utilizaba como un estimulante para alcanzar más fácilmente el estado de trance o para purificar el cuerpo para la recepción del espíritu tal y como se utiliza el incienso tanto internamente como externamente, por ejemplo, en Egipto. En cualquier caso, lo uno no excluye lo otro.

Por otra parte, los espíritus son invocados mediante canciones. En la cita de Mathew de la canción de la mujer, la traducción de la misma sería como “una oración

¹²⁷ MATHEW, Henry y O’SULLIVAN, Lewis, Op. Cit., 1950, p. 118.

¹²⁸ Ibidem, 115.

¹²⁹ Ibidem, p. 122.

¹³⁰ Sobre el *qāt*, véase BAZAN, Edward “*The Qat in The Horn of Africa*), *Journal of African Study*, 265 (1977), 71-96. Sobre su uso en el culto *zar*, véase WERNE, Helen “*El Qat in Ethiopia*”, *Review of African Anthropology*, 65 (1971), p.56.

antes de que los malos espíritus me posean”. Las canciones ayudan a invocar también a los espíritus *zar* en el culto *zar*: “se evoca a los *zar* gracias a cantos apropiados, palmadas, golpes de tambor”¹³¹. “En el estado de delirio”, escribió O’Sullivan, “en el que se introducen al fumar, rezar y mover la cabeza, su lenguaje se altera, de modo que todo lo dicen con palabras que sólo conocen los veneradores del *Zar*”¹³².

En un momento dado del procedimiento descrito por Mathew, la mujer se cambia de ropa y aunque resulta difícil saber si esto forma o no parte de la ceremonia, es posible que sí. En el culto *zar* de Oriente Medio, los miembros del culto pueden cambiar su ropa varias veces durante la ceremonia, para cumplir las demandas de los espíritus particulares invocados y que los poseen en ese momento. Asimismo, en Gondar, los espíritus *zar* exigen que la persona poseída porte determinadas ropas¹³³.

El ceremonial concluye con el sacrificio de una gallina roja. Mathew relata cómo esta gallina fue llevada a la mujer, que la besó y la colocó sobre su cuello. En la descripción de O’Sullivan, da la impresión de que la mujer mató a la gallina durante el estado de trance en que se había introducido, después se comió los sesos, no se dice si crudos o cocinados, tras lo cual se tranquilizó de nuevo. Los sesos se reservan para la persona afligida, mientras que el resto se lo comen “los asistentes”. En el culto *zar* egipcio que, en lo esencial no difiere del sudanés, los animales del sacrificio, seleccionados según sus colores o rasgos conforme a las demandas de los espíritus en particular, son puestos en contacto físico con la persona para la que se realiza el sacrificio. Él o ella se montan encima, los dirigen con la mano o lo llevan en brazos, en el hombro o en la cabeza, en una procesión circular alrededor de la mesa de ofrendas (*al-kursī*)¹³⁴. El sacrificio se realiza mientras los espíritus están poseyendo ritualmente a la persona, para que puedan participar directamente en el sacrificio, cuando se vierte la sangre sobre la persona poseída, que deja que la sangre empape su ropa, la frota contra la piel y, lo que es menos frecuente actualmente que antaño, se bebe parte de la sangre. Determinadas partes del animal sacrificado son dejadas para la persona poseída —es decir, el espíritu— mientras que el resto se comparte entre el líder *zar*, su o sus asistentes,

¹³¹ MATHEW, Henry y O’SULLIVAN, Lewis, Op. Cit., 1950, p. 117.

¹³² Ibidem, p. 119.

¹³³ Véase ZAINAB EFENDI, Fawwaz, “*Al TTib Al Sha’bi fi Missr Al Haditha*” artículo en *Jarīdat al-Nīl*, nº 200, reeditado en ‘Abd Al-Rahman Isma’īl, *Dar al-Kurra* (Cairo, 1892-94), traducido en *Folk Medicine in Modern Egypt*, traducción propia.

¹³⁴ Literalmente “la silla” o “el taburete”. En este contexto se refiere a una mesa, normalmente compuesta por una gran tabla redonda (*saniyya*) situada sobre un taburete. *Al-kursī* es cubierta por una tela blanca y decorada con flores y velas encendidas, encima se colocan dátiles, frutos secos, fruta y varios tipos de dulces, que se distribuirán entre los presentes al final de la ceremonia.

los miembros del culto y otros invitados a la ceremonia. Las partes reservadas para la persona poseída pueden ser los sesos, los ojos, la lengua o el estómago, según las demandas del espíritu concreto. Los espíritus *zar* solicitan animales de un determinado tipo, sexo o color. El sacrificio consiste en que el espíritu *zar* se bebe la sangre y se come la carne de la víctima mediante la intermediación de la persona poseída. En Egipto, la comida preparada con el animal sacrificado marca normalmente el final de la ceremonia. Durante los días o semanas siguientes, el protagonista deberá realizar determinados ritos, sólo o en compañía del líder *zar*. Dado que Mathew y O'Sullivan se marcharon antes de que concluyera la ceremonia *zar*, no pudieron testificar cómo terminó esa ceremonia en particular, ni mencionaron los otros ritos posteriores durante los siguientes días o semanas.

Según Mathew, los espíritus *zar* eran malos y debían ser expulsados o asustados. Como ya he mencionado anteriormente, creo que los espíritus eran apaciguados más que exorcizados. Me parece poco probable, basándome en las descripciones de O'Sullivan y Mathew, que la mujer que observaron se estuviera preparando para un exorcismo. En cambio, al fumar, cantar y mover su cuerpo, se estaba preparando deliberadamente para una posesión ritual controlada. Me da la impresión de que todos los elementos ceremoniales comentados anteriormente tenían como objetivo mitigar los espíritus que infligían enfermedad o desgracia, con el fin de transformarlos en espíritus benevolentes o, al menos, menos dañinos. Este fin se alcanza mediante una ceremonia de posesión *zar*.

Por su parte el religioso alemán Walter Vaughan, en su trabajo sobre el cristianismo en Sudán, en 1875, nos proporcionan información adicional. Vaughan escribió:

“Al igual que los *denka* paganos, los cristianos de Malakal realizan sacrificios al Sár, el espíritu del demonio –ignorando la estricta prohibición por el *pasha* turco. Tres mujeres y un hombre, que saben cómo tratar con el Demonio, reunidos en el lugar escogido, proceden a efectuar la ceremonia en una casa recientemente barrida. Una gallina de color rojizo, una cabra hembra roja o una cabra macho con un collar blanco es sacrificada; y la sangre de la víctima, tras ser mezclada con grasa y mantequilla, es coloca de modo secreto durante la noche en una estrecha calle, donde todo aquel que entre recibirá supuestamente la enfermedad del inválido, recobrando éste último un perfecto estado de salud”¹³⁵.

¹³⁵ VAUGHAN, W., Op. Cit., Berlin 1941, p. 59.

En este caso, puede que Vaughan esté confundiendo dos ceremonias *zar* diferentes, una ceremonia de sacrificio anual y otra ritual, que también incluye un sacrificio, y que se lleva a cabo en casos particulares de enfermedad, supuestamente causada por la posesión por parte de espíritus *zar*. Cuenta la historia de una mujer a la que se le hizo este tipo de ceremonia con el fin de curarla de una enfermedad. Desafortunadamente para esta mujer, la prueba de la ceremonia, dejada en una calle, mostró a las autoridades su incumplimiento de la ley y fue castigada por ello¹³⁶.

A pesar de que el relato de Vaughan no es lo suficientemente claro, el informe de un testigo posterior confirma su información sobre las ceremonias *zar* anuales. Durante su estancia en Malakal, el viajero austriaco John Burckhardt escribió en su diario el 15 de septiembre de 1886: “En determinadas épocas del año, los adeptos del *zar* se reúnen y se encierran durante tres días y tres noches, sin salir, dedicándose a prácticas tan misteriosas como grotescas”¹³⁷. Las ceremonias de sacrificio anuales que duran desde varios días hasta dos semanas y a las que asisten todos los miembros del grupo de culto *zar*, también se han registrado en Egipto y Sudán, donde estas grandes ceremonias cierran el año ritual antes del Ramadán, cuando se piensa que los espíritus están inactivos.

Tanto en Egipto como en Sudán, los restos del sacrificio, como la piel, las plumas y la sangre, pertenecen a los espíritus *zar* y, o bien son arrojados al río o a un canal, o bien son quemados en el suelo en la esquina de la casa o en un cementerio –es decir, en los lugares típicos donde residen los espíritus¹³⁸. Mediante el sacrificio, la enfermedad de la persona para la que se realiza la ceremonia se transfiere a esas partes del animal, y así vuelve a los espíritus de los que provenía originalmente. Si los restos son cogidos accidentalmente por una persona no-iniciada, él o ella correría el riesgo de caer enferma, pero este resultado es en cualquier caso no intencionado. Por otra parte, en el culto *zar* descrito por Taylor, el sacrificio dedicado a los espíritus *zar* es precedido por un ritual que consiste en: la muerte de un animal con el que se ha frotado al enfermo, tras lo cual se arroja el cadáver entre la maleza o a un río. Mediante este rito, se inaugura la serie de sacrificios; tiene como objetivo expulsar los malos espíritus y transmitir la enfermedad de la que se ha librado a la primera persona que pase por el

¹³⁶ Ibidem, p. 66.

¹³⁷ BURCKHARDT, John Lewis, Op. Cit., 1978, p. 125.

¹³⁸ Esto mismo sucede en los rituales de santería.

lugar donde se ha arrojado a la víctima¹³⁹. Parece probable que la mezcla de sangre, grasa y mantequilla descrita por Vaughan forme parte de este tipo de ritual.

El término “sudanés” era a menudo utilizado simplemente para referirse a las personas no-cristianas de las áreas del sur de Sudán, y así puede haber sido utilizado por los autores citados. Sin embargo, y de manera más específica, *denka* se utilizaba para referirse a las personas que se así llamaban a sí mismas y parece que, en este sentido de la palabra, *denka* era utilizado por nuestros testigos anteriores para el culto *zar* y además aclaran que las prácticas del culto descritas por ellos eran compartidas por los *denka* cristianos y animistas¹⁴⁰. Por tanto, puede que merezca la pena investigar si las esclavas de otras etnias han jugado un papel en el desarrollo del culto. Mi propuesta es que el origen del culto debe buscarse en el contexto de contacto cultural y condiciones políticas, sociales, económicas y religiosas cambiantes experimentadas por la población esclava del sur de Sudán, en el centro y el norte de Sudán, puede que especialmente en Omdurman.

Como vimos anteriormente las personas esclavas de la etnia *denka*, hablantes de cushítico fueron desde el siglo XVI, la mayor fuente de esclavitud para el norte de Sudán y el resto del mundo musulmán. Aunque muchos soldados-esclavos se envían al norte de Sudán, incluso fuera del país, muchos permanecían en la región. Mientras a los hombres se les esclavizaba para alistarles en el ejército, a las mujeres esclavas se las empleaba como esclavas domésticas en las casas de los *yallaba* y los dueños de las *zaribas*, o como concubinas. A finales de 1870 y bajo la presión de los gobiernos europeos, la administración turco-egipcia hizo intentos de suprimir el comercio de los esclavos y sometió las regiones de Bahr Al Ghazal y el Alto Nilo a su poder. La administración turca fue derrotada por el Imam Mahdi en 1884. Tras la llegada de este último, los *denka* continuaron siendo esclavizados a gran escala para el consumo interno sudanés, y a ser llevados a las zonas centro y norte del país. Tradicionalmente nómadas o semi-nómadas, en la fértil tierra sureña, muchos *denka* abandonaron su modo de vida tradicional y se convirtieron en agricultores sedentarios, adoptando también otras características norteña *shimalia*. Omdurman fue por excelencia el punto de recepción de esta población esclava.

También hay muchas pruebas que corroboran mi teoría de que el origen del *zar* hay que buscarlo en la cultura y costumbres de las esclavas sudanesas, de la etnia *denka*

¹³⁹ TAYLOR, Martin, Op. Cit., p.121.

¹⁴⁰ MATHEW, Henry y O’SULIVAN, Lewis, Op. Cit., 1950, p. 125.

y que fue introducido en Oriente Medio por dichas esclavas. No obstante, puede ser significativo que muchos de los llamados sudaneses eran, de hecho, *denka*. Como explicamos anteriormente, en el mundo árabe en general, e incluso en el norte de Sudán, cuando se habla de los sudaneses, se refieren a los negros subsaharianos, es decir, a grupos como los *denka*, los *nuer* y los *shiluk*. Así, Edward W. Lane escribe que: “Los esclavos llamados sudaneses proceden de los territorios sureños de Sudán y normalmente suelen ser de la etnia *denka*”¹⁴¹.

Precisamente Samuel Baker, que observó un mercado de esclavos en la frontera entre Sudán y Abisinia en 1862, confirma que las esclavas *denka* eran conocidas como sudanesas y ellas mismas se denominaban así¹⁴². Más concretamente, una de las fuentes estudiadas menciona específicamente a una esclava *denka* en relación con un ritual del culto *zar* en Sudán. Esta fuente es una carta de Samuel Hillelson a Brenda Z. Seligman donde Hillelson describe los preparativos de un ritual del culto *zar* a pesar de la prohibición durante la Mahdiyya. La persona afligida en este caso era una mujer *denka*¹⁴³.

En un intento por integrar a los *denka*, los jefes *denka* eran utilizados como gobernadores locales en la administración estatal, y vinculados con las personalidades y las familias dirigentes del Mahdi mediante uniones matrimoniales. Como consecuencia, muchos de los pertenecientes a los conocidos líderes y la alta clase *denka* fueron arabizados, sobre todo mediante su conversión al Islam. Convertir a los *denka* era un elemento importante de la política asimilacionista de la administración del Mahdi. Sin embargo, en general, los *denka* consideraban la religión musulmana como una amenaza y se resistían a los intentos de conversión; el Islam de los diferentes grupos étnicos sureños convertidas en masa era ampliamente nominal, dado que estos conservaban gran parte de sus creencias y costumbres indígenas. La política norteña de asimilación forzosa continuó a lo largo del siglo XX con numerosas rebeliones *denka* y los consiguientes conflictos norte-sur y norte-oeste.

Creo que esta situación puede haber sido propicia para el desarrollo del culto *zar*. Se suele pensar que el crecimiento y la expansión de los cultos de posesión del espíritu están vinculados a periodos de rápidos cambios sociales en las sociedades en

¹⁴¹ LANE, Edward William (1839): *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londres, 1965, p. 186.

¹⁴² BAKER, Samuel W.: *The Nile Tributaries of Abyssinia and the Sword Hunters of the Hamran Arabs* Londres, 1874, p. 349.

¹⁴³ TAYLOR, Martin, Op. Cit., 1972, p. 177.

las que surgen o en las que se extienden. Parece que este tipo de cultos pueden ser instrumentales en situaciones de cambio social, puesto que adaptan las fuerzas del cambio al espiritualizarlas e incorporarlas así, en el sistema de creencias religiosas de las personas en cuestión¹⁴⁴. Nuestras primeras fuentes sitúan el culto *zar* en Malakal y en Omdurman y es posible que fuera allí donde surgiera. Toda la documentación sobre la existencia del culto en otros lugares es, en cualquier caso, muy posterior, incluso posterior a la primera aparición del culto *zar* en Oriente Medio. Es en situaciones similares a la descrita anteriormente en el caso de los *denka* en Malakal, que el culto *zar* se extendió tan rápidamente en el resto de Sudán a lo largo del último siglo, durante la más o menos forzosa arabización de las personas del sur.

Por otra parte, no podemos olvidar que rituales muy semejantes, se suceden a lo largo y ancho del África subsahariana, estando a cargo predominante cuando no exclusivamente, de las mujeres. Estos rituales parecen ser el último vestigio de las formas religiosas que estaban en manos femeninas y que en el período neolítico se extendieron unidos a las técnicas agrícolas recién descubiertas. Como apunta Mircea Eliade¹³⁴

“La sacralidad (...) de la sexualidad femenina se confunde con el enigma milagroso de la creación (...) La propagación del cultivo de los cereales sirve de vehículo a un conjunto de ritos, mitos e ideas religiosas específicos”

El aislamiento del África subsahariana en períodos subsiguientes, con respecto a los grandes centros culturales de difusión, propiciaron una continuidad en los rituales que no se vio influida por ninguna de las grandes religiones que se extendieron por el planeta y que permitió que llegaran hasta nuestros días, con escasos cambios. La universalidad de estas creencias, está avalada por las manifestaciones espirituales que los esclavos negros, procedentes de muy diversos lugares, llevaron consigo en las grandes migraciones que se vieron obligados a realizar, debido al comercio de esclavos y que, salvo pequeñas diferencias formales, responden a un mismo patrón conceptual. Este es el caso del *Candomblé* brasileño, de la *Santería* cubana y del *Vudú* haitiano y dominicano, por citar solo las manifestaciones más conocidas. Edison Carneiro, que ha investigado el *Candomblé* de Bahía, considera que:

¹⁴⁴ Sobre la posesión de espíritus, véase BEATTIE, Anthony y MIDDLETON, Richard: *Introduction to the Spirit Mediumship*, Hurst & Company, Londres, 1988. También SWANTZ, Maria-Luisa, “Methodological Notes on Cultural Research amidst Planned Development: A Case Study on Spirit Posesión”, *Journal of African Culture*, vol., 1977, pp. 143-163.

“Los africanos llegados a través del tráfico de esclavos, se pueden concentrar en dos grandes grupos, según su área de procedencia: Sudanese y Bantúes. Los primeros comprenden los llegados de Dahomey (Benin), Nigeria y Sudán; los segundos proceden de Congo, Angola, Mozambique o Quelimane (capital de una provincia Mozambiqueña) (...) De entre los sudaneses, destacan los *ahúsas*, *yorubas* y *nagós*. Los primeros, musulmanes, eran numérica e intelectualmente superiores”¹⁴⁵.

Al igual que en el culto *zar*, el espíritu reclama la atención de las personas con los mismos métodos.

“Todas las personas tienen un espíritu protector (uno de los *orixás*¹⁴⁶) que se manifiesta a través de un sueño, por medio de perturbaciones mentales, dificultades de la vida u otras (...) Una vez identificado el *orixá*, se debe llevar a cabo una ceremonia de iniciación. Las aspirantes, reúnen dinero para los gastos. Mientras tanto, desde el primer día deben homenajearlo en el día de la semana que le está dedicado, abstenerse de relaciones sexuales ese día y guardar ciertos tabúes alimenticios”¹⁴⁷.

Las similitudes formales son muy grandes. Los rituales son predominantemente femeninos, “La división de jerarquías permite confirmar la opinión de que el *candomblé* es un oficio de mujer, esencialmente doméstico, familiar, intra muros”¹⁴⁸.

Cuentan con una serie de elementos comunes al *zar*. Según relata Carneiro:

“El *candomblé* comienza con un sacrificio ritual de animales, al son de cánticos y en medio de danzas sagradas (...) la sangre de los animales baña las piedras de los *orixás* (...) A continuación se hace una ofrenda de comida para apaciguar al criado de los *orixás*. Comienzan a sonar los tambores y el baile se desarrolla alrededor de la comida, que una de ellas va tirando al suelo poco a poco, para que le llegue la ofrenda más directamente (...) Los *orixás* van descendiendo y “montando” a sus hijas (caballos) que bailan y se mueven extáticamente, pudiendo en esos momentos, curar a los niños que se les presentan”¹⁴⁹.

Lo mismo sucede en la actual “Regla de Ifá” cubana, más comúnmente conocida como Santería, donde están presentes los mismos principios que rigen el culto *zar*. Lydia Cabrera, investigadora de la religiosidad afrocubana, sitúa el origen en las

¹⁴⁵ CARNEIRO, Edison, (1954) *Candomblés da Bahia*. E. Andes, Río de Janeiro, 1954, p. 39

¹⁴⁶ Energías o fuerzas de la naturaleza que adoptan forma y características humanas. También están representados por imágenes de la religión católica.

¹⁴⁷ CARNEIRO, Edison, Op. Cit. 1954, p.117

¹⁴⁸ Ibidem, p. 34

¹⁴⁹ Ibidem, p. 52

culturas *yoruba* (sureste de Benin y suroeste de Nigeria) y *bantú*¹⁵⁰, lo que proporciona un área muy amplia de desarrollo de este tipo de prácticas religiosas. Aunque es indudable que, una vez en Cuba, las diferencias locales y las denominaciones específicas, se perdieron en pro de una más conveniente homogeneización, lo esencial del rito ha perdurado hasta el presente.

“Los ritos y prácticas religiosas y mágicas importadas de África, se dividen en dos grupos: Regla de *Ochá* (*Yoruba*) y Regla de *Mayombe*. Sencillamente, “Regla Lucumí” y “Regla Conga” que corresponden en líneas generales, a los dos grupos étnicos que predominaron numéricamente en Cuba y que aún representan vivamente con sus idiomas, músicas y cultos, las culturas *yoruba* y *bantú*”¹⁵¹

Como en el caso del *zar*: “en las fiestas *lucumís* (...) la posesión es sugerida por los tambores y las maracas, los cantos y los bailes”¹⁵².

Igualmente, la enfermedad está considerada un síntoma:

“El resultado de los manejos de un enemigo solapado que se ha valido, para alcanzarle, de una energía malévola e impalpable”, “convulsiones (...) alteraciones del sistema nervioso, cualquier forma de locura o histerismo, el menor desarreglo, se atribuye a la intromisión de un Santo (...) o al ánima de un muerto (...) que se apodera o se instala junto a un sujeto”¹⁵³

Según las declaraciones de una de mis informantes sobre la Santería cubana, los rituales que se llevan a cabo para “limpiar” a una persona de influencias malignas, debidas o no, a la posesión por un espíritu, pasan por el sacrificio de varios animales, una gallina (preferentemente roja) y palomas, en el curso de una larga ceremonia en la que la Santera, después de entrar en trance, canta y habla casi siempre en *yoruba*. A los espíritus se les ofrece, entre otras cosas, ron y humo de tabaco, un tipo determinado de plantas, flores y tiras de tela de siete colores diferentes. Al final de la ceremonia de limpieza, se hace un paquete con todos los restos que se arrojan al mar o, si esto no es posible por la lejanía, se entierra en un cementerio, preferentemente junto a la tumba de algún personaje relevante dentro del mundo de la Santería.

Así pues, podemos concluir que el culto *zar*, es la expresión de una religiosidad que, desde el período neolítico, aunque fraguada en parte durante el paleolítico, ha pervivido hasta la actualidad. Goza de tal fuerza que es capaz de sobrevivir al paso del tiempo y a la confrontación con otras religiones bien organizadas y estructuradas, como

¹⁵⁰ Grupo lingüístico que engloba a más de 400 etnias que viven al sur de una línea que va, desde Duala (Camerún) hasta la desembocadura del Yuba (Somalia)

¹⁵¹ CABRERA, Lydia. (1954) *El Monte*, Edición de la autora, Quinta de San José (Cuba), 1954, p. 15

¹⁵² *Ibidem*, p. 27

¹⁵³ *Ibidem*, p. 25

el Islam o el Cristianismo, adaptándose a las circunstancias pero sin perder su forma primordial.

CAPÍTULO 6

NUEVAS FORMAS DE ESCLAVITUD EN EL SUDÁN CONTEMPORÁNEO: ACTUALIDAD, RUPTURAS Y CONTINUIDADES

En Sudán, la esclavitud fue abolida por el dominio británico, con efectos retroactivos. A pesar de que era notorio que el país era una zona esclavista en la segunda mitad del siglo XIX y a pesar de la retórica de los oficiales británicos, el mercado de esclavos persistió al menos tres décadas después de la conquista colonial de 1898. Nada más hacerse con el control, la administración británica decretó la abolición de la esclavitud. Una parte significativa de la población, puede que hasta un tercio, se convirtió en “ex-esclava”, como ya vimos anteriormente, aunque no hay cifras exactas documentadas, pero la mayoría de estos ex-esclavos y ex-esclavas ya habitaban la capital, Jartum, durante el período del *Mahdiya* y de la colonización británica. Muchas familias fueron liberadas hace más de un siglo y ahora poseen negocios, propiedades e influencias. Sin embargo, para los miles de esclavos que fueron liberados legalmente en 1898, la vida no cambió nada. Es cierto que la administración británica abolió la esclavitud, al llegar al poder en Sudán y durante los años 1950 reforzó las leyes abolicionistas; sin embargo, a nivel práctico no existió un organismo o un mecanismo que se ocupara de informar a la población esclava de que había dejado de serlo. Algunos nunca supieron de su libertad legal, otros se enteraron años después y para la mayoría, la libertad legal nunca se tradujo en una libertad real. Hoy en día, en Sudán, no hay esclavitud y aún así, allá donde mires, en cada esquina, cada tienda y cada campo de cultivo, se ven personas esclavas. Los esclavos y esclavas están barriendo y limpiando, cocinando y cuidando de los niños, construyendo casas y ocupándose del ganado, transportando agua y ladrillos, es decir los trabajos más pesados y sucios. La economía de Sudán reposa plenamente sobre sus espaldas y las agradables vidas de sus amos e incluso las vidas de aquellos que no tienen esclavos dependen del duro trabajo que nunca acaba.

Lo que prevalece en el Jartum actual, al igual que en otras grandes ciudades del país, es un tipo de esclavitud practicada desde hace centenares de años, considerada una de la más crueles del planeta. La esclavitud, que ha sido una parte significativa de la cultura sudanesa durante siglos, sobrevive aquí bajo una forma tribal y primitiva, que puede adoptar diferentes formas. Existe aun el tipo de esclavitud que la mayoría de las

personas se imaginan mentalmente como esclavitud “real”, es decir, la esclavitud del comercio trasatlántico entre 1650 a 1850 y la esclavitud del sur de los Estados Unidos de América. Hoy en día, pensamos en la esclavitud del siglo XIX como ejemplo de esclavitud “antigua”. Sin embargo, lo que existe en Sudán actualmente, se puede clasificar como una nueva forma de esclavitud “contemporánea”, que hunde sus profundas raíces en la institución clásica. La sudanesa es una cultura que pretende tratar a las personas esclavas de manera más humana para, en realidad, dejarlas más indefensas. La esclavitud en Sudán es tanto una realidad política como una parte permanente de la cultura y está tan profundamente enraizada en la mente, tanto del amo como del esclavo, que requiere poca violencia para mantenerla. Esta falta de violencia patente ha llevado tanto a los sucesivos gobiernos nacionales, como a los intelectuales y las personas de a pie a negar incluso su existencia. Pero la esclavitud forma parte de la vida cotidiana en Sudán. Atooma, una esclava fugada, me dijo:

Nací siendo esclava. Nací en Sudán en 1956. Mi madre y mi padre eran esclavos de una familia y sus padres fueron también esclavos de la misma familia. Desde que fui lo suficientemente mayor como para poder andar, he estado forzada a trabajar para esta familia todo el día. Nunca teníamos días libres... teníamos que trabajar cada día. Incluso aunque estuviéramos enfermos, teníamos que trabajar. Cuando no era más que una niña, empecé a ocuparme del trabajo de mi madre, cuidando de la primera esposa del cabeza de familia y de sus quince hijos. Cada día, a las 5 de la mañana tenía que prepararles el desayuno. Primero tenía que ir al *souq* (mercado) para hacer la compra. Incluso antes tenía que ir a buscar agua y leña para hacer el fuego, porque por entonces no existían las comodidades que hay hoy en día. Tenía que cocinar todas las comidas, lavar su ropa y cuidar de los niños. Incluso si uno de mis propios hijos estaba herido o en peligro, no podía atreverme a ayudarlo porque tenía que vigilar en primer lugar a los hijos de la esposa de mi amo. Si no lo hacía así, me pegaban. Me pegaban muy a menudo, con un palo de madera o un cinturón de piel¹.

Las vidas de Atooma y de su familia son prototípicas. Los *shimaliin* del Norte que controlaban Sudán están organizados en familias muy extensas, vinculadas unas a otras mediante varios grupos étnicos. Prácticamente todas las familias *shimaliin* dominantes han poseído esclavos y esclavas durante generaciones. Cada persona esclava pertenece específicamente a un miembro masculino de la familia; como si de una propiedad se tratase, las personas esclavas son heredadas y muy ocasionalmente,

¹ Entrevista realizada a Atooma, 20/04/01.

vendidas. Las familias esclavas normalmente viven en el hogar de sus amos. Algunos amos son amables y tratan a sus esclavos heredados casi como si fueran sus propios hijos; otros en cambio son crueles. Como vimos antes, la población ex-esclava liberada a lo largo de las generaciones, es normalmente el fruto de madres esclavas y padres nortteños.

Las esclavas preparan la comida, lavan y limpian la totalidad del hogar, como pone de manifiesto la entrevista antes mencionada. Los esclavos hacen cualquier trabajo que se les encomiende: en el campo, tanto agricultura básica como ganado; en las ciudades, llevan a cabo cualquier tipo de trabajos imaginables. Los esclavos no son pagados por su trabajo y no tienen libertad de elección o movimiento. No obstante, el hecho de que los padres, abuelos y bisabuelos de un esclavo hayan trabajado y vivido en el hogar de la misma familia de los árabes nativos de Sudán a menudo forja unos profundos vínculos emocionales entre el amo y el esclavo.

Una de las paradojas de la esclavitud, que por supuesto también se cumple en Sudán, es que muchos esclavos y esclavas se consideran a sí mismos como miembros de la familia de su amo, Además, como musulmanes devotos, muchos esclavos y esclavas creen que Dios los ha llevado al hogar de sus amos y que dejarlo sería pecado. Aunque buena parte de estas personas esclavas desearían abandonar a sus amos, no pueden y los que pueden hacerlo, en general no lo hacen por falta de información y de medios. A diferencia de los poseedores y las poseedoras de esclavos de la nueva esclavitud, la mayoría de los nortteños sudaneses sienten una determinada responsabilidad y obligaciones de cara a sus esclavos y esclavas, considerándose así personas de “buena familia” y buenos musulmanes. Se refieren a sus esclavos como si fuesen niños, infantilizándolos como si necesitaran cuidados y consejos, y esperan de ellos obediencia. Las personas esclavas que se consideran “malintencionadas” son castigadas, pero a menudo se cuida de la población esclava anciana cuando ya no son productivas. La relación entre los amos y los esclavos es profunda, compleja y duradera, dado que una parte significativa de la población es o bien amo o ama o bien esclavo o esclava, de manera que las relaciones individuales adoptan cualquier forma imaginable, desde una profunda amistad hasta la explotación brutal. En términos generales, un amo o una propietaria que respeta a sus esclavos o esclavas es muy poco común; sin embargo, la brutalidad extrema, aunque es menos rara, no es lo más frecuente. La experiencia de la amplia mayoría de los esclavos se sitúa entre estos dos extremos. Sus vidas son duras y su espíritu y potencial suprimidos, su libertad robada.

La religión sirve tanto para proteger a las personas esclavas como para mantenerlos en la esclavitud. Pero esto no es exclusivo del Islam, evidentemente, ya que ha ocurrido lo mismo en sociedades esclavistas cristianas, hinduístas e incluso animistas. Por lo que respecta al Corán, declara que sólo los cautivos capturados en una guerra santa pueden ser esclavizados, y que una vez que se conviertan al Islam deberán ser liberados. Es posible que los ancestros de los esclavos actuales fueran capturados de este modo, pero hoy en día todos los sudaneses son musulmanes y lo han sido durante centenares de años y aún así no se ha producido una liberación general.

Mientras que el Corán es muy claro en este punto, los juristas islámicos (*ulemas*) son más parcios con la verdad. Cuando la esclavitud fue abolida en 1898, el *ulema* de Jartum, Sheik Muhammed Fadul respondió proclamando “la legitimidad de la esclavitud en el Islam en general”². La opinión de estos jueces islámicos es importante porque en el siglo XX, cuando el régimen de Numeiry en 1983, decretó la implantación, Sudán implantó la ley islámica (*shari'a*), probablemente como condición para la obtención de la ayuda financiera de Arabia Saudita. Hoy en día, la mayoría de la gente conoce las medidas draconianas de la *shari'a*: la lapidación hasta la muerte de los adúlteros, la amputación de las manos de los ladrones y la decapitación de los condenados por asesinato. Sin embargo, menos conocidas son las leyes que se aplican específicamente a los esclavos y esclavas. Por ejemplo y como vimos en el primer capítulo, la aleya 4.25 afirma que será severamente castigado cualquier hombre que no “contenga sus deseos carnales”, pero añade “excepto con sus mujeres y sus niñas esclavas, ya que en este caso es legítimo”. La ley relacionada con la liberación de esclavos es muy clara: se trata de la prerrogativa únicamente del amo (un esclavo puede tener permiso para comprar su libertad si se le ha hecho una promesa). Asimismo, el poder que la *shari'a* otorga a cualquier hombre musulmán sobre sus mujeres y hermanas se extiende a sus mujeres esclavas y sus hijas. Y a pesar de que el Corán también ordena que un hombre debe “ser amable con los esclavos que posea”, desde su implantación, la *shari'a* ha sido utilizada para intimidar a las personas esclavas y aclarar cuál es el lugar que les corresponde. Algunos ex-esclavos fueron ejecutados y a muchos se les amputaron las manos por robar, según las normas del *hudud* (límites), que es la parte de la *shari'a*, que se refiere a este tipo de castigo. En cambio, los *shimaliin* declarados culpables de asesinar a esclavos nunca fueron ejecutados. Para garantizar que todo el mundo acate las

² *Wathaig Al Mahkama Ashar'ia*. Documentos del Tribunal del *Shar'ia*, University of Khartoum Press, Jartum, 1901.

sentencias, los juicios y castigos de los tribunales de la *shar'ia* se realizan en público, dejando así pocas dudas sobre la distinción oficial entre esclavo y amo.

Por otra parte, en la sociedad nortea de Sudán, la riqueza se medía tradicionalmente según el número de esclavas que un hombre poseía. Los hijos de las esclavas siempre eran y siguen siendo propiedad de sus amos, a pesar de que la ley aboliera la esclavitud. Los esclavos adultos no pueden ser obligados por ley a permanecer con sus amos, sin embargo, las mujeres adultas, especialmente aquellas que tienen hijos, son raramente protegidas en los tribunales. Los amos pueden utilizar la fuerza para mantener a una mujer en la esclavitud, o puede que la conserven al retener a sus hijos y controlarlos. Para prevenir fugas, los hijos son a menudo trasladados lejos de sus madres al hogar de un miembro de la familia del amo situado en otro lugar del país.

Recientemente, mujeres ex-esclavas han demandado la custodia de sus hijos, que permanecían en manos de sus amos anteriores. Los propietarios de esclavos normalmente reivindican que los hijos de sus esclavos son igualmente suyos y sostienen que las madres, de hecho, son sus esposas. Por su parte, los jueces y los *ulemas* de los tribunales islámicos suelen aceptar este argumento; después de todo, ellos también suelen tener esclavos en sus hogares. En cualquier caso, un hombre puede tener hasta un máximo de cuatro esposas, por tanto, ¿quién puede argumentar que la esclava no es una de ellas? Es más, la mujer puede desmentir el matrimonio, pero los magistrados gubernamentales vienen otorgado recurrentemente la custodia de los hijos a los amos en lugar de a sus madres, una realidad poco sorprendente en el marco de un sistema legal en el que el testimonio de un hombre equivale al testimonio de dos mujeres y que defiende que cualquier compensación que haya de ser pagada por la vida de una mujer, será la mitad de la suma pagada por la del hombre.

1. La ficción de la abolición de la esclavitud

La propia naturaleza de la esclavitud implica que los esclavos no tienen prácticamente ninguna alternativa. De hecho, una persona esclava que abandona el hogar de su amo o ama, tiene pocas probabilidades de encontrar otro trabajo, ya que las familias de los sudaneses “árabes” no necesitan contratar a trabajadores, puesto que tienen a sus propios esclavos y esclavas. Los *shiamliin* más pobres, al pertenecer a las familias libres del país tienen sus esclavos y esclavas, heredados del pasado. Cuando las personas esclavas abandonan a sus amos, parten sin nada; sin un lugar para vivir, sin garantías de comida o vestido, pronto caen en la desesperación. Además, algunas

esclavas fugadas subsisten como prostitutas y algunos varones encuentran la manera de salir adelante, pero para la mayoría la libertad significa miseria. No cabe duda de que en un país organizado en familias extensas, el esclavo fugado es un marginado. Inmediatamente identificable por el color, la ropa y el habla, a un esclavo fugado cualquier empleador potencial le preguntaría: “¿a quién perteneces?”. Desde la perspectiva de aquellos que controlan los empleos y los recursos, no se puede confiar en los esclavos y esclavas que dan la espalda a sus “familias”, es decir, a sus propietarios, una opinión que comparten muchos esclavos. No hay que olvidar que, en las calles ya hay un buen número de mendigos, muchos de ellos minusválidos, que están ahí también para recordar a los esclavos donde acabarían con muchas probabilidades, en caso de fugarse. Por tanto, los esclavos y esclavas tienen la tentación de huir sólo si el amo o ama es muy brutal o violento, pero de hecho, los abusos físicos son poco frecuentes. Todas mis informantes, incluso los ex-esclavas, confirmaron este hecho. Um Salama, una de las mujeres entrevistadas en los campos de refugiados de Dar Assalam dijo:

La verdad, aunque en casa de mis amos trabajo día y noche y cuando llega la noche solo tengo unas horas para dormir en un ‘angreb³ sin colchón, pero doy gracias a Alá que por lo menos tengo esto, además mis amos nunca me han pegado, aunque me exigen mucho trabajo⁴.

Con estas condiciones, la mayoría de los amos no necesitan forzar a sus esclavos para que se queden, puesto que se trata de una dominación sutil y psicológicamente anclada. Incluso se permiten decir: “vete si quieres”, puesto que saben que los esclavos y las esclavas no tienen dónde ir. El sistema está tan viciado que un hombre o mujer esclava es libre de solicitar una remuneración a su amo, pero el amo es igualmente libre de denegársela. La ley colonial de 1898 alteró la obligación legal de los esclavos de servir a sus amos, pero no la realidad del trabajo y la explotación. A pesar de que la posesión legal fuera abolida, no se legisló ningún cambio en la relación laboral; los amos no tienen que pagar a sus esclavos ni ofrecerles ningún tipo de prestación social. Este acuerdo permite que continúe la ficción legal de la abolición de la esclavitud. La clase política y una gran mayoría de la sociedad sudanesa nortea, a pesar de su conocimiento de que cientos de miles de ex-esclavos realizan trabajos no remunerados a cambio de comida y ropa, insisten en que eso no es esclavitud. En rara ocasión se requiere la violencia para mantener obedientes a los esclavos, dado que el conjunto del

³ Cama hecha de madera y paja.

⁴ Entrevista a Um Salama, el 09/05/04

sistema social mantiene una cultura de orden y obediencia. Por supuesto, los sudaneses “árabes” dirigentes y su gobierno detienen el monopolio de la violencia y pueden utilizarla y de hecho, la utilizan cuando estiman oportuno contra supuestas amenazas, tales como oponentes políticos u organizaciones de apoyo a los ex-esclavos.

Para comprender estas relaciones de dominación tan ancladas en el inconsciente colectivo, esclavitud que no es esclavitud, debemos recordar el contexto sudanés ya que mi país no forma parte del mundo moderno. La cultura permanece aislada: existen muy pocas fuentes de información, y la mayoría están controladas por el gobierno. Las noticias internacionales de prensa y televisión se centran en el mundo árabe, especialmente en la lucha internacional por una mayor pureza islámica y nunca tratan sobre los Derechos Humanos. Si la gran mayoría de la población esclava analfabeta supiese leer, no habría prácticamente ninguna fuente de información que no reforzara su *status quo*. Los dirigentes sudaneses conocen las críticas internacionales en torno a la práctica de la esclavitud en el país. De hecho, sienten en que se tienen que proteger para no ser descubiertos y evitar que los esclavos sean conscientes de la presión internacional que pesa sobre el gobierno, lo que los lleva constantemente a ocultar la esclavitud frente a los posibles visitantes extranjeros. Uno de mis informantes norteños que trabajó para el gobierno y que después abandonó el país, relataba la siguiente historia:

En enero de 1984, cuatro expertos llegaron a nuestro país. Su visita había sido pospuesta varias veces, puesto que no estábamos preparados. ¿Por qué debíamos estar preparados? Porque a nosotros los jóvenes se nos había requisado algunas semanas antes para ayudar al ejército o a la policía a trasladar a los esclavos a otras regiones y destrozarse cualquier rastro que pudiera molestar o disgustar a nuestros visitantes. En ocasiones, algunos de nosotros incluso se hacían pasar por esclavos liberados y hablaban con los visitantes, contándoles lo contentos que estábamos de haber sido liberados y de tener la oportunidad de formarnos, de aprender a leer, escribir, contar y hablar una lengua extranjera. Esta farsa duró unos diez días. Conocíamos exactamente el itinerario que había sido cuidadosamente planeado para nuestros invitados y siempre lo recorríamos por delante de ellos⁵.

Se trata de una estratagema montada por los oficiales del gobierno, ya que la esclavitud que intentan disimular es perfectamente visible y han de llevar a cabo algo más que acrobacias lingüísticas de negación y obcecación para ocultarla. Su éxito está muy relacionado con la extraña composición de la sociedad sudanesa: a pesar de estar

⁵ Entrevista a Yahya Hussein el 02/05/04.

aislados del mundo, los norteños “árabes” se aferran desesperadamente a sus privilegios y a sus esclavos y esclavas. El gobierno, al verse acorralado por el movimiento de resistencia del Sur y del Oeste y debido a la presión internacional de las organizaciones de Derechos Humanos, se siente presionado y observado. Además, la elite de los *shimaliin* haría lo que fuera por mantenerse en el poder. Las masacres, torturas, desapariciones, arrestos y detenciones, así como las ejecuciones extrajudiciales desde 1989 pusieron de manifiesto lo que le ocurriría a cualquiera que amenazara el *status quo*. Los líderes y trabajadores de las organizaciones norteñas en materia de Derechos Humanos son continuamente arrestados y encarcelados.

No obstante, las contradicciones dentro de Sudán son difíciles de comprender. Hay esclavos que son libres de facto, pero que no pueden marcharse y a los amos extremadamente controladores que temen a todo el mundo. Una increíble hospitalidad es el marco de las mentiras más despiadadas: las familias “árabes” más ricas y con poder constantemente niegan la existencia de cualquier forma de esclavitud en Sudán. Se trata de un país tan rígidamente separado en grupos competidores que las divisiones parecen haber sido trazadas con una regla. Una noticia aparecida en *The BBC Newspaper*, describe Sudán como “una nación austera, casi medieval, impulsada por el Islam, desgarrada por odios raciales y despellejada por la sequía”⁶. Sudán es, en gran medida, un producto de su extraño y complejo entorno. Es otra de las naciones africanas creadas artificialmente por los colonos europeos. Se trata de un país enorme y casi vacío. Por tanto, si pretendemos comprender las vidas de las personas esclavizadas individuales, tenemos que tener en cuenta la cruel tierra de Sudán y su aún más cruel historia.

2. La vida cotidiana de las personas esclavizadas

A nivel personal, los sudaneses sufren la pobreza casi más allá de lo comprensible. Muchas personas, tanto libres como esclavas, sólo tienen escasas posesiones materiales: dos o tres prendas de ropa, algunas jarras de plástico, botes y cestas, algunas herramientas de hierro, una tetera y algunos vasos, una manta o una colcha que puede servir como alfombra, cama o tienda de campaña y nada más. De hecho, el clima cálido y seco permite vivir a los pobres, dado que durante la mayor parte del año sólo necesitan una manta para protegerse y los esclavos normalmente duermen fuera, en el suelo, junto a la casa de sus amos o en primitivos colchones

⁶ *The BBC Newspaper*, Tom Hill “The Economic and Political Crisis of Sudan”, 12 de enero de 2002.

hechos con materia vegetal o trocitos de madera. Para los pobres y los esclavos, la dieta es poco más que un poco de *fuul* (habas) o lentejas y los restos de la comida de sus amos. Se puede identificar fácilmente a los esclavos por la calle por su ropa mugrienta y andrajosa y a los amos por sus togas largas y desprovistas de agujeros. Precisamente, los norteños casi de manera universal portan una toga larga blanca llamada *yalabidja*. El corte de esta toga es originalmente sudanés y los más ricos se ponen encima una especie de bufanda decorada con bordados dorados, que son lavadas y almidonadas hasta la perfección. Para mantener la distinción de su posición, en rara ocasión se les da a los esclavos una *yalabidja*. Su ropa suelen ser desechos europeos y asiáticos, traídos en grandes fardos de los recolectores de harapos en Europa, Egipto, Arabia Saudí y, últimamente, de China. En las calles y callejones, la población esclava vive y trabaja ataviada con extrañas mezclas de pantalones de traje de poliéster cortados por la rodilla y camisetas sucias que publicitan bienes que nunca han estado disponibles en Sudán. A pesar del calor, de la arena ardiente y de las rocas, los esclavos prácticamente nunca tienen zapatos o sandalias.

Debido a las durísimas condiciones de vida, no es de extrañar que la esperanza de vida media para un hombre sudanés libre sea sólo de 49 años y algo menos para los esclavos y las esclavas. Sorprende descubrir que las esclavas estropeadas y con apariencia de ancianas tienen unos 30 años y que los niños esclavos son huesudos y raquíticos, a menudo con cortes y heridas que tardan en cicatrizar en sus cuerpos malnutridos. Durante mi trabajo de campo, he podido comprobar que los menores esclavos están por todas partes ya que casi la mitad de la población tiene menos de 14 años. Por ejemplo, Hafssa, de 12 años, me dijo el segundo día de mi encuentro con ella en los campamentos de Dar Assalam:

Éramos muchas las niñas a las que nos trajeron del Gharib (provincias del oeste de Sudán). No se dónde están las demás. No se nada de mis amigas Huda y Zuhur, que también estaban entre estas niñas. Me han dicho que están en Jartum, pero no se dónde⁷.

⁷ Entrevista Hafssa, 03/05/05.



Foto número 12

Una familia *denka* en los suburbios de Jartum.

Foto propia. 2003. Jartum.

Sin embargo, esto no reduce la productividad, ya que los niños y niñas esclavos no van a la escuela y comienzan a trabajar con cinco o seis años. Al mismo tiempo, contrasta la imagen de los niños norteños vestidos con relucientes *yalabiyas*, con sus libros y carteras, en su camino a la escuela. Los niños esclavos, a los que no se les permite asistir al colegio, que juegan en las sucias calles, utilizan como juguetes huesos de animales blanqueados y viejas latas. En este nivel de ignorancia forzada se consigue mantener a las personas esclavizadas, incluso en la atmósfera menos estrictamente vigilada de la capital.

3. Jartum: costes y beneficios de una esclavitud urbana

El lugar donde resulta más sencillo ver la esclavitud cotidiana en Sudán y percibir su evolución hacia nuevas formas, es en la capital, Jartum. La ciudad, que fue construida por los británicos para que fuera su capital, contó en pocos años con edificios levantados alrededor del Nilo Blanco y el Nilo Azul, que aquí se juntan. Cuando comenzó la primera gran sequía, a principios de los años 80, la ciudad se convirtió en un centro de distribución de ayuda alimentaria y los refugiados provenientes del medio rural la inundaron. Hoy en día, viven allí casi 6 millones de personas, más de un cuarto de la población total del país. En Jartum, allá donde se mire, se están construyendo edificios: oficinas, tiendas, miles de edificios altos y casas de bloques de hormigón con el techo plano con estucos de color tierra, que poseen normalmente una o dos habitaciones. Los esclavos hacen la mayor parte de las construcciones, mezclando el hormigón y haciendo los ladrillos a mano de forma ruda, tras lo cual transportan y amontonan los ladrillos una vez secos. He podido constatar que el trabajo de los esclavos hace posible que se produzca un *boom* en la construcción con muy bajos costes. El sistema funciona porque un enorme número de trabajadores no está remunerado y sólo recibe escasa comida y refugio. Por otra parte, algunos esclavos trabajan en el comercio de sus amos, de manera que los tenderos nunca necesitan tocar la mercancía, ya que los esclavos la colocan, la trasladan, la reparten, la amontonan y la limpian. A los esclavos más capacitados se les enseña cómo servir en pequeñas tiendas, lo que hace posible unos beneficios excelentes basados en gastos generales muy reducidos.

En Omdurman, conocí a un hombre de negocios *shimali* que poseía cuatro tiendas, como los pequeños comercios de Europa o Estados Unidos de América, donde

vendía comida y productos para el hogar. Dado que no hay supermercados ni centros comerciales en la ciudad, toda la comida que no se compre en el mercado descubierto del barrio, debe comprarse en pequeñas tiendas locales como ésta. El propietario había venido a la capital en la época de la sequía y con ayuda de su familia abrió su primera tienda. De su pueblo de origen, se trajo cuatro esclavos que aprendieron a llevar la tienda, mientras que los esclavos que dejó en el pueblo, trabajaban en los cultivos que producían para venderlos allí. Los beneficios eran buenos desde el principio, y financiaron la construcción y el equipamiento de tres tiendas más con el paso del tiempo. Hoy en día, este empresario “emplea” a cuatro esclavos en cada tienda y así las puede tener abiertas desde muy temprano por la mañana hasta pasada la medianoche, incluso cuando uno o dos de los esclavos están fuera haciendo repartos o transportando bienes para ser vendidos. La carne y los vegetales continúan llegando a las tiendas gracias a las familias esclavas del amo que aún viven en el campo, y todos los trabajadores son “pagados” en comida. Estos esclavos duermen en el suelo de la tienda, como pude comprobar. Cuando pregunté sobre sus costes y beneficios actuales, el empresario al que entrevisté en Omdurman, se volvió rápidamente desinteresado y distraído, pero dado que conocemos el coste de la comida, podemos hacer unos cálculos aproximados. Dieciséis personas necesitan alrededor de cinco kilos de lentejas al día, a los que puede que se añadan dos kilos de pedazos de carne. El coste total de esta comida sería de entre 5 y 8 dólares, por lo que dieciséis trabajadores necesitarán un desembolso de un máximo de 240 dólares al mes, no más de 15 dólares al mes por cabeza, lo que debe constituir uno de los gastos por “salarios” más bajos del mundo.

Cabe señalar que la urbanización ha abierto nuevas áreas de negocio beneficiosas para los amos sudaneses, que ahora trabajan en todo, desde la construcción hasta la reparación de coches. Los propietarios de personas esclavas disfrutaban de las ventajas de utilizar la mano de obra esclava en una economía moderna. Es cierto que los bienes importados que compran son costosos en el contexto de la economía sudanesa, pero los beneficios generados por el trabajo esclavo son también muy elevados. Los beneficios también llegan a la cadena económica global, ya que los exportadores europeos proporcionan la mayor parte de los bienes de consumo a Sudán. Un vistazo rápido a cualquier tienda muestra que el país es un vertedero para los bienes europeos que superan sus fechas de caducidad (es especialmente preocupante para alguien que busque medicinas, ya que hay pocos medicamentos en las farmacias que no estén caducados). Si bien es cierto que algunos países europeos, como Gran Bretaña,

Alemania y Francia financian proyectos de desarrollo económico, a veces éstos son poco apropiados. Por ejemplo, en un país donde muy pocas personas tienen agua corriente, se han invertido grandes sumas de dinero en una red de comunicaciones por satélite. Por supuesto, este tipo de prioridades pueden llevarse a cabo cuando la mayoría de los ciudadanos no tienen voz ni pueden opinar en cuanto a cómo se reparten los recursos. Para los esclavos, el modo en que han de trabajar en el nuevo Sudán urbano es diferente, pero aprenden nuevos trabajos, aunque la esclavitud se mantiene impertérrita. Puede que la mejor manera de comprender este nuevo tipo de esclavitud, sea observar a los esclavos urbanos que trabajan para suministrar un bien muy preciado en Sudán, el agua. Por eso, en el próximo punto detallaré la jornada de un esclavo aguador.

3.1. La jornada de Bilal: un esclavo repartidor de agua

La gran mayoría de los esclavos sólo tienen un nombre y para muchos esclavos hombres ese nombre es Bilal. Bilal era el esclavo del profeta Mohammed, a quien después liberó y convirtió en el primer *muezzin*, la persona que llama a los musulmanes a rezar desde la torre de la mezquita. Ningún *shimali* se llamaría nunca Bilal: sólo se da este nombre a los esclavos. El Bilal que entrevisté a lo largo de mi trabajo de campo, es uno de los muchos esclavos que trabajan repartiendo agua en la capital⁸. La tarea de distribuir agua es a la vez sencilla y durísima: sencilla porque sólo se requiere un burro, un pequeño carro y uno o dos barriles y durísima porque en esta ciudad parcialmente cubierta por el desierto, gran número de la población que habita en las afueras de la capital, no tiene agua corriente. Esto implica una dependencia total de manos y espaldas humanas, para obtener el agua que necesitan en su vida cotidiana.

Como parte de este sistema de suministro, cualquier esclavo aguador se levanta antes del amanecer. Ha dormido en algún lugar cerca de la casa de su amo, probablemente en el porche trasero o bajo una sábana de cartón en el jardín amurallado. Su desayuno consiste en un plato de *fuul* o restos servidos por la esclava que se ha levantado antes para empezar a cocinar para todo el hogar. Al alba, está en la calle llevando el burro y el carro a un pozo público donde costosamente rellena manualmente sus dos barriles de 60 litros. El pozo no es más que un agujero en el suelo con algunos ladrillos colocados alrededor del borde. No hay grifo ni fuente provisional ni una bomba, tampoco polea ni manivela, sólo una lata atada a una cuerda. Trabajando muy

⁸ A Bilal le localicé a través de mi primo Aadil, que es vecino suyo en Burri desde hace muchos años.

rápido, sacando cubo tras cubo, pude observar como Bilal vertía el agua en sus barriles con un improvisado embudo. Una vez llenos, llegaba otro esclavo que comenzaba a llenar sus barriles y Bilal empezaba su ronda.

Los esclavos transportan el agua a través de la ciudad, deteniéndose en la mayoría de las casas. Con un trozo de manguera de goma sacan el agua y la vierten en botellas, cántaros, barriles y tanques de agua. En ocasiones, se les llama para proveer de agua a las obras para hacer hormigón o mortero y otras veces también a jardines. Bilal transportaba al menos una carga de agua a la casa de su amo, y puede que otra carga e incluso dos fuesen a las casas de sus parientes. Como sabemos, la moneda local sudanesa es la libra (250 libras = 1 euro) y Bilal obtenía alrededor de dos libras por litro. Cuando se vaciaban sus barriles, regresaba a un pozo público para rellenarlos, a veces podía disfrutar de un momento de descanso y conversación mientras esperaba en la cola con otros esclavos que acudían a buscar agua. Su día era un constante vaivén rellenando sus barriles y transportando el agua de casa en casa. El amo de Bilal espera que éste vendiera al menos 800 litros al día, aparte del agua que transportaba para la familia de su amo, lo que requería que Bilal acudiera al pozo entre siete y diez veces al día. El resto del tiempo Bilal estaba en constante movimiento, trabajando durante la parte más calurosa del día sin descanso, manteniendo el ritmo hasta el atardecer. Al atardecer, debía volver a la casa de su amo, a entregar el dinero que había recopilado y hacer otras tareas (normalmente limpiar o transportar cosas) hasta que podía dormir, cerca de la medianoche. El día siguiente es exactamente igual, todos los días son iguales, siete días a la semana, treinta al mes. Si regresa a casa de su amo sin la cantidad de dinero prevista, es reprendido o golpeado y se reduce su porción de comida. Si tiene un descanso en su trabajo, será durante la estación de lluvias, algo breve e incierto en Sudán, entonces su amo lo enviará de vuelta al campo para ayudar en las plantaciones.

Bilal tiene unos 20 años y fue llevado a la ciudad por su amo hace unos tres años, en año 2001. En la casa de su amo en el campo, Bilal hacía todos los trabajos que supuestamente correspondían a los jóvenes esclavos: lavar, limpiar, cuidar de las cabras y los camellos, tareas de jardinería, ir a buscar agua, excavar y transportar cosas. El padre y el abuelo de Bilal también eran esclavos de la familia de su amo. Según me dijo, antes de ellos, no conoce nada sobre su propia familia. Su madre sigue trabajando en la casa de su amo en el campo.

La primera vez que hablé con Bilal, reconoció que no tenía dinero pero, paradójicamente, insistió: “hago esto, no por obtener dinero, sino porque quiero ayudar

a mi amo”. Esta es una respuesta típica de las personas esclavizadas cuando no están seguros de con quien están hablando, preocupados por lo que pueda llegar a oídos de sus amos. Con el tiempo, le convencí de mis intereses y él me explicó que su amo le había dicho que nunca debía admitir que era un esclavo ahora que estaba en la ciudad. “Pero, por supuesto, dijo, soy un esclavo”. Desde que ha venido a la capital, Bilal ha aprendido muchas cosas. También ha aprendido que en la vida existen más posibilidades que las de ser amo o esclavo. “Lo que realmente quiero, es un salario, una cantidad fija de dinero por el trabajo que hago”. Ahora sabe que otras personas en ocasiones trabajan a cambio de salarios, que tienen trabajo y que por la noche van a sus propias casas:

“Pero cuando le pregunté a mi amo sobre un salario, me dijo que era mejor así, que él me da comida y puede que un poco de dinero de mano y que debería quedarme en su casa, ¿qué puedo hacer?”.

Bilal tiene pocas escapatorias, está atrapado. No tiene dinero, ni otro modo de ganarlo. Sabe cómo vender el agua, pero el burro, el carro y los barriles pertenecen a su amo. Lejos de su amo, no tiene dónde vivir ni la posibilidad de pagar el alquiler de una habitación. “Si me quejo, mi amo me enviará de vuelta al campo, donde me controla aún más”, me dijo. Además, Bilal y los demás saben lo que les puede pasar a los esclavos fugados. Han oído las historias de esclavos perseguidos y asesinados por sus amos, y saben que los tribunales pocas veces hacen algo contra los asesinos.

No es de extrañar que el amo de Bilal no quiera darle un salario puesto que como esclavo, Bilal le garantiza unos ingresos excelentes. A pesar de que venda el agua por la diminuta cantidad de dos libras por litro, el trabajo de Bilal genera un gran beneficio. De hecho, Bilal es uno de los cuatro esclavos que su amo ha puesto a trabajar vendiendo agua, un pequeño negocio que aporta un flujo constante de dinero. Los costes iniciales son relativamente bajos, y es poco probable que el amo empiece de cero, ya que normalmente ya tiene varios burros en el campo y probablemente también un carro. Incluso si empieza sin nada, se requiere poco capital. El elemento más caro (dejando de lado al esclavo) es el carro. Fabricado en acero soldado, con antiguas ruedas y ejes de coches, los carros cuestan entre 38.000 y 75.000 libras (entre 115 y 230 euros). Un buen burro puede costar entre 5.000 y 10.000 libras (entre 15 y 30 euros) y unos barriles viejos valen unas 700 libras cada uno (menos de 2,5 euros). El desembolso total es, como mucho, de 80.000 libras (unos 250 euros), y los ingresos son de hecho muy cuantiosos.

Un esclavo aguador medio aporta unos 1600 libras (5 euros) cada día, al igual que los otros tres esclavos que reparten agua. No es mucho, pero se trata de un volumen de negocio que proporciona un ingreso fiable y constante. Bilal gana 25.000 libras (78 euros) al mes -100.000 en total de los cuatro esclavos- y los gastos generales son muy escasos. En la casa del amo, las esclavas cocinan para todo el hogar, por lo que han de hacer grandes cantidades de lentejas o habas. Los esclavos como Bilal reciben una porción de lentejas o de arroz al día y todo tipo de sobras de la comida preparada para el amo. La comida del esclavo es a menudo lentejas y pan mezclado con el agua en la que se ha hervido la carne del amo. A su amo, alimentar a Bilal le cuesta unas 100 libras (unos 30 céntimos de euro) al día. Alimentar al burro es aún más barato. Los pastos, ramas, hojas, espinas, granos estropeados y sobras hacen que alimentar al burro cueste cerca de 50 libras al día (unos 1,5 céntimos de euro). El otro gran gasto es el “dinero de bolsillo” de Bilal. Dado que tiene que trabajar durante todo el día sin volver a la casa de su amo, a Bilal le dan pequeñas sumas de dinero con las que comprar algo de *fuul* en algún puesto de la calle. A pesar de que sería más barato alimentar a Bilal y a los otros vendedores de agua en casa, la jornada de trabajo más extensa aporta más que el gasto añadido. En concepto de dinero de bolsillo, Bilal recibe entre 1.000 y 2.000 libras (unos 4,5 euros) al mes. El coste final consiste en unos honorarios abonados al trabajador municipal que supervisa el suministro de agua y los pozos en el vecindario. El amo tiene que pagar un “impuesto” de 5 libras por cada 1.000 litros de agua que sacan de los pozos públicos, lo que supone cerca de 120 libras (unos 35 céntimos de euro) al mes por esclavo. La Tabla 2 muestra cómo el negocio beneficia al amo de Bilal.

Tabla 2 Venta de agua: gastos e ingresos en libras

GASTOS		
Artículo	Bilal	Cuatro esclavos
Comida	3.000	12.000
Dinero de bolsillo	2.000	8.000
Comida del burro	1.500	6.000
Impuesto del agua	120	480
<i>Total</i>	6.620 (27 €)	26.480 (109 €)

INGRESOS		
Artículo	Bilal	Cuatro esclavos
Venta de agua (800 litros diarios)	2.400	9.600
<i>Total</i>	24.000 (8 €)	96.000 (32 €)
<i>Beneficio mensual</i>	720.000 (230 €)	2.880.000 (934 €)

Como podemos observar la tasa de beneficios es impresionante. También cabe destacar que el amo de Bilal obtiene cada mes de sus cuatro esclavos vendedores de agua lo que un sudanés medio gana en un año. En términos locales, es suficiente dinero como para comprar un buen coche o varios esclavos anualmente. En caso de que el amo tuviera que empezar este tipo de negocio de la nada, aunque el margen de beneficio disminuye ya que ha de recuperar la inversión inicial, todavía puede aspirar a una considerable proporción de beneficio durante el primer año, y una recuperación de los costes iniciales en los dos primeros meses.

En muchos sentidos, el negocio sudanés del agua es extremadamente simple. Esto es lo que permite el trabajo esclavo: no hay pensiones, ni paga por enfermedad, ni seguridad social, ni salarios, ni pagas extra; sólo lo necesario para mantener vivos al esclavo y al burro. Además en Jartum muchos habitantes de los suburbios, en continua proliferación, no tienen agua corriente. Cabe destacar que no todo el mundo compra agua. Los más pobres, que transportan su propia agua de los pozos públicos, corresponden, aproximadamente, a un 40% del consumo. Los demás compran a Bilal y a sus compañeros esclavos cada día, tras haber llevado el agua a la familia y los proyectos del amo.

Aquellos que distribuyen el agua son sólo una fracción de los esclavos de la capital. Resulta muy difícil evaluar el tamaño de su aportación a la economía, o a los bolsillos de sus amos, del mismo modo en que ahora comprendemos a los vendedores de agua. Sin embargo, si otros esclavos de Jartum aportaran a la economía el mismo volumen que los distribuidores de agua, entonces estarían generando grandes sumas de dinero de facturación. Los beneficios de esta gran suma son directamente para los amos,

lo que permite que la minoría de los *shimaliin* mantenga su estilo de vida rico y confortable, en relación al resto de la población.

Realizar cálculos económicos aproximados es difícil, pero aventurar el futuro de Bilal lo es aún más. Al contrario que muchos esclavos en todo el mundo, Bilal no se enfrenta a riesgos de salud extremos en su trabajo. Aunque está desnutrido y debe trabajar muy duro en condiciones desagradables, su trabajo no es inherentemente perjudicial para su salud. Quizá la vida sería más fácil si Bilal guardara parte del dinero que recaba y lo gastara en más comida para compensar la falta de las proteínas necesarias. Pero él nunca hará eso, porque es un hombre honesto. Resulta difícil imaginar que los esclavos no cogerán nada para ellos cuando tengan la oportunidad, pero es cierto. Ser esclavizado, a pesar de ser una de las mayores injusticias, no cambia necesariamente el sentimiento del bien y el mal de una persona, y para Bilal robar es malo. Este sentimiento de moralidad está fuertemente apoyado por los “árabes” del norte de Sudán. De las mezquitas y los religiosos llega constantemente, un mensaje de honestidad y obediencia y a los esclavos se les enseña que sólo si obedecen a sus amos, irán al cielo. Para el esclavo, cuya vida es muy dura, la promesa del paraíso en la próxima vida es muy importante. Por supuesto, no todos los esclavos se sienten vinculados a la obediencia, pero la cultura de la esclavitud es lo suficientemente fuerte como para que muchos de ellos actúen como si fuesen empleados de confianza, una forma de negar la realidad en la que están inmersos.

El futuro de Bilal es difícil de prever porque su trabajo no tiene precedente en la historia de la esclavitud en Sudán. Mientras que generaciones de ancestros esclavos de Bilal han sido agricultores y ganaderos para los sudaneses libres del Norte, él es el primero en ser distribuidor de agua, lo que implica una transformación de las relaciones esclavistas al pasar del medio rural al medio urbano. Ocurre lo mismo en el caso de los porteros, tenderos, herreros y mecánicos esclavizados que también trabajan en Jartum.

4. Esclavitud rural y urbana y derechos humanos

El hecho de ser llevado como esclavo a Jartum no es la libertad, pero en el aire de la capital se puede al menos percibir el aroma de la liberación. Mientras que en el campo y en los pueblos, todo el mundo puede insertarse en claras categorías: amo, esclavo, vasallo o comerciante. En las calles de la ciudad, los extranjeros se entremezclan. Pueden ser esclavos y amos, pero también, esclavos fugados, hombres y

mujeres libertos, refugiados del Sur y del Oeste que nunca fueron esclavizados/as, o ciudadanos de otros países africanos.

La exposición a esta variedad de gentes y costumbres les abre nuevos horizontes a las personas esclavas. No es sólo que mucha gente en las calles no sean ni amos ni esclavos, sino que las normas culturales comienzan a erosionarse en la capital. Se ve a mujeres que conducen coches, y algunas que son claramente sudanesas ni siquiera se cubren la cabeza. Las vidas de los ex-esclavos subsaharianos puede que no sean revolucionarias, pero para el esclavo acostumbrado al rígido código de la esclavitud, suponen una revelación. Con su ejemplo, los esclavos fugados muestran que la vida en libertad es posible. Aún así para muchas personas esclavizadas puede que la libertad no sea el máximo anhelo, además, entre la gran población de esclavos, existen muchas reacciones al respecto.

Por otra parte, la libertad es una posibilidad sombría para numerosos esclavos adultos. Con la firme convicción de que Dios quiere y espera que sean fieles a sus amos, rechazan la libertad como algo negativo e incluso una traición. Luchar por la libertad, en su opinión, implica desbaratar el orden natural de Dios y poner en riesgo su propia alma. De hecho, los esclavos mayores transmiten estas ideas a los más jóvenes, instándoles a sacar el máximo provecho a su posición. En este esfuerzo están apoyados por los amos que, generalmente premian a los esclavos leales y trabajadores, dejándoles casarse y tratándolos bien. Junto con esas objeciones en cuanto a libertad, se encuentran los estrechos vínculos que se crean entre amo y esclavo. Las esclavas alimentan, cuidan y crían a los hijos e hijas de sus amos. Sirven a la mujer del amo del hogar, y el respeto e incluso el afecto pueden surgir entre ambas partes de la relación. Los esclavos en ocasiones ven cómo sus propios padres, cuando son ancianos, están bajo el cuidado del amo. Generaciones de explotación no se traduce necesariamente en generaciones de resentimiento, ya que las familias esclavas y sus amos se enfrentan a la sequía y las privaciones juntos.

Amona, una de mis informantes, tiene el perfil de muchas mujeres, que su familia “adoptiva” la ha heredado de sus padres, que solían ser ex esclavos de esta familia, y que en durante la época de la manumisión prefirieron dejarla en casa de sus ex amos, puesto que no podían mantenerla. Pero lo más importante es que los ex amos de sus padres no querían dejar que los hijos de sus ex-esclavos y ex-esclavas abandonen la casa, por razones obvias, como son los económicos , que se reflejan mucho en la institución del servicio doméstico, el mayor rasgo del legado del la esclavitud en

Sudán⁹. Por razones que tienen que ver con la mentalidad de la abolición en Sudán, y para darle un carácter más “benigno” a este tipo de esclavitud moderna se le domina adopción. Además el jefe de la familia, los ex amos de sus padres, es un *sheikh* muy conocido en Omdurman.

Amona en sus declaraciones habla de su familia “adoptiva” refiriéndose a ellos como familiares suyo. Ella sabe perfectamente que no son su familia de sangre, pero no estoy segura si lo dice por no querer reconocer su estado servil, o si simplemente lo hace porque realmente piensa que después de toda una vida, ellos son su única familia. Probablemente se trate de una mezcla de ambos conceptos.

Sin embargo, para numerosos esclavos, una historia compartida no es suficiente. Los esclavos fugados de la capital son un ejemplo poderoso y cuanto más visible es la libertad, más fuerte es la llamada. Muchos esclavos saben que quieren su libertad, aunque no saben exactamente qué significa. Algunos desearían quedarse a medio camino entre la esclavitud y la libertad para continuar siendo parte del hogar de sus amos, trabajando en su gran “familia”, y sólo pedirían un salario y ciertas concesiones limitadas. La idea de tener la responsabilidad total sobre para uno mismo y su familia, algo intrínseco a los Derechos Humanos, puede ser aterrador. En parte porque la libertad no garantiza la comida ni el trabajo asalariado. Dadas las circunstancias, puede que la mayoría de los esclavos urbanos optaran por continuar trabajando para sus amos, de ser preguntados pero, sin duda con una mayor independencia. Los esclavos de Jartum me aseguraban una y otra vez que su objetivo era vivir de manera independiente, por oposición a “vivir con sus amos”. Aunque humilde, esta manumisión se percibe como la clave para una vida mejor. La ambigua posición de las personas esclavizadas, está determinada por su vulnerabilidad y su falta de poder. Por ello, a pesar de la abolición de la esclavitud desde 1898, los esclavos y esclavas permanecen en un limbo legal.

Cabe señalar que buena parte de los propietarios exigía, a raíz de la ley de abolición de 1898 que se pagara una compensación a los poseedores de esclavos que los liberaran¹⁰, algo que no es de extrañar puesto que así había ocurrido en numerosas colonias europeas, incluyendo los primeros intentos de liberación por parte de los españoles en Cuba. Mientras que algunos grupos abolicionistas europeos argumentaban que el pago debería hacerse a los esclavos más que a sus amos, la mayoría de los

⁹ Véase “Esclavitud doméstica” capítulo V.

¹⁰ WARBURG, George. 1971. *The Sudan Under Wingate*. Londres: Frank Cass & Co. Ltd.

propietarios de esclavos argumentaban que no se les debía reclamar la liberación de sus esclavos hasta que no se les reembolsara la pérdida. En este punto, los argumentos legales eran una vez más paradójicos. Los poseedores de esclavos se negaban a perderlos hasta que no recibiesen una compensación, pero al mismo tiempo, afirmaban que dado que la esclavitud había sido abolida, ya no eran sus dueños. En cualquier caso, continuaron tratando a sus esclavos como tales, mientras que argumentaban que no eran sus esclavos, sino que los mantenían como una garantía de cara a la deuda compensatoria del gobierno. Lo hacían sin temor porque no se había aprobado ninguna legislación que estableciera los castigos correspondientes por tener esclavos, y tampoco se conocía ningún caso de castigo por tal delito. Por otro lado, y a consecuencia de la abolición de la esclavitud, los tribunales se negaban a admitir que esta forma de dominación existiera.

La constitución sudanesa garantiza la mayoría de los Derechos Humanos. Cada vez que se produce un golpe de estado, los vencedores proclaman la ciudadanía de todos los sudaneses y prometen reformas en este sentido y la distribución de la tierra entre los pobres. Estas promesas vacías aún tienen que ser cumplidas, ya que interminables comisiones dicen trabajar para la resolución de los problemas. La cuestión de la esclavitud es especialmente espinosa para el gobierno, y la respuesta oficial es compleja. No cabe duda de que la verdadera abolición de la esclavitud representa una amenaza real para el gobierno de Sudán. Por un lado la elite *shimiliya* controla Sudán y su gobierno y ellos son los mayores propietarios de esclavos. El presidente de turno y su clan gobiernan con el permiso y apoyo de otras familias y grupos étnicos nortños. Cualquier propuesta de abolir realmente la esclavitud se percibe como una amenaza a su bienestar económico. Cada vez que se ha discutido la abolición, la reacción ha sido inmediata: los amos intensifican su brutalidad, trasladan a sus esclavos a entornos rurales aislados y separan a los hijos de sus padres para que les sirvan como rehenes. Además, si el gobierno, presionado por los grupos de Derechos Humanos, intentara reforzar las leyes para acabar con la “encubierta” esclavitud, existen muchas posibilidades de que fuera el gobierno y no la esclavitud, el que no lograra subsistir.

Una abolición exitosa, incluso podría sembrar la semilla de la destrucción del grupo en el gobierno. De hecho, los esclavos no son ciudadanos y se les niegan sistemáticamente todos los derechos políticos. Si los esclavos se convirtieran en miembros plenos de la sociedad, el control de los “árabes” nortños sobre el país se

vería sensiblemente amenazado. La peor pesadilla de los norteros gobernantes es una coalición entre los esclavos liberados y los inmigrantes africanos. No hay que olvidar que buena parte de los países vecinos, nigerianos, keniatas y ugandeses, que viven, estudian o trabajan en Jartum, tienen una buena educación y experiencia en los negocios y la administración. No obstante, a pesar de sus capacidades, normalmente se les excluye de las posiciones gubernamentales, aunque aquellos leales a los integrantes o afines al gobierno, ocupan algunos puestos simbólicos. Los sucesivos gobiernos nacionales ven en ellos una amenaza y temen que éstos tengan conciencia del potencial político de los esclavos y hagan de la esclavitud un aspecto clave de sus críticas a la estructura y el sistema “arabizado” del Norte, o que simplemente se alíen a los grupos rebeldes del Sur y del Oeste. No en vano las continuas campañas de arabización fueron implantadas para contrarrestar esta amenaza. De hecho, a la población esclava y liberta se les enseña a hablar únicamente árabe y muy raramente se les permite aprender a leer. Sus colegas subsaharianos hablan sus propias lenguas y el inglés, por lo que se verían obligados a aprender también árabe si desearan establecer algún vínculo con los esclavos. Esta es una de las razones ocultas por las que el gobierno y los *shimaliin* mantienen un aluvión de propaganda “anti-africana”, es decir, en contra de los emigrantes keniatas, ugandeses y nigerianos.

En la actualidad, la oposición de los rebeldes del Sur y del Oeste, en estrecha alianza con los países subsaharianos vecinos, e incluso en la esfera de la opinión pública extranjera, es una amenaza para con el gobierno de Sudán. Además, la opinión internacional es fundamental para el gobierno sudanés porque de ella depende la ayuda exterior. Para garantizar el flujo de la ayuda, se ha elegido el enfoque más fácil: montar una campaña de desinformación, más que enfrentarse a la cuestión de la esclavitud. Ya hemos visto cómo el gobierno abolió la esclavitud sin decírselo a los esclavos pero la cortina de humo vas más allá aún. En consecuencia, podemos afirmar que la esclavitud de Sudán es una institución antigua que perdura en el presente. Ese entorno aislado en el tiempo y en el espacio, el Gran Desierto, ha mantenido este vestigio del pasado hasta la actualidad. Además, debido a que se trata de una relación de dominación anclada en el pasado y la tradición, existen problemas específicos que no se dan en la esclavitud moderna.

La similitud de la esclavitud sudanesa a la esclavitud antigua hace que la situación en Sudán se resista fuertemente a un cambio. Dado que nunca ha desaparecido la esclavitud, ésta se halla ampliamente aceptada a nivel cultural. Muchas personas de

Sudán la ven como natural y una parte normal de la vida cotidiana, no como una aberración ni tan siquiera un problema, sino como orden antiguo y correcto de las cosas. Y debido a esta mentalidad anclada en la historia del país, en caso de ser denunciada y erradicada la esclavitud, los amos tendrían mucho que perder. Los argumentos pueden incluso centrarse en qué es lo mejor para las personas esclavizadas: “si los amos no cuidaran de ellos, estarían hambrientos” o “en este país tan pobre, es mejor así; significa que todo el mundo va a trabajar y comer”. Cuando la esclavitud forma parte de la cultura tradicional que la presenta bajo el velo de una pretendida seguridad social, entonces incluso países como los Estados Unidos o Francia pueden volver la mirada. De hecho, es sabida la existencia de formas de esclavitud contemporáneas en los países del Golfo bajo la tradicional institución de la *cafala* (aval). Ésta consiste en que, cada ciudadano extranjero que desee trabajar en cualquiera de ellos, tiene que tener un avalista (*cafil*) natural del país, para garantizar sus oportunidades de acceso a cualquier trabajo. Si el trabajador o la trabajadora, que suelen ser de países asiáticos, de otros países árabes, norteafricanos o subsharianos, tiene algún problema con su *cafil*, este le puede enviar de vuelta a su país en cualquier momento. Sin su permiso, el trabajador extranjero no puede tomar ningún tipo de decisiones que afectan a su vida laboral y familiar. Dicha institución, como explica Dominique Torres en su trabajo sobre la esclavitud contemporánea, existe en los países del Golfo con la aceptación tácita de los países occidentales, que aún siendo conscientes de las condiciones en que viven las esclavas emigrantes, ya que existen oficinas de “empleo” públicas, permanecen silenciosos en torno a esta realidad que atenta contra los Derechos Humanos¹¹. Torres en un trabajo de investigación realizado en Kuwait nos describe así la situación:

La sirvienta extranjera llega a Kuwait con un contrato para dos años. Aquí ya tiene un patrón, que ha pagado su viaje y al que no conoce. Desde el momento de su llegada, le pertenece literalmente. El le confisca su documentación y le impone unas condiciones de trabajo sin ningún control. En la mayoría de los casos la sirvienta no sabe que no podía cambiar de empleo sin la autorización de su patrono. Si se niega a devolverle sus documentos, no tiene ningún recurso legal¹².

¹¹ TORRES, Dominique. 1997. *Esclavos de hoy*. Barcelona: Flor del Viento Ediciones.

¹² *Ibidem*, p. 58.

Según Torres, sin pasaporte, la sirvienta ya no puede hacer nada. Es un recurso que el negrero del siglo XVIII no tenía¹³. Si sus memorias fueran menos interesadas, recordarían los mismos argumentos alegados a favor de la esclavitud en los estados del sur de los Estados Unidos de América.

Como en los estados sureños del siglo XIX, en Sudán la raza es intensamente importante. El racismo es uno de los motores que mueve la sociedad sudanesa. A pesar del gran número de matrimonios mixtos, los *shimaliin* generalmente desprecian a sus esclavos y esclavas negros y los ven como seres inferiores. La visión del mundo de los norteños es claramente jerárquica, con un fuerte etnocentrismo. Esta falsa/supuesta superioridad provoca además rencor de cara a los sureños que desean un reparto justo en el gobierno. No obstante, este racismo relativamente oculto generalmente es difícil de percibir para los no-sudaneses, ya que las personas ex esclavas viven en los hogares de los árabes del Norte y todos acuden a las mismas mezquitas y utilizan los mismos autobuses. Algo que no ocurría en los Estados Unidos donde la segregación espacial era extrema. Pero el racismo es tan fuerte que no es necesaria ninguna segregación oficial ya que los linajes familiares y los grupos étnicos son impermeables.

Aún así hay esperanza. A pesar de estar profundamente enraizada en la cultura sudanesa, la esclavitud sudanesa acabará finalmente. Algunos obtendrán su libertad antes y otros después. Si los países occidentales vincularan la condonación de la deuda externa a un programa gubernamental para dar tierras a los esclavos y muy especialmente a las esclavas, miles de personas podrían alcanzar una libertad sostenible. Si la ayuda alimentaria y los proyectos de desarrollo se centraran en abrir el camino de la autosuficiencia a los esclavos y esclavas liberadas, únicamente la mayor parte de los propietarios no conseguirían beneficiarse del crecimiento económico general.

5. El caso de Darfur y la conciencia étnica: árabes versus africanos.

Durante el periodo colonial, los británicos consideraron Sudán como un país vinculado a Oriente Medio, un apéndice “africano” de poca importancia. Los árabes de Sudán compartían esta opinión y consideraban el Sur como un lugar subdesarrollado, En cuanto a los sudaneses musulmanes no árabes, prácticamente nunca han sido considerados como un conjunto identificable por su unidad, entre otras razones debido a su extrema diversidad. Desde el este al oeste, de Bidja a Fur, existía una gran variedad

¹³ Ibidem, p. 59.

de grupos étnicos, parcialmente o completamente islamizadas, que tenían mucha, poca o nada de sangre árabe, y que no eran ni sureños ni norteños. El Islam durante años evitó sistemáticamente que las poblaciones islamizadas, alcanzaran cualquier tipo de autoconciencia separada. Tras ello, subyace una razón económica: el 80% de los profesionales, desde doctores hasta banqueros, pasando por licenciados universitarios hasta farmacéuticos, se concentraban en la Provincia Central y en la parte Norte del Nilo azul¹⁴. Así, con una población de 7 millones de habitantes y una prosperidad obvia en comparación con otros territorios del país, Jartum evolucionó como si se tratara de otro país.

Muchos autores, como Francis Deng y Muhammed Suleiman¹⁵ perciben la dicotomía Norte-Sur en Sudán como el problema central del país, y puede que en parte, y sólo en parte, así sea. El Norte y el Sur se oponen por la riqueza y gran variedad de matices entre ambos extremos, lo que implica varias consecuencias clave a la hora de considerar Sudán como una “guerra de visiones”, como lo denomina Deng¹⁶. En el conflicto Norte/Sur del Sudán subyacen cuestiones ancestrales ancladas en principios racistas. Los sudaneses norteños que se reclaman ancestralmente musulmanes, se autoperciben como parte de la comunidad árabe internacional por oposición a los sudaneses sureños de origen subsahariano, percibidos como negroafricanos. No existe una conciencia nacional sudanesa por encima de las cuestiones raciales, sino que la brecha entre arabófonos islamizados del Norte y animistas/cristianos subsaharianos, marca con rotundidad el orden simbólico en las relaciones grupales e interpersonales. Una de las razones profundas de esta histórica oposición, actualmente más o menos ficticia, es el sentimiento de inferioridad generalizado en el inconsciente colectivo de los sudaneses del Norte en relación a la *umma* árabo-musulmana ya que, en cierto modo, se perciben como árabes de segunda categoría por lo que necesitan definirse en relación a otros aun menos árabes que ellos mismos, es decir, los sudaneses del Sur.

No obstante, ninguna de las denominadas partes de Sudán, anteriormente presentadas, es homogénea. Casi todos los observadores son conscientes de ello en lo que al Sur se refiere, dada la gran variedad de grupos étnicos de origen subsahariana. Durante mucho tiempo el Norte fue considerado como relativamente homogéneo,

¹⁴ FIDDEL, Abdel Sadig. 1998. *Daur nizam al yallaba fil binya al iytima'ia alsudaniya al hadiza*. Cairo: *Sudanese Studies Center Publishing*.

¹⁵ DENG, Francis. 1995. *War of Vision*. Washington D.C.: *The Brooking Institution*; MUHAMMED, Suleiman. 1999. *al hawia asudania*. Washington D.C: *markaz al bihuth al afriqia*.

¹⁶ DENG, Francis. Op.cit. 1995.

probablemente debido a que su carácter islámico tendía a oscurecer considerablemente su diversidad étnica y cultural. A pesar de esta aparente división, el sentimiento de la identidad y pertenencia al mundo musulmán no evitó que Darfur pagara el precio más alto, perder a la parte de la sociedad que representa al sector productivo más activo, suministrando soldados para las distintas guerras que el Norte mantuvo en el Sur, entre 1955-72 y 1983-2002. En todos los casos, estas guerras se emprenden para defender, de manera exclusiva, los intereses del Norte. Darfur juega el papel de protectora de esos intereses que le son ajenos, pero que se basan en el falso argumento de que la comunidad árabe se percibe como pueblo (*umma*) y Darfur forma parte de él, con lo que debe luchar por defender los intereses comunes de esta sociedad más simbólica que real. Este argumento ha servido durante más de cuarenta años.

La dimensión trágica que condujo a la forma de violencia particular experimentada en Darfur desde 2003 fue la escisión de la conciencia étnica. Como explica Muhammed El Ghadi en su informe sobre Darfur, en términos de realidad económica, la discriminación de Darfur era más regional y global, y no solo étnica o cultural¹⁷. Sin embargo, la realidad fue tergiversada por la manipulación política. Para El Ghadi esta manipulación tiene dos niveles: por un lado la postura adoptada por los diferentes grupos étnicos durante los conflictos más importantes de Sudán (por ejemplo, a favor o en contra de los *mahdistas*, a favor o en contra del régimen de Nimeiry, presidente de Sudán desde 1969 a 1984); y por otra parte, la posición que cada grupo mayoritario, arabófonos del Norte y negro africanos del Sur, se vio forzado a adoptar a causa de la intervención de Libia en el conflicto del Chad. Los habitantes de Darfur sufrieron así una situación de doble alienación: en primer lugar debían ser buenos musulmanes y luchar contra los *kufar* y por otro, si escuchaban a los políticos de Jartum y de Trípoli, debían luchar entre sí en nombre de un arabismo “progresivo” versus un africanismo “reaccionario”. Esto llevó a la paradoja de que se pidiera a algunos grupos étnicos de origen subsahariano de Darfur, que lucharan en el Sur defendiendo una ideología en cuyo nombre se les mataba en su propio territorio¹⁸.

Así, la reacción a la alienación impuesta por el centro político, económico e ideológico a la periferia del país, estaba ligada a una doble vertiente: contra el centro en sí y desafortunadamente, contra los grupos étnicos que localmente eran percibidos como

¹⁷ AL GHADI, Muhammed. 2006. *Azmat Darfur*. Washington D.C. Publicaciones de la Oficina de Derechos Humanos de Sudán en Washington D.C.

¹⁸ *Ibidem*, p. 14.

defensores de esa opresión. Al mismo tiempo, no resultaría difícil para el centro movilizar a los denominados sudaneses arabófonos, para luchar en defensa de sus intereses, incluso a pesar de que se encontraran en una situación económica y política no muy diferente de la de las personas contra quienes debían luchar.

En este sentido es importante destacar que la población de Darfur es un mosaico étnico y cultural formado por sudaneses arabófonos y negro africanos (Véase capítulo I). En Darfur, encontramos grupos africanos que han olvidado su lengua autóctona, y que solo se expresan en árabe, otros son bilingües, mientras que algunos han conservado su lengua materna africana. Por otra parte, hay que tener en cuenta que la mezcla étnica es más compleja que la lingüística. En términos de color de piel todo la población podría definirse como “negra”, pero las diferentes formas de pensamientos tradicionales de Sudán, hace que se establezcan diferencias entre los *zurug* (plural de azul marino) y los árabes, aunque tengan la misma tonalidad de piel. Normalmente el término *zurug*, responde a unos determinados rasgos faciales, como la forma achatada de la nariz o el grosor de los labios. Sin embargo, el factor decisivo es el conocimiento del origen *assl* de un individuo, es decir de qué familia procede y si tiene pasado esclavo. Con este criterio vemos que los *rizeygat*, muy oscuros de piel, son considerados árabes, mientras los pálidos *zaghawa*, con menos rasgos faciales subsaharianos, se consideran “africanos”.

En definitiva, a pesar de que en apariencia nos hallamos ante una clasificación de tipo étnico y/o lingüístico, la realidad es que ni los rasgos físicos ni el idioma son determinantes al establecer jerarquías entre los diversos grupos sudaneses. Es el origen esclavo el que constituye el verdadero referente de la interiorización de estas poblaciones.

Por otro lado, los matrimonios interraciales y las esclavas concubinas del Sur han jugado un papel muy importante en este mosaico étnico. El geógrafo británico Barbour dijo: “El término árabe en Sudán se emplea con diferentes matices¹⁹, y en muchas ocasiones responde a razones raciales, o como un discurso o idea emocional o forma de vivir. No todos los que dicen ser árabes serán aceptados como tal es universalmente, y los hay que se proclaman así mismos como árabes en un momento y al otro lo rechazan”²⁰. En términos generales la dominación árabe lleva la marca de

¹⁹ Cuando la palabra árabe hace referencia a los nómadas, toma la connotación de poco civilizado y sin modales.

²⁰ BARBOUR, Klein Mayor. 1966. *The State of Sudan*. Londres: Husrt & Company.

“civilización” en oposición a la cultura del África negra ampliamente clasificada como “salvaje”.

A finales de los años 1990, Darfur era un lugar cada vez más marginado, violento y frustrado. Sin embargo, la opinión pública sudanesa y su gobierno consideraban que su principal problema era alcanzar un acuerdo de paz con el Sur. Además, la principal preocupación del régimen, más que el distante y agitado oeste, era e la poderosa fuerza que se estaba desarrollando entre sus filas. No se dio cuenta de que ambos frentes, el Sur y el oeste pronto emergerían de manera violenta.

De este modo la política del gobierno que apoya la dotación de armas a las milicias *rizeigat* provocó que estas milicias realizaran asaltos frecuentes en los poblados *denka* para matar hombres, robar el ganado y las propiedades y secuestrar a mujeres y niños²¹. Hay que tener en cuenta que el robo de ganado se ha convertido en un medio de enriquecimiento rápido.

5.1. Las milicias *rizeigat*, los *nuer* y la esclavitud de los *denka*

Los profesores Ushari y Valdo, de la Universidad de Jartum, relataron en un libro los acontecimientos de la masacre en *Dhi'een*, una ciudad de unos 60.000 habitantes mayoritariamente *rizeigat*. Los *denka* viven a las afueras de Dhi'een en condiciones infrahumanas, mientras sus históricos amos controlan la riqueza de la ciudad. Los *rizeigat*, un subgrupo étnico musulmán de los *baggara*²², el mayor grupo étnico en la región oeste, fueron los más importantes tratantes de esclavos desde principios del siglo XIX junto con los *missereya*, un subgrupo étnico de los *baggara*. Tanto los *rizeigat* como los *missireya* se consideraron a sí mismos árabes y por tanto, intrínsecamente superiores a los *denka*, los *fur* y los *zaghawa*, de origen subsahariano, socialmente percibidos como grupos inferiores. El informe de Ushari y Valdo sobre la masacre del *Dhi'een* en 1986 ha levantado una gran polémica dentro de la sociedad sudanesa del Norte sobre la existencia de la esclavitud y otras atrocidades en esta zona, por parte de los grupos “arabizados” hacia los grupos subsaharianos *denka*, *zagahwa* y *fur*²³. Como ambos intelectuales explican:

Decidimos comenzar una investigación en torno a la esclavitud en la zona y ahora sentimos que hemos confirmado los datos que confirman que la esclavitud existe.

²¹ AL GHADI, Muhammed, Op. Cit., 2006.

²² *Baggara*, en árabe sudanés, significa vaqueros.

²³ USHARI, Muhammed y VALD, Ahmed. 1985. *mayzarat Adhi'een*. Jartum: Khartoum University Press. P. 10

Estamos convencidos de que no es otra cosa más que esclavitud en su sentido más clásico²⁴.

Los dos profesores fueron encarcelados, destituidos de sus puestos en la Universidad de Jartum y su libro prohibido.

Los responsables de la iglesia de *Dhi'een* sabían de las intenciones de los *rizeigat* de atacar a los *denka*. Por ello dividieron a estos últimos en dos grupos. A un grupo le dieron refugio en la iglesia anglicana *The Anglican Mision*, que opera en la zona desde hace más de 40 años y a otro grupo lo enviaron en tren a Neyela, la segunda ciudad de Darfur. Los *rizeigat* atacaron y quemaron tanto el tren como la iglesia, causando la muerte a más de 1.500 varones *denka* y capturaron más de 3.000, en su mayoría niños y mujeres, que fueron vendidos como esclavos, tanto en Fasher, la capital de Darfur como en Jartum. No obstante, según el Gobierno sudanés las pérdidas humanas solo se calculaban en 150 *denka*. Además el Gobierno de Sadiq Al Mahdi defendió su postura de armar a las milicias *rizeigat* en el derecho de estos últimos de defenderse de las agresiones de los *denka*, aunque nunca pudieron probar que tales ataques existieran.

Majok, el responsable de la iglesia dio a los dos profesores de la Universidad de Jartum, anteriormente citados, numerosos detalles sobre el trato de los *denkas* esclavizados:

Durante la época de cultivo, al *denka* adulto se le envía a la granja a cortar las malas hierbas desde por la mañana hasta por la tarde. Y si un *rizeigi* tiene un hijo, no lo enviará a hacer recados nunca más. Sólo el niño *denka* deberá hacer esas cosas. Las mujeres mayores *denka* deben trabajar en el hogar y en el campo. Tienen que lavar los platos y hacer muchas tareas domésticas. A estos *denkas* esclavizados no se les da nada. Si están descalzas, así se quedan. Las niñas *denka* que se hacen mayores se convierten en sus “mujeres”. Y la niña que es joven y “virgen” también se convierte en una “mujer”²⁵.

En sus relatos sobre la masacre, Ushari y Valdo destacaron:

Varios *denka* nos han contado que la mayor parte de su ganado ha sido robado por los *misseiriya* y los *rizeigat*. También nos dieron informaciones específicas sobre la implicación de oficiales del gobierno en la venta del ganado robado²⁶.

²⁴ Ibidem, p. 12.

²⁵ Ibidem, p. 21.

²⁶ USHARI, Muhammed y VALDO, Ahmed, Op. Cit., 1985, p. 13.

Es importante abordar la cuestión de los conflictos interétnicos en dicha zona, entre los mismos grupos étnicos del sur del Sudán, sobre todo entre los *nuer* y los *denka*, puesto que ambos grupos son los mayoritarios de los grupos del sur. Para ello es necesario mencionar el trabajo antropológico de Evans Pritchard, considerado uno de los padres de la antropología social, autor del libro *Los Nuer*. Pritchard lleva a cabo un trabajo exhaustivo sobre el sistema del linaje de este grupo étnico, que para él está basado en los principios de la organización política, la importancia de las relaciones de parentesco y las distintas divisiones a que dan lugar ambos principios, dentro del clan. Para Pritchard las relaciones de parentesco son fundamentales para comprender las relaciones de esclavitud que existieron entre los *nuer* y los *denka*, según nos explica:

Los *nuer* desprecian a los *denka* y hacen incursiones contra ellos, pero no los tratan de manera diferente, porque son miembros permanentes de su comunidad (...) Estos *denka* son hijos de cautivos e inmigrantes a los que han educado igual que a los *nuer* (...) una vez reconocida su pertenencia a una comunidad, en la mayoría de las partes de Nuerlandia su posición legal es la misma que la de un *nuer* nacido libre y sólo en relación con los rituales y las reglas de la exogamia se tiene en cuenta su origen..²⁷.

Cabe destacar que tanto los *nuer*, como los *shiluk*, el tercer grupo en importancia en el sur de Sudán y los *denka*, comparten un territorio continuo, muchos subgrupos de ellos hablan la misma lengua, que es el *shiluk*. Lo cierto es que entre estos tres grupos han existido contactos continuos, a consecuencia de los cuales se han producido muchos mestizajes y préstamos culturales. Este hecho es importante a la hora de valorar las relaciones norte-sur de Sudán. Es decir, dichas alianzas inter-étnicas de sur de Sudán, concretamente entre los *nuer* y los *denka*, son importantes cuando estos grupos son enfrentados a sus enemigos comunes: los europeos durante el tiempo de la colonización, por un lado; y los habitantes árabes del Norte del país.

Pritchard apunta que él no podía diferenciar entre un hombre *nuer* y otro *denka*, conceptualmente hablando, porque los *denka* se habían incorporado totalmente a la sociedad *nuer* a través de la adopción, tanto como para ser considerados parte de su familia²⁸. En este sentido, recoge el testimonio de un individuo nacido en tierra *nuer* pero de origen *denka*:

²⁷ PRITCHARD, Evan, 1997. *Los Nuer*. Barcelona: Editorial Anagrama.

²⁸ Ibidem, p. 241.

Si maldices a un *denka* que viva con tu familia, pues lo maldices y eso es todo...
Pero si otro hombre maldice a un *denka* que viva con tu familia, luchas contra él,
pues el *denka* es tu hermano²⁹.

Para significar la importancia que tiene el ganado en la vida de estos grupos étnicos, Pritchard explica que la mayor parte del comportamiento social de los *nuer* se refiere directamente al ganado, tema del cual hablan sin cesar, tanto refiriéndose a su vida pública como a los asuntos familiares:

Empezase por el tema que empezase y lo enfocase desde el ángulo que lo enfocase,
al cabo de poco tiempo están hablando de vacas y bueyes, de vaquillas y novillos,
de carneros y ovejas.³⁰

Sin embargo, Pritchard, como buen occidental de la época, desconocedor de las complejas relaciones entre los grupos étnicos locales, atribuye las relaciones de luchas continuas entre ambos grupos, a las peleas por el ganado, el adulterio, los derechos de riego o el robo³¹, factores todos que responden a motivaciones fundamentalmente económicas, incluso de pura supervivencia, teniendo en cuenta las condiciones ambientales en las que se desarrolla su vida, en la que, entre otras cosas, la posesión o no de ganado puede significar la vida o la muerte de todo un grupo humano. Estas circunstancias son muy diferentes a las que motivan las actuales dicotomías norte/sur de Sudán, que responden a causas, no solo económicas, sino también culturales y políticas, utilizadas por los sucesivos regímenes del norte, a los que habría que sumar un hecho claramente diferenciador: el prestigio de los *yallaba*, que se consideran a sí mismos “blancos” y, por eso mismo, con derecho a regular la vida de todos los grupos étnicos, “inferiores” por definición.

En la actualidad, el ganado robado es la principal causa de las continuas controversias entre los *denka* y los *rizeigat* en Safaha, Dhein y los poblados de la zona. Varios informes elaborados por grupos de defensa de los Derechos Humanos, tanto sudaneses como internacionales, ente los que se cuentan organismos como Amnistía Internacional, la organización *Anti Slavery* de Londres y la Comisión Sudanesa de Derechos Humanos *Alyamia asudania li huquq al insan*, e incluso la propia prensa sudanesa, se han hecho eco de este hecho. Algunos casos han sido llevados a los tribunales. Así el robo de ganado se convirtió en el centro de numerosos conflictos, peleas y quejas. Hay que tener en cuenta que el ganado, que se compone básicamente de

²⁹ Ibidem. pg. 238

³⁰ PRITCHARD, Evan, Op. Cit., 1977, p. 32.

³¹ Ibidem, p. 169

vacas, tiene connotaciones culturales y religiosas para los *denka*, en su mayoría animistas, ya que su universo simbólico gira en torno a él, tanto que a los bebés recién nacidos se les adjudican nombres que hacen referencia a los animales del grupo. El ganado robado fue también el motivo por el que los rebeldes del Ejército Popular de Liberación de Sudán (ELPS) atacó Safaha, con el fin de recuperarlo.

Ushari y Valdo hablan de otros casos de bandolerismo no vinculados al ganado que también fueron perpetrados por las milicias *rizeigat* armadas. Afirman que algunas de las víctimas y sus parientes conocen los nombres de los culpables y que algunos testigos les suministraron los nombres de los miembros de la milicia en Safaha y su implicación en un horrible ataque contra un camión propiedad de un *denka*, justo a las afueras de esa población³². En su mencionado libro sobre la matanza precisan:

Nos proporcionaron los nombres de 30 varones *denka* que fueron asesinados en aquel ataque. Esto ocurrió en 1986. Hoy en día, el camión abrasado está aparcado en la comisaría de Dhein. Nadie fue llevado ante los tribunales³³.

Uno de los testigos que presencié la masacre de los *rizeigat* en Dhi'een en febrero de 1987, Majok Jieng Majok, describió así su bandolerismo:

Aquellos *rizeigat*, cuando vinieron en febrero, se llevaron nuestro azúcar. Se llevaron la ropa de las mujeres. Se llevaron cualquier buen pedazo de tela y todo aquello que estaba bien. Hasta colchones se llevaron. Yo lo he visto todo. Se llevaron mi camisa. Se lo llevaron todo. Se llevaron incluso los vasos con los que bebemos agua³⁴.

El bandolerismo armado, que podría asimilarse a las *razzias* tradicionales, representa una nueva distorsión de la sociedad *rizeigat*. Fue en cierto modo alentado por la política gubernamental que, al armar a las milicias, no les impidió que atacaran los poblados *denka*. El vínculo entre el bandolerismo armado y la masacre de Dhein estriba en que, en la conciencia de los *rizeigat*, se ha generado la creencia de que la propiedad y la vida de los *denka* forman parte de las reglas del juego y no se teme al gobierno o a una intervención legal. La esclavitud fue en este tiempo uno de los temas espinosos del anterior régimen de Jartum. La práctica de esclavizar a las personas estaba muy extendida en la zona, pero estaba camuflada bajo un tipo de parentesco. Sin embargo,

³² USHARI, Muhammed y VALDO, Ahmed. 1985. *mayzarat Adhi'een*. Jartum: Khartoum University Press. P. 15.

³³ Ibidem, p. 16.

³⁴ Ibidem, p. 20.

desde 1986 la esclavitud vuelve a estar vigente y los perpetradores no la perciben como algo ilegítimo, en el contexto de la política de guerra del gobierno actual.

El secuestro de niños, chicas jóvenes y mujeres *denka*, su posterior esclavitud, su uso en la economía *rizeigat* y en otras esferas de la vida y su intercambio por dinero, son una realidad y el gobierno es plenamente consciente de ello. De hecho, los responsables de los secuestros y de la esclavización, son sus aliados en las milicias armadas. Las historias de la venta de mujeres y de niños como esclavos, se han convertido en hechos cotidianos, a ellas para convertirlas en esclavas domésticas y sexuales y a los niños, que no acaban mendigando en las calles de Jartum, para explotarlos laboralmente, como pudimos comprobar en las entrevistas hechas a ambos grupos. ‘Alia, de 12 años, explicó en la entrevista llevada a cabo en los campamentos de Dar Assalam, lo siguiente:

Cuando llegué a Omdurman tuve que trabajar en varias casas. Siempre acababa huyendo de las familias con quién trabajaba. Pero trabajar en la calle, es más duro que hacerlo en las casas de las familias. Pasé muchas noches durmiendo en las calles, en un cartón. Los demás niños me pegaban porque querían coger la comida que me daban algunas personas en la calle y cuando no te pegan los niños te pega la policía³⁵.

James Deng Anyoun, un varón *denka* de 45 años entrevistado por Ushari y Valdo, relata en su testimonio sobre los acontecimientos de Dhi’een³⁶, que vive en Nyala y que solía vivir en Dhein; pero que se marchó 6 meses antes de la masacre con unos pocos centenares de *denka*. Se marcharon porque sintieron que en aquel momento, Dhein era un lugar poco seguro para los *denkas* ya que, al acudir a la policía de Dhein a denunciar los ataques de los *rizeigat* a sus familias en el depósito de agua, la policía les preguntó la causa de que permanecieran en Dhein a pesar de que la gente no los quería. James Deng se expresó en los siguientes términos:

Aquellos *rizeigat* nos atacaron. Cuando alguno de nosotros trata de proteger su ganado, lo matan. Luego, se llevan a las mujeres y las niñas. Hoy en día, hay muchas niñas *denka* en Matarig, Lungara, Farhabil y Gimelaya. Hay otras en los países vecinos. Nuestros hijos e hijas. El gobierno está ahí. Pero nadie hace nada. En junio de 1986, se trajeron a muchos. Trajeron muchas niñas. Como la que os acabo de contar. Somos ciudadanos. Pero cuando vemos esto, sentimos que no somos sudaneses. Algo como esto que ocurre por la fuerza, cuando se lleva al

³⁵ Entrevista ‘Ali, 06/04/05.

³⁶ Ibidem, p. 23.

gobierno, no le prestan atención. Hoy en día, los *rizeigat* capturan a mujeres y niños y los venden a otros³⁷.

Para tener más datos de hechos que corroboran la existencia de la esclavitud en esta zona del Sudán, tan lejana de la ley y del control del régimen de Jartum y de los medios de comunicación y la opinión pública internacionales, Valdo y Ushari explican que le pidieron a James alguna prueba de la venta de niños y mujeres *denka* y éste continuó su relato como sigue:

Mi hermano, por parte de padre, se llama Tong Marong. Fue secuestrado y llevado a Um Jidad. Fue vendido a cambio de 10 camellos. Tenía 15 años. Este niño cogió un camello y lo montó durante dos días hasta Al-Fashir donde acudió a la policía. De la comisaría, fue llevado a unos barracones del ejército con un pariente *denka* llamado Garang Maling Bol. Garang está ahora en el ejército aquí en Nyala y vive en Hay Buluk³⁸.

³⁷ Ibidem, p. 24.

³⁸ Ibidem, p. 24.



Foto número 13

Una mujer *denka* y sus tres hijos en los campos de refugiados de Omdurman.

Jartum.

Foto propia. 2004.

Como detallan Ushari y Valdo muchos niños y jóvenes *denka* fueron secuestrados durante la masacre y siguen actualmente en manos de algunas familias *rizeigat* en Dhein³⁹. Estas personas se han visto afectadas por la esclavitud de diferentes modos. Como indican Ushari y Valdo, hay muchos casos de esclavitud, y ponen algunos ejemplos:

Una mujer ha visto a niños y mujeres esclavizados en Dhein, y su propio hijo fue secuestrado durante la masacre. Un policía relata el caso de una mujer *denka* que acudió a la comisaría de Dhein para quejarse de que su hijo estaba siendo esclavizado por una persona en concreto. Un hombre *denka* se dedicó a liberar a otros *denka* de la esclavitud. Otro hombre relata la venta de su hermano. Una mujer mayor describe cómo los *rizeigat* y otra tribu atacaron su poblado y secuestraron a 11 parientes suyos. Una niña de 12 años y una joven mujer nos cuentan sus días como esclavas⁴⁰.

La existencia de la esclavitud en esta zona ha extendido la creencia entre los *rizeigat*, de que los *denka* son infrahumanos. Todas las barreras psicológicas existentes a la hora de acabar con su existencia fueron eliminadas. Esto fue lo que hizo que la masacre de Dhein fuera posible, sin temor a represalias por parte del gobierno, cuyos representantes estaban presentes. Además, la política gubernamental de armar a las milicias *rizeigat* y enviarlas a las zonas *denka* ha fomentado las condiciones favorables para el resurgimiento de la esclavitud. Hoy en día, algunas facciones de los *rizeigat* sienten nuevas necesidades económicas, que cubren con el trabajo esclavo. Como indica el informe de Ushari y Valdo:

Mientras investigamos la masacre, algunos de los supervivientes nos contaron que les había llegado información que indica que los niños en manos de los *rizeigat* están siendo actualmente vendidos, y que hay miles de niños y mujeres esclavizados por familias *rizeigat* en poblados y ciudades, cuyos nombres nos facilitaron. Nos dieron muchos nombres de parientes actualmente viviendo bajo la esclavitud. Y algunos nos dieron también los nombres de los individuos que los retenían como esclavos. Asimismo, nos contaron que habían acudido a oficiales del gobierno y a la policía, pero que no sirvió de nada⁴¹.

³⁹ Ibidem, p. 26.

⁴⁰ Ibidem, p. 28.

⁴¹ Ibidem, p. 30.

Cuando se produjo la masacre, Dhein no era una ciudad tranquila, pacífica o armoniosa. Su sociedad estaba impregnada por las fuerzas y los elementos que más tarde se desencadenarían. El fanatismo religioso iba en aumento. La competencia en cuanto a recursos y servicios comenzó a percibirse como una cuestión étnica. Como destaca Al Ghadi, una nueva identidad étnica *rizeigat* empezó a movilizarse contra otras etnias. El desdén por convenios y leyes se hicieron comunes entre la juventud *rizeigat*. El tejido social de esta comunidad comenzó a desintegrarse. Hubo un conflicto generacional entre los mayores y los jóvenes y un conflicto de clase entre los ricos y los pobres, estos últimos principalmente jóvenes⁴². Además, existían también divisiones políticas. Estos conflictos interactuaron con la violencia étnica, el bandolerismo armado y la esclavitud hasta generar la psicosis necesaria para que se produjera la masacre.

La iglesia anglicana de Dhein era el centro de las miradas del fanatismo religioso musulmán, la competencia por la tierra y las sospechas irracionales. En 1986, unos 400 musulmanes de Dhein firmaron una petición que presentaron al juez solicitando la retirada de la iglesia de la ciudad. Algún tiempo después, los representantes cristianos se vieron implicados en una disputa con algunas familias *rizeigat* que construyeron sus casas en terrenos de la iglesia. El tribunal dictaminó a favor de la iglesia y esto creó rencor entre las familias *rizeigat*.

Dhein también estaba sufriendo la competencia y los conflictos en torno a otros servicios como el agua o el hecho de moler el sorgo (*dura*), considerado la base de la dieta en Sudán y en casi todo el África Subshariana. Varios *denkas* contaron, a través del libro de Ushari y Valdo, que sus niños y mujeres eran maltratados física y verbalmente, sacados de la cola y sus contenedores robados y destrozados. Dijeron que sus quejas a la policía sólo provocaron más abusos. Se les advertía que abandonaran Dhein ya que allí no eran aceptados. Marek Deng, un joven *denka* inválido que utiliza bastones para andar, relató a Ushari y Valdo que los *rizeigat* les insultaban llamándoles *jangawi* (un término peyorativo para *denka*) y *abid* (esclavo). Nyanjok Dut Anai, una mujer de 30 años, entrevistada por Ushari y Valdo⁴³, explicó que su marido fue asesinado en la masacre el sábado 28 de marzo de 1987. Ella fue golpeada y apaleada hasta quedar inconsciente. Su hijo menor fue robado por una mujer *rizeigat* y no conoce el paradero de sus cuatro hijos restantes. Ushari y Valdo explican lo siguiente: Cuando la

⁴² AL GHADI, Muhammed, Op. Cit., 2006.

⁴³ USHARI, Muhammed y VALDO, Ahmed, Op. Cit., 1985 p. 32.

conocimos en Dhein a principios de junio, iba de casa en casa pidiendo ver a los niños *denka* escondidos por si alguno de sus hijos estaba entre ellos”⁴⁴.

Algunas facciones de los *rizeigat* también comenzaron a movilizarse contra los *denka* y los *zaghawa*. Algún tiempo antes de la masacre, un buen número de jóvenes *rizeigat* comenzaron a organizarse con la intención de llevar a cabo varios ataques a los comerciantes *zaghawa*. Estos últimos conocidos por su buena habilidad para los negocios desde hace muchas décadas, ya eran una amenaza para la economía de los *rizeigat*, cada vez más en declive. Decían que esos comerciantes que antes eran sus esclavos no podían tener mejor situación económica que ellos, que son los patrones de la zona. Hubo muchos incidentes en los cuales el jefe de los *zaghawa* fue asesinado y sus negocios destruidos⁴⁵.

Por otra parte, tampoco la comunidad *Rizeigat* es ajena a los conflictos internos, los ancianos jeques y los jóvenes están en desacuerdo en numerosas cuestiones. De hecho, la mayoría de los jeques están en contra de los ataques armados a poblados *denka* y algunos hacen campaña para que se restablezca la *idara ahliya* (administración por parte de los líderes tribales).

Usahri y Valdo apuntan que las diferencias de clase están aumentando bruscamente en Dhein. Muchos jóvenes no tienen trabajo y son pobres. Es más, su pobreza está aumentando en el contexto del enriquecimiento creciente de algunas facciones debido al *boom* del comercio, los planes agrícolas y la riqueza que aporta el ganado⁴⁶. Estos son los jóvenes a los que la política gubernamental de la zona les ha permitido enriquecerse a raíz del bandolerismo armado y la esclavitud.

La sociedad de Dhein estaba, por tanto, marcada tradicionalmente por contradicciones y conflictos y a punto de explotar bajo cualquier pretexto. Además el gobierno introdujo a los *rizeigat* en su guerra contra el Ejército Popular de liberación de Sudán (EPLS), lo que provocó las distorsiones del bandolerismo, la esclavitud y la animadversión interétnica. Todas estas distorsiones y fuerzas interactuaron para generar una psicosis que venció a la parte racional de la comunidad *rizeigat*. Así, la masacre no fue más que una trágica y sangrienta *razzia* al más puro estilo clásico, una regresión al pasado.

⁴⁴ Ibidem, p. 32.

⁴⁵ Diario sudanés *al ayam*. MUSTAFA, Hussein “*Ahdaz ‘unfi Darfur*” Número del 1 de mayo 2005, p. 7.

⁴⁶ USHARI Y VALDO, Op. Cit., 1985, p. 43.

6. La crisis de las identidades sudanesas

Sudán ha sido atormentado por una guerra civil entre el Norte árabe-musulmán y los propietarios de esclavos y el Sur animista-cristiano subsahariano y esclavo, durante casi cuatro décadas, con una puntual pausa de 10 años que trajo un poco de alivio y unas valiosas lecciones de lo que es posible durante la paz. En la actualidad es ampliamente conocido, que una aguda crisis de identidad nacional es el núcleo del conflicto. Las respuestas a la crítica pregunta de si Sudán es un país árabe o no, tiene una seria implicación en cuanto al reparto del poder, la distribución de los recursos y las oportunidades de participación.

Las posturas parecen endurecerse mientras que el país sigue sangrando peligrosamente. La pérdida de vidas a lo largo del conflicto bélico y la hambruna, fruto del mismo, se han cobrado un enorme precio. La inseguridad traída por una crítica situación política y una economía prácticamente colapsada, han causado estragos en la nación. Bajo estas circunstancias, es urgente que los intelectuales sudaneses y los observadores internacionales ayuden en la búsqueda de la paz con la clarificación de las cuestiones políticas implicadas y las opciones disponibles.

La crisis de identidad nacional en Sudán emana del hecho de que, los árabes sudaneses del Norte, los *shimaliin*, tradicionalmente los propietarios de esclavos (a pesar de ser producto de la mezcla genética afro árabe y de ser minoría en el país en su totalidad), se ven a sí mismos como esencialmente árabo-musulmanes, negando sus elementos africanos y pretenden imponer su auto-percibida identidad superior a todo el país. Esto incluye las comunidades indígenas no árabes del Norte y la totalidad de la población del Sur, que juntas constituyen la mayoría aplastante de los habitantes del país, pero también las poblaciones más empobrecidas. Asimismo, la minoría árabe gobernante *shimaliin*, busca definir el carácter nacional según las líneas de su auto-percepción que, a su vez, es una deformación de su compuesta identidad como una raza de mezcla afro-árabe en la que, paradójicamente, el elemento africano es el más visible, pero el más activamente negado.

Basándose en un imaginario etnocéntrico, los sudaneses que se reclaman árabes, ven la extensión de su mundo a la comunidad árabe-islámica internacional, con la conexión negro-africana, como un mero imperativo de geografía. Cuanto más cuestionada se halla esta percepción nacionalista árabo-musulmana por la mayoría no árabe, más vigorosa y coercitivamente se impone el conflicto en el país, apoyada moral y materialmente por el mundo árabe-musulmán. El establecimiento de un estado

islámico en Sudán es la culminación de este proceso en escala de una autoconfirmación defensiva, que se ha convertido incrementada y violentamente en ofensiva.

En fuerte contraste, en el Norte, los sureños se ven a sí mismos como inequívocamente negro-africanos, étnica y culturalmente, con influencias occidentales reflejadas en el cristianismo y la secularización como nuevos elementos adquiridos de la identidad moderna que proporcionan las bases a la unión del Sur en la construcción de una nación. Al igual que el arabismo y el Islam han sido utilizados para la unificación de las comunidades tribales del Norte, un amplio concepto de “africanismo” con elementos culturales occidentales ha constituido el núcleo principal para consolidar la defensa frente a la imposición de la identidad árabe-islámica del país. En este sentido, a pesar de haber otros aspectos vitalmente importantes en la ruptura Norte-Sur, como la esclavitud, la guerra civil entre ambas partes es, esencialmente, un conflicto de identidades que determina el lugar de unos y otros en la sociedad y proporciona las bases para la asignación en la distribución del poder y de los recursos.

En esa guerra de identidades a la gente del Sur se le han unido comunidades no árabes, aún siendo musulmanas, de la frontera Norte-Sur como los *nuba* del Sur de Kordofan y los *ingassana* del Sur del Nilo azul.

Esto convierte de forma clara a esa guerra, no en una mera resistencia a la imposición del Islam, sino en una lucha étnica contra la dominación de unas gentes que reclaman ser, étnica y culturalmente, árabes y superiores a los negros africanos con los que no se sienten identificados.

El único tiempo en que los sudaneses del Norte y del Sur se acercaron a una mutua aceptación y respeto, no como un mismo pueblo o sociedad, sino como grupos étnica y religiosamente diferentes, que pueden convivir en un país unificado y propiciar una identidad nacional, fue durante los 10 años de los acuerdos firmados en la capital etíope, Adis Abeba (1972-1983) cuando prevaleció una relativa paz y seguridad.

Es importante señalar aquí que el establecimiento de los límites geográficos del Sudán actual data de la partición de las zonas de influencia europea en África, desde el tratado de Berlín en 1878, seguidos de los acuerdos de Gran Bretaña-Alemania en 1890 y Gran Bretaña-Italia de 1891 que fijaban las fronteras de sus respectivas colonias⁴⁷. En 1953, El Cairo y Londres decidían que Sudán alcanzaría su independencia tres años después, tras un período transitorio. Como consecuencia, estas fronteras fueron

⁴⁷ MUÑOZ, Gema. “Sudán o la tragedia de una guerra sin fin” *África Internacional*, Número 5-6, 1987-1988, pp. 181-191.

establecidos por los colonizadores europeos en toda África del norte y África Subsahariana, creando falsos países en todo el continente negro, sin tener en cuenta el complejo sistema de grupos étnicos e identidades que se vieron unificadas bajo una nación que no respondía en absoluto a sus representaciones mentales sobre el sentimiento de pertenencia a un territorio, como es el caso de los grupos *denka*, *nuer* y *shiluk* del sur, y los grupos que se reclaman a sí mismos como árabes, en la zona norte. Por el contrario a esta situación, otros grupos étnicos vieron como han quedado divididos entre dos estados, como son los casos de los *massai* entre Sudán y Kenia, los *zaghawa*, entre Sudán y Chad, el Beni ‘Amir entre Sudán y Eritrea, los *azande* entre Sudán y la República Centroafricana o incluso los *nubios* entre Sudán y Egipto. En esta distribución geográfica, entre otros factores, está el origen del conflicto sudanés. Añadiendo a ello el gran interés que tenía la administración colonial británica en Sudán en aplicar una rígida política de “divide y vencerás”, que impedía cualquier tipo de contacto entre el norte y el sur. Todos estos factores históricos contribuyeron de forma decisiva en el estallido del conflicto. Para ello las iglesias cristianas anglicanas fijaron el domingo como día festivo en el sur y el inglés como lengua oficial.

Pero incluso en los acuerdos de Adis Abeba, la autonomía para el Sur, con una mínima representación de los grupos étnicos sureños en el Norte, significó la subordinación del Sur al Norte y de la identidad negro-africana a la identidad árabe-africana. Esa subordinación ha sido últimamente manifestada en la manera unilateral en la que el gobierno central y más concretamente el Presidente Numeiry, anuló el acuerdo cuando él impuso la *shari’a* en todo el país en septiembre de 1983.

El desafío que afrontan ahora los sudaneses en general y los líderes en particular, sobre la crisis de identidad nacional, puede ser resumido en una secuencia de argumentos. Todos los sudaneses tienen sus raíces primarias en los grupos étnicos negros africanos y un patrimonio en el color de su piel. En el Norte, la herencia genética subsahariana ha sido predominantemente fruto de las relaciones sexuales entre los comerciantes árabes *yalaba*, que invadían los territorios del sur desde antes del siglo XVIII y las esclavas de grupos étnicos negro-africanos. Dichos *yalaba* tuvieron numerosos descendientes de sus esclavas negras, de ahí la mezcla y las evidentes diferencias en la pigmentación de la piel en una escala desde el modelo esencialmente árabe hasta el modelo fundamentalmente negro-africano. Como consecuencia de la estratificación étnica que se esconde tras esos modelos, la asimilación de la cultura árabe en el Norte ha producido una autoconcepción que niega o acepta de mala gana sus

orígenes genéticos y sus elementos culturales negro-africanos. No obstante, a modo de recordatorio, cabe señalar que el propio nombre del país (Sudán) significa negro en árabe.

Concediendo la autonomía y el reconocimiento de su identidad no árabe al sur, como un elemento significativo de la identidad del país, el acuerdo de Adis Abeba de 1972, moderó esa férrea negación del africanismo. Esa limitada concesión era de todas formas dictada por la situación en el Sur y no por un genuino reconocimiento de sus derechos y ha sido también la razón por la cual se interrumpió el acuerdo con la venganza de la renovada afirmación de la identidad árabe-islámica que impuso la *shari'a* en el país y el régimen militar islámico, en el poder hasta la actualidad.

Hay que tener en cuenta que todavía hay una realidad no explorada, la de la identidad sudanesa, representada en la composición, étnica y cultural del país, reflejando la amalgama y la diversidad de elementos. A pesar de estar oculta por las percepciones predominantes de identidad y por lo tanto, no plenamente usada para favorecer la unidad nacional, esa realidad ha sido parcialmente descubierta en el corto periodo en el que el país disfrutó de la paz fruto del acuerdo de Adis Abeba. El problema de fondo, como explicamos anteriormente, es que, el actual Sudán, con sus límites territoriales, no existe como país, como realidad nacional, en las mentes de sus habitantes.

Otro de los argumentos que podemos esgrimir es que, a pesar del potencial que otorga la explotación y el uso de una identidad nacional representativa, las fuerzas políticas se muestran profundamente atrincheradas en sus auto percibidas identidades que han ido evolucionado a lo largo de los siglos y que han entrado en conflicto solamente durante las décadas posteriores a la independencia. Los sudaneses árabes del Norte son conscientes, no obstante, de que su arabismo es a menudo superficial y que existe la amenaza de descender a una posición inferior, en relación a la pureza de la raza árabe, dentro de la comunidad y el imaginario árabe a nivel internacional. Es fácil ver cómo esa amenaza es fuente de una gran inseguridad, especialmente entre las élites que extraen unos beneficios tangibles de su privilegiada posición social y serían los primeros en perder su identidad, en caso de producirse un redefinición. Por lo tanto es probable que esas élites, con sus intereses creados, se resistan a un supuesto proceso de auto descubrimiento, ya que éste acarrea incertidumbres y temores sobre el nuevo reparto y la reclasificación del poder.

La realidad dicta otro argumento: a no ser que el país experimente un cambio dramático en esas rivalizadas e incompatibles auto percepciones identitarias y realidades económicas, su unidad parece insostenible. Si los sudaneses han de seguir irresponsablemente comprometidos con sus presentes símbolos de identidad y manteniendo las posturas que han adoptado en su defensa, entonces necesitarán formular un marco institucional que, vagamente, pueda reconciliar aquellas identidades, o reconocer que son incompatibles. Esta última elección haría de la separación la única alternativa viable. La historia del país está marcada por las atrocidades de la esclavitud, tanto la antigua como la contemporánea, demasiada sangre ha sido derramada e incontable el sufrimiento soportado a lo largo del conflicto de identidad y unidad nacionales, que tiene claras implicaciones político-económicas. Ni la identidad colectiva, ni la unidad nacional merecen tan alto precio.

Entre las alternativas generalmente propuestas para la resolución de la crisis de identidades, está la integración en unas líneas de asimilación y la coexistencia dentro de un marco unitario. A pesar de que ambas partes han experimentado influencias de cruce cultural, más visibles en el Norte que en el Sur, esa amarga historia les ha dispuesto a no ver nada en común y a percibir sus diferencias en términos que son mutuamente desdeñosos.

Los prejuicios del Norte contra el Sur son penetrantes y fácilmente revelados en su identificación colectiva de los negros como una raza inferior, destinada a ser esclava por ley divina y natural. Mientras que los “árabes” han tenido el poder para firmar su dominio político y económico y su supuesta superioridad étnica. Eso ha tenido como consecuencia la desconfianza y el temor por parte de los sureños hacía los norteños. Ese mutuo desdén, junto con una separación territorial hace que la coexistencia sea extremadamente difícil. Bajo esas circunstancias la preservación del país como una unidad nominal que carece de consenso no puede ni debe ser un objetivo absoluto. Los sureños han sufrido de las manos de sus compatriotas del Norte espantosas indignidades y humillaciones en las que el racismo y la intolerancia religiosa (desenfrenada, pero siempre negada) han sido el impulso conductor. Mientras que los “árabes” norteños han llegado a reconocer a regañadientes los suplicios del Sur, el nivel de concienciación y la predisposición a corregir errores del pasado, permanecen a *grosso modo* inalterados. Cabe destacar que la postura de los sucesivos gobiernos nacionales desde la independencia, ha estado y sigue estando respaldada por un consenso entre los sudaneses *shimaliin*, tanto de la élite político-económica como de a pie. No cabe duda

que esta misma postura y mentalidad se remontan a tiempos de los otomanos *turkiya* y del Imam Mahdi *mahdiya*.

7. Génesis y evolución del conflicto étnico-político sudanés.

Muchas décadas tras la independencia de Gran Bretaña en 1956, Sudán sigue apareciendo en las noticias por calamidades tales como las tierras assoladas por la guerra, la economía de bancarrota, la militancia islámica violenta, los conflictos culturales y religiosos y las hambrunas y sequías. Sin embargo, el desastre que ha llamado más la atención del mundo occidental ha sido el renacimiento de la esclavitud y el comercio de esclavos, apoyado por la indiferencia y la complicidad del gobierno sudanés. Los sucesivos regímenes de Jartum desde inicios de la actual guerra civil han sido conocidos por fomentar la esclavitud de los negros del sur y cada vez más de sudaneses cristianos por parte de musulmanes árabes del norte. Armados por el gobierno, tribus árabes de Darfur y Kordofan, conocidas como los *baggara*, tomaron como objetivo especialmente a los *denka* del norte de Bahr el-Ghazal y Abyei, puesto que éstos últimos eran acusados de apoyar al SPLA.

La captura y venta de mujeres y niños *denka* del sur de Sudán se ha venido produciendo desde 1983. El número total de cautivos en un momento dado se estima que es de entre 10.000 y 15.000, y digo en un momento dado puesto que esta esclavitud es temporal: algunos esclavos son liberados, otros escapan, otros alcanzan la libertad mediante un recurso legal. Este carácter transitorio de algunos esclavos no implica que estén mejor que los que se encuentran esclavizados permanentemente, sino que simplemente refleja que algunas personas se vuelven libres de forma tan repentina a como se convirtieron en esclavos.

Además de las personas esclavizadas, existen muchos desplazados que se dirigen hacia el norte con motivo de la guerra civil y las consiguientes hambrunas que asolan el sur. Muchos de ellos también han pasado por la esclavitud. Esta naturaleza no permanente de la esclavitud, no molesta a los esclavizadores porque siempre pueden obtener más esclavos y se sienten apoyados por el gobierno.

Esta situación ha generado muchas preguntas: ¿por qué un gobierno puede apoyar tales prácticas?, ¿cómo es posible que el SPLA permita que se realicen asaltos y capturas en sus territorios?, ¿por qué el mundo observa impasible y no toma medidas para acabar con esta situación?.

Otras preguntas giran en torno a la escala y el volumen de la esclavitud: ¿de cuántos esclavos hablamos?, ¿cómo son tratados?, ¿cómo podemos conocer las condiciones durante su cautiverio en el norte?

En 1993, 10 años después del comienzo de la guerra, las autoridades estimaban que al menos 14.000 hombres, mujeres y niños *denka* habían sido capturados y llevados al norte⁴⁸. Muchas familias ya habían emprendido un viaje hacia el norte para tratar de encontrar a sus familiares. Algunas lo consiguieron y les ayudaron a salir de la esclavitud. Otras sólo pudieron reconocer a su ganado⁴⁹.

Los esclavos siempre están en una situación de tránsito entre la captura, la venta, la liberación, la salvación, la fuga y la nueva captura. Nadie conoce con exactitud la cifra de esclavos. En 1987, algunos grupos de derechos humanos calcularon que había 7.000 mujeres y niños esclavizados en Darfur y Kordofan⁵⁰. Otros informes presentan cifras más elevadas basadas en las fluctuaciones del precio de mercado. Entre 1987 y 1988 el precio de un niño esclavo pasó de 90 a 10 euros (cabe señalar que el precio de una vaca en el norte de Sudán era, en ese momento, superior a 100 euros)⁵¹. No hay datos que determinen la causa de la caída de los precios, sin embargo, hay dos aspectos que pueden servir para llegar a algún tipo de conclusión. Si nos basamos en la ley de la oferta y la demanda, podríamos considerar que existe un suministro excesivo de esclavos, lo que nos inclinaría a deducir que los *baggara* aumentaron las capturas. Por otra parte, según señala Robert Collins, habría que tener en cuenta que muchos niños son capturados en los campamentos de desplazados *denka* del oeste de Sudán⁵². Hay motivos para pensar que, ante la desesperación, algunos padres *denka* pueden haber empeñado a sus hijos para que, al menos, puedan ser alimentados por los árabes⁵³.

Para comprender la situación actual, debemos remontarnos a la historia del movimiento islamista en Sudán y a la personalidad de Hassan el-Turabi. Turabi es un gran intelectual y un inteligente estratega, con una personalidad extremadamente autoritaria. Nació en 1932 en la ciudad de Kassala, en la frontera de Sudán con Eritrea. Su padre era juez, experto en leyes islámicas *sahri'a*. De joven recibió una educación religiosa en Jartum y El Cairo. Combinó sus estudios religiosos con estudios superiores

⁴⁸ Documentos de la *Sudnase Comisión for the Erradication of Children Abduction*. 1994. Jartum: Oficina de la Comisión Europea en Jartum.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Sudanese Human Rights Comisión, Londres 1988.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² COLLINS, Robert: "Nilotic Slavery: Past and Present", en *Human Commodity*, SAVAGE, Elisabeth, Frank Cass, Londres, 1992.

⁵³ Sudanese Human Rights Comision, Londres 1988.

en universidades europeas, como Londres y la Sorbona. Cuando el general Jaafar Numeiry dio el golpe de estado en mayo de 1969, que supuso el resurgimiento del partido comunista y la represión del movimiento islamista, Turabi fue a la cárcel. Sin embargo Numeiry firma un acuerdo de reconciliación en 1977, después del intento del golpe de estado llevado a cabo por Sadig Al Mahdi, del partido *Umma*, y Muhammed Utman Al Mirgani, líder del partido Unionista democrático y los Hermanos Musulmanes, que fue apoyado por el régimen libio de Mu'ammarr Qadafi. Los beneficiarios de esta reconciliación fueron jóvenes hombres que tendrían importantes carreras profesionales. Tras haber luchado contra la democracia, el comunismo, el régimen de Numeiry, sus propios colegas y los partidos sectarios basados en el Islam sufi *turuq* desde 1960, finalmente alcanzaron el poder en junio de 1989 y se dispusieron a disfrutar de los frutos de su esfuerzo. Sin embargo, aquellos hombres que llegaron al poder (y que siguen estando en el centro del actual Gobierno) no eran los radicales ambiciosos de antaño que solo deseaban poder, ahora también querían dinero y confort. Eligieron a Omar el-Beshir como presidente, pero el “guía”, es decir el Turabi, seguía teniendo la última palabra. Al mismo tiempo, Sudán entra en el selecto club de los productores internacionales de petróleo. Este hecho marca la trayectoria de Turabi, que ahora ofrece una imagen negativa del país, de cara a la opinión internacional, al encontrarse claramente asociada a las políticas más radicales y agresivas del régimen islamista.

En 1999, el presidente Omar el-Beshir proclamó un estado nacional de emergencia y forzó a Hassan al-Turabi, el guía de la revolución islamista sudanesa, a dimitir de su puesto como presidente del Parlamento. De hecho, fue un golpe de estado blanco, los tanques solo estaban en las calles para frenar una posible resistencia de los seguidores de Turabi. El Parlamento fue disuelto, se creó una nueva ley de partidos políticos y organizaciones y Turabi fue aparentemente reducido a la impotencia. Tras la constante oposición y las reiteradas críticas al Gobierno de Jartum, éste decidió encarcelarle pero, temiendo una reacción violenta, lo confinaron a prisión preventiva. Para cobrar importancia y poder, Turabi decidió formar su propia rama armada a través de sus influyentes milicias religiosas, denominadas *quwaat ad-difaa ash-shabiiyya* (Fuerzas de Defensa Popular). Este ejército estaba bien diseñado, sus miembros se reclutaban entre los grupos étnicos marginados de fuertes convicciones islamistas y eso era justo lo que Darfur le podía ofrecer. Además al-Turabi conservaba la lealtad de la mayoría de las sedes provinciales del partido. Esto le permitió desarrollar su influencia

en regiones como Darfur. El conflicto comenzaba a cambiar de forma; sería un error, sin embargo, creer que fue Turabi el que provocó la insurgencia de Darfur, solo se aprovechó de las condiciones existentes en la zona, de las que era plenamente consciente y que, básicamente consistían en una población sumida en históricos sentimientos de marginación y alienación.

El gobierno se asustó y la consiguiente represión estuvo acompañada de ataques indiscriminados contra civiles. La insurgencia *Masalit*, un grupo étnico del oeste que, sometido a la esclavitud musulmana a lo largo del siglo XIX, fue entonces considerado en Jartum como cada vez más peligroso. Además, en aquel entorno de confusión, Jartum acusó a los *masalit* de estar asociados con los *fur* en el negocio de las armas. Setenta notables *fur*, principalmente abogados, profesores, líderes locales (*sheijs*) y policías (*sharti*), fueron arrestados sin cargos. Entre ellos se encontraba Abd-el-Wahab Mohamed Nur, que después se convertiría en el primer Secretario General del Movimiento de Liberación de Sudán (MLS) del oeste e Sudán. Es importante distinguir entre el Movimiento de liberación de Sudán, del oeste de Sudán, y el Movimiento Popular de Liberación de Sudán (MPLS), del sur de Sudán, liderado por el difunto General John Garang.

Al mismo tiempo, debemos comprender en qué contexto internacional se desarrollaría más adelante la insurrección de Darfur. El petróleo empezó a fluir en agosto de 1999 y las primeras negociaciones de paz con el Sur comenzaron en enero de 2000. Parecía reinar el sentido común, algo reforzado por el arresto de Turabi en febrero de 2001. El régimen no parecía aún suficientemente moderado, pero al menos estaba enfocado en esa dirección.

Durante todo el 2003 y principios de 2004, cuando la violencia habitual del Gobierno se transformó progresivamente en un genocidio, todas las miradas permanecieron fijas en el acuerdo de paz firmado en Naivasha (Kenia), entre el régimen de Jartum y los sureños, representados por el Movimiento Popular de Liberación de Sudán. Mientras que las bajas se multiplicaban y cientos de miles de personas debían huir de sus pueblos arrasados y reducidos a cenizas en Darfur, los medios de comunicación internacionales y las cancillerías occidentales se felicitaban por el exitoso desarrollo de las negociaciones Norte-Sur. En noviembre de 2003 se firmó un acuerdo que subrayaba las posiciones de las fuerzas del Gobierno de Sudán y el SPLA durante el periodo interino; en enero de 2004 le siguió un acuerdo sobre el reparto de la riqueza y, por último, en mayo de 2004, se firmó un acuerdo sobre el reparto de poder. Por aquel

entonces, Darfur estaba en llamas y más de 10.000 personas fueron probablemente asesinadas, había más de 100.000 refugiados en Chad y más de dos millones de personas desplazadas. El mundo empezó entonces a ser consciente de que no todo iba bien en Sudán, a pesar de que la dinámica de pactos de Navaisha parecía lista para seguir firmando documentos durante los próximos meses.

El gobierno de Sudán había decidido adoptar claramente, una solución militar a la crisis, para lo cual necesitaban disponer de los medios necesarios y de miembros para su ejército. En mayo de 2003, la nueva Fuerza Especial, dirigida por al-Turabi empezó a barajar la posibilidad de formalizar la relación del gobierno con las ya existentes milicias *Janjaweed*⁵⁴, a veces toleradas y en ocasiones reprimidas por las autoridades, (se trata, como en el caso de Ruanda, de grupos organizados, politizados y militarizados, que a pesar de haber sido reclutados entre personas de un determinado origen étnico, no los representan). Aquellos que eran reclutados recibían una cantidad que equivalía a un buen salario según las circunstancias económicas de la región: 70 euros al mes por hombre y 100 euros si tenía un caballo o un camello. Muchos *Janjaweed* recibieron uniformes del ejército. Posteriormente cooperaron plenamente con la institución, a pesar de que más tarde se intentara ocultar este hecho. A principios de junio, el mecanismo de represión empezaba a instalarse. El presidente Omar el-Beshir disolvió entonces los Tribunales Especiales, algo que describió como una medida diseñada para mejorar la situación de los Derechos Humanos.

En julio de 2003 la violencia alcanzó unos niveles completamente nuevos y explotó. Los aviones sobrevolaban los poblados y después volvían para soltar sus bombas caseras, de una eficacia mortal, contra objetivos civiles. La destrucción total estaba claramente programada. Cuando los ataques aéreos concluían, los *Janjaweed* llegaban solos o acompañados por unidades del ejército, rodeaban el poblado y podían proceder de dos maneras distintas: a) el modelo más “duro” consistía en que acordonaban el lugar, robaban el ganado y las pertenencias personales, violaban a mujeres y niñas y mataban a los burros, quemando las casas y matando a todos aquellos que no podían huir; b) el modelo “suave” consistía en pegar a la gente, saquear, matar a algunos hombres recalcitrantes y violar a las mujeres, a menudo marcándolas con una plancha caliente para que, en el futuro fueran reconocidas como mujeres de un botín de guerra. Durante estos ataques, insultaban y, haciendo referencias a sus orígenes

⁵⁴ La palabra, en el dialecto árabe de Darfur, significa jinetes. Son los hombres de las milicias de grupos de ascendencia árabe en el oeste de Sudán.

subsaharianos, los *Janjaweed* afirmaban que la tierra pertenecía ahora a los árabes. Cabe destacar que las niñas y las mujeres eran sistemáticamente raptadas, e igual a lo que había ocurrido en el Sur y posteriormente vendidas como esclavas y utilizadas como juguetes sexuales, a menudo eran abandonadas o asesinadas. Todos estos actos se repiten en los relatos y testimonios de las víctimas que lograron encontrar refugio en Chad.

El objetivo del gobierno, no era mantener un frente abierto; el problema de los grandes ejércitos convencionales a la hora de enfrentarse con este tipo de fuerzas, es que, a pesar de que son numéricamente pequeñas, tienen una gran movilidad y están apoyadas por la población civil local. Por esta razón el ejército trataba de capturar a los rebeldes antes de que se hicieran demasiado fuertes, intimidando a la población con auténticas masacres a gran escala, que provocaban desplazamientos hacia países como Chad o ciudades como Kornoy, Kutum, Zalingei, Kabkabiyya, El-Geneina y, por supuesto, El-Fashir, lugares que vieron cómo su población se triplicaba o cuadruplicaba en poco tiempo.

La posición del gobierno revela los tradicionales sentimientos nortños de legitimidad, en cuanto a la dominación árabe; es una expresión de su racismo que, definitivamente no es mucho peor que el de las elites sectarias tradicionales. Desde principios de los años 1990, ha matado a más de dos millones de civiles en el Sur del país. En este contexto de guerra constante, la contrainsurgencia ha sido una realidad permanente. Sin embargo y, desgraciadamente, Darfur no es una excepción. Toda la política del Gobierno y su filosofía, desde que llegó al poder en 1989, ha estado encaminada al genocidio, a la hora de resolver el conflicto de las diferentes nacionalidades que se reparten el territorio sudanés.

La explosión final del conflicto que, en Darfur tomó la forma de una destrucción étnica masiva, se debió, principalmente, a dos hechos, la rebelión de Darfur era una rebelión en el centro del propio sistema, no en su periferia. Además, se produjo en un momento en que el gobierno de Sudán, tras fracasar en su intento de destruir al SPLA, trataba de convencerle para que formara parte del gobierno, una operación muy delicada que no tenía el éxito garantizado.

La aproximación se produjo, pero la integración en el gobierno no supuso obtener ninguna cuota de poder destacable, tan solo la cartera de Recursos Animales, Juventud y Deportes les fue adjudicada.

Pero integrar la totalidad del SPLA en el gobierno y debilitarlo al mismo tiempo no sería fácil. Nadie, excepto quizá la comunidad internacional, creía en una coalición honesta a largo plazo con esos socios tan dispares, cada uno defendiendo sus intereses y tratando de debilitar al otro. La insurrección de Darfur parecía la ilustración perfecta de la teoría de Garang sobre el potencial revolucionario de los grupos de origen esclavo marginados en todo Sudán.

Los sureños habían sido siempre un pueblo en la periferia de la sociedad, del poder, de la economía, de todo. Por ejemplo, los matrimonios mixtos, algo que siempre ha sido un criterio de admisión social, prácticamente nunca se producían entre sureños y norteños; al contrario que con los habitantes del oeste. Los *awlad al-gharib* pueden ser parientes pobres, pero forman parte de la familia del Norte, por tanto su revuelta era aún más peligrosa para la supervivencia del poder árabe central, que cualquier amenaza por parte de los sureños. La violencia de la reacción estaba en proporción directa al grado de temor percibido en el centro.

En enero de 2004, un periódico sudanés pro-gubernamental publicaba lo que sigue:

La unidad de Sudán está en peligro porque Londres y Washington quieren reproducir en Darfur el acuerdo de paz firmado con el Sur que regula el reparto de riqueza y de poder, la auto-determinación y un sistema de seguimiento internacional⁵⁵.

Estas afirmaciones son muy reveladoras. El acuerdo de paz firmado con el Sur era, de hecho, considerado por Jartum como una peligrosa amenaza, al igual que el reparto de riqueza y de poder y el hecho de tener que aceptar un sistema de seguimiento internacional, todo ello descrito como “peligroso”. La cuestión de la autodeterminación nunca se mencionó con respecto a Darfur. Estas afirmaciones, además de ser propaganda del gobierno, correspondían más bien a los sentimientos de la población árabe del Norte. Particularmente tras la ocupación estadounidense de Irak en marzo de 2003, los sentimientos anti-americanos y anti-occidentales en el mundo árabe se han desarrollado de tal modo, que cualquier iniciativa política occidental se considera una oscura y sospechosa conspiración política. A finales de 2004, los comentarios más frecuentes en Jartum eran: “¿Por qué todos estos *jawadja* [europeos] están tan interesados en Darfur? ¿Qué pasa con Palestina? Es porque hay petróleo, quieren

⁵⁵ Diario sudanés *Alwan*. YOUSSEF, Tamir “*Al tadajul al aynabi fil sh’an al sudani*”, 21 de diciembre 2004, p. 2.

nuestro petróleo”. Sin embargo, no se planteaban que las únicas empresas con autorización para efectuar la exploración petrolífera en Darfur eran japonesas, ni que nadie de Jartum va nunca allí excepto por asuntos oficiales.

Las acciones del Gobierno de Sudán en Darfur fueron violaciones atroces de la mayor parte de los Derechos Humanos y la gran mayoría de la población árabe nunca estuvo a favor. Pero hoy en día, el sudanés norteño que se reclama árabe *walad el-beled* de Jartum, Atbara o Wad Madani cree fervientemente que los fuertes intereses extranjeros en la crisis de Darfur tienen motivos dudosos.

Los musulmanes sudaneses no ortodoxos, los llamados moderados en occidente, aunque están en clara oposición con el régimen de Sudán en aspectos relacionados con los Derechos Humanos, no se atreven a denunciar los abusos cometidos en nombre del Islam y las barbaridades que se han perpetrado a lo largo de la historia, bajo la bandera de la religión, contra los diferentes grupos étnicos, tratados y considerados como los habituales esclavos y esclavas de los grupos del norte. Aunque la mayoría de las personas ex esclavas en el norte de Sudán se convirtieron al Islam hace muchas generaciones y han pasado un proceso de asimilación dentro de la cultura de sus amos, todavía hoy en día se les considera inferiores social y culturalmente y, por tanto, susceptibles de ser esclavizados.

La única fuerza sudanesa, que cabría esperar estuviera, claramente, del lado de la abolición total, la formada por los escritores y activistas laicos que han sido perseguidos por el anterior régimen de Numeiry (1969-1984) y el actual régimen fundamentalista, en el poder desde 1989, por sus ideas y denuncias de la esclavitud, y que han expresado su deseo de construir un nuevo Sudán, basado en una sociedad igualitaria y justa, no se atreve a hacer pública su posición, ni tan siquiera a reconocer los efectos negativos que ha provocado y provoca, en la actual sociedad sudanesa. Esta actitud, que puede deberse a un mero temor a hablar de un tema tabú que pueda cortar cualquier diálogo, sitúa en una posición difícil a historiadores y escritores contemporáneos como Yusef Halim, Muhammed Haidar o Hussein ‘Arifi⁵⁶, autores con prestigio e importancia que, cuando han abordado temas relevantes para el país, como la identidad sudanesa en el caso de Halim; el Islam político, en el de Haidar, o el conflicto norte-sur y oeste-sur, en la obra de ‘Arifi, han omitido considerar la cuestión esclavista, como si no tuviera relación

⁵⁶ HALIM, Yusif. 2001. *Al hawia asudania*. Cairo: markaz dirasat al Wuhda al ‘arabiyya; ALI, HAIDAR Ibrahim: *Azmat al Islam asiyasi*, markaz al-Dirasat al-Sudaniyya, Cairo, 2000; ‘ARIFI, Hussain: *Al Hurub Al ‘Irkiyya fil Sudan*, markaz al-Dirasat al-Sudaniyya, Cairo, 1999.

alguna con los procesos que se viven actualmente en el país. Esta actitud causa más daño del que puede parecer a simple vista; si los especialistas no aceptan la realidad actual, ni estudian en profundidad la incidencia del pasado en el presente, a través de un análisis histórico riguroso e imparcial, no será posible corregir los errores históricos, para poder construir el pretendido “nuevo Sudán”. La esclavitud, su legado y la mentalidad relacionada con ella, están en la base de los conflictos con el sur y con el oeste, y por ello, sin resolver este aspecto cualquier intento por conseguir una paz duradera y un país unificado y próspero está abocado al fracaso.

7.1. Las mujeres capturadas en las zonas de conflicto

La guerra actual comenzó en 1983, pero sus orígenes están intrínsecamente relacionados con la historia sudanesa. Sudán es un país ficticiamente constituido sin ninguna unidad lingüística, étnica o cultural. Por tanto, la idea de nación en torno a los límites geográficos del país, es una utopía ya que las poblaciones del Norte, del Sur e incluso del Oeste, continúan percibiendo los límites territoriales en función de los grupos étnicos que habitan cada zona del país y no como una unidad nacional. Esta realidad, que forma parte del inconsciente colectivo de cada uno de los grupos étnicos que cohabitan en el país, tiene como trasfondo las relaciones esclavistas tradicionales que, asimismo, se han mantenido en el imaginario colectivo a lo largo de generaciones. Todo ello constituye un complejo panorama político en el que la etnicidad y la esclavitud, marcan tanto los enfrentamientos bélicos como los pactos.

Como explica ‘Aarif, el temor a una dominación política, económica y cultural por parte del Norte del país, se extendió incluso antes de que Sudán fuera independiente en 1956. La guerra civil rápidamente siguió a la independencia, enfrentando las fuerzas gubernamentales con los rebeldes secesionistas conocidos como los *Anyanya*. Unas 500.000 personas murieron, la mayoría civiles⁵⁷. Un acuerdo de paz firmado en 1972 otorgó al Sur de Sudán autonomía regional, pero las montañas Nuba permanecieron administrativamente vinculadas al Norte.

Se sucedieron once años de paz inestable. El declive económico extendido por el Norte y el Sur a raíz de la recesión mundial, aumentos dramáticos del precio del petróleo y una reducción importante de las inversiones y ayudas de Oriente Medio, se combinaron para revelar la debilidad de la economía de Sudán. A principios de 1980,

⁵⁷ ‘AARIF, Hussein. 1999. *Al Hurub Al ‘Irkiyya fil Sudan*. Cairo: *markaz al-Dirasat al-Sudaniyya*.

Sudán estaba encerrado en una espiral de crisis a causa de la deuda, principalmente a acreedores occidentales y al Fondo Monetario Internacional. El gobierno se tambaleaba de una crisis política a otra, a las que respondía con un incremento de la represión.

Mientras tanto, los intereses de las facciones sudanesas del Sur luchaban por controlar el gobierno regional del Sur, creando un punto muerto en la toma de decisiones regional. En 1980, las autoridades centrales impusieron un gobierno militar en funciones en el Sur tras una crisis política surgida por las demandas de autonomía. Los defensores de la división del Sur en tres regiones autónomas, creían que era un modo de disminuir el poder de políticos pertenecientes a los grupos étnicos mayoritarios del Sur, los *denka* y *nuer*, a los que acusaban de incompetencia y corrupción. Los oponentes al proceso de autonomía sureña la veían como una ruptura de los acuerdos que pusieron fin a la guerra *Anyanya*.

En 1978, el descubrimiento de petróleo dentro y alrededor del Alto Nilo transformó radicalmente el potencial económico del Sur de Sudán. En la febril atmósfera política, esto condujo a sospechas inmediatas por parte de los sudaneses del Sur, que estimaban que no recibirían una parte adecuada de la riqueza resultante del oro negro.

En 1981, la creciente tensión política en el Norte y el Sur provocó el arresto de centenares de oponentes al gobierno. En mayo de 1982, una coalición de políticos sureños a favor de la división, ganó las elecciones. En mayo de 1983, el Presidente, acosado por la creciente oposición política en el Norte, anunció la división de la región autónoma del Sur en tres partes.

Con el anuncio de la división, unidades del ejército de Bor y Pibor (ver mapa) se amotinaron y se ocultaron en la maleza. Varios meses después, en julio de 1983 cerca de 3.000 soldados sureños habían desertado⁵⁸. El anuncio, dos meses después, de las “leyes de septiembre” fue percibido por muchos sureños como la confirmación de sus peores temores con respecto a la dominación cultural del Norte de Sudán. A finales del año, se formó el Ejército Popular de la Liberación de Sudán EPLS, bajo el liderazgo de un antiguo oficial del ejército, Dr. John Garang de Mabior y la guerra estalló seriamente.

Cuando el gobierno tomó el poder en 1989, Jartum y otras ciudades del Norte acogían a más de un millón de sudaneses del Sur y el Oeste, muchos de ellos no-

⁵⁸ Ibidem, p. 18.

musulmanes, desplazados de áreas afectadas por los conflictos o el hambre. La mayor parte de ellos eran mujeres, niños y ancianos. Los campamentos de desplazados rodeaban la capital, la gente vivía en refugios de cartón en mal estado, erigidos en terrenos baldíos e incluso en vertederos. Algunos consiguieron establecerse bien, construyendo casas con ladrillos de adobe, en zonas alrededor de la ciudad.

Pero la mayoría de los asentamientos no tenían licencia y por tanto técnicamente eran ilegales. Sin estudios y mayoritariamente de origen rural, los desplazados tuvieron dificultades a la hora de encontrar un empleo formal en Jartum. Muchas mujeres se mantuvieron gracias al comercio de pequeños productos o la elaboración de cerveza local (*'araki*); otras mediante la mendicidad o la prostitución, por lo que muchas fueron arrestadas y azotadas en público.

Muchas de estas mujeres fueron traídas a la capital después de haber sido capturadas en las zonas de los conflictos en el sur y el oeste de Sudán. Una de mis informantes en las entrevistas realizadas con mujeres esclavas y de origen esclavo en Sudán, Ducha, al igual que Sara, ha sido capturada durante el conflicto del sur. Ducha fue raptada cuando tenía 15 años. En la actualidad tiene unos 25 años. Es del sur de Sudán, de la tribu Kuku, de Kadugle. Durante la guerra civil del sur de Sudán algunos soldados nortefios la raptaron, la tuvieron en su cuartel durante unos meses. Ducha me contó que recuerda estos meses con mucha amargura. Los soldados la tenían para trabajar para ellos en puro estado de esclavitud. Además la violaban continuamente. Después la llevaron a Ed Duem, en la provincia del Gezira, en el centro de Sudán. Ahí la dejaron con una familia, trabajando para ellos en las tareas de la casa. Una señora de la familia la amputó el clítoris, temiendo que uno de sus hijos se acostará con ella y la dejara embarazada. La mutilación a la que fue sometida fue la más dura, llamada en Sudán circuncisión faraónica. Ducha se puso muy enferma a causa de la operación; la operaron en casa, con pocas condiciones de higiene y contrajo el tétanos. Hasta el momento presente, se queja de fuertes dolores causados por una grave vaginitis.

Ducha logró llegar a Jartum y actualmente vive en los campos de refugiados de Dar Assalam, a las afueras de Omdurman. El caso de Ducha ha trascendido a los medios de comunicación, porque una organización de mujeres abogadas de Jartum, *mut'awinat*, ha denunciado su caso, tanto por las violaciones que sufrió de pequeña, como por la práctica de la mutilación genital, a la que fue sometida en El Obeid. La abogada que llevaba su caso, Siham, fue perseguida por el Gobierno de Jartum y actualmente vive en EEUU como asilada política. Para poder entrevistar a Ducha tuve

que hacerlo a través de *Mut'awinat*. Las responsables de esta ONG llevan los asuntos legales de las mujeres refugiadas y desplazadas en Jartum.

7.2. El resurgir de la esclavitud infantil

De todos es sabido que los desplazados están en una situación muy preocupante. El gobierno les considera un problema social y económico y ha tratado de trasladarlos a las afueras de Jartum, en reiteradas ocasiones. En agosto de 1989, subrayando públicamente que todos los traslados eran voluntarios, el gobierno comenzó los traslados, que en realidad eran forzosos, mediante la destrucción de las precarias viviendas de paja, levantadas por los propios refugiados, en los campamentos de los alrededores de Jartum, en *Biyut al'ishash*. La escala de estas acciones oficiales se intensificó en 1990 y decenas de miles de personas fueron trasladadas en 1991. Los campamentos de “tránsito” fueron establecidos en Jebel Aulia, a 40 kilómetros al sur de Jartum y a Dar Assalam, un emplazamiento seco y azotado por el viento a 12 kilómetros al oeste de Omdurman. Organizaciones no gubernamentales afirmaron que aquellos campamentos estaban escasamente preparados y eran extremadamente inadecuados. A finales de 1992, más de 700.000 personas habían sido trasladadas fuera de la capital. Los hogares de otras 160.000 personas, fueron demolidos entre agosto de 1993 y julio de 1994; sólo en julio 60.000 personas fueron forzosamente trasladadas⁵⁹.

Los traslados iban a menudo acompañados por la fuerza, o por la amenaza del uso de la fuerza. Más de 20 personas fueron asesinadas cuando las máquinas excavadoras, apoyadas por la policía y las fuerzas de seguridad, quemaron y destruyeron hogares y refugios. En algunos casos, los disturbios se produjeron, cuando los residentes de las chabolas trataran de defender sus hogares. En otros, las feroces y repentinas redadas de demolición llevadas a cabo por las autoridades, en ocasiones por la noche, condujeron al caos y a la pérdida de vidas⁶⁰.

El crecimiento del número de desplazados en Sudán estuvo acompañado por el crecimiento del número de niños y niñas que vivía en las calles de Jartum, la mayoría de ellos de origen subsahariano, procedentes de grupos étnicos no musulmanes y, por tanto, tradicionalmente percibidos y clasificados como esclavos. Datos oficiales afirmaban que, en 1995, había más de 25.000 niños vagabundos dentro y en los

⁵⁹ ACNUR, informe *East Africa* 1995.

⁶⁰ Sudanese Human Rights Comision, Londres 1995.

alrededores de Jartum⁶¹. Las autoridades gubernamentales defienden que la captura de niños y niñas de la calle es una medida de bienestar social, diseñada para protegerlos de “los múltiples riesgos y peligros a que se enfrentan los niños de la calle, incluyendo la adicción a las drogas, la pornografía, la prostitución y el comercio de órganos”⁶². Cualquiera que sean las intenciones de la policía, Amnistía Internacional es consciente de que los niños y las niñas de las calles de la capital están siendo arbitrariamente detenidos⁶³.

Según las fuentes más independientes, los niños y niñas son capturados por la policía de un modo aleatorio y a menudo encerrados durante días en comisarías antes de ser enviados a campamentos especiales⁶⁴. El gobierno alega, que aquellos niños que pueden proporcionar información sobre sus familiares, son enviados con ellos. Sin embargo, muchos sudaneses del Sur residentes en Jartum escoltan hoy en día a sus hijos cuando acuden a lugares públicos, para protegerlos de las autoridades.

Numerosos informes, subrayan la violencia con que la policía captura a los niños y los posteriores castigos que les inflige, por medio de azotes, grilletes o cualquier otro medio cruel, inhumano y degradante, cuando tratan de escapar de los campamentos⁶⁵. Según los datos de la Asociación Sudanesa de Derechos Humanos *Yam'iat Hugug Al Insan*, niños de edades comprendidas entre 3 y 11 años fueron capturados en un mercado en Kalakala, un suburbio de Jartum, en abril de 1993, y llevados a una comisaría en Soba, al sur de Jartum. A su llegada a la comisaría fueron golpeados y acusados de ser ladrones. Después, los llevaron a un campamento especial en Soba, que actuaba como la central del centro de menores y era el lugar donde los niños eran interrogados antes de ser destinados a otros campamentos o escuelas. Uno de los pequeños consiguió escapar mientras los otros fueron apaleados. Asimismo cuatro niños que intentaron escapar de un campamento en junio de 1993, relataron que tras ser capturados, cada uno de ellos fue azotado y tuvo que permanecer de pie con los brazos extendidos por encima de la cabeza sujetando un ladrillo en cada mano⁶⁶. John, de 14 años, uno de los niños entrevistados en Dar Assalam, que llegó a la Jartum después de perder casi toda su familia en Djuba, la capital del sur, relata:

⁶¹ Refugee Department, Ministry of Interior, Jartum 1995.

⁶² Ibidem.

⁶³ Amnistía Internacional, informe sobre Sudán, 1995.

⁶⁴ *Yam'iat Hugug Al Insan*, Jartum 1996.

⁶⁵ Ibidem

⁶⁶ Ibidem

He perdido a mis padres y 4 hermanos en la guerra. Me trajeron a Jartum con más gente. No conocía a nadie. Tenía mucho miedo. Un día nos dijeron que tenemos que trabajar limpiando las calles. Después de muchas horas de trabajo, estaba muy cansado y con mucha hambre. Cuando me senté un ratito para descansar y protegerme del sol, llegaron dos policías y me dieron bofetadas y me decían “ya ‘abb (tú negro), tú estás aquí para trabajar no para sentarte a mirar”⁶⁷.

7.3. El destino de las mujeres y los niños raptados en Bahr al-Ghazal

He tenido acceso a informes, que prueban las capturas y detenciones de mujeres y niños, por los paramilitares en Bahr al-Ghazal⁶⁸. Al igual que en el caso de los niños capturados por los mismos grupos en las montañas Nuba, estas personas, cuya detención es arbitraria y aparentemente basada en su origen étnico, son introducidas en la esclavitud doméstica en Darfur y Kordofan.

La política del gobierno de armar a las comunidades locales para acosar a sus vecinos ha reavivado el comercio de personas esclavas. Las fuerzas milicianas del oeste de Sudán parecen considerar a los niños y niñas capturados, como un botín de guerra legítimo y económicamente rentable. El testimonio de algunos menores que han conseguido escapar, pone de manifiesto cómo son sometidos a trabajos domésticos y agrícolas forzosos, así como a un cambio de nombre para ser igualmente convertidos al Islam. Además, debido a la dominación masculina, las mujeres y niñas adolescentes capturadas corren el riesgo de ser violadas y buena parte de ellas han sido tomadas como concubinas.

⁶⁷ Notas de campo, 15/05/05.

⁶⁸ Documentos de *Anti-Slavery*, Londres 1996; *Ym'iat Hugug al Insan*, Londres 1996; documentos del *Gender Center*, Jartum 1995 y 1996.



Foto número 14

**Niños de origen esclavo sentados a la orilla del río Nilo y otros de
procedencia árabe montados en sus camellos.**

Foto

propia.

Jartum

2004.

El gobierno niega rotundamente las alegaciones que afirman la existencia de raptos de mujeres y niños, con lo que es imposible que se produzcan sanciones oficiales. No obstante, existen decretos del código penal que prohíben el rapto, el secuestro los trabajos forzosos. Algunos oficiales locales del Norte de Bahr al-Ghazal, han liberado a niños y niñas capturados por las tropas militares. Sin embargo, al parecer una vez que los menores son sacados del Sur de Sudán o de las montañas Nuba, sus posibilidades de ser liberados por la intervención oficial se ven seriamente reducidas.

Los familiares que se esfuerzan en localizar a sus niños y niñas tienen que hacerlo por su cuenta, una empresa difícil y potencialmente arriesgada porque los propietarios de menores sometidos a esclavitud, los consideran el enemigo en el contexto de la guerra civil. Si, como en ocasiones ocurre, se encuentra a los niños, los parientes pueden tratar de comprar la libertad del niño. Algunos familiares han llevado a los dueños de esclavos ante los tribunales y en algunos casos han conseguido recuperar a sus hijos.

No obstante, cabe recordar que en agosto de 1993, el gobierno respondió a las preocupaciones planteadas por el Comité de las Naciones Unidas sobre los Derechos del Niño, negando la existencia de la esclavitud y enmascarándola sobre la base de los conflictos étnicos:

Situaciones completamente diferentes de la esclavitud han sido erróneamente representadas como esclavitud. Sin embargo, en realidad, implican disputas tribales y peleas sobre los pastos y los recursos de agua en algunas áreas donde se produce un solapamiento entre tribus. Como consecuencia, cada tribu implicada en una disputa captura a miembros de la otra tribu a la espera de que el conflicto se resuelva según las condiciones y costumbres tribales⁶⁹.

En última instancia, establecer si la práctica de raptar a mujeres y niños y someterlos a un cautiverio doméstico, constituye una forma de esclavitud contemporánea no ha sido una de las cuestiones más espinosas para el gobierno sudanés. En su respuesta al Comité sobre los Derechos del Niño, admite que la gente es capturada y que los captores son miembros de las fuerzas armadas y de la milicia, dos fuerzas del gobierno. Sin embargo no lleva a cabo medidas para mantener sus fuerzas bajo control y evitar dichas prácticas cuando se producen. En cuanto a las acusaciones sobre la existencia de la esclavitud, el gobierno sudanés responde que dichas

⁶⁹ Documentos de la *Sudanese Comisión for the Eradication of Children Abduction*. 1994. Jartum: Oficina de la Comisión Europea en Jartum.

acusaciones son intencionadas y constituyen una ingerencia en sus asuntos internos. Según declaraciones de Ahmed Bura'í, responsable político sudanés, las acusaciones por parte de los grupos afro-americanos sobre la existencia de esclavitud en Sudán, tienen que ver con la política estadounidense y la iglesia en este país, para distorsionar la imagen del Islam político en Sudán⁷⁰.

8. La aplicación del código penal en los no-musulmanes de origen esclavo

Los dos conflictos armados que enfrentan el régimen político de Sudán, donde gobiernan los norteños *shimaliin*, de precedencia árabe, con los movimientos armados del el sur y el oeste y que afectan a las relaciones de los grupos norteños y sureños, tanto a nivel oficial como popular, son consecuencia de una serie de factores de índole política, económica, y sociocultural. De estos factores citaremos las aplicaciones de las leyes a la población esclava según sexo o religión. El Código Penal Sudanés de 1991, contiene estipulaciones para castigos que violan los tratados firmados por Sudán bajo el Convenio Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos (ICCPR) y no respetan la legislación internacional en materia de Derechos Humanos. Incluyen las penas de azotes y amputación y las estipulaciones que permiten la mutilación y la muerte como condena. Estas penas ya existían en el código penal de 1983 y Amnistía Internacional ha venido lanzando la voz de alarma sobre ellas, con cada gobierno que ha estado en el poder en Sudán desde entonces, así como por el continuo uso de la pena de muerte⁷¹. Además, cabe señalar que, tanto la amputación de órganos como la pena de muerte, suelen recaer sobre las personas de origen esclavo, es decir, los no musulmanes del Sur y los opositores políticos.

Miles de sentencias de azotes han sido dictadas por los tribunales, tanto los de magistratura, como los de orden público, desde junio de 1989. Algunas de las víctimas han sido hombres sudaneses de clase media sospechosos de ejercer una oposición política contra el gobierno, especialmente los relacionados con la defensa de los sudaneses sureños y del oeste. En septiembre de 1992, Mohamed Mahjoub, un abogado

⁷⁰ Conferencia sobre el conflicto del Sur de Sudán, Washington D.C., abril de 2000, presentada en árabe, se encuentra en los Archivos de la Comisión Sudanesa de Derechos Humanos *al-lanah al-Sudaniyya li Huquq al-insan*, en su informe del mes de junio de 2000.

⁷¹ Amnistía Internacional, informe sobre Sudán, 1995. traducido al árabe por *al-Yam'ia al-Sudaniyya li Hugug Al Insan*. Londres: Markaz al-Yam'ia al-Sudaniyya li Hugug Al Insan.



Foto número 15.

Una pareja de sureños de origen esclavo que habitan en la capital Jartum.

Foto propia. Jartum. 2004.

de prestigio de al-Fasher, que había defendido a los presos políticos arrestados en Darfur, recibió 99 latigazos tras ser arrestado en una fiesta en su casa acusado de beber alcohol, jugar a juegos de azar y tratar con prostitutas. No hubo pruebas que demostraran su culpabilidad⁷². En noviembre de 1993, ocho hombres, incluidos tres hermanos de un prestigioso activista de Derechos Humanos en el exilio, recibieron 40 azotes en Wad Madani tras ser acusados de beber alcohol⁷³. Otros ciudadanos destacados que fueron azotados incluyen, por ejemplo, a Meter al-Birish, un obispo sudanés anglicano del Sur, que recibió 80 azotes en Jartum en julio de 1993, tras ser culpado de haber mantenido relaciones sexuales extramatrimoniales⁷⁴.

Además centenares de personas víctimas de azotes son mujeres, muchas de ellas pobres y pertenecientes a la población desplazada del interior y los alrededores de las grandes ciudades de origen subsahariano y generalmente con ancestros esclavos. Es cierto que muchas mujeres desplazadas del Sur elaboran y venden alcohol de fabricación casera, *'araki*, como un modo de mantenerse y mantener a sus familias en los campamentos ocupados. En el marco de la ley, los no musulmanes que elaboran o venden alcohol no están sujetos al castigo por azotes, pero existen numerosos informes de mujeres que han sido azotadas por este delito. En un periodo de tres días, a principios de 1993, siete mujeres no-musulmanas percibidas como parte de las personas susceptibles de ser esclavizadas, dos de las cuales estaban embarazadas, recibieron 40 azotes cada una por elaborar alcohol en el asentamiento ocupado de al-Mayo en Jartum⁷⁵. Hubo más informes de azotes a mediados de 1994 después de que las autoridades del estado de Jartum anunciaran una campaña para erradicar la elaboración y el consumo de alcohol. Asimismo, en los primeros 16 días de junio de 1994, a 657 personas se les imputaron delitos relacionados con el alcohol⁷⁶.

Por otro lado, determinados delitos tipificados en el código penal y algunas ordenanzas municipales, como por ejemplo las que definen los estándares de vestimenta, han sido interpretadas de tal modo que afectan especialmente a las mujeres y han conducido a que muchas sean azotadas. La vestimenta de las mujeres en Sudán, como vimos el capítulo III, es una de las líneas divisoras entre mujeres esclavas (*jaddam*) y mujeres libres, es decir, entre mujeres del Norte y mujeres del Sur, e incluso

⁷² *Al Yam'ia Al-Sudaniyya li Hugug Al Insan*. 1996. Londres: markaz al-Yam'ia al-Sudaniyya li Hugug al Insan

⁷³ Ibidem

⁷⁴ Ibidem

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Ibidem

para mujeres musulmanas y mujeres no musulmanas. A partir de 1989 esta cuestión comienza a ser una de las más polémicas. Las calles de la capital comenzaron a ser testigos de muchas mujeres sureñas y del oeste de Sudán y de África en general, vestidas con el *toub* sudanés, prenda similar a la *melfaha*, de las mujeres mauritanas y saharauis y al *sari* de las hindúes. Incluso algunas optaron por llevar el velo musulmán, aun sin haberse convertido al Islam. Aunque el Código Penal de 1991 no define ninguna forma particular de vestimenta, la sección 152 define el delito de llevar una ropa que sea obscena o contraria a la moral pública. Lo que da pie a amplias interpretaciones. En diciembre de 1991, el Gobernador de Jartum presentó unas directrices generales para las mujeres en las que se incluía que debían llevar el pelo y el cuerpo cubierto y garantizar que la vestimenta fuera lo suficientemente amplia y opaca para evitar que se distinguiera la forma del cuerpo. Los pantalones y las camisas abotonadas que no estuviesen cubiertos por una prenda larga y amplia no se consideraban apropiados. Además, las mujeres no deberían utilizar perfumes, joyas o cosméticos. A pesar de que los términos de la sección 152 son ambiguos en cuanto a su aplicación a no-musulmanes, tanto es así que algunos han sido condenados en base a ellos, se ha aplicado especialmente a las mujeres musulmanas.

Estos estándares de vestimenta se han sido impuestos de varias maneras. Así, se anima a los ciudadanos a denunciar a las mujeres que no respeten estas medidas y se exige que vayan adecuadamente vestidas si pretenden acceder a los servicios gubernamentales. En enero de 1991, se ordenó a las mujeres que trabajaban en departamentos del gobierno que llevaran una vestimenta “apropiada”, lo que significa cubrir todas las partes que pueden seducir a los varones, como la cabeza, las manos, el escote y las piernas, es decir la totalidad del cuerpo con excepción de la cara, las manos y los pies. Así lo anunció, en febrero de 1994, el Ministerio de Educación cuando obligó a las estudiantes musulmanas cubrir todo su cuerpo con excepción de la cara y las manos⁷⁷.

Como he podido constatar a través de los documentos recopilados por *The Gender Center*, una ONG establecida en Jartum que ha colaborado en esta investigación, aquellas mujeres que no estaban conformes con el código de vestimenta fueron azotadas. Más concretamente, una mujer *denka* no musulmana que residía en Omdurman fue multada y sentenciada a recibir 35 azotes tras ser arrestada a finales de

⁷⁷ Ibidem

1991 por llevar pantalones. Dicha mujer, que obviamente pertenece a un grupo étnico tradicionalmente esclavo, explicó lo sucedido en los siguientes términos:

Les pagué su multa pero me negué a recibir los azotes. Entonces el juez llamó a un policía de fuera que cogió su látigo y de repente me azotó en la espalda. Estaba furiosa y reaccioné muy mal. Agarré el látigo y lo retorcí. Dos o tres policías me sujetaron y me ataron las manos a la espalda... me azotaron con las manos atadas a la espalda. Antes de que acabaran estaba llorando y grité 'Jesús'. Entonces el juez paró al hombre que me azotaba y me preguntó '¿por qué has dicho Jesús? ¿Acaso esto es una iglesia para que digas Jesús? Este no es un lugar para cristianos. No debes decir Jesús nunca más' Entonces dijo: 'Añade otros cinco latigazos. Tras recibir 40 latigazos, como estaba enfadada, le eché una mirada maligna. Se dio cuenta y me dio otros cinco latigazos'⁷⁸.

Por otra parte, las mujeres que no cumplen el código de vestimenta se arriesgan a ser arrestadas como sospechosas de otros delitos, vinculados a la moralidad pública, que también se castigan mediante azotes. A finales de 1991, una mujer etíope no musulmana que trabajaba como empleada doméstica en Gereif fue arrestada mientras hacía un recado para sus empleadores, bajo sospecha de ser una prostituta. El oficial, que pretendía arrestarla, estaba solo e iba de paisano por lo que ella se resistió pensando que trataba de raptarla para convertirla en esclava o violarla. Contó cómo fue encerrada durante toda la noche en una comisaría con otras 15 mujeres arrestadas mientras trataban de coger un transporte para ir a sus hogares. Sufrieron abusos verbales y humillaciones por parte de los oficiales de policía. Al día siguiente, en el tribunal de orden público todas fueron acusadas de ser prostitutas:

El juez, cuando vino, sólo anotó nuestros nombres uno por uno. Y después de eso, nos dio 40 latigazos a cada una. No nos informó, ni siquiera nos preguntó las razones por las que estábamos allí. Sólo se sentó durante un tiempo, anotó nuestros nombres y nos dio 40 latigazos a cada una. Y vimos a los policías que miraban a través de las puertas, a través de las ventanas, que se estaban riendo de nosotras'⁷⁹.

En definitiva, bajo el actual gobierno fundamentalista de Jartum, las mujeres llamadas *jaddam*, tanto si son de origen esclavo o simplemente provienen de grupos étnicos del sur o del oeste, han sido y siguen siendo, las más afectadas por la nueva situación socio-política. Es importante destacar que aquí el término *jaddim*, se emplea, no para definir un pasado esclavista, sino para referirse a un grupo de mujeres,

⁷⁸ Testimonio de A. Y. a la ONG *The Gender Center* en abril de 1991.

⁷⁹ Testimonio de E. M. al *Gender Center*, en abril 1991.

relacionado con sus rasgos físicos y color, su estado social, su comportamiento social, reflejado en su profesión, en el caso de las prostitutas, o simplemente su vestimenta, como en el caso anterior.

Con referencia a los Derechos Humanos, cabe señalar que, la llegada del actual gobierno ha sido un duro golpe y un factor negativo para casi todas las mujeres de Sudán, tanto esclavas y libertas *jaddam*, como libres *hurrat*, o dicho de otro modo, independientemente de si son del norte, de familias árabes nativos de Sudán, o de grupos étnicos subsaharianos del sur y el oeste del país. La ley que ordena llevar el velo, *hiyab*, en los lugares del trabajo y en todos los centros educativos del país, se ha aplicado a todas las mujeres sudanesas sin distinción. Mujeres norteñas, como Fatma Al Yineed, Enshrah Ahmed, Um Al Khmer Kamba y Amal Yabrallah, fueron perseguidas, encarceladas e incluso torturadas en las cárceles de Jartum⁸⁰. Muchas de ellas fueron condenadas por su labor en defensa de los derechos de las mujeres del sur, las mujeres pobres de las grandes ciudades, la lucha contra las prácticas dañinas para las mujeres, como las mutilaciones genitales y la situación de prostitutas, presas, refugiadas y desplazadas.

La crisis de Sudán supone actualmente, tanto una oportunidad, como un desafío para las mujeres. Los cambios que pueden afectar a más de la mitad de la población del país, deberían ser de vital importancia para la agenda de cualquier gobierno o grupo político. No habrá cambios positivos en el pretendido “nuevo Sudán” hasta que los hombres no empiezan a concienciarse y a defender los derechos de las mujeres y que ellas dejan de ser utilizadas en momentos de crisis política, como ocurrió durante el período antes de la independencia, cuando las mujeres formaron parte importante del movimiento de liberación. Es hora también de que las mujeres del norte y del sur, comiencen a trabajar de forma conjunta y solidaria y sin los históricos prejuicios raciales, étnicos y religiosos. Los tiempos actuales en Sudán son una oportunidad idónea para ello. En este sentido hacen falta más iniciativas similares a la conferencia de Maastricht, organizada en Abril del 2000, que ha sido crucial por dotar a la mujer sudanesa, de atención y apoyo en la escena internacional para su plena y afectiva participación en el proceso de paz, sus derechos humanos en tiempos de conflictos, y su estatus jurídico, reforma de códigos de familia, y leyes de costumbre en los tiempos de pos-paz.

⁸⁰ *Al Yam'ia Al-Sudaniyya li Hugug Al Insan*. 1996. Londres: markaz al-Yam'ia al-Sudaniyya li Hugug al Insan.

9. El papel de la religión en la guerra

La mayor parte de la retórica que rodea la guerra en Sudán se define en términos de grupos étnicos que se reclaman de origen árabe musulmán, que luchan contra poblaciones de origen subsahariano que se suelen definir a sí mismos como tal, básicamente el Norte contra el Sur y musulmanes contra cristianos. Ninguna de estas simplificaciones describe con precisión las complejas divisiones políticas que subyacen en la lucha.

Primeramente, la guerra no tiene lugar exclusivamente en el Sur del país. De hecho, algunas de las más amplias violaciones de los Derechos Humanos durante la guerra han sido perpetrados en las montañas Nuba, una zona administrativa situada al exterior del Sur de Sudán y poblada por cerca de un millón de personas, muchas de las cuales se consideran subsaharianos, ya que también forman parte de los grupos étnicos que tradicionalmente eran esclavizados por los árabe-musulmanes del Norte (ver mapa número 5). Por otra parte, hay sudaneses que se consideran árabes y que luchan con el Ejército Popular de Liberación de Sudán (EPLS) y también existen sureños y *nuba* que luchan del lado del gobierno.

En cualquier caso, resulta evidente que la cuestión de la religión es particularmente cardinal, ya que las personas intolerantes de ambos bandos, tanto musulmanes como cristianos, han hecho de ella un elemento generador de conflictos. Además, el gobierno central ha implementado medidas, para reorientar la religiosidad en Sudán, que incluyen la imposición del Código Penal de 1991 y la aplicación de estrictos códigos de moralidad pública., todo ello basado en una interpretación de la *shari'a*. Las leyes de 1991 no fueron aplicadas a las regiones sureñas, donde regía la ley de 1974, que a su vez era una continuación de las leyes civiles coloniales de 1925. No cabe duda, como indica 'Alaa Addin Hassan Hamed, de que la aplicación de dos principios legislativos diferenciados según la zona geográfica, significa que el Gobierno no quiere implicarse en cuestiones de principios religiosos, ni de orden personal.⁸¹ La división legislativa se produce en base a una cuestión territorial, aquellas zonas que

⁸¹ 'ALAA ADDIN, HASSAN HAMID. *Qwanin al-shari'a al-islamiyya wa mushkilat yanub al-sudan*. 1994. Cairo: *markaz al-Dirasat Al-Sudaniyya*.



Mapa número 5.

Actual República Islámica de Sudán

2007

estuvieron controladas por occidente y que eran mayoritariamente cristianas, se rigen con las leyes de 1974 y así no hay necesidad de reconocer a sus habitantes, derechos religiosos. ‘Alaa Addin opina que, a pesar de que las penas específicas y los delitos concebidos a partir de la jurisprudencia islámica no se aplican en el Sur, para muchos sureños, especialmente aquellos que residen en el Norte, la aplicación del Código Penal de 1991 confirma la creencia de que son percibidos como ciudadanos de segunda clase por parte del gobierno⁸². Precisamente, el gobierno recurre expresamente a los valores

⁸² Ibidem, p. 15.

religiosos al describir la guerra como una guerra santa (*yihad*) contra los no creyentes en el Islam. Por este motivo, muchos estudiantes varones jóvenes fueron enviados a luchar contra los infieles (*kafirun*) del Sur, como requisito a su ingreso en la universidad. De este modo han muerto miles de ellos durante los enfrentamientos bélicos con el Sur. Por otra parte, algunos miembros de las facciones del EPLS a menudo caracterizan su rebelión como una resistencia cristiana a la difusión del Islam. Sin embargo, paradójicamente, hay musulmanes y cristianos en ambos bandos.

Aunque la guerra no puede reducirse a cuestiones de raza o religión, las actitudes racistas y la intolerancia religiosa ejercen una influencia negativa en el comportamiento de algunos individuos en las zonas de guerra, incluidos individuos en posiciones de poder. Resulta evidente, por tanto, que la esclavitud, la etnicidad y la intolerancia subyacen en las principales violaciones de los Derechos Humanos.

10. La cuestión de las identidades

Las identidades compuestas de raza, etnia y cultura que ahora dividen el país en árabes y africanos, musulmanes y no musulmanes y las diferentes agendas dentro de esas categorías son el resultado de unos procesos de arabización, islamización en el Norte, los límites de su extensión en el Sur y las conflictivas perspectivas sobre la nación que han resultado de la dual evolución de identidades, incluida su facción interna.

La división del país en sus identidades africanas y árabes es el resultado de la islamización y arabización del Norte por un lado y la resistencia del Sur a la imposición de esta perspectiva del Norte por el otro. Una arabización e islamización construidas sobre estructuras sociales existentes y patrones de comportamiento, abarcando incluso los sistemas de credo indígenas y sus prácticas. Lo que emergió del proceso es inigualablemente sudanés. La mayoría de los grupos étnicos *qabayel* del Norte no se parecen a sus compañeros árabes del Norte de África u Oriente Medio. En realidad se parecen mucho más a los africanos en la mayoría de países del Sahel que cruza el continente desde Etiopía y Somalia al Este hasta Nigeria, Malí y Senegal al Oeste. Sin embargo las personas que se reclaman árabes sudaneses están intensamente orgullosos de su arabismo y trazan sus genealogías remontándose hasta Arabia, en muchos rebuscan su parentesco con el Profeta Mahoma, los *ashraf*. Esta forma de pensamiento que persigue hundir las raíces identitarias en el linaje del profeta, no es específica de Sudán sino que forma parte del inconsciente colectivo en el mundo musulmán de

manera generalizada. Como resultado de su liberal postura y tolerante actitud Sufí hacia las creencias religiosas de otros, la sociedad musulmana sudanesa es profundamente religiosa en su versión pagana del Islam, que es asimilar a las religiones tradicionales africanas, con sus creencias en sus poderes espirituales de los ancestros y otras divinidades terrenales y es muy diferente de la versión Coránica ortodoxa defendida por las élites del Norte árabe-musulmán.

El Sudán musulmán no ha sido uniformemente afectado étnica y culturalmente por el proceso de arabización. Algunos grupos, notablemente los *fur* y los *nuba* del oeste y en menor extensión los *Bidja* en el este, no han sido tan afectados por la arabización, aunque han adoptado el Islam con fervor, reforzándolo posteriormente con sus sistemas de credo indígenas. Incluso en el lejano Norte, los Nubios egipcios han retenido su lengua y mantenido la identidad aunque hayan adoptado e integrado elementos árabes. Esto nos lleva a la conclusión de que el Islam en Sudán, con todos sus elementos no árabes, y a diferencia de otros países africanos subsaharianos con mayorías musulmanes, tiende a ser asociado con el arabismo como un concepto compuesto étnico-cultural. De todos modos, los elementos no árabes, como es el caso de los *nubios*, los *Bidja* y los *nubas*, tienden a ser más tolerantes con la diversidad y menos ortodoxos en su aproximación al Islam, del mismo modo que en otros países subsaharianos aun con mayoría musulmana, suelen ser tolerantes con su diversidad religiosa.

El contacto entre las dos partes del país, el norte y el sur, ha sido ampliamente caracterizado por las hostilidades, oscilando desde las invasiones de los cazadores de esclavos hasta los intentos de los sucesivos gobiernos de expandir su dominio hacia el Sur. A pesar de algunas interacciones positivas, ambas regiones permanecieron distintas sin vislumbrar apenas los elementos comunes y el secular mestizaje cultural.

La dualidad Norte-Sur ha sido confirmada, reforzada y profundizada por los sucesivos regímenes a lo largo de los últimos dos siglos. En el Norte, a pesar de que los británicos han tenido inevitablemente influencias seculares sobre la comunidad musulmana, han confirmado esa tradicional conexión entre Islam y Estado. Temeroso de la rivalidad neo-mahdista, el gobierno colonial mostró sensibilidad hacia los sentimientos árabe-islámicos para ganar legitimidad. No obstante, el Islam y en particular su versión fundamentalista ha sido un factor importante en la lucha nacionalista contra el colonialismo. Mientras que los líderes de las corrientes religiosas

tradicionales *turuq*⁸³, es decir las que siguen y practican una versión sudanesa del Islam, fueron elegidos por los británicos para hacerles más flexibles en su aproximación al movimiento de independencia, los militantes islamistas más jóvenes encontraron inspiración en las glorias pasadas del Islam y en su legado de anti-occidentalismo y anti-cristianismo.

En el Sur, región poco arabizada, los británicos vieron la oportunidad de adoptar una política separatista que cerrara la región desanimando la penetración del Islam y animando la educación misionera cristiana, con las lenguas vernáculas y el inglés como medios de instrucción. Y mientras el Norte se desarrollaba económica y políticamente, al Sur le fue negado este proceso de desarrollo.

Posteriormente a la independencia, varios gobiernos intentaron favorecer la unidad nacional a través de una forzada uniformidad, que pretendía la aplicación de las políticas de arabización e islamización en el Sur. De lo que no se dieron cuenta es que el Sur no era el vacío espiritual que los misioneros cristianos habían asumido e intentado rellenar. Cuanto más se asomaba la amenaza del Norte sobre el Sur, más fuerte se convertía el sentido de una nueva identidad combinando nociones del africanismo con los más recientemente adquiridos valores cristianos y de la cultura occidental. El hecho de que el cristianismo estaba en armonía con el laicismo, ha hecho que esa mezcla estratégica sea particularmente apropiada para la perspectiva sureña sobre la relación entre religión y Estado.

La arabización e islamización en el Norte empezó con la interacción entre los comerciantes árabes invasores y las comunidades formadas por diferentes grupos étnicos sudanesas. El sistema provincialista, que es inherente a las sociedades tribales, fue ampliado, pero no reemplazado, primero por el Islam a través de las comunidades sufíes (*turuq*) y más tarde por la revolución Mahdista, que igualmente acabó como una secta religiosa. Con el movimiento a favor de la independencia, empezaron a emerger una serie de partidos políticos de base religiosa, que lograron apoyo a través del sistema de lealtades que rige la estructura del sistema tribal, unido al extendido concepto de identidad regional. El apoyo, de esta manera, se logra gracias al mantenimiento de lealtades incuestionables, más que como una relación unívoca entre los líderes y sus seguidores.

⁸³ Turku, tanto en árabe sudanés como en clásico, significa caminos y en términos religiosos se refiere a las comunidades o sectas religiosas, dentro del Islam.

Es importante señalar, por ejemplo, la histórica lealtad del pueblo de Darfur, hacia el Mahdi, por ser antiguos esclavos de su familia e, igualmente su apoyo al Partido UMMA. Esta conexión entre las políticas sectarias y las masas rurales, ha sido utilizada y reforzada, tanto por los gobernantes, como por la élite nacionalista de corte moderno, para conseguir influir en los procesos políticos en su propio interés.

En el Sur, el proceso de resistencia ha surgido desde las organizaciones étnicas de la sociedad tradicional, que los británicos utilizaron para sus políticas conservadoras, hasta la nueva clase de intelectuales sureños, cuya identidad ha sido formada por el cristianismo y la cultura occidental. A pesar de que esas influencias externas no han erradicado los valores ni las instituciones indígenas, sí han ampliado la visión de la clase educada en las líneas de reacción defensiva a la dominación del Norte y las amenazas de asimilación. La visión ahora propuesta por el MPLS-EPLS, es esencialmente un modelo occidental de una moderna, secular y democrática nación-estado, siendo esta la última fase de esa evolución de identidad regional. Es importante señalar que los modelos que han emergido tanto en el Norte como en el Sur no son monolíticos. Existe una gran diversidad de perspectivas tanto en el Norte como en el Sur. En ambas áreas, las rivalidades tribales y regionales o provinciales persisten, agravadas por las diferencias entre los líderes individuales y los varios grupos interesados.

La evolución del Sudán moderno ha culminado en una visión del Sur que es contestataria a otra del Norte, con ciertos casos fronterizos basados en las cuestiones étnicas, entre ellos los *nuba*, los *ingassana*, los *fur* y en menor medida los *Bidja*, cuyas identidades son más africanas que la corriente principal de facciones árabes. Las dos visiones divergen ideológicamente en un sistema de gobierno, específicamente con respecto a temas como democracia versus gobierno militar y el papel de la religión en el Estado.

Mientras que el conflicto está manifestado de varias formas y en diferentes niveles, la dimensión más crítica es la guerra civil entre el gobierno y el MPLS-EPLS.

La postura del gobierno actual no puede ser vista como una barrera para la resolución del conflicto, con independencia del panorama histórico. No sólo la agenda islámica representada por el gobierno ha sido compartida en distintos grados por los sucesivos regimenes desde Numeiry; el debate sobre el tema de la *shari'a* o una constitución islámica, tiene sus orígenes en las discusiones sobre la constitución más temprana desde la independencia. Si uno considera la historia del país como un todo, el

grado puede variar, pero el papel del Islam en el Estado siempre ha sido un tema, incluso bajo el régimen británico, que ambivalentemente combinó la separación entre religión y estado con una consideración política por el Islam casi como una religión de estado. La principal diferencia, de todas formas, es que los fundamentalistas han agudizado el debate al ser tan inflexibles en su persecución de la agenda islámica por encima de la necesidad de reconciliar e interactuar con los no-musulmanes a nivel nacional e internacional.

Mientras que el debate sobre el papel de la religión en el estado afecta en la práctica a todos los estados árabe-islámicos, lo que hace que el caso de Sudán sea excepcionalmente problemático es la aguda división del país entre aquellos que se identifican con el Islam y la noción de arabismo asociada con ello y aquellos cuya identidad deriva de la resistencia a la supremacía árabe-islámica. Pero, no es en sí misma la integración o asimilación dentro del molde árabe-islámico a lo que los sureños se resisten; es la dominación asociada con su imposición. Bajo condiciones de interacción pacífica entre el Norte y el Sur, la arabización e islamización ofrecerían mejor oportunidad de ser adoptado a través de un proceso gradual y armonioso de enriquecimiento de cruce cultural. Sin duda la resistencia a esta imposición y la amenaza inminente de asimilación es la más formidable barrera para el establecimiento de un estado Islámico en Sudán. Incluso aquellos norteños contrarios a la aplicación de la *shari'a* tienden a justificar su postura haciendo referencia al Sur. Eso significa que la confrontación Norte-Sur está desviando a los ciudadanos del Norte de afrontar el tema internamente, en su oposición a la aplicación de las leyes religiosas

Como resultado, mientras hay norteños que apoyarían la agenda laica del MPLS-EPLS y los principios de igualdad sin discriminación religiosa, sólo una insignificante e inefectiva minoría da la cara por la separación entre religión y estado. Probablemente, a puerta cerrada estarían enteramente de acuerdo en que el laicismo es el único camino para preservar la unidad del país, pero también confesarán que no pueden expresar su opinión abiertamente, ni pueden esperar que la comunidad sudanesa musulmana tome posición en contra de hacer de la *shari'a* las leyes del estado.

11. Los derechos humanos en el contexto del conflicto étnico

Tanto el gobierno militar que tomó el poder en 1985 y el gobierno civil que lo reemplazó en 1986 siguieron una política basada en el uso del poder de las fuerzas de las milicias para luchar contra el EPLS. Esta estrategia surgió por primera vez en 1984

cuando el gobierno del presidente Ga'afar Nimeiry forjó vínculos con los rebeldes del Alto Nilo, conocidos como los Anyanya Dos. En 1985, se reunieron fuerzas de milicias de grupos étnicos en el Alto Nilo y Ecuatoria. Las milicias eran poco más que una muchedumbre poco disciplinada, armada por el gobierno, que se mantenían con los botines recaudados con impunidad. Eran responsables de asaltos despiadados a civiles de otras comunidades étnicas y del asesinato de miembros de sus propias comunidades que eran supuestamente defensores del EPLS, hostiles a las actividades de la milicia.

La llegada de un gobierno civil en 1986 fue testigo de una intensificación dramática de las violaciones de Derechos Humanos. La política de milicias se extendió, se formaron nuevas fuerzas y fueron responsables de graves violaciones de los Derechos Humanos. A lo largo de 1987 en Wau, la ciudad más grande de Bahr al-Ghazal, tropas del gobierno y la milicia *Fertit*, los más conocidos ex esclavos en la zona, raptaron y asesinaron a centenares de civiles *Denka*. Las matanzas llegaron a un punto álgido en agosto y septiembre con la masacre de más de 1.000 civiles como una represalia aparente por un ataque con misil a un avión militar.

Entre 1985 y 1988, el norte de Bahr al-Ghazal fue devastado por una serie de asaltos llevados a cabo por los *murahaleen*, una milicia formada por las tribus nómadas de los *rizeiqat* y *misseriya* del sur de Darfur y Kordofan. Inicialmente auto-armados, los *murahaleen* desarrollaron unos lazos estrechos con las fuerzas armadas y el partido Umma, históricamente el partido más fuerte del oeste de Sudán. Los asaltos, que conllevaron el asesinato de miles de civiles *denka*, violaciones, raptos de mujeres y niños, saqueo del ganado y la destrucción de casas, llevaron a una hambruna severa en el norte de Bahr al-Ghazal y el desplazamiento de cientos de miles de civiles, muchos de los cuales acabaron ocupando ciudades de chabolas dentro y en los alrededores de Jartum.

A pesar de que los *murahaleen* estaban motivados más por garantizar un acceso a los pastos para la estación seca situados a lo largo del río Bahr al-Arab, históricamente compartido con los *denka*, y por las perspectivas del saqueo de ganado, que por consideraciones políticas nacionales, los asaltos coincidieron con el objetivo militar de desestabilizar a una población considerada partidaria del EPLS. Hubo alegaciones generalizadas de cooperación entre unidades del ejército y la milicia y las autoridades políticas no lograron intervenir.

Por otro lado el gobierno sudanés explota las diferencias étnicas del Sur y la competencia sobre los recursos de tal modo que enfrenta a una comunidad contra otra y

provoca unos abusos masivos de los Derechos Humanos. Esta política consistía en avivar los recelos y antiguos enfrentamiento entre grupos del Sur, como son las habituales luchas entre los *denka* y los *nuer*, por ejemplo, o entre cualquier de estos dos grupos y sus vecinos los *shiluk*, grueso de la población esclava del Sur. Las rivalidades y enfrentamientos entre los *denka* y los *nuer* han existido desde mucho tiempo a tras, y sus relaciones se han caracterizado por las continuas hostilidades y incursiones guerreras. La misma situación se repite en el oeste, donde el régimen aprovecha las rivalidades entre los *misireya*, los *fur*, los *fertit* y los *zaghawa*, todos ellos conforman el grueso de la población esclava en el oeste de Sudán desde hace más de tres siglos.

Desde 1992, una guerra ampliamente poco informada fue librada en el norte de Bahr al-Ghazal. Tropas y fuerzas de las milicias utilizaron tácticas de tierra quemada para evacuar los civiles de la línea de ferrocarril estratégicamente importante que une el Norte y el Sur de Sudán y que el gobierno utiliza para transportar tropas, suministros militares y comida a sus batallones. Las tropas han sido responsables de decenas de ejecuciones extrajudiciales, del uso de civiles como rehenes, de violaciones, de raptos de mujeres y niños, de la destrucción de poblados y del saqueo de ganado. Como vimos anteriormente, existen muchos informes que alegan que las mujeres y los niños capturados son introducidos en la esclavitud doméstica en el oeste de Sudán.

Para los civiles *denka* y *luo*⁸⁴, la línea de ferrocarril es a la vez una salvación y una amenaza; entre mediados y finales de los 80, decenas de miles de civiles huyeron bordeando la línea para escapar del hambre y de los estragos de los *murahaleen*, como comprobamos en el anterior informe de la mantaza del Dhi'ain. En 1992, las fuerzas del gobierno abrieron la línea de ferrocarril para trenes que portaban armas y comida. A mediados de 1993, el Programa Mundial de Alimentos (PMA) empezó a utilizar la línea para transportar ayuda humanitaria a Wau y Aweil, las principales ciudades controladas por el gobierno en el Norte de Bahr al-Ghazal, y las zonas rurales controladas por el EPLS.

La zona está sacudida por el hambre, causada tanto por la guerra como por varios años de alternancia entre sequías e inundaciones. La Operación de Ayuda de las Naciones Unidas para Sudán (*UN Operation Lifeline Sudan*) arroja comida por el aire en varios centros lejos de la línea y algunas organizaciones no-gubernamentales dirigen

⁸⁴ Subgrupos de los *denka*.

centros de alimentación⁸⁵. Sin embargo, esta ayuda no es más que una pequeña parte de lo que se necesita. Los civiles desnutridos y desesperados se enfrentan a elecciones imposibles: permanecer cerca de la línea con la esperanza de obtener comida de los trenes que pasan pero con el riesgo de ser asesinados por las milicias o trasladarse lejos de la línea para tratar y acceder a raciones de comida exiguas en las tierras de otros.

Cuando las fuerzas del gobierno abrieron la línea de ferrocarril en 1992, hubo una dura lucha entre el gobierno y el EPLS en el norte de Aweil. Unidades de las milicias gubernamentales fueron enviadas para asaltar los campos de ganado y los poblados *denka*. Oficiales del gobierno señalaron que unas 85.000 personas se desplazaron. Los *denka* señalaron que las tropas milicianas habían raptado 46 niños/as y 150 jóvenes mujeres, “que dividieron entre ellos como sus esposas”⁸⁶. Al menos 30 niños y niñas fueron raptados por los hombres de la milicia que esperaban junto al ferrocarril a que pasara la gente que iba hacia el norte.

Esto fue una muestra de un modelo ahora familiar. En febrero y marzo de 1993, otro tren, que según el gobierno llevaba comida, vino al Sur, escoltado por cerca de 3.000 soldados del ejército gubernamental. Al borde de la línea, los milicianos y soldados del gobierno mataron a civiles entre las ciudades de Manual y Aweil y violaron a decenas de mujeres desplazadas en Meiram. Más de 300 mujeres y niños y niñas fueron secuestrados en varios lugares del camino para ser sometidos a esclavitud. Oficiales del gobierno del Sur de Sudán en Aweil tuvieron aparentemente éxito en la liberación de muchos de los cautivos. Sin embargo, al parecer no se ha emprendido ninguna acción contra los responsables de los asesinatos, violaciones y raptos que originaron la esclavitud.

Un testigo ha descrito las ejecuciones extrajudiciales en la estación de Panjap, al Sur de Aweil.

Los jinetes *murahaleen* nos hicieron bailar. Fuimos a la estación y nos dieron cacahuetes y nos hicieron bailar. Luego nos dijeron que nos marcháramos. Caminamos una corta distancia y vinieron hacia nosotros por detrás, del tren. Nos dispararon –corrimos entre la hierba. Garang Akol, un hombre joven, fue

⁸⁵ *Al-Yam'ia al-Sudaniyya li Hugug Al Insan*. Londres: markaz 1999. Londres: *Al-Yam'ia al-Sudaniyya li Hugug Al Insan*.

⁸⁶ *Ibidem*.

asesinado. También Acuor y Geng Can. También vimos como violaban a algunas mujeres, mientras estas gritaban, y después a algunas les robaron sus hijos⁸⁷.

En febrero de 1994, el Relator Especial de la ONU registró que el tren llevaba 217 niños raptados a su llegada a Wau. Los mantuvieron 17 días en la estación de tren de Wau; las autoridades hicieron poco para intervenir mientras que el tren y los soldados estaban en Wau. El tren emprendió entonces rumbo al norte. En Aweil, las autoridades locales al parecer intervinieron y liberaron a cerca de 150 niños que habían sido cautivos para ser posteriormente vendidos como esclavos, pero no emprendieron medidas contra los culpables. Cuando el tren alcanzó la zona de Korrok unos 19 niños más fueron capturados. Según los informes, siguen faltando unos 80⁸⁸ menores, la mayor parte de los cuales probablemente fue vendida como mano de obra esclava.

Según los documentos producidos por *Anti-Slavery* y a los que he tenido acceso a lo largo de la realización de esta tesis, un hombre de la zona de Akongdair, 25 kilómetros al este de la vía, describió los acontecimientos en la estación de Panjab:

Entonces uno de ellos dijo ‘dispárale’. Todo el mundo empezó a correr y empezaron los disparos. Jun Lual fue asesinado. Estaba casado y tenía un hijo pequeño. Otros fueron capturados y están desaparecidos. Akol Bol está desaparecida. No sé lo que ha pasado con ella⁸⁹.

Según los informes, unas 50 personas murieron en Mondit, la siguiente estación de la zona que no estaba bajo control del gobierno y varios hombres y mujeres fueron capturados y les obligaron a acompañar el tren hacia el Sur, para utilizarlos como rehenes y evitar posibles ataques del EPLS. Un buen número de mujeres fueron violadas; tanto hombres como mujeres fueron apaleados por soldados que buscaban información sobre el Ejército Popular de Liberación de Sudán (EPLS) en la zona. Después les dijeron que corrieran y las tropas abrieron fuego contra ellos. Los campos de los alrededores fueron asaltados durante tres días por las tropas del régimen de Jartum. Deng Hut, un anciano de Bahr Mayen, describió cómo lo cautivaron en el tren rumbo al Sur:

Los soldados nos obligaron a alinearnos y empezaron a decir: ‘¿dónde está el EPLS?’. No lo sabíamos. Pegaron a la gente. No pude correr. Estaba muy débil. Me caí. Los soldados le disparaban a la gente cuando corrían. Vi a los soldados matar a

⁸⁷ Documentos de la Comisión Sudanesa de Derechos Humanos. 1994. Londres: *Al-layna al-Sudaniyya li Hugug Al Insan*.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Documentos de *Anti-Slavery*. 1995. Londres: Biblioteca de *Anti-Slavery*. Informe sobre Sudán, número 20.

dos personas que habían herido. Makuei Geng fue golpeado con un palo en la cabeza. Madut Maan fue pegado con un hacha. Otras personas heridas consiguieron arrastrarse hasta algún lugar y están recibiendo tratamiento en clínicas de los poblados. También se llevaron a muchos niños⁹⁰

12. El factor étnico y la esclavitud

Una de las mayores fuentes de confusión en la crisis de identidad sudanesa es la manera en la que la identidad del Norte se nos ofrece como una entidad que fusiona elementos de etnia, cultura y religión que la convierten en un todo claramente diferenciado de las otras realidades. La cuestión del arabismo, atendiendo a su dimensión étnica, hace más profunda la fractura entre el Norte y el Sur y es difícil, incluso para los propios sureños que son musulmanes y están arabizados. El acento se pone, sobre todo, en la cuestión religiosa, pero el problema de fondo es muy diferente. Las diferencias religiosas no son sino un telón con el que se oculta el verdadero conflicto, que no es otro que la diferencia étnica.

Por otra parte, sería necesario abordar la cuestión de la identidad del Norte adoptando la misma perspectiva al analizar qué clase de versión del Islam se practica allí y en qué contexto cultural. En el Sur, como seguramente en otros países africanos, las familias, muy numerosas, pueden practicar diferentes religiones, sin que este hecho interfiera en la vida y en las relaciones de la unidad familiar esencial, que está cimentada por lealtades de parentesco. Este modo de vida tiene mucho en común con el que promulga la tradición Sufí, que al igual que en las religiones subsaharianas, considera que las creencias religiosas son una cuestión personal, lo cual confiere a sus practicantes un alto nivel de tolerancia ante la diversidad.

La primera línea de aproximación entonces sería abordar el tema del arabismo y del africanismo como elementos de identidad nacional. El argumento que a menudo se emplea en Sudán, y por supuesto en círculos árabes, es que el arabismo no es un concepto étnico, sino cultural. Esa tendencia refleja dos cosas; la dificultad en determinar un concepto tan nebuloso como el de la etnia, a través de un objetivo criterio genealógico y el implícito deseo de evitar el tema. Pero la cuestión lleva en su corazón las circunstancias particulares del Sudán, donde la evidencia visible de aquellos que se reclaman genealógica, y por lo tanto étnicamente, árabes no ofrece una base biológica creíble. El único argumento que esgrimen los árabo-sudaneses, es que su reclamación

⁹⁰ Ibidem, p. 23.

no tiene nada que ver con la afinidad étnica, sino que se trata de una cuestión que tiene que ver con la filiación cultural. Camuflando, una totalmente injustificada identidad étnica bajo aspectos exclusivamente culturales.

De esta manera los norteños aparecen más como unos chauvinistas impenitentes, que como meros racistas, lo cual siempre ofrece un aspecto menos siniestro y es políticamente correcto. Este es un buen lugar para que los intelectuales y políticos se refugien, sin necesidad de pronunciarse sobre el problema étnico del país. Mantiene en lugar seguro las creencias de las masas sudanesas del Norte y propicia que se perciban como étnica y culturalmente árabes, asuman la superioridad que les proporciona tal fundamento y se creen en el derecho de discriminar a sus compatriotas no árabes. También deja ilesos a los líderes norteños, quienes habiendo esquivado la realidad con ese truco conceptual, no pueden ofrecer un liderazgo con integridad moral y autoridad para liberar al país del racismo *shimali*.

De algún modo entonces, la insistencia sobre que la identidad árabe es cultural y no étnica, disimula la auto identificación del Norte como biológicamente árabe. Tal percepción ficticia no es, de ninguna manera benigna, sino que en efecto proporciona la base para los prejuicios étnicos y la discriminación que tienen verdaderas consecuencias en las interrelaciones entre ciudadanos que a menudo no son reconocidas o voluntariamente negadas.

Incluso si el concepto de etnia, con sus connotaciones biológicas, fuera desechado a favor de la supuestamente benigna noción de cultura, ¿cómo puede eso ayudar a la unidad de un país culturalmente dividido?; es decir ¿qué une a esa gente que se autodenomina sudanesa, pero que está dividida en subjetivas nociones de raza, cultura, religión u otros factores?. Una alternativa obvia a la dicotomía percibida es reconocer la evidencia del mestizaje étnico, religioso y cultural a fin de hacer estallar el mito e iluminar aquellos factores compartidos que no permiten reclamaciones de diferencias étnicas o culturales radicales y estereotipadas que constituyen la base de los prejuicios.

La actitud divisoria sobre la identidad étnica, no yace sobre el componente genético árabe de los norteños, sino sobre unas profundamente atrincheradas y divisorias auto percepciones que son falsas y distorsionadas. Para luchar contra el racismo en todas sus formas, es esencial librar a la gente de tan cargadas y, sin embargo, vacías asunciones y favorecer el sentido de la identidad sudanesa revelando sus falsas bases. Los sudaneses necesitan verse a sí mismos en primer lugar como sudaneses más

que como árabes, africanos, musulmanes, cristianos o adherentes a un sistema de credo en particular. También necesitan dar un contenido sustantivo a lo que significa ser sudanés. En esa conexión, son en primer lugar los norteños los que van a requerir una reorientación significativa, ya que son ellos los que encarnan los elementos unificadores o divisorios de la identidad, africana o árabe, pero niegan la primera en exclusiva preferencia por la otra. Es también el Norte el que controla la carta de triunfo del poder del estado como mayor potencial para las condiciones de modelar el país.

Muchos sudaneses admiten abiertamente que la importancia que se le dio al perfil árabe de la identidad sudanesa ha sido influenciado por la necesidad del Sudán de apoyo financiero de los países árabes, realizada por una combinación del “boom” del petrodólar” árabe en los años 70 y la incrementada pobreza del Sudán y del África subsahariana. Pero el país es rico en recursos, tiene una abundante tierra agrícola y agua, y hay unas significantes reservas de petróleo y minerales. Con la paz, la estabilidad y las políticas prudentes, debería ser capaz de sostener su identidad múltiple, mestiza y heterogénea.

13. El acento en la dignidad humana en la resolución del conflicto

La resolución de la crisis del país requerirá respeto por la dignidad humana, expresada en el mutuo reconocimiento y consideración de las identidades existentes en el país, el respeto por los valores culturales, la integridad del individuo y la igualdad de oportunidades sin la discriminación basada en la etnia, el color, la religión, la cultura o el género. En términos operativos, el respeto por la dignidad humana puede traducirse en los Derechos Humanos fundamentales, las libertades civiles y democráticas. No obstante, hoy por hoy un sureño no puede soñar con ser el cabeza de estado independientemente de sus méritos personales y lo máximo que puede esperar es ser el segundo vicepresidente con un primer vicepresidente siempre norteño. Cabe señalar que ni un solo secretario de estado es del Sur, y que los términos *'abd* (literalmente esclavos varones) y *jadim* (esclava), continúan empleándose como sinónimo de sureño y sureña, porque en Sudán, ser del Sur es una identificación étnica y de clase. A pesar de que los prejuicios étnicos y la discriminación están profundamente arraigadas y no pueden ser alteradas de la noche al día, unos cambios radicales en las bases políticas, legales e institucionales son posibles y, además, capaces de acelerar la evolución de las actitudes para alcanzar un mutuo respeto de la dignidad de todos los ciudadanos. Esa es una condición indispensable para la unidad nacional. Es importante tener en cuenta que los

sureños no tienen por qué aceptar y ajustarse a la realidad ya que el Sur es una entidad geográfica que es separable del Norte y, por lo tanto, no es una parcela inherente al Norte árabe-islámico.

La postulada dignidad humana no es entonces un ejercicio de verbalismo utópico; ello requiere un serio compromiso hacia un concepto definible de igualdad y justicia dentro de un sistema democrático que gozaría de legitimidad y donde una autoridad persuasiva, más que una fuerza coactiva, sea el medio para el ejercicio de un control legítimo. Hasta la mirada más apresurada a Sudán, en sus realidades políticas históricas y contemporáneas, revelará enormes disparidades y desigualdades reflejando la dicotomía árabe-africana. Las oleadas de movimientos de liberación del Sur deben ser entendidas y apreciadas en este contexto.

La clase política e intelectual sudanesa lleva algún tiempo debatiendo los temas que se deben incluir en la agenda de cualquier conferencia constitucional, negociaciones o discusiones sobre los conflictos del Sur y del oeste. Esos temas incluyen: a) compartir el poder y los recursos nacionales especialmente entre el centro y la periferia; b) establecer un sistema de gobierno estable y concreto en la forma de democracia adecuada para el país; c) definir la relación entre religión y Estado, específicamente las leyes islámicas (*shari'a*); d) establecer la definición de la identidad nacional, particularmente en su relación con las dicotomías arabismo/africanismo y los sistemas de credo indígenas; e) tener en cuenta los principios de política internacional y los Derechos Humanos. A pesar de ser identificada como una cuestión aparte, la identidad étnica se cruza con todos los temas y, por lo tanto, es la hebra central del tejido. De momento nadie cuestiona el hecho de que las regiones periféricas del país han sufrido en el pasado enormes injusticias y parcialidades en cuanto al reparto del poder y la distribución de riquezas, servicios, oportunidades de empleo y programas de desarrollo socioeconómico. Es por lo tanto ampliamente reconocido que deben recibir medios preferenciales en el futuro. Cada vez más se acepta la idea de que el país es demasiado grande y diverso para ser gobernado por un sistema centralizado. La descentralización-regionalismo, federalismo o algún arreglo similar, es por lo tanto imperativo a juzgar por el análisis del país que He podido realizar a través del estudio de las implicaciones de la esclavitud en las mentalidades colectivas y la política actual.

Se ha incrementado también el reconocimiento de que las experiencias pasadas de democracias de tipo occidental, lejos de solventar los problemas que presionan al país, han sido responsables del círculo vicioso en el que está sumergido el país. La

democracia parlamentaria ha llevado siempre al poder a partidos sectarios basados en la religión, que han gozado del ciego seguimiento de sus devotos afiliados y cuyas preocupaciones partidarias han forzado sus visiones llevándoles al fracaso en pronunciar los problemas nacionales urgentes. Eso ha impulsado repetidamente a los militares a aprovecharse del poder, a menudo dando como resultado dictaduras que en dos ocasiones provocaron el levantamiento del pueblo en contra del gobierno forzándoles a dejar el poder y restaurar la democracia popular. El golpe de Estado de 1989, maquinado por una alianza entre facciones del ejército y el Frente Nacional Islámico es la última de esas rotaciones civiles-militares en el poder. Considero que la mayoría de los sudaneses ven en ese régimen una dictadura inaceptable dando lugar a un amplio consenso sobre la necesidad de desarrollar modelos alternativos. Lo que esas alternativas son o deben ser, permanece como una pregunta abierta que no ha sido ni adecuada ni libremente discutida, a pesar de que el régimen actual de Jartum se esforzó internamente para restaurar la democracia.

Actualmente la relación entre estado y religión ha emergido como la cuestión más controvertida del conflicto. El enfoque está sobre el papel de la *shari'a*, que llevada a su conclusión lógica, significa la creación de un Estado Islámico, mientras que el régimen actual es el más comprometido con esa postura ideológica, las fuerzas políticas en el Norte, específicamente los tradicionales partidos sectarios basados en un Islam sufi *turuq al sufiya*, apoyan posturas que oscilan entre un compromiso igual con la *shari'a* y un ambivalente apoyo a la acomodación del Sur no musulmán.

En la declaración de Koka Dam de Marzo de 1986, el Movimiento Popular de Liberación de Sudán-El Ejército Popular de Liberación de Sudán (MPLS-EPLS) y la mayoría de los partidos políticos, incluido el partido "UMMA" de Sadig Al-Mahdi estuvieron de acuerdo en la anulación de las islámicas conocidas como las "leyes de septiembre" en el contexto de esta ambivalente acomodación. Las excepciones notables han sido el Partido Unionista Democrático (PUD) de Sayyid Mohammed Osman Al-Marghani y el Frente Nacional Islámico (FNI) del Doctor Hassan Al-Turabi. Al Marghani alega que las leyes islámicas, una vez anunciadas en un estado musulmán, no se pueden anular. Mientras Al Turabi, como es obvio no le interesaba esta decisión, puesto que era él y su fuerza política que elaboraba el proyecto islámico y preparaba el camino de la implantación del Islam político del país.

El eufemismo "leyes de septiembre" era un truco inteligente intentando insinuar que aquellas leyes no eran realmente islámicas. Paradójicamente, la postura de los

partidos era que podrían ser reemplazadas por unas leyes más genuinamente islámicas. No obstante, el acuerdo nunca se llevó a cabo y la imperiosa necesidad de reconciliar al Sur llevó a un acuerdo más allá entre Sayyid Mohammed Osman Al-Marghani, líder partido Unionista Democrático y el Doctor John Garang, líder de MPLS-EPLS el 16 de Noviembre de 1988 para congelar las “leyes de septiembre”.

El arreglo, de todas formas generó una considerable controversia y una serie de crisis políticas entre el PUD por un lado y los UMMA y FNI por el otro y también entre el UMMA y el FNI entre sí. Uno de los problemas de liderazgo en Sudán es que no hay ni un solo líder que tenga la convicción y la autoridad moral para levantarse y decirle a la Nación que la religión se tiene que separar del Estado por el interés de la Unidad Nacional. Ya que a menudo está reconocido en privado que esta separación sería necesaria para salvar la Nación, el fracaso al afrontar el tema como cuestión de política pública debe atribuirse a la falta de liderazgo con coraje moral para hacerlo. La opinión generalizada es que el gobierno de Sadiq Al-Mahdi estaba a punto de anular las “leyes de Septiembre” cuando los militares tomaron el poder el 30 de Junio de 1989. Está declarado que el FNI formó parte en la planificación del golpe de Estado o al menos fue socio en su ejecución y consolidación. Es difícil corroborar el grado en el que el gobierno y en concreto el primer Ministro están comprometidos con la contemplada anulación o si las alternativas leyes Islámicas hubieran sido introducidas o no. La experiencia enseña claramente que eso era en el mejor de los casos el ejercicio de controversia a pesar de las buenas intenciones de al menos algunos de los participantes.

En la práctica todas las personalidades de liderazgo en la política del Norte afirman que no hay un líder Musulmán que se atreva a anular las leyes islámicas con impunidad, ya que el Islam dicta que no hay separación entre religión y Estado. De ese modo, una vez la *shari'a* ha sido introducida, es difícil revocarla, se dice que es más fácil evitar su divulgación desde el principio. Cuando Sayyid Mohammed Osman Al-Marghani del PUD parecía estar preparado para congelar las leyes Islámicas, consultó al erudito islámico Sheij Al-Azhar en el Cairo sobre la corrección de dicha anulación. El Sheij bendijo la idea con una autorización religiosa *fatua*. No está claro si Al-Marghani tuvo en consideración alguna forma alternativa de Leyes Islámicas o la regresión a los códigos seculares introducidos por los británicos.

Sería, de todos modos, infravalorar el tema de la religión si fuera visto con independencia de todos los demás temas, en particular la crítica cuestión de la identidad nacional y las combinadas dimensiones étnicas y culturales de la cultura árabe-islámica

que ha sido proyectada como nacionalmente representativa. En efecto la religión se ha convertido en un símbolo de todo aquello que identifica los partidos, étnica y culturalmente, y determina sus relativas posturas en la jerarquía del poder y la distribución de patrones. También se ha convertido en un factor decisivo en la política internacional y los enlaces externos con los símbolos internos de identidad. La religión en el contexto político sudanés ya no es solo cuestión de ética personal, devoción, espiritualidad o moralidad, sino un arma letal en la lucha del poder. Eso es el resultado de una evolución histórica que ha dado forma a las contrastadas y ahora conflictivas perspectivas dentro y entre el Norte y el Sur.

CAPÍTULO 7

RELATOS DE VIDA DE LIBERTAS Y ESCLAVAS

En este capítulo, se recogen los testimonios directos que se recogieron durante el trabajo de campo. Este tipo de trabajos son inéditos en el terreno que nos ocupa ya que, hasta ahora, nunca se había recabado la opinión de los protagonistas de la historia de la esclavitud en Sudán. Esto nos ha permitido redondear las conclusiones acerca de la doble esclavitud de las mujeres y niñas, nunca destacada, a veces por desconocimiento y siempre por desinterés.

Lo primero que se advierte, es que ninguna de las entrevistadas, conoce la fecha exacta de su propio nacimiento. Este es un dato irrelevante en una sociedad en la que la lucha por la subsistencia es lo más importante y los nacimientos de los hijos se vinculan a sucesos más o menos memorables en la vida de la comunidad. Ninguna de ellas recuerda el momento exacto en que empezó a trabajar porque, lo más probable, es que lo hicieran en cuanto fueron capaces de andar y sostener un objeto en sus manos.

Un dato a destacar es que, a pesar de vivir en una sociedad que no las considera seres autónomos con capacidad para decidir por sí mismas lo que más les conviene, ellas han conseguido controlar, dentro de lo posible, el desarrollo de su vida. Han decidido con quién se casarían y cuándo se divorciarían. Han tenido la valentía suficiente para huir de la esclavitud, atravesar el país o cambiar de lugar de residencia, cuando se hacía necesario, teniendo hijos, cuidándolos y protegiéndolos, muchas veces sin ningún tipo de ayuda paterna. Además ellas, no solo son la fuerza de trabajo, sino que también son las generadoras de ideas que permiten dar un giro a la economía familiar de la que son el verdadero motor, porque son capaces de adaptarse a las nuevas circunstancias y aprender un nuevo oficio si es necesario.

Ellas son el ejemplo viviente de que la esclavitud, no solo no ha sido erradicada totalmente, sino que sigue practicándose aunque hayan desaparecido los mercados de esclavos y las caravanas programadas.

I. Jadicha: la historia de una vida como ejemplo de una historia familiar

Jadicha tiene unos 65 años. Esta edad fue calculada por la madre y las tías de Ni'mat, que son coetáneas. De joven debió de ser una mujer muy guapa. Es de tez oscura, lo que en Sudán llaman mujer de color verde *mara jadra*. Se mueve con mucha gracia y agilidad. Tiene mucha firmeza de carácter al hablar y explicar sus ideas. Juzgándola por su edad y estatus social, es una mujer extraordinaria.

Actualmente vive en Madani, ciudad a unos 200 km al sureste de Jartum, considerada la segunda del país. Se encuentra en la Provincia del Yazira, zona centro de Sudán, en la ruta que une el norte con el sur y la frontera sur de Etiopía. (véase mapa número 6).

La familia de Jadicha era esclava y, probablemente, de origen nigeriano. Ninguno recuerda hoy en día cuándo llegaron sus ancestros a la zona de Madani, pero la precedieron, al menos, dos generaciones. Sus ancestros pudieron llegar antes de que el comercio de esclavos fuera abolido o pudieron ser traídos mediante el comercio ilegal en caravanas, que atravesaban el territorio sudanés, camino a La Meca. La madre de Jadicha, conocía el comercio de caravanas y le transmitió algunos detalles a su hija.

En Madani, la estratificación social es muy importante. Los que nacen libres son clasificados según la familia a la que pertenecen y conforme a cuánto tiempo han estado asociados a la ciudad. Los esclavos que, por supuesto, no tienen familia a su llegada, son asimilados en algunos casos, a la de sus amos, especialmente aquellos que pertenecen a la aristocracia. El padre y la madre de Jadicha pertenecían a una de estas familias, los *rubattab*. Su madre era una esclava doméstica, es decir que trabajaba y vivía en la casa de la ciudad propiedad de la familia *rubattab*, más tiempo que en los pequeños solares agrícolas situados detrás de la ciudad, que estaban principalmente controlados por antiguas familias. A pesar de que la madre de Jadicha recordara el antiguo mercado de esclavos de Madani, donde eran tratados como ganado, es poco probable que ella fuera comprada allí (esa información la proporcionó el tío mayor de Ni'mat, aunque no pude corroborarla).

Los matrimonios entre miembros de la clase alta eran pactados –se prefería el matrimonio entre primos con el fin de proteger la propiedad y los derechos de las hijas. La población esclava se casaba normalmente, o bien dentro de la comunidad de esclavos de sus amos o bien, en el caso de las mujeres, con sus amos, es decir, con personas libres. No sabemos nada sobre el padre de Jadicha, excepto que fue un recolector de algodón de los *rubattab*.

Jadicha dijo que su madre había estado casada dos veces –ambas con esclavos pertenecientes a una rama de la familia *rubattab*. El primer matrimonio terminó con la muerte de su marido y tras dar a luz a siete hijos, cinco chicos y dos chicas. A continuación, se casó con Osman, el padre de Jadicha, con quien tuvo tres hijos, un

chico y dos chicas. Jadicha fue la última y nació en 1935¹, conocido como el año de la epidemia de gripe. Su padre murió poco después.

En 1935, la esclavitud había sido abolida en Sudán desde hacía más de tres décadas. Sin embargo, muchos de los esclavos, al igual que sus amos, preferían aceptar los dictados de la religión musulmana con respecto a que, solo los amos y las amas podían liberar a sus esclavos. Las mujeres esclavas, como vimos anteriormente, tuvieron una trayectoria muy diferente a la de los varones, ignorando las leyes abolicionistas dictadas en 1898 por los británicos. Los padres de Jadicha formaban parte de aquel grupo de la población esclava que voluntariamente permaneció siéndolo. Sobre todo si tenemos en cuenta que, en muchas regiones del centro de Sudán, como es el caso de la provincia del Alyazira, de la que Madani es la capital, las leyes de la abolición nunca hasta el día de hoy, tuvieron efecto. No obstante, los factores económicos influyeron en las decisiones relativas a quién debía permanecer en la esclavitud y quién sería liberado. La economía de Madani estaba en declive antes de que Jadicha naciera y varios de sus hermanos mayores tuvieron que marcharse a otros lugares, en busca de trabajo remunerado. La mayoría de los ex-esclavos eligieron la capital, Jartum, que por su acelerado crecimiento económico implicaba mayores oportunidades laborales y allí fue donde se marchó el hermano mayor de Jadicha.

Cuando Jadicha solo tenía dos años, su madre se marchó para reunirse con ese hermano que vivía en Jartum. Era costumbre en la clase alta, que los hombres actuaran como guardianes de los asuntos financieros de sus esposas, hermanas, hijas o madres. Al no tener mas ejemplo que el de las personas con las que vivían, muchos esclavos y familias de ex-esclavos seguían esta tradición. Cuando el hermano de Jadicha que vivía en Jartum, empezó a enviar pequeños estipendios para su madre, otro de sus hijos en Madani, se quedaba con el dinero. Cuando el mayor descubrió que su madre no recibía sus regalos, mandó que la trajeran junto a él.

Reclamó su libertad a la familia *rubattab*, se marchó y al hacerlo comenzó el proceso de establecer su propio grupo familiar separado. Pero se fue sola, dejando a Jadicha, de dos años, con una hermana mayor. Jadicha nunca se había separado de su madre y recuerda que la repentina partida fue tan dolorosa que “lloré desde los dos hasta los doce años”.

¹ Cálculo aproximado del año de nacimiento de Jadicha, deducido de su edad aparente y sus datos biográficos.

Visité a Jadicha por primera vez en el año 2001, en su pequeña casa con techo de paja. Ella vive en un barrio de la ciudad de Madani, que ha sido tradicionalmente el hogar de los recién llegados y los ex-esclavos, durante los últimos cien años. Su casa, de tres habitaciones, está formada por un pequeño dormitorio, una sala de estar cuyo tamaño es el doble que el de su propio dormitorio y una pequeña cocina detrás. La entrada a su casa consiste sencillamente en unos finos palos de madera, que sujetan una cubierta de paja, *rakuba*, similar a otras casas del vecindario. Tiene escasos muebles y esto se debe en parte, como afirma ella, “al rechazo por el exceso de bienes materiales encontrados en las casas de la aristocracia” y en parte a que es pobre. Su sala de estar contiene una dura cama, la suya, hecha con hojas de palmera tejidas, dos sencillos taburetes del mismo material y fotografías de varios miembros de su familia, incluidos los de sus ex amos, junto a versos del Corán. La casa de Jadicha, al igual que su ropa, refleja la sencillez de sus gustos. El dormitorio, a menudo cubierto de esteras donde varios nietos y bisnietos duermen, es pequeño y oscuro. Puesto que es una curandera tradicional y una matrona, lo utiliza frecuentemente para los pacientes que está tratando. Luego traslada su cama a la habitación extra, uniéndose a los niños en el suelo, para dormir. La cocina es pequeña y almacena los pocos recipientes que utiliza para cocinar. Detrás de la casa, hay una pequeña zona abierta cercada con esterillas. Allí es donde cocina y donde lava la ropa, para ella y para algunos parientes.

Su casa actual no está lejos de la pequeña cabaña *ghuttia* en la que pasó la infancia junto a su hermana. Actualmente, Jadicha trabaja duro, continúa las pautas que se vio forzada a desarrollar en la época en que era capaz de ser útil haciendo pequeñas tareas, dentro y alrededor de la casa de su hermana. No puede recordar la época en que no trabajaba –desde recoger leña para cocinar la comida de mediodía, a ayudar a su hermana durante la época de recogida del algodón. Recuerda su pronta pasión por aprender: “Enséñame, quiero aprender”, les decía continuamente a sus ex amos. El Sr. Uthman tenía una pequeña escuela de la enseñanza del Corán para niñas. Su hermana, Um Salama, comenzó su formación sobre el Corán y la fe musulmana muy pronto. Ella no tuvo suerte, pero aun así era piadosa y adoptó la religión desde el principio: “Empecé a ayunar con siete años”, me dijo, mientras que la mayoría de los/as niños/as no comienzan los ayunos del Ramadán hasta cerca o pasada la pubertad. Piensa que, su pronta inmersión en la religión, le ayudó a compensar la falta de su madre.

Um Salama se casó con 13 años con un hombre mayor que ella. No sabemos muchos detalles de él, salvo que era ex esclavo, aunque de amos diferentes a los de ella y procedía de Alhessahissa, una ciudad a unos 200 kilómetros de Madani.

Durante su infancia tuvo algo de tiempo para jugar. Junto con otros niños, jugaba al *das*, la versión sudanesa del escondite. Fuera, detrás de la casa de su hermana, donde el suelo es de arena, se unía a un equipo para jugar al *ssay*, un juego de niñas pequeñas que consiste en arrojar cinco piedras al aire para luego manejarlas con las manos con mucha destreza, similar al español juego de las tabas. En la estación de lluvias (normalmente mayo-junio), jugaban al *mittera*, que es algo parecido a “que llueva que llueva la virgen de la cueva”. Al recordar aquellos momentos despreocupados, Jadicha ríe y gesticula mientras describe los juegos, afirmando que solía ser la ganadora o estar en el equipo ganador.

Jadicha sobrevivía vendiendo cacahuets por una miseria. Después, aun siendo muy pequeña, aprendió a bordar los gorros de los hombres. No recuerda cuándo hizo el primero pero dijo: “un gorro sirve para pagar el siguiente y siempre sobra un poco de dinero”. Normalmente otra persona llevaba los sombreros a mercaderes locales para venderlos, pero Jadicha recuerda lo que ocurría cuando el beneficio era muy reducido, o cuando rechazaban sus sombreros. “Me volvía irascible. Cuando alguien rechazaba comprar, me enfadaba tanto que normalmente conseguía el precio deseado” Desarrolló un patrón de venta excepcional. Ella lo veía de la siguiente manera:

“No tenía madre ni padre, tenía que cuidar de mí misma. Aquellos primeros años de duro trabajo me hicieron más fuerte y longeva. Hoy en día la gente cae en la insensatez, incluida la falta de voluntad para el trabajo y para cuidar de sí mismos. Yo valoraba mucho la educación y aprendí todo lo que pude. Insistí en que mis nietos y bisnietos fueran a la escuela. Sé lo importante que es la educación. Aprendieron el Corán en la *jalwa* (escuela de la mezquita), algo que yo nunca hice y fueron a la escuela del gobierno”.

En la época de la generación de Jadicha, incluso muchos años después, en una ciudad como Madani, la mayoría de las hijas de los pobres o de los analfabetos, se casan durante la pubertad y puede que a una edad más temprana todavía, en matrimonios pactados mayoritariamente. En el caso de Jadicha, sin embargo, hubo una parte de elección. Cuando alcanzó la edad de casarse, conoció a su futuro marido en las calles de Madani. Según ella: “Nos enamoramos”. No está claro qué permiso se obtuvo exactamente, pero él, que seguía siendo esclavo, disfrutaba de la buena voluntad de sus

amos, la familia el Jattim, que le dieron una parcela de tierra a su madre, para que pudiera construir una casa para él. La familia el Jattim afirmaba que eran los residentes más antiguos del exterior de la ciudad y Ahmed, el marido de Jadicha, pertenecía al miembro superior de aquella familia, un hombre que era considerado como algo parecido a un jefe por los funcionarios británicos que administraban Madani. El regalo de boda para Ahmed fue su libertad.

Al igual que el padre de Jadicha, Ahmed era un recolector de cacahuete y trabajaba en el campo, pero él y Jadicha se trasladaron a las afueras de Madani, a la diminuta cabaña que su madre esclava había hecho para ellos. Eran afortunados para su clase y Jadicha tenía numerosos platos que aportó en su boda a modo de ajuar. Era costumbre que los maridos libres pagaran por la novia, a la familia de la mujer quién a su vez, compraba muebles y otros enseres con ese dinero. Ahmed aportó el casi inaudito regalo de una casa pero, como seguía siendo suya, no era considerada como el precio de la novia. Jadicha trabajó muy duro en los años posteriores, porque aparte de su propia casa, tenía que estar continuamente al servicio de las casa de su *asyad* (plural de *Sid*, que, en árabe clásico y sudanés quiere decir amo, en las pésimas condiciones del servicio doméstico del Madani de entonces)². Del trabajo de Ahmed después de obtener la libertad, no tenemos muchos datos. Tenía que compaginar el trabajo en la casa de sus amos, con la suya propia, siendo uno de los más penosos el traslado desde el río, del agua suficiente para cubrir las necesidades de las dos familias. Con ese agua lavaba (a mano) la ropa de la familia de sus ex *asyad*, más las pocas prendas de ropa que ella y su marido poseían, cocinaba y limpiaba. Los musulmanes se lavan cinco veces al día, antes de rezar, por lo que siempre se necesita una reserva de agua para este servicio. Además, continuó buscando y trayendo leña, tamizando y limpiando el arroz y cocinando la comida de mediodía que, a menudo, llevaba a su marido al campo. Al final de su primer año de matrimonio, dio a luz a una niña. La carga de trabajo aumentó, pero Jadicha encontró tiempo, habitualmente en la oscuridad de la noche y solo iluminada por una pequeña lámpara de aceite, para bordar los gorros de los hombres y así poder apartar, siempre que podía, algo de dinero. Utilizaba parte de ese dinero extra “para comprar cosas que necesitábamos”, de lo contrario, ahorra. Antes de que terminara el segundo año, Jadicha dio a luz a su segundo bebé.

² Ver sección dedicada al servicio doméstico en el capítulo IV.

En los meses posteriores, descubrió que su marido le era infiel. Esto es muy habitual en Sudán, pero Jadicha no era una mujer habitual. Su carácter se exacerbó hasta estallar y tras tres meses de discusiones, finalmente convenció a Ahmed para que se divorciara de ella. Ella recuerda que él quería seguir casado. El divorcio era muy difícil para las mujeres. Sin embargo, un hombre no tenía más que decir “me divorcio de ti” tres veces seguidas si deseaba su libertad. De algún modo, ella se impuso y Ahmed pronunció las frases, haciendo posible que Jadicha ejerciera una elección sobre decisiones que afectaban a su vida.

A partir de ahí, se quedó sola con dos bebés. Cogió sus escasos ahorros y compró una casa de barro y cañas en decadencia, cerca de la Mezquita. Tras un rápido viaje a Jartum para ver a su madre, con quien había tenido muy poca comunicación desde que la abandonara, volvió y se casó de nuevo. Esta vez con un ex-esclavo, que le ayudó a arreglar la pequeña casa. Aquel matrimonio “fue un error” y, a pesar de que de él naciera una segunda hija, a Jadicha no le costó mucho convencer a su marido de que debería divorciarse de ella. Una vez más, estaba sola y a pesar de que tuviera una casa propia, tenía pocas posibilidades de mantener a sus hijos.

Decidió seguir los pasos de su madre y trasladarse a Jartum. Pero aún recordaba el sufrimiento de no tener madre cuando era un bebé, por lo que se llevó a su hija menor con ella, dejando a sus hijos mayores con sus antiguos suegros, que aún eran esclavos de la familia el Jattim. En efecto, existía una relación familiar para estos niños desde dos frentes: la familia de los amos y los abuelos. El padre también estaba en Madani y se interesaba por sus hijos, cuando el tiempo y las ganas lo permitían. Su pequeña casa estaba habitable y se la dejó a una mujer pobre cuya obligación era cuidarla.

Esta segunda salida de Madani la hizo en tren. Viajó en la sección especial reservada para las mujeres, es decir, detrás de una cortina, un sitio oscuro y donde hacía mucho calor. De aquel viaje, Jadicha recuerda que las mujeres estaban mareadas y pasaban mucho calor, pero como ella era una ex-esclava y por tanto, con un bajo estatus, le permitieron al final arrastrarse hasta los pasillos, e incluso a bajar en algunas estaciones para respirar aire fresco; el viaje “no fue malo” en comparación con los de su otras compañeras.

Durante los cerca de diez años de su estancia en Jartum, Jadicha estableció vínculos con muchas familias de población ex esclava de la capital. Se hizo muy popular, muy querida por muchos de los habitantes de los *daims* de Jartum, que son los barrios habitados por personas libertas de la capital. Estableció una relación muy

estrecha con su madre, a la que cuidaría durante los últimos años, de nuevo en Madani. Poco después de su llegada a Jartum, comenzó a hacer pan y a bordar gorros musulmanes para hombres como modo de mantenerse a sí misma y a su hija. Al cabo del tiempo, se casó de nuevo, esta vez con un hombre de la capital, oriundo del oeste de Sudán. Vivió con él nueve años.

En su hogar familiar, su hija y su hijo estaban creciendo y ella les enviaba todas las pequeñas sumas de dinero que conseguía ahorrar para su bienestar y realizó varios viajes para verlos. Este matrimonio también terminó en divorcio y, aunque Jadicha no expusiera los motivos, es posible que su rechazo o fracaso a la hora de darle hijos fuera en parte la causa. El siguiente matrimonio en Jartum fue con un sastre del oeste también. Fue “un error. Me enfadé con él y lo forcé al divorcio”.

Tras deshacerse de su último marido, Jadicha llevó de vuelta a su madre y a su hija menor a Madani, se trasladaron a la pequeña casa cerca de la Mezquita y en ella se reunieron con su hija mayor y su hijo. Continuó confeccionando gorros musulmanes y haciendo pan y pronto encontró otro marido, Salim que pertenecía a una de las más antiguas y conocidas familias de Madani. Él personalmente “era pobre, comparado con sus hermanos, pero muy respetado”. Tenía una casa en la ciudad a la que llevó a Jadicha y a su familia.

Durante los nueve años que estuvo casada con Salim, se produjeron dos tragedias muy diferentes. Su hijo, que había pasado cerca de diez años sin ver a su madre, estaba especialmente cercano a ella a su regreso. Ella lo adoraba pero, cuando contaba con doce años, se ahogó en el río Nilo. Puede que un sentimiento de culpa así como un evidente dolor empañaran los recuerdos sobre su muerte. “Estaba nadando. Llamó a su hermana y le dijo que quería ‘despedirse del río’ y se sumergió de nuevo. Nunca volvió”. Los equipos de rescate intentaron encontrar su cuerpo, pero todo fue en vano; un grupo de hombres fueron a ver a Jadicha y le dijeron que su hijo se había ahogado. “Durante cuatro días, fui al paseo del río a buscarlo, esperando que estuviera entre la hierba. Al quinto día, recé porque estuviera muerto”. El sentimiento de que le faltaba algo, nunca la abandonó, no tenía un cuerpo que enterrar ni rituales finales que la ayudaran con su duelo. Jadicha dijo: “Sabía que mi hijo estaba muerto, pero me hubiera ayudado ver su cuerpo”. Pero también fue la “voluntad de Alá” y ella se apoya en el fatalismo musulmán.

Poco después de la muerte de su hijo, tuvo que enfrentarse a otro tipo de crisis. Su hija mayor, que estaba alcanzando la pubertad, era preciosa y estaba desarrollando el

mismo carisma que hizo a su madre tan atractiva a los ojos de los hombres. Sin embargo, como seguía siendo joven, solía ir por las calles de la ciudad sin el requisito de portar el velo exigido a las mujeres de la clase alta. Llamó la atención de uno de los descendientes del venerado Habib Saleh, fundador de la Mezquita de Madani y cuyos hijos y nietos gozaban de mucho prestigio en la comunidad ex-esclava debido a su reputación y a que eran descendientes del Profeta Mohammed. Cuando Seyyid se presentó ante Jadicha para solicitar la mano de su hija, ella poco pudo hacer más que remitirlo al padre de la niña, Ahmed. Este último aceptó la solicitud y se organizó una pequeña boda. No hubo ningún pago por la novia. El honor de casarse en el marco de la familia *Sharifia* (por extensión del Profeta) fue percibido por la de la novia como suficiente. En la noche de bodas, Jadicha y algunas mujeres de la familia permanecieron detrás de la puerta durante el tiempo necesario hasta recibir la sábana manchada de sangre que demostraba la virginidad de su hija, después se retiraron para permitir que la pareja tuviera su luna de miel. A los pocos días, el *shariff* se retiró a la casa que mantenía con su esposa permanente y abandonó a la hija de Jadicha con el hijo que llevaba en su vientre.

Años después, Jadicha admitió que debido a su posición en la sociedad de Madani, no podía negar su hija al *shariff*. Ella sabía, cuando vino a verla, que él nunca contraía matrimonios duraderos con chicas ex-esclavas y su hija estaba “muy abajo en la lista de sus mujeres, hasta tal punto de que no se acordaba de con cuántas se había casado”. Jadicha y su marido se llevaron a la hija abandonada a su casa, en la que también vivían su madre y su hija menor. Cuando el bebé nació, el marido de Jadicha inmediatamente se sintió muy apegado a él, tanto como para que surgieran desavenencias entre ambos por el niño y que finalmente, pusieron fin al matrimonio. Éste se precipitó a consecuencia de un episodio familiar bastante común, el niño estaba enfermo con un resfriado. Su madre le dijo repetidamente que entrara en la casa para protegerse de la lluvia. Él se negó y su madre le pegó un cachete y le obligó a entrar. El marido de Jadicha se enfadó tanto al ver el manotazo que había recibido el niño, que él, a su vez, le dio una bofetada a la madre. Jadicha tuvo un “ataque de genio” y salió furiosa de la casa prometiendo no volver y pidiendo el divorcio. Al final, el hombre mayor cedió, se divorció de Jadicha, e hizo los trámites pertinentes para darle una de sus casas al niño. “Realmente, él cuidó mucho del niño de Aisha y era bueno con las niñas, pero era ya muy mayor”. De hecho, cuando el hombre sufrió su última enfermedad, Jadicha le acogió en la casa y se marchó dejando a sus dos hijas para que cuidaran de él

hasta su muerte. Su salida se debe a que, en Sudán, los hombres y mujeres divorciados no tienen derecho a verse o a hablar de nuevo entre ellos.

La siguiente incursión de Jadicha en el matrimonio fue con un hombre *fellati*, que es como llaman los sudaneses a los *fulanos* de Chad y Nigeria que, probablemente era un ex-esclavo. Tenía la profesión de carpintero y construía pequeñas embarcaciones de vela. Con estos conocimientos reparó la casa de Madani y se trasladó a ella durante su breve periodo de matrimonio, que pronto demostró ser “otro error”.

Su último marido era una mezcla de *denka* y árabe. Sus padres llegaron a Madani procedentes del sur, debido a la escasez de mano de obra que se produjo durante la Segunda Guerra Mundial. Este marido fue “el mejor” y “el único hombre que consiguió hacerme feliz”. Tristemente, aquel matrimonio duró solo nueve años y no acabó en divorcio sino con la muerte.

La familia de este último marido, había sido esclavizada por los *yalaba* durante años. Obtuvieron la libertad a mediados de siglo y se instalaron en la capital. Algunos de ellos llegaron a Madani y se establecieron en pequeñas aldeas, cultivando pequeñas parcelas de tierra desértica y criando ganado, que era su principal actividad económica. Cuando una plaga epizoótica acabó con él, algunos se trasladaron a Madani para trabajar como pastores en los campos de detrás de la ciudad. Poco después de casarse, Salaah y Jadicha, adquirieron una pequeña manada propia: “Una vaca llevó a la otra, hasta que llegamos a dieciocho”. Sin embargo, Jadicha veía las vacas como una manera de adquirir tierra y propuso que las vendieran para comprarla. “Nos peleamos y sus hermanos y hermanas se pelearon conmigo” por conservar el ganado. “Les dije que la tierra es dinero. Las vacas son como los humanos, se pueden morir (...) pero de la tierra sí que puedes sacar dinero”. Al final, Salaah cedió y vendieron todas las vacas excepto cuatro, comprando así un terreno a unas dos millas de su casa. “Las vacas restantes fueron enviadas a pastar y una murió. La tierra aún está ahí. Plantamos mango en ella. Cuando un árbol muere, se planta otro. Pero cuando una vaca se muere, no puedes tener otra rápidamente”.

También construyeron una casa para ellos y le dieron la pequeña casa de Jadicha a su segunda hija, Leila. Ésta siguió los pasos de su madre y se casó con un *denka*-árabe y pronto se quedó embarazada. Fue el nacimiento de su nieto lo que lanzó a Jadicha en su nueva carrera, la de matrona y curandera tradicional.

En Madani, es costumbre tener una “matrona de familia” en lugar de un doctor de familia. La matrona de los ex amos y amas de Jadicha, que es la que atiende a la

familia de mi amiga Ní'mat, estaba fuera asistiendo a un nacimiento cuando Leila se puso de parto. Jadicha se hizo cargo de todo, siguiendo los pasos de sus propios partos y de los innumerables que había presenciado. “Cuando la matrona llegó, se quedó tan impresionada que me “certificó” en el acto”. Pronto, sus servicios fueron muy solicitados. “Era más famosa que todas las demás” y si esto las hacía estar celosas, a ella no le preocupaba en absoluto, porque recibía el “placer espiritual de ayudar a otras mujeres”. Los honorarios eran escasos pero se agradecían y la estructura de precios reflejaba el valor que se da al género en Madani: por un niño Jadicha recibía bienes o dinero por un valor de doce libras; por una niña, la cantidad establecida era de sólo ocho.

Su hija Leila le dio un gran número de yernos, ocho en total y una sucesión continua de nietos, hasta completar once. El primer bebé al que Jadicha asistió como matrona, una niña, se casó con un *denka*, al que le dio tres hijos. A continuación, siguiendo los pasos de su madre y de su abuela, la nieta se casó con un hombre de Hadramaut en el sur de Arabia, con el que tuvo seis hijos. Jadicha se encargó de cuidar a muchos de estos niños, tanto de su hija como de su nieta, cuidándolos durante el día o a tiempo completo y contribuyendo en su manutención.

Al mismo tiempo, el nieto mayor de Jadicha (el del *Sharif*) se casó y su mujer y él tuvieron cuatro hijos. Jadicha se encargó del parto de todos aquellos niños, sin contar el número de partos de mujeres ex-esclavas, de sus descendientes y de los *denka* a los que estaba vinculada por tres generaciones de matrimonios, a pesar de que, tanto su hija como su nieta, se divorciaran de sus maridos tras dar a luz a sus hijos.

Aunque Jadicha nunca asistió a mujeres *hurras*, libres, en sus partos, sus aptitudes en el tratamiento postnatal eran muy valoradas por los de su “familia”. En Madani, las mujeres, y especialmente las mujeres de clase alta, son sometidas a un estricto régimen durante cuarenta días después de dar a luz. El tratamiento incluye sal para cicatrizar la vagina y un masaje diario para restaurar la fuerza y garantizar que toda la placenta es expulsada del cuerpo. Tras cada nacimiento, Jadicha era llamada y durante cuarenta días, acudía a la casa de la ciudad de las hijas de sus antiguos amos, las frotaba con aceite y hábilmente masajeaba sus cuerpos para ponerlas en forma. En la medida de lo posible, intentaba seguir el mismo proceso con las mujeres pobres, muchas de las cuales no disponían de un sistema de apoyo necesario para permitirles cuarenta días de descanso. Para sus propias hijas y nietas, se gastaba mucho dinero en hígado y

pollo para las sopas, que se consumían diariamente como parte del proceso de recuperación y que también prescribía a las mujeres de clase alta.

Su experiencia como matrona, también la convirtió en una experta en nacimientos problemáticos. Al inicio de su carrera, una paciente vino a verla para una revisión prenatal. Jadicha descubrió que “no había movimiento en el vientre de la madre”, pero no dijo nada excepto que volviera al cabo de unos días. Cuando la mujer volvió, seguía sin haber movimiento, Jadicha tuvo que efectuar el primer parto en el que el bebé nació muerto, mediante “masajes” hasta que parte del feto empezó a aparecer. A pesar de que este tipo de problemas son muy raros en Madani, los curanderos tradicionales tenían medicinas, para que las mujeres se las tomaran, que “limpiaban el vientre e impedían infecciones”. En este caso, la combinación de hierbas y agua de Jadicha funcionó y la mujer posteriormente dio a luz a cinco niños sanos.

Jadicha amplió el estudio de medicinas naturales y su aplicación práctica, para tratar otras afecciones. Se hizo experta en tratar, principalmente a pacientes femeninas, de resfriados, dolor de garganta, malaria e incluso problemas con el mundo de los espíritus. Con el fin de evitar que otras mujeres echaran maldiciones a los recién nacidos, aprendió a dibujar diseños con incienso en sus ojos, mofletes y frente. Para los resfriados comunes, tenía dos recetas: primero, mezclaba un huevo con miel y el paciente se lo bebía para aliviar la congestión. Si esta mezcla no producía ningún resultado, tenía una “medicina árabe”, *samg arabi*, una especie de pastillas para la tos, que el paciente chupa durante la noche para aliviarse”. Para la malaria, utilizaba raíces y hojas de *karkadé* (hibisco) como nos relata a continuación: “Hiervo las hojas y las raíces en agua y luego cubro al paciente con un paño. Si la paciente está lo suficientemente bien, hago que se siente, cubierta, en un taburete y pongo la medicina húmeda bajo ella. Si está muy enferma, coloco el recipiente húmedo bajo su cama. La combinación de los vapores de la medicina y el sudor por la cubierta, obliga a que baje la fiebre y con un tratamiento repetido, la malaria desaparece”.

Puesto que las enfermedades venéreas fueran muy comunes entre las mujeres de Madani y los medicamentos propios de la medicina moderna, escaseaban, Jadicha tenía un remedio. Cerca de su casa, crecía una pequeña planta parecida a la vid, cuya raíz es similar a un pequeño rábano. Se hierve la raíz en agua y se da a beber a la paciente: “una vez que lo bebes, es una fuerte medicina, estás curada”. Para el aborto, también raro, hay hierbas que ella afirma que funcionan. Una combinación de hierbas, sésamo y pequeñas cantidades de agua “hasta dos meses antes” y *la judra*, que si se toma

mezclada con incienso árabe y agua, normalmente “evitará el aborto en el quinto mes de embarazo”. Sin embargo, lo habitual es que se lleven a cabo todos los esfuerzos posibles para evitar abortos, incluidos tratamientos con hierbas. Cuando ocurre es resultado de “la voluntad de Alá” y las mujeres deben intentar quedarse embarazadas lo antes posible. Una de las nietas de Jadicha acababa de perder el hijo que esperaba cuando la visité por primera vez en abril de 2001. Hizo todo lo que estaba en su mano para salvarlo, en su quinto mes de embarazo, e incluso llevó a la chica a su casa para que “descansara”, pero desafortunadamente terminó perdiéndolo y un ambiente de quietud permaneció en la casa durante varios días. Este era el primer aborto en el seno de su propia familia y Jadicha estaba inusitadamente afligida porque la chica tardó en quedarse embarazada.

La mayoría de los pacientes pobres iban a verla para recibir tratamiento, aunque ella las asistía en sus casas cuando parían. Guardaba sus medicinas y hierbas en un armario de su diminuta cocina y su “consultorio” era la sala de estar. Los pacientes venían cuando estaba en casa preparando una gran comida o tarde cuando ya había vuelto del trabajo en su terreno.

A pesar de su pesada carga laboral, a Jadicha le gustaba divertirse y a menudo participaba en las celebraciones de boda cuando se producían en su familia o en la de sus antiguos amos. A menudo insistía en bailar durante los bailes de las mujeres previos a la boda.

En las bodas *denka*, que la consideraban desde que se vinculó a ellos como un líder, se dejaba llevar y se entusiasmaba con la fiesta, pero su comportamiento en las bodas de la clase alta era muy diferente, se limitaba y controlaba todo lo que hacía. En el verano de 2002, se casaba el hijo de su anterior marido *denka*. Jadicha que, como hemos dicho, conocía las costumbres de las bodas *denka*, fue en su ayuda y al hacerlo fue la primera en tender un puente en el gran hueco social existente entre las antiguas familias aristocráticas afro-árabes y esta etnia. Sabiendo que valoraban especialmente tener un ternero para matar la noche de la consumación, fue a ver a sus anteriores amos y éstos le dieron uno. También invirtió sus escasos ahorros en los regalos que los *denka* deben hacer, tanto a los miembros de la familia de la novia, como a la propia novia. Luego, fue a ver a amigas de la comunidad ex-esclava, principalmente mujeres que se habían casado con hombres *denka* y a mujeres de la aristocracia, para que participaran en esta boda en el campo, lejos de la ciudad y en un lugar que prácticamente ninguna mujer *hurra* había frecuentado. Algunas mujeres jóvenes de familias árabes se unieron

a ex-esclavas en su camino por la pesada arena hasta la cabaña de la novia. La música estuvo a cargo de mujeres ex-esclavas y *hurras* que tocaron *la dalukka*³, mientras que las mujeres *denka* ululaban con tonos agudos y bailaban danzas que ninguna mujer de Madani había visto nunca.

Siguiendo la tradición *denka*, Jadicha cogió un tambor pequeño (normalmente las mujeres de Madani no lo usaban) y empezó a golpearlo con un ritmo monótono. Nadie bailó. Claramente, las mujeres *denka* no conocían las canciones de boda de las de Madani y las mujeres de Madani no entendían la simbología del baile de aquellas mujeres. Superando rápidamente aquel impasse, Jadicha saltó al centro del círculo y empezó a bailar. Se unió a ella otra ex-esclava que sostenía un billete de *djineh*⁴ en su boca. Ante su variada audiencia, reunida principalmente por iniciativa suya, Jadicha se balanceaba y giraba alrededor de su pareja en la pista de baile de arena. Con sesenta y cinco años, la silueta parecida a una araña era ágil y rápida. Se inclinó hacia delante, agarró el dinero con sus propios dientes, y mientras las *denka* ululaban y las mujeres de Madani tocaban la *dalluka*, Jadicha comenzó su lento descenso. Con un simple balanceo, se inclinó sobre su pareja de baile, llevando a cabo una parodia del acto sexual, simbolizada por giros continuos. Los ojos de todas las mujeres presentes estaban fijos en ella. Se olvidaron momentáneamente las diferencias culturales. A través de Jadicha, aquellas mujeres alcanzaron un sentido de comunidad, aunque no de igualdad. Al final de su representación, sabiendo que las barreras habían caído, volvió a su comportamiento controlado, celebrando simbólicamente con los repetidos sonidos de su tambor.

En el marco de la sociedad de Madani, Jadicha es una mujer poco habitual. Nacida esclava, liberada durante su infancia pero abandonada por su madre, crecida entre la pobreza, sin poder acceder a la educación, pudo haber sido relegada al anonimato como sus incontables desafortunadas hermanas que también vivieron en Madani. Sin embargo su vida ha estado repleta de aventura, se ha enfrentado a la tragedia y al éxito. Se ha acercado y ha curado a mujeres de su comunidad de un modo que la hizo única entre ellas. Jadicha es uno de los personajes más populares y queridos por la mayoría de la población *hurra* de Madani actual.

³ Tipo de tambor típico de las mujeres del norte de Sudán

⁴ Moneda local

II. Mama Nanjuro

Mama Nanjuro tendrá actualmente, entre 65 y 70 años. Tiene los rasgos típicos de los *denka* del sur de Sudán: es muy alta y de piel muy oscura. Yo personalmente guardo muy buenos recuerdos de ella durante el tiempo que estuvo trabajando y viviendo en mi casa entre el año 1968 y el año 1970. Tenía mucho temperamento. Por entonces tendría un poco más de 30 años, no hablaba el árabe muy bien y eso la hacía enfadarse enseguida. Cuando comenzó a aprenderlo nos contaba muchos cuentos *denka*. También nos enseñaba a mis hermanos y a mí, un poco de su lengua.

Al volver a verla treinta años más tarde, en mi casa en el 2002, la encontré muy cambiada y hablando árabe con mucha fluidez.

Antecedentes al relato de Nanjuro

Unos sesenta años antes del nacimiento de Nanjuro, hacia el año 1875, los *Madang-denka* se extendieron hacia el oeste en Canvo Haraza (ver mapa nº 5). Tras tomar el poblado de Masteri (ver mapa nº 5), atacaron al Jefe Abiok, jefe superior de Canvo Haraza⁵.

Los antepasados de Nanjuro tenían fama de valientes soldados, cuya hermosa hermana atrajo la atención del jefe Shool. Se casaron y tuvieron un hijo llamado Ngor. Entretanto, Kuak también tuvo un hijo y lo llamó Diuk, como su hermano. Éste, Diuk, creció y se convirtió en un importante soldado y comandante bajo las órdenes de Shool, luchando contra los enemigos vecinos.

El Jefe Shool estableció a Diuk y a sus cinco hijos en una tierra en Beida (ver mapa nº 5). Tras la muerte de Kuak, se trasladaron a Arah (ver mapa número 5) y fundaron un poblado que creció tanto que Diuk, ya mayor, tuvo que delegar responsabilidades en sus hijos. El hijo mayor de Diuk, Aliuk, el padre de Nanjuro, se encargó del poblado. Al principio, Aliuk tuvo dos mujeres, Nemjar, la madre de Nanjuro y Hawa.

Mientras que su primera mujer había tenido dos hijos sanos, los hijos de Hawa murieron a una edad temprana. La gente decía que había sido hechizada por la primera esposa celosa. Un día, Hawa la descubrió practicando brujería y la acusó de hacer daño a sus hijos. La primera esposa negó rotundamente esta acusación. A raíz de esto, surgió una pelea. La gente, atraída por el ruido, vio medicinas en la calabaza del bebé y se

⁵ SHIBEKA, Makki: *al Sudan 'abr al qurun*, Dar al Yil, Beirut, 1991.

sumaron a la acusación. La primera esposa abandonó entonces el poblado y se volvió a casar en otro lugar.

Mientras tanto Diuk, el abuelo paterno de Nanjuro se había convertido en el líder militar responsable de la defensa de su gente y su prestigio creció a gran escala en casi toda la región. El estatus de Aliuk aumentó, no sólo gracias a su padre, sino también debido a sus hijos, tres niños y tres niñas que eran fuertes y sanos. La más joven de ellos era Nanjuro, que es la que relata esta historia.

Los hijos de Aliuk fueron llamados a menudo a luchar. Cuando las esposas de Majik, uno de los jefes de los poblados vecinos, huyeron y fueron devueltas, una de ellas resultó estar embarazada. Majik exigió saber quién había sido el hombre y se nombró al hijo mayor de Aliuk, el hermano de Nanjuro. El jefe rechazó cualquier compensación e hizo saber su intención de vengarse dejando ciego al joven y destruyendo al poblado. Un jefe visitante (no tengo ningún dato sobre él) intervino y se llevó al joven a su territorio. Al saber que Majik lo estaba buscando, Aliuk acordó que su hijo permaneciera oculto en el territorio Canvo Haraza. Allí estaba a salvo a pesar de que Majik siguiera amenazando a la familia.

Un año después de su huida, el jefe Majik estaba en guerra con el jefe de Canvo Haraza. Cuando el refugiado oyó esto, dejó su escondite para luchar para Majik, suponiendo que si destacaba, el jefe le perdonaría. Sin embargo, las fuerzas de Majik no ganaron fácilmente porque Canvo Haraza estaba muy fortalecido. Los misioneros de Rafeed (MAPA), enviaron a sus hombres armados para ayudar a Canvo Haraza. Los *baggara* (mapa), los más feroces enemigos de los *denka*, también enviaron sus hombres, que llegaron a tiempo para perseguirles (ver metodología, p. XXX).

Queriendo destacar, el hermano de Nanjuro había matado al más importante guerrillero de Canvo Haraza, John Suez, pero su acción no satisfizo a Majik, que seguía decidido a destrozarse el poblado de Aliuk. Algunos, previendo un ataque, estaban planeando huir a la misión de Rafeed, para ser protegidos por los hombres blancos. Los hombres de Majik avanzaron y empezaron a matar.

El relato de Nanjuro y su captura en esclavitud

Cuando estábamos en Sisi (mapa número 5), yo sólo era una niña pequeña. Siempre que los mayores se reunían hablaban de los guerreros de Majik. Los hombres se reunían en grupos reducidos en el lugar de encuentro del poblado y solían decir



Mapa número 6.

Darfur, y el Sur de Sudán a mediados del siglo XIX.

Fuente: National Records Office (NRO). 1966. Khartoum

“Amigos, ¿por qué no huimos y buscamos refugio con los hombres blancos en Rafeed? Allí podemos vivir con total seguridad”.

Un día, temprano por la mañana, la gente se dispersó, unos fueron a coger *babay* (papaya) en los matorrales, porque era la época en que estaba madura y se caía de los árboles. Otros simplemente habían huido. Mi padre había acompañado a mi hermano al poblado de al lado. Mi madre y yo seguíamos en la cama porque ella estaba un poco enferma. Al amanecer, me envió a casa de su amiga Musain a pedir agua. Cuando entré, la encontré vacía y muy desordenada. Había frutos *babay* desparramados por el suelo, la estera de la cama estaba del revés, y las gallinas volando por todos sitios. Entonces pensé: “¿Dónde ha podido ir la gente de esta casa?”. Busqué por allí y luego corrí a contarle a mi madre lo que había visto. Ella me dijo que a lo mejor habían ido a recoger *babay*; pero le dije que me parecía extraño que hubieran destrozado sus camas y desparramado el *babay* que habían recogido la mañana anterior. Mi madre no podía imaginar a dónde se habían ido.

Dejamos de pensar en ello. Más tarde la esposa de mi hermano mayor, Halima, vino y me hizo una señal. Salí fuera y me susurró: “Dile a mi suegra que me gustaría ir a los matorrales a recoger *babay*”. Mi madre accedió a condición de que antes trajera agua del arroyo para nosotras. Halima se negó sacudiendo los hombros y la cabeza, puesta que no era costumbre que alguien le hablara a su suegra. Mi madre dijo: “Bueno, puedes ir, pero vuelve pronto”.

Más tarde cogí una calabaza, fui a ver a mi amiga Melu y le dije: “Vamos al arroyo a buscar agua”. No fuimos juntas al río. Nos quedamos un rato hablando y jugando. Mi amiga ya había cogido suficiente agua. Cuando había llenado parcialmente mi calabaza, oí disparos. Cogí la calabaza y subí corriendo por la orilla. Oí a mi amiga gritar: “Nanjuro, ¡corre! ¡Rápido, vamos!”. Pensé que a lo mejor había visto una pitón. Me asusté y pensé que podría atraparme. Había avanzado un poco más cuando Melu dijo: “¡Nanjuro, date prisa! Es un ejército, corre para que no muramos”. Huimos siguiendo el pequeño arroyo hasta que llegamos al lugar donde se une al Río Sisi. Fuimos a un poblado abandonado. Cuando íbamos a escondernos en los densos matorrales vimos a unos guerreros corriendo tras nosotras. Mi amiga dijo: “Corramos”. Oímos a los guerreros gritar: “¡Alto! ¡Alto u os disparamos!”. Nos detuvimos y nos capturaron. Cuando vieron a otras personas huir del poblado se quedaron quietos y los observaron. Pensé que aquellos hombres sólo querían asustarnos. No sabía realmente quiénes eran. De entre la gente que abandonó el poblado, debido a que estaban lejos,

sólo reconocí a nuestra vecina Yulla, la esposa de Jaak. Esta mujer se entregó a los soldados porque ya habían matado a su hijo. Cuando los alcanzó les dijo: “¡Adelante, matadme a mí también! Quiero seguir a mi hijo”. Pero se limitaron a empujarla diciendo: “¡Muévete, perra!”. Entonces, nos llevaron al poblado donde estaba detenida mi madre.

Cuando llegamos al lugar donde habían dejado a mi madre, descubrimos que se había escapado. En ese momento, se dijeron entre ellos: “Dejémosla marchar, con una herida tan grave no podrá ir muy lejos”. Cuando escuché esto, supe que estaban hablando de mi madre. Me preocupé mucho y me puse la mano sobre la boca. Llegamos a la verja. Miré a mi alrededor y ví que la mujer de mi tío Swata había sido golpeada en el cuello y había muerto. Su cojera podía haber sido la causa. ¡Ahí fue cuando fui completamente consciente de que estos hombres eran nuestros enemigos!

Entonces, emprendieron la marcha, apiñándonos como si fuéramos ganados. Ellos llevaban aljabas en el lateral. Algunos llevaban pieles. Cogieron vasijas y gallinas del poblado como botín y las ataron con cuerdas. Los adultos que había entre nosotros tenían que llevarlas. Cruzamos el arroyo Sawa (ver mapa 5) y llegamos al poblado de Sinjeb (ver mapa 5), donde vivía Mbarak, el entonces líder del poblado de Azaz.

Cuando llegamos a la base de una pequeña colina, las madres estaban completamente exhaustas porque llevaban una carga muy pesada y al mismo tiempo a los bebés a la espalda. Nuestros captores entonces separaron a los bebés de sus madres, los ataron en paquetes como si fueran maíz y los colgaron de los árboles. Los bebés se quedaron llorando histéricamente mientras que sus madres eran llevadas lejos. Después subimos otra colina y llegamos al lugar elegido para nuestro descanso nocturno. Nuestros captores se preguntaron cómo alimentar a tanta gente. Su líder dijo: “Asad maíz y dádselo para que lo mastiquen”. Asaron el maíz y las alubias, pero sólo nos dieron alubias. Pedimos agua a nuestros captores. Ellos dijeron: “¿Dónde habéis visto agua? Podríais beber vuestra propia orina”. Pasamos la noche con la garganta seca.

Al día siguiente, cuando teníamos el sol casi sobre nuestras cabezas, llegamos al poblado del Jefe Majik. Ahí fue cuando el hambre casi nos devora. La única comida que nos dieron fue hojas de alubias hervidas. Una noche, tres días después, los más mayores de nosotros empezaron a planear una escapada. Empecé a llorar y dije: “No vais a dejarme, ¿no?”, dijo mi hermana mayor Natawa, “Te llevaré a mi espalda”. Al amanecer, Natawa me ató a su espalda y nos fuimos. Cuando se hizo de día nuestros captores descubrieron nuestra huída. Siguieron nuestro rastro, justo cuando llegamos a

un espeso matorral, nos alcanzaron y nos amenazaron: “¡Si intentáis escapar, disparamos!”. Nos quedamos quietos sin nada que decir. Natawa me dejó en el suelo. En aquel momento, pusieron un yugo a los mayores, exceptuando a otra chica llamada Zongoli y a mí, porque éramos pequeñas. Nos llevaron de vuelta al poblado.

Dos días después, nos llevaron de la casa en la que estábamos a una casa grande que no tenía veranda. Estaba muy sucia, desordenada e infectada de chinches. ¡Era horrible! Todos aquellos confinados al yugo eran obligados a dormir atados por el cuello. Como un sólo yugo ataba a dos personas, les resultaba muy difícil darse la vuelta por la noche. Cuando uno de ellos necesitaba salir, el otro también tenía que hacerlo, aunque no quisiera.

Durante los dos días siguientes, los adultos planearon otra fuga y nosotros los niños queríamos ir con ellos. Se negaron a ello, alegando que nuestra presencia había provocado que fueran capturados. Cuando les oímos decir esto, lloramos descontroladamente. Le supliqué a Natawa: “Hermana, ¿vas a irte dejándome aquí?”. Me dijo muy triste: “Sí, no tendré energía suficiente para llevarte y la hierba es muy alta”. Mi amiga Zongoli era un poco más grande que yo, pero estaba enferma y no podía viajar con ellos.

Entonces se plantearon lo difícil que era moverse con los yugos en el cuello y se preguntaron qué podían hacer. Natawa dijo: “No es difícil. Os mostraré lo que tenéis que hacer”. Justo al amanecer, se marcharon. Natawa les ayudó a poner los extremos de los yugos sobre sus hombros y formaron una sola línea. Natawa llevaba el yugo de la última persona. Partieron andando de puntillas como ladrones que temen ser descubiertos en la noche. Cuando intentamos seguirlos, nos mandaron volver y nos fuimos a la casa sollozando sin poder hacer nada.

Dos de nosotras fuimos dejados allí: Zongoli, y yo. Al alba, nuestros captores vinieron y nos preguntaron dónde estaba nuestra gente. Sencillamente, les dijimos: “Se han ido”. Se dio la orden de ir tras ellos. El jefe dijo: “¡Si los encontráis, matadlos a todos!”. Los hombres cogieron sus lanzas, arcos y flechas y empezaron a correr. Conforme se iban, hablaban entre ellos sobre los posibles lugares donde podía haber ido nuestra gente. Por la tarde, volvieron con las manos vacías.

Al día siguiente, muy temprano, nos dividieron entre su gente. Estábamos absolutamente hambrientos. Incapaz de soportar el hambre, Zongoli llegó a coger excrementos de otra persona para comer. Desde aquel momento, no supe más de él.

Quemo una cabaña y me venden a los árabes

Cuando el *dhura*⁶ maduró, el hombre que cuidaba de mí, junto con su mujer, tres hijos y yo, nos trasladamos a los huertos donde vivíamos en cabañas. Mi trabajo consistía en secar el *dhura* y espantar a los pájaros. Durante aquel periodo del año, llovía constantemente. Un día, uno de los niños me encargó secar el *dhura* cerca de la chimenea. Como hacía mucho frío debido a las constantes lluvias, le puse más leña al fuego para calentarme. La cabaña era pequeña y de repente se prendió fuego. Grité: “¡Ayuda! ¡La cabaña está en llamas!”. La mujer y el marido estaban furiosos y me reprendieron fuertemente. El marido, loco de furia, me agarró y casi me arroja al fuego. Gracias a Dios, la mujer se negó rotundamente diciendo: “No nos traigas el mal. ¿Acaso no sabes que esta persona pertenece a la familia de un jefe?” El hombre dijo: “¡te has salvado! Pero de ahora en adelante, sólo comerás los alimentos salvajes que tú misma encuentres”. Poco tiempo después, me puse muy enferma. Cuando empeoré, me dejaron durante días en la cama, sin cuidado ni comida. Al cabo de dos días, un niño pequeño que era vecino me trajo trozos de calabaza para comer. Era lo único que comía en varios días. Unos días después me recuperé un poco.

Tras cosechar el mijo, los aldeanos empezaron a recoger cacahuetes. Yo tenía que quedarme en casa, para ir a buscar agua, porque no era lo suficientemente fuerte como para ir a los lejanos campos. Cada día que iba al arroyo, veía un leopardo aunque no sabía lo que era. Pensaba que era un animal corriente. Lo observaba con admiración y me decía: “Qué animal más hermoso, si sólo pudiéramos vestir con su piel”. Un día, la mujer que cuidaba de mí y yo fuimos al arroyo con un pequeño perro, que el leopardo atrapó. Cuando el perro empezó a ladrar, la gente se acercó y echaron al leopardo. Fue entonces cuando le dije a los mayores: “Siempre veo este animal en el mismo sitio y tiene unos lunares preciosos”. Ellos dijeron: “Tienes suerte de seguir con vida, te podría haber atacado”. Finalmente, almacenamos toda la cosecha y volvimos al poblado.

Los blancos⁷ nos salvan de árabes y nos envían a Rafeed

Un día, vino una gran cantidad de gente del poblado de Sheikh Attayeb, un *yalaba*⁸ establecido en Kerenek (ver mapa 5) que solía matar elefantes y comprar esclavos, en busca de éstos. Cuando llegaron donde estábamos nosotros, preguntaron si

⁶ Tipo de mijo

⁷ Los blancos aquí mencionados por Nanjuro son miembros de la misión cristiana.

⁸ Comerciante sudanés norteño

había algún esclavo en venta. Mi cuidador les dijo: “Tengo una niña esclava, si os gusta, la podéis comprar”. Fui mantenida totalmente al margen de esto. Compraron a otros muchos esclavos y a la mañana siguiente, temprano, nos llevaron frente a Sheikh Attayib. Fue durante la estación seca.

Después de unos días, vinieron a informarme sobre la muerte de mi padre. Lloré mucho pero aquellos que me poseían me pararon y dijeron: “¿De verdad piensas que era tu padre?”. Al final de la estación seca, nos llevaron con los *Yalaba*, en la zona de un Jefe llamado Nkula⁹. Nos quedamos allí durante toda la estación de lluvias. Los *Yalaba* me agujerearon la nariz y me llamaron Husna.

En ese tiempo me volví muy enfermiza y delgada. Mis amos se quejaban: “Nos ha costado dinero para nada. Esta pequeña niña no nos beneficia en nada”. Durante aquella estación, otro *yalaba* vino con marfil a la búsqueda de esclavos en venta. Mis amos me vendieron a él. Después de comprarme, cortó un trozo de tela para que me vistiera, porque cuando me compró, sólo llevaba un pequeño *rahatt*¹⁰. Este hombre se mostró amable conmigo, me alimentó bien. Noté una mejora en mi salud, porque cogí algo de peso. Mulam, mi primo, también estaba en aquel poblado. Cuando me reconoció me dijo: “Un día me escaparé contigo y te llevaré de regreso a casa”. Al oír esto, me inundó la alegría. Cada vez que íbamos a buscar leña al bosque, le preguntaba: “¿Cuándo nos escaparemos?”. Me respondía: “¡Paciencia! Tendremos que esperar al final de la estación de las lluvias. Ahora los ríos están llenos y podríamos ahogarnos”. Cuando encontraba comida, la compartía siempre conmigo. Aquellos fueron días de hambre.

Antes de que pudiéramos escaparnos, mis amos me llevaron a un territorio desconocido, hasta que llegamos a un río muy grande. Pensé que era el río Bahr Al 'Arab (mapa) porque las personas que encontramos allí hablaban una lengua muy extraña que yo no entendía. Estaban cultivando sorgo. Durante la temporada de la cosecha, volvimos al poblado. Por aquel entonces, el hombre blanco había establecido un puesto gubernamental en todos los poblados cercanos.

A nuestro regreso, durante el periodo de cosecha, oímos algo sobre la orden emitida por los blancos mediante la cual no se podía comprar esclavos. Sin embargo, unos hombres árabes de Tabora, vinieron de su hogar y afirmaron: “A pesar de los problemas, seguiremos nuestro camino desapercibidos atravesando la zona del hombre

⁹ No se especifica qué zona es

¹⁰ Tira de tela suspendida de un cordón atado a la cintura, que cubre los genitales

blanco, hasta llegar a Kerenek para comprar esclavos”. Uno de los árabes llevaba consigo a una esposa embarazada. Fueron a la zona de los *fur*¹¹ (mapa), compraron algunos esclavos y después volvieron donde estábamos nosotros. El mismo Jefe del poblado cogió a su propio hijo y se lo vendió como esclavo. Nosotros también fuimos vendidos a cambio de ropa. Puesto que había estado enferma algún tiempo, deseaban librarse de mí, decían: “Dejémosla marchar y que se muera en otro sitio”. Tras ser comprada, me dieron un nuevo trozo de tela para cubrirme y un nuevo nombre, Zeenab, nunca más fui llamada Husna.

Tras la compra, pasamos la noche en un refugio. Al día siguiente, temprano, justo cuando el sol estaba a punto de salir, partimos y anduvimos hasta que fue la hora de dormir. Al tercer día, un árabe mató a un búfalo. Pasamos un día allí para preparar la carne. Aquel día, un hombre cuyo hijo había sido comprado cuando dejaron el poblado le dijo a los árabes: “Os mostraré el camino más seguro, porque los blancos han prohibido la compra de esclavos. Si no, podríais pasar cerca de ellos y ser descubiertos”. Este hombre añadió: “Quedaos aquí secando la carne. Dejadme ir para espiar porque estamos acercándonos al territorio de los blancos”. Se levantó y se dirigió a los hombres blancos y les informó de que los árabes habían venido con esclavos comprados en otros poblados.

Al oír esto, los hombres blancos se pusieron contentos y enviaron un mensaje a Gulu (mapa), el lugar donde vivía un comandante blanco, jefe de los *askaris*¹². Nuestro guía, el hombre valiente, dijo: “He de volver con la caravana. Haced vuestros preparativos”. Por la tarde, cuando estábamos descansando, lo vimos volver y empezó a mentir a los árabes sobre lo que había visto, diciendo: “He visto un camino muy seguro que debemos seguir”.

Mientras tanto, el Mr.¹³ y sus *askaris* se acercaron al poblado. Estaban todos encantados y los *askaris* empezaron a tomar posiciones.

Partimos y cruzamos la carretera que conduce a Yirol. Cuando los blancos percibieron que estábamos cerca, se apresuraron y llegaron antes que nosotros para tendernos una trampa. Llegamos al poblado y los árabes decidieron que montaríamos el campamento fuera del poblado puesto que estaba lleno de gente. Uno de los árabes fue a la entrada del poblado, pero nadie le dijo que sus enemigos estaban esperándoles. Los

¹¹ Para más detalles sobre los *Fur* ver capítulo XXXX.

¹² Militares

¹³ Una forma de denominar a los ingleses, muy usual en Sudán.

habitantes del poblado vinieron a vernos e incluso les preguntaron a los árabes si querían comprar esclavos. Los árabes accedieron, sin saber que estaban siendo engañados.

En aquel tramo, nos habían dividido en seis grupos. Mi grupo iba en cabeza. Cruzamos un arroyo. Después nuestros captores nos indicaron que debíamos acampar. Empezamos a preparar los refugios. Nosotros, los más jóvenes, llevábamos ramas de los árboles a los mayores. Nuestro refugio estaba cerca de un hormiguero. Los árabes llevaban burros que rebuznaban todas las noches, pero precisamente aquella noche no lo hicieron.

A la mañana siguiente, muy temprano comenzamos a recoger nuestros enseres. Uno de los árabes cogió a un niño de los brazos de su madre, diciéndole que se vistiera para que pudiéramos partir. Al cabo de un rato, empezamos a oír disparos. Todo el mundo se asustó, se sobresaltó y se dispersó en los matorrales. ¡Qué gran confusión! El árabe que sostenía al niño, no sabía dónde dejarlo y corría de un lado a otro. Fui al hormiguero donde encontré a un niño pequeño oculto. Dijo: “Esconde la cabeza entre la hierba. Agáchate. No dejes que nos vean”. Cuando me estaba agachando, otro niño se sumó a nosotros.

Entonces, las armas de fuego rompieron el silencio. Los disparos eran continuos. Varios hombres armados corrieron hacia el hormiguero donde estábamos escondidos. Pensamos que a lo mejor nos habían visto. Estábamos ya corriendo cuando vimos que el niño había recibido un disparo en una pierna y lloraba de dolor. Una mujer también había sido alcanzada en la espalda. Pedía ayuda. En respuesta, le mostré mi brazo izquierdo donde un *shouk*¹⁴ me había arañado y me salía sangre. Mentí y respondí: “Mira, a mí también me han disparado”. Entonces huí corriendo a un hormiguero con los dos niños pequeños siguiéndome. Los disparos cesaron y todo se quedó en calma. Susurrando, nos dijimos: “Puede que ya se hayan ido”. Hubo algunos disparos más. Cuando uno de los niños subió a lo alto del hormiguero para ver lo que ocurría, no vio a nadie. Entonces, todo se quedó en silencio.

Como habíamos estado corriendo de un sitio a otro, perdimos el sentido de la orientación. Cuando nos preguntamos los unos a los otros de qué dirección habíamos venido, uno de nosotros sugirió que deberíamos rendirnos a las personas que disparaban porque sino, nos perderíamos. No sabía dónde habían ido los árabes y el resto de la

¹⁴ Planta espinosa

gente. Cuando el sol estuvo encima de nuestras cabezas, empezamos a tener mucha hambre. Nos olvidamos de los soldados y empezamos a preocuparnos por qué podríamos comer. Cuando miramos a nuestro alrededor, sólo vimos árboles y como todos éramos niños, empezamos a llamar a nuestros padres. ¿Qué podíamos hacer? Nos preguntamos unos a otros: “¿Te han disparado?”. El otro niño dijo: “No”. Yo dije: “Sólo me he arañado con una espina”. En aquel momento, le dije a mis amigos: “Encontremos un lugar donde dormir, ¿o es que vamos a pasar la noche aquí?”. Entonces dejamos el hormiguero, moviéndonos sigilosamente.

Encontramos un pequeño sendero y esperamos que nos llevara a algún lugar. Sólo nos llevó a los huertos. Como teníamos mucha hambre, arrancamos mijo y nos lo comimos como si fuéramos cabras. Fuimos a un campo de sorgo y también comimos un poco. Un chico descubrió cacahuets y nos llamó para que fuéramos allí. Corrimos a aquel lugar y empezamos a comer. La sed también se apoderó de nosotros. Cuando estuvimos llenos, seguimos un sendero y tras recorrer una pequeña distancia, encontramos huellas de los soldados y después un poblado donde había varias personas sentadas sobre un hormiguero. Nos vieron y dijeron: “Mirad, vienen unos niños”. Cuando nos acercamos, vimos que eran la gente del bando del hombre blanco. Una orden había prohibido que nadie lo abandonara, por eso seguían mirando desde el hormiguero. Vinieron y nos llevaron al lugar donde estaban los blancos.

A partir de entonces, nos llevaron al poblado. Me di cuenta de que el burro de los árabes estaba atado a una estaca: su pata delantera estaba rota. Nos dieron comida. Al día siguiente, temprano, nos llevaron a Mornei. Todos los que habíamos sido capturados fuimos enviados a Gulu y en el camino conocimos a un *askari* que venía de allí. Había sido enviado para anunciar que éramos libres de nuevo y todos aquellos que supieran de donde venían, podían regresar a sus hogares. En este momento me di cuenta de que los blancos venían a salvarnos, y que aquellos disparos que hirieron al niño y a la mujer procedían de los árabes que nos capturaron durante el intercambio de disparos con los blancos.

Todo aquel que sabía de donde era, se fue, pero nosotros fuimos a Mornei, donde ví a algunos *fur*. Los blancos dijeron que podíamos vivir con esa gente.

Al cabo de unos días, llegó una carta de Rafeed preguntando por las niñas que habían sido rescatadas de los árabes. El hombre blanco de Mornei le dijo a los *fur*: “Coged a estas niñas con vosotros y llevadlas a Rafeed porque son pequeñas y no pueden ir solas”. Las chicas que estaban conmigo eran Maci, la hija de Musindo y Zini,

la esposa de Adamo y otras cuyos nombres no puedo recordar. Pasamos cuatro días viajando y al quinto día llegamos al poblado de Nzira. Neira (Mapa) era el hermano menor del Jefe Fellata que, en 1899, estaba construyendo un poblado en las cercanías. Al día siguiente temprano, llegamos a Rafeed y encontramos a varias personas construyendo el tejado de la iglesia.

Cuando llegamos, vimos a una mujer blanca llamada Mama Sukka sentada, cosiendo algo. Estaba recostada con las piernas cruzadas. Fuimos hacia ella, la saludamos y nos sentamos a su lado. Ella preguntó: “¿Habéis venido de Mornei?”. Dijimos que sí. Ella dijo: “Está bien, estamos muy contentos de que hayáis llegado sanos y salvos”. Cuando estaba hablando con nosotros, me di cuenta de que no tenía dedos en los pies. Llamé la atención de Maci y le dije: “¡Mira! No tiene dedos en los pies. Sus pies son lisos y redondos”. Mi amiga dijo: “¡Sí! Incluso aquellos que nos enviaron aquí tenían los pies parecidos”. Poco después, el marido llegó y nos saludó, ¡él tampoco tenía dedos en los pies! Entonces nos preguntamos cómo estaban hechas esas personas. Por supuesto, tiempo después nos dimos cuenta de que llevaban zapatos. Pusieron a mis amigas en una misma habitación y a mí me pusieron con los niños. A la mañana siguiente, me llamaron Jim. Después, les dije que no era un niño y exclamaron: “¡Todo este tiempo no hemos sabido que eras un niña!”. Decidieron llamarme Mary (Nanjuro) y me llevaron con las niñas. Las niñas con las que estaba eran Maci, Nele, Kulama y Mutawa. Éramos siete en total, aunque he olvidado algunos nombres.

Soy identificada por mis parientes

Nos establecimos en Rafeed, donde la gente construyó sus casas cerca de las casa-cuartel del hombre blanco. Un día, salí y cuando estaba dejando la verja del hombre blanco, ví a un hombre que pasaba por ahí. Me miró de cerca y me preguntó: “Joven niña, ¿quién eres?”. Respondí: “Soy Nanjuro”. Entonces respondió: “¿Nanjuro, la hija de Aliuk?”. Asentí. Se marchó, aparentemente contento con sus pesquisas y le contó a mi tío que me había visto. Este mismo día se acercaron a la verja y me vieron andando. Yo estaba paseando con mis amigos alrededor del poblado, cuando ví a mi tío y a mi cuñada y a muchos otros parientes míos. Cuando los ví por primera vez, pensé que eran personas a las que había confundido con mis familiares, porque nuestro hogar estaba muy lejos y no había ningún motivo para que estuvieran aquí.

Y el hombre que me había preguntado días antes, estaba con mi tío y le dijo: “¡Aquí viene!”. Cuando llegué donde estaban, me abrazaron y empezaron a llorar. Mi

tío también lloraba y durante largo rato estuvimos todos llorando. A la mañana siguiente, enviaron un mensaje al Jefe Ngor (mapa) de Kerenek. Mandaron buscar a mi hermana mayor, la madre de Halima, para que viniera y me identificara de manera concluyente. Cuando mi hermana me vio dijo: “Sí, definitivamente es ella”. Después me preguntó cómo había sido capturada, vendida, trasladada de un sitio a otro y cuánto había sufrido. Se lo conté todo. Estaba muy sorprendida y al mismo tiempo muy contenta de verme. Durante los dos días que pasó conmigo, estuvimos sentadas mirándonos. Lloramos de alegría y de tristeza. A los diez días, tuvo que volver a Kerenek.

Cuando llegó allí, todos mis parientes supieron que estaba viva y le contó la historia al Jefe Ngor. El jefe entonces envió a tres de mis hermanos mayores a hablar con los blancos y pedirles que me permitieran volver con ellos a Kerenek. Los hombres blancos al principio dijeron que tenían que asegurarse de que estos hombres eran realmente mis hermanos. El jefe les dijo que les daba su palabra de honor de que estos eran mis hermanos, y que por qué no me dejaban marcharme con ellos. Los blancos dijeron: “Tenéis razón, habéis identificado a un miembro de vuestra familia, pero no podéis llevárosla ahora porque es muy trabajadora tanto en el hogar como en la escuela. Puede que lo mejor que podéis hacer, sea venir a visitarla ocasionalmente y cuando se case, podrá ir a vuestro hogar con su marido”. Accedieron. Uno de mis primos decidió quedarse en Rafeed, diciendo: “Me quedaré y vigilaré a la niña”. Se quedó un año y después desistió y volvió a Kerenek. De todas formas el poblado Rafeed seguía lleno de parientes míos.

Mi compromiso, mi boda y mi segunda boda

Cuando mi primo regresó a Kerenek, me quedé con los blancos, haciendo trabajos domésticos y aprendiendo en la escuela. Cuando tenía diez años, Mama Sukka fue a Sisi, dejándome al cuidado de Mama May. Se fue a Sisi con un joven carpintero llamado Jones Changolo, el hijo de Mutota. El siguiente año Jones Changolo envió un mensaje al Sr. Robertson diciendo que pretendía que yo fuera su prometida y envió un pago que mostraba el interés en casarse. El Sr. Robertson llamó a los mayores y les preguntó cuáles eran las ceremonias de compromiso entre los *denka*. Ellos le indicaron cómo se hacía y le preguntaron: “¿Quién es el joven que desea comprometerse con Nanjuro?”. Él respondió: “Es Jones Changolo”. Ellos respondieron: “¿Sí? Lo conocemos muy bien. Es el hijo de Mutota”. Los blancos dijeron: “Bueno, deberíamos

escuchar lo que su padre tiene que decir, porque la chica ya ha aceptado”. Entonces llamaron a Mutota y le preguntaron. Él se negó y dijo: “No puedo aceptar porque esa chica es una vaga y ni siquiera sabe cocinar ni preparar *’assida*¹⁵”. El hombre blanco informó a Jones que yo había aceptado pero que su padre se había negado, diciendo que la chica era una vaga y que no sabía cocinar ni prepara *’assida*. Al oír esto, Jones se sintió muy disgustado y envió un mensaje diciendo que se casaría con la chica a pesar de que no supiera cocinar. Ya aprendería cuando se hiciera mayor. Más adelante añadió: “No me gustan las mujeres pequeñas. Me gustan las mujeres con un cuerpo grande”.

El hombre blanco mandó buscar a los mayores una segunda vez y les informó de que el joven seguía queriendo comprometerse con la misma chica regordeta. Los mayores accedieron. El hombre blanco entonces preguntó: “¿Qué soléis pagar para sellar un compromiso?”. Ellos respondieron: “Si la chica acepta y el padre da su bendición, se regalan vacas y se hace un pago simbólico para solicitar la admisión en la casa de la chica, que simboliza un permiso de entrada. También se regala a la futura esposa una azada, como símbolo del trabajo de la tierra. Después de que estos símbolos sean aceptados, el chico hace brazaletes para que la chica los lleve en las piernas.

Al oír esto, los blancos enviaron un mensaje a Jones diciendo que la chica había aceptado y que los mayores habían explicado cuáles eran las cosas tradicionales que debía llevar y la dote que debería pagar. Así, debería volver en el mes en que las lluvias terminaran. Cuando vino, su tío lo desanimó y dijo: “La chica que quieres no es buena. A mucha gente no le gusta porque es muy vaga. No sabe preparar *’assida*, es una mujer que no sirve para nada. Queremos que te comprometas con Nele, que es muy trabajadora”. Sin embargo, Jones Changolo, cuyo otro nombre era Silanda, se negó. Los mayores también le desanimaron diciendo: “Si quieres a una chica grande, puedes elegir a Matame”. A pesar de todo, siguió negándose en redondo. Entonces dijeron: “Bueno, sigue adelante y cástate con ella pero a nosotros no nos gusta”. Él respondió: “Sí, ella es la mujer que yo quiero”. Este intercambio de palabras se produjo la tarde del día en que llegó de Sisi. Su padre, Mutota, no sabía nada de todo esto. Aquella misma tarde, al oír que Jones había venido, los blancos convocaron a sus parientes y les preguntaron: “El joven está decidido a casarse con Nanjuro. ¿Cuál es vuestra postura? Queremos oír vuestra opinión en su presencia”. En este momento vino un mensaje de Silanda diciendo que irá al día siguiente temprano. Los blancos vinieron y me dijeron: “Tu prometido

¹⁵ Un tipo de gachas consistentes

vendrá mañana temprano, lávate bien y vístete correctamente”. Al día siguiente, mientras me estaba vistiendo, Mama May vino a ver cómo lo hacía y me dio un poco de aceite para que lo extendiera por el cuerpo. Al poco rato, vimos que el joven había llegado y sostenía un bastón precioso en una mano. Era muy guapo. Esperó fuera. Al girar la cabeza, Mama May lo vio allí de pie. Corrió hacia mí y me dijo: “¡Nanjuro, date prisa! Tu prometido está aquí”. Fui y lo saludé, mis amigas también lo saludaron. Murmuraban entre ellos: “Qué hombre más alto y guapo, es tan moreno como la aceituna”. Mama May nos invitó a entrar en la casa y llamó a Robertson. Le preguntaron al joven si su intención de casarse conmigo era firme. El dijo: “Sí”. Se fue a casa. Al día siguiente, vino con la dote y cinco vacas. Pasó sólo dos semanas en casa y después volvió al trabajo.

Unos meses después, los blancos enviaron un mensaje a mi prometido pidiéndole que volviera y se casara conmigo. Especialmente Mama Meli le dijo: “Sería buena idea que volvieras y que os casarais porque voy a volver a Inglaterra. Quiero casar a mi ‘hija’ antes de marcharme”. Silanda no se negó, vino en el periodo de la cosecha y empezaron los preparativos. Mama May le dijo a mi tío y a mi suegro: “No quiero que organicéis esta boda. Yo lo haré todo y no lo haré al modo europeo. Ni siquiera insistiré en que vayáis a la iglesia en ningún momento. Quiero hacerlo, siguiendo las costumbres de boda de los *denka*. Lo haré todo correctamente, compraré el aceite, el perfume y la harina para ungir la durante la boda”. Lo hizo todo y compró todas las cosas necesarias para cualquier boda. Incluso compró un traje negro. Pero dijo: “No prepararé cerveza”.

Llegó el día de la boda. Mama May invitó a mucha gente, hombres y mujeres, los parientes de mi prometido y los míos. Todo se hizo el día acordado, ya avanzada la tarde cuando el tiempo era más fresco. Las mujeres fueron a la habitación de Robertson y empezaron a bailar al ritmo de los tambores, mientras que tocaban los *shattam*¹⁶. Ululaban. Era un gran júbilo. Yo estaba escondida en un rincón cubierta de ropa. Al cabo de un rato, las mujeres le dijeron a Mama May, la “madre” de la novia: “Madre de la chica, ¿por qué no vienes, coger un *shattam* y lo tocas?”. Pero ella respondió: “Queridas mujeres, tendréis que enseñarme cómo hacerlo”. La obligaron y se unió al baile. Cuando vieron cómo bailaba, empezaron a bailar sin control, ella les pidió que se

¹⁶ Panderetas muy pequeñas, que se tocan acompañando a los tambores grandes

calmaran y pararon de ulular. Siguieron bailando durante mucho tiempo. La casa rebosaba emoción.

La fiesta del novio era fuera. Él estaba situado allí. En su mano izquierda sostenía un arco, una flecha y una lanza y en su mano derecha la cola de una cebra. Había muchos jóvenes y mucha gente tocaba tambores y bailaba la *kámbala*¹⁷. Los hombres formaban una línea en un lado y las mujeres otra enfrente y entonces elegían a la pareja. Bailaron *kámbala* durante un momento y luego empezaron a cantar alrededor del novio. Alzó la cola de su mano derecha y luego levantó la mano izquierda que sostenía el arco y la lanza y luego extendió ambos brazos. Cerca de él una niña llevaba agua en un recipiente de barro dentro de un cesto. El novio introdujo la cola en el agua y luego salpicó con ella a la gente. Las chicas ulularon. Los jóvenes entonces rodearon al novio y a su hombre de confianza. Continuaron bailando. El novio y su hombre de confianza sacaron a bailar a todo el mundo. La chica que llevaba el agua puso agua en su boca y roció las caras del novio y de su hombre de confianza para que el aceite que había sobre su piel brillara.

Mientras que el novio bailaba fuera, yo estaba dentro y me estaban ungiendo con aceites, perfumes y *dilka*¹⁸. Mientras me ungían, también cantaban canciones de boda.

Cuando terminaron de ungirme, el hombre de confianza cogió unas moneditas de oro chapado, que estaban sobre mi cabeza, como parte del tocado de la novia y me dio unas palmaditas con ellas en la cara. Luego, me dieron un delantal de cocina. Lo cogí y, tímidamente, incliné la cabeza. Entonces me llevaron fuera de la casa y me sentaron en la entrada. El novio se acercó y me tocó suavemente la cabeza con el arco. Entonces la gente empezó a gritar de alegría, me levantaron a hombros y fui llevada a la puerta cerca de donde se encuentra ahora la escuela de Rafeed.

Cuando volvimos de la puerta, el novio y yo andamos ceremoniosamente cogidos de la mano dando pequeños pasos. Durante la procesión, mientras andábamos el novio cepillaba mi cabeza con la cola de cebra. Introdujo la cola en agua y luego la pasó por mi pelo como si estuviera limpiándome la cabeza. Cuando llegamos a la casa, nos detuvimos y yo fui rápidamente dentro. El novio permaneció fuera y los demás empezaron a darle consejos. Cuando todos hubieron hablado, Mama May, como la “madre” de la novia, vino y cogió el arco, la flecha y el fez del novio, entró en la casa y los colocó en un estante. A continuación, el novio y sus allegados entraron. Cuando la

¹⁷ Tipo de danza.

¹⁸ Harina perfumada con sándalo, muy usada en Sudán, para masajear

boda terminó, los blancos le dijeron a mi marido: “Ya estás casado y eso es bueno, pero nuestra ‘hija’ se quedará con nosotros hasta septiembre. Queremos que escoltes a Mama May hasta Fasher, la capital, porque se va a Inglaterra”. Mama May le dio a mi marido diez libras.

Durante la boda, la gente comió mucho, hubo un festín enorme porque los blancos mataron dos vacas para la ocasión. Una de las vacas era para los festejos del novio, mientras que la otra era para los de la novia. Por la tarde, la boda se trasladó a la casa del novio. La tarde siguiente nos sentamos para recibir más consejos. Los blancos, incluida la “madre” de la novia, vinieron al poblado para presenciar la ocasión. Al día siguiente, temprano, me prepararon una cesta con comida y volví a casa.

Cuando llegué a la entrada, me paré sosteniendo la cesta en mi cabeza. Mama May salió a recibirme, recibió la cesta y luego me dio quince libras. Desde aquel día nunca volví de nuevo a la casa de mi marido. Al percatarse de esto, mi marido preguntó: “Hey, ¿qué tipo de matrimonio es éste, en el que desde el principio ‘confiscan’ a mi mujer?”.

Llegó el momento de viajar a Asma (ver mapa 5). Al finalizar el periodo de la cosecha, viajamos a Azzam. Permanecimos allí durante un mes entero esperando a dos extranjeros blancos, Steward Wright y su mujer. Al final llegaron. Mama May les dijo: “Cuidad de esta chica y de su marido. Por fin volvimos a casa y pasé tres semanas trabajando para Mama Wright. Finalmente, vino a mi marido y me llevó con él.

Mi suegro, Mutota, no sabía nada de la boda, porque mi marido se quedó la mayor parte del tiempo con una familia cercana que quería aislarle completamente de sus parientes, por esto nadie informó a su padre, de las negociaciones que se estaban llevando a cabo.

Cuando Mutota escuchó que su hijo se había casado, se puso furioso y dijo: “¿Cómo pueden mis parientes y el hombre blanco casar a mi hijo sin decírmelo a mí, su padre, para que hubiera podido aportar dos vacas? Ni siquiera me informaron sobre las negociaciones del compromiso. Muy bien, yo también organizaré una boda para mi hijo.

Mutota empezó a preparar la boda. Puso en remojo una gran cantidad de mijo y preparó mucha cerveza *marisa*. Entonces vinieron a por mí por segunda vez. Por aquel entonces, mi suegro estaba todavía en Yanda (ver mapa 5). Cuando llegó a la puerta me dio una cabra como regalo de bienvenida.

Yo estaba sentada en la casa. Me dieron un trozo de tela rojo. Tras ungirme, me dieron seis brazaletes. La persona que me ungió era la madrastra de mi marido, porque

su verdadera madre había fallecido. Permitieron que su madrastra me ungiera porque había nacido en el seno de su familia.

A la mañana siguiente, mi cuñada Kaltum me trajo una pequeña azada. Estaba muy bien decorada y era muy bonita. Al presentarme su regalo, me dijo: “Cuñada, mírame. En mi familia no somos muchos, sólo somos tres. Tú ya formas parte de esta familia, así que tienes que demostrar tu fidelidad hacia nosotros y servir a nuestro hermano”. Me entregó una bandeja llena de mijo con algunos brazaletes encima, invitándome ceremoniosamente a moler el mijo. Cuando ví el mijo, me dije: “¡Oh, pobre de mí, cómo voy a moler todo este mijo, si no lo he hecho en mi vida! Como si en Rafeed molieramos el mijo”. Cogí los brazaletes y se los di a mi amiga Nyina, pidiéndole que moliera ella el mijo. Cuando acabó la boda, volvimos a Rafeed, donde descubrimos que habían construido una casa para nosotros cerca de los blancos.

Cuando nos mudamos a la casa, los blancos nos dieron artículos de hogar. Mama May y el Sr. Thomas ya habían embalado cosas que debían darme. Dr. Morris nos dio mucho papel, material para escribir y medicinas. Los blancos con los que vinimos de Azzam nos dieron platos y vasos. Mr. Draper dijo: “Por mi parte, no voy a daros nada hoy, pero os ayudaré en todo aquello que necesitéis de vez en cuando porque Silanda ha trabajado con nosotros durante mucho tiempo”.

Nos establecimos en nuestra casa en paz durante un tiempo largo. Al cabo de dos años, tuvimos nuestra primera hija, a la que llamamos Elizabeth.

Nos volvemos ricos y tenemos más hijos

Los días pasaban y nosotros seguíamos allí, hasta que un día vino un *jawaya*¹⁹, llamado Hemam, un negro, que vino de América. Permaneció en Rafeed durante un breve periodo de tiempo, hasta que lo enviaron a Halbilah (ver mapa 5). Un día volvió para visitar a sus amigos, que le recibieron calurosamente en Rafeed. Yo no sabía que había venido aquel día. Lo supe al día siguiente cuando iba a marchar a los campos a recoger el mijo. Entonces me dije a mí misma: “Volveré y lo saludaré después del trabajo”.

Cuando volvimos de los campos, nos lo encontramos cerca del taller. Paró y me vio. Entonces le saludé y me dijo: “Joven, ¿de dónde vienes?”. Respondí: “Señor, vengo de los campos”. Dijo: “¿Por qué no has venido a saludarme? ¿No sabías que llegué

¹⁹ Literalmente, persona blanca, pero popularmente es cualquier persona de cultura occidental

ayer?” Yo respondí: “Señor, el trabajo me preocupaba. De hecho, supe que había venido esta mañana cuando ya estaba preparada con mi cesto para ir a recoger el mijo. Entonces, decidí que nos veríamos cuando volviera”. A continuación dijo: “Está bien, joven mujer. Quiero que me visites un día y después vendré a ver a tu bebé”.

Cuando este hombre volvió a su casa, mi marido compró una oveja y una cabra como regalo. Partimos a Habilah, pasamos la noche en un poblado cerca que se llama Isoko (mapa) y llegamos al día siguiente. Sin embargo, cuando estábamos todavía en los matorrales en la ladera de la montaña, la oveja rompió la soga y se fugó. Mi marido intentó atraparla pero sin éxito, porque había muchas piedras. No volvimos a encontrarla. Llegamos a nuestro destino, encontramos a Heman y lo saludamos. Le contamos cómo la oveja que traíamos se había fugado por las montañas. Nos dio las gracias por la cabra. Nos alojaron en la casa de un amigo suyo. Pasamos cinco días durante los cuales nos sirvió arroz y pescado fresco.

Los días de nuestra visita llegaron a su fin. La tarde antes de nuestra partida, le dijimos: “Señor, mañana nos marchamos”. Asintió y nos dijo: “Venid a despediros de mí por la mañana”. A la mañana siguiente, fuimos temprano a despedirnos de él. A mi marido le dieron una pieza de algodón estampado y seis camisetas. Al bebé le dieron pequeñas prendas de ropa y pañales. A mí me dieron una pequeña pieza de tela con lunares, para mujeres y un puñado de abalorios negros. Nos dio una lata de azúcar, tres cajas de jabón, caña de azúcar y una bolsa de arroz. También nos proporcionó dos personas para que nos ayudaran a llevar los regalos. Partimos y él y su mujer nos acompañaron durante un momento y nos bendijeron, diciendo: “Que Dios esté con vosotros para que tengáis un viaje seguro hasta Rafeed”.

En ese momento, se acabó nuestra pobreza. Este hombre es uno de los que nos ayudaron mucho porque mi marido empezó entonces a vender la ropa y las otras cosas que nos dieron. Más tarde nos envió más telas y otros productos. Al final, teníamos una pequeña tienda.

Nuestra primera hija era una niña muy sana que pocas veces caía enferma. Sin embargo, cuando cumplió dos años, cogió la viruela. Esta enfermedad era muy grave. La niña sufrió mucho y al poco tiempo murió. Antes de morir, la enfermedad ya la había dejado ciega. Dos años después tuvimos nuestro segundo hijo, un niño. La comadrona le dio el nombre de Satu. Solían rezar mucho por él. Al cabo de tres meses, pedimos el bautismo para nuestro hijo y recibió el nombre de Michael del Mister, que fue quién lo

bautizó. Mucha gente no podía pronunciar ese nombre correctamente, por lo que tuvimos que seguir usando el nombre de Satu²⁰.

Cuando Satu tenía dos años tuvimos otro hijo varón, al que llamamos Kela. No vivió mucho tiempo, sólo nueve meses. Murió cuando era capaz de gatear y reír. Después tuvimos una niña, que se llamó Lukoti, y cuyo nombre cristiano era Agnes. Este año (se refiere al año 1955) escuchamos que los ingleses iban a conceder la independencia a nuestro país. Mucha gente se alegró de ver la rendición del hombre blanco. Unos meses después tuvimos al último de nuestros hijos, que fue llamado Henry por los cristianos, pero nosotros le llamábamos Deng.

Cómo fui bautizada

El año siguiente todos los misioneros se reunieron en Rafeed²¹. El domingo, hubo un gran festival religioso y todos los cristianos asistieron, pero yo no. Cuando terminó la comunión, Donald y Peter le preguntaron a mi marido por qué yo no había asistido. Él respondió: “Aún no está bautizada”. Después vinieron a verme y me preguntaron si quería ser bautizada y acepté. La persona que me bautizó fue Mr. Robertson. Cuando los hombres blancos de Inglaterra iban a venir a Sudán, Mama May les dijo: “Cuando lleguéis a Rafeed, buscad a una chica llamada Nanjuro y a su marido, Jones Changolo”. Así, cuando vinieron, estaban deseosos de venir a mi casa. Mr. Robertson vino y me dijo: “Hoy unos visitantes blancos van a venir a tu casa”. Respondí: “¿Pero qué van a comer esas dignas personas en la casa de un hombre pobre?”. Respondió: “Comerán todo aquello que les ofrezcas”. Entonces dije: “Sí, ellos siguen el dicho de Canvo Haraza que dice, un invitado come lo que come el anfitrión”. Pedí prestados unos platos a mi vecina. A mediodía vinieron. Ambos eran hombres. Vieron que había frito un pollo y hervido patatas, además había cocinado calabaza y alubias y había preparado el té. Se sentaron y les serví la comida. Pensé que podrían rechazarla, pero los ví comer de buen grado y sin dudar. Se marcharon por la tarde. Unos días después, volvieron a Inglaterra.

Tras un largo periodo en Rafeed, nos trasladamos a Kuraa (mapa). Cuando los blancos vieron que nos marchábamos, no les gustó la idea, pero nos dieron su bendición y nos dijeron que nos echarían mucho de menos.

²⁰ Muchos *denka* pueden tener nombres *denka*, cristianos o musulmanes, e incluso dos o tres nombres, según las circunstancias de cada miembro de dicha familia.

²¹ Según Sheijkeldin Gibril, experto en instituciones educativas, esta misión pertenecía a la iglesia escocesa *Free Church of Scotland*.

En el año 1960 (según las notas de mi padre), volvimos a Rafeed con los misioneros. Este fue un año de mucha hambre. El jefe le pidió a mi marido que buscara comida para ayudar a la gente. Compró una gran cantidad de mijo en las demás poblados y lo distribuyó a toda la gente que sufría hambruna.

La muerte de mi marido y los días posteriores

Un día mi marido y yo fuimos al poblado de al lado. Cuando estábamos de regreso, mi marido pasó por el mercado para recoger el mijo que había comprado. Un pariente suyo se puso a hablar con él. Mientras hablaban, mi marido dijo: “Hermano, aunque estemos hablado así, estoy enfermo. Siento mucho dolor en la espalda”. Eso fue en 1962. Aquella tarde, se puso gravemente enfermo y durante la noche fui a buscar medicinas a casa de Mama Nadima. Al día siguiente muy temprano, estaba mucho peor y vino su hermano mayor, Cambala. Permaneció en ese estado el viernes y el sábado estaba agonizando. Cuando el sol estaba cayendo, Ernest estaba en el patio de fuera haciendo una bicicleta de juguete con juncos, sin saber que dentro su padre estaba en su lecho de muerte. Le reñí y le dije que se fuera, se fue a otro sitio y continuó construyendo su juguete. Estuvimos sufriendo toda la noche hasta que, al amanecer, falleció. Empezamos a llorar su muerte. Cuando miré a los tres hijos que me había dejado, me sentí consternada y lloré hasta que no me quedaron más lágrimas.

El domingo le enviamos un mensaje a los blancos. En respuesta, mandaron a una persona con el mensaje de que no lo enterraran hasta que llegaran y rezaran. Tal cantidad de personas acudió a su funeral, que parecía que toda la población de Canvo Haraza había venido a llorar su muerte. Lo enterramos. Después de que volviéramos y limpiáramos la casa, un hombre llamado Inoki estalló y dijo: “Jones era mi deudor, quiero todo mi dinero hoy”. La gente que había venido a llorar la muerte de mi marido de dijo: “Joven, ¿has perdido el juicio? La costumbre es contenerse y no tomar las cosas de manera abrupta. Sé paciente. Hoy sólo hemos venido a llorar su muerte”. Pero el bruto se negó. Golpeó su bastón sobre el suelo y le dejaron cogerlo.

Dos semanas después, surgió la cuestión de la herencia. Todos los parientes de mi marido se reunieron y comenzaron la tarea de elegir a una persona que sucediera a mi marido. La familia Majouk, sus parientes que le habían adoptado durante años dijo: “Dejádnoslo a nosotros”. Incluso habían elegido a Njoni [John] para ser su heredero. Sin embargo, otros familiares suyos se negaron rotundamente, Hubo una disputa bastante agitada hasta que finalmente la familia Majouk cedió.

Los otros familiares eligieron a Chimbala, pero éste lo rechazó. Bosoki, un primo de mi difunto marido se levantó y declaró: “Entonces, debería sucederle yo porque tengo energía para enfrentarme a los deudores de este hombre y recopilar todo su dinero”. Me negué y dije: “No, no puedo casarme con él porque Bosoki tiene una esposa y yo soy cristiana y por tanto no puedo contraer un matrimonio polígamo”. Al oír esto, la gente se dispersó y la cuestión de la herencia concluyó ahí.

Al cabo de una semana, Bosoki volvió y me dijo que se había divorciado de su esposa. Yo no lo creí. Pasó un mes. Volvió e insistió en que realmente se había divorciado de su esposa. Al cabo de un tiempo, cedí. Consumamos el matrimonio y me llevó a su hogar.

Cuando este hombre sucedió a mi marido, cogió toda la riqueza que había dejado y la malgastó. Con parte de ella, pagó la multa por un caso en que Silanda se había visto involucrado. También vendió todo el ganado junto con otras cosas. Los niños no estaban bien mantenidos por este hombre y esto me apenaba terriblemente. Por este motivo lo dejé y volví a Rafeed con Mama Delemba, que me dio un empleo doméstico.

En el año 1964, Harry Majouk se casó conmigo. Este hombre dijo que no estaba casado pero me mintió. Cuando me llevó con él a Kasama, descubrí que tenía otra mujer de Kerenek. Permanecí en la misma casa con esta mujer.

Mientras estaba en Kasama (ver mapa 5), llegó un mensaje diciendo que el hospital estaba buscando a mujeres para aprender partería. Fui y me apunté. Solíamos ir a los poblados y a Kasama en busca de mujeres embarazadas. En 1965, mientras estaba trabajando, mi marido murió. Volví a Rafeed²².

Después de volver, fui a quedarme con mis hijos Satu y Henry a Mulanda. Allí, descubrí que Satu había tenido dos hijos, Ndermo y Monica. Su hermana Agnes estaba en aquel momento en Neyala²³. Tras una breve estancia, mi yerno vino y me llevó a Neyala. Después de poco tiempo volví a Rafeed. Mama Brooks quiso que la ayudara a encontrar nuevas alumnas. Fui allí y me establecí, no para enseñar sino sólo para buscar nuevas alumnas.

Mientras estuve haciendo el trabajo de buscar nuevas alumnas, me di cuenta de que la mujer blanca estaba deseando trabajar conmigo todo el tiempo. En 1966, ocurrió un percance en Alor (mapa). La esposa de Porrit murió. Era la hija de Mama May, a la

²² En estos años del trabajo con las misiones fue cuando mi padre conoció a Mama Nanjuro

²³ Neyala es la segunda capital de Darfur, después del Fasher.

que solía cuidar, aquella a la que llamaba “mi hermana” porque su madre cuidó de mí como si fuera su propia hija. Al Sr. Porrit le resultó difícil permanecer solo en Alor, porque era un lugar muy aislado. Por este motivo, vino a Rafeed y se casó con Mama Brooks. La escuela se cerró.

Mi trabajo también terminó y fui a Neyla (ver mapa 5). Mientras estaba allí, recibí dinero de Mama Baker de Rafeed pidiéndome que volviera a ayudarla trabajando en un hogar para huérfanos. Volví y trabajamos juntas al cuidado de los niños. Esta mujer realmente trabajaba muy duro por esta causa. Yo no trabajaba sola, tenía varios compañeros. Todos trabajamos a gusto juntos porque Mama Baker era una mujer blanca bondadosa, educada y alegre.

En 1968, esta mujer fue a ayudar a leprosos a Kabalenge (ver mapa 5), cerca de Sisi. Tiempo después, volvió y trabajó con leprosos en Rafeed. Muchos se apenaron por su partida porque era muy querida y confiaban en ella. Cuando se marchó, todas las comadronas nos dispersamos hacia nuestros poblados como ovejas sin pastor. El hospital se cerró. Yo continué cuidando de tres huérfanos: Jenifa Chombo, Timu y Chisambi.

Mientras que cuidaba de esos niños, la congregación me seleccionó para convertirme en la predicadora de los poblados que rodean Rafeed y el mismo año, me ordenaron como una de las mayores de la iglesia. También fueron elegidas otras personas como Chisya Yambala, Adel y Mama Luxon, la mujer a cargo de las escuelas, que trabajó muy duro para desarrollar la educación primaria en Rafeed. Fue una de las que empezó a enviar a niños a centros de enseñanza secundaria de nuestro poblado. Benjamín, Simpunge y David fueron los primeros que envió. El día en que fuimos ordenados como mayores fue maravilloso porque fue el primer día que recibimos a los líderes de la Misión de Londres²⁴. Numerosas personas de pequeñas congregaciones acudieron para presenciar lo que estaba ocurriendo. El misionero que ofició la ceremonia fue el Sr. Francis. La gente rebosaba de alegría al ver este nuevo desarrollo. Desde entonces, siempre rezo a Dios por haberme salvado de durísimas privaciones.

²⁴ Son de la *London Missionary Society*.

III Muak Majouk

Muak , como casi toda la gente del sur del Sudán y muchos del norte, no dispone de certificado de nacimiento²⁵. Por su historia deduzco que tendrá unos 50 años.

Estas son mis memorias que relatan los caminos que he recorrido y los trabajos que he realizado, lo bueno, pero también lo malo. Mi padre era el jefe (*beny*) de Yirol (ver mapa nº 4) en el sur de Sudán. Las familias de los gobernadores de Yirol y las de Bor²⁶ estaban relacionadas y nuestras costumbres siguen siendo las mismas hoy en día, pero ambas familias han sido enemigas durante algún tiempo.

Mi padre tuvo doce esposas, una de las cuales es mi madre. Ahora mi madre es mayor.

Los *bor* nos atacan

El jefe de los *bor*, atacó Yirol. Mató a algunas personas, se llevó a mujeres, niños, ganado y todo lo que encontró a su paso y prendió fuego al poblado. Después de esto, tuvimos paz durante un año, pero al año siguiente los *bor* atacaron nuestro poblado de nuevo.

A causa de la guerra hubo una gran hambruna en el territorio de los *bor*. Yo recuerdo aquello muy bien. Tenía unos nueve años. La gente *bor* huyó del hambre y vino a Yirol. Entre ellos, había un hombre llamado Ruamba, que tenía dos esposas y dos hijas. Este hombre no conseguía encontrar nada para comer por lo que vino a nuestro poblado y le dijo a mi padre: “Dame algo de maíz. Yo te daré un amuleto a cambio”. Mi padre respondió: “No tengo maíz de sobra, yo también estoy falto de comida y mis mujeres probablemente morirán de hambre. ¡Vete! No tengo nada para ti”.

Pero el hombre no creyó que mi padre dijera la verdad y vino una y otra vez, repitiendo que daría un amuleto a cambio de comida. Al final, mi padre se cansó de él, reunió a los ancianos y les dijo que el extranjero ofrecía un amuleto a cambio de maíz. Cuando los ancianos escucharon las palabras de mi padre, dijeron: “Señor, déle maíz si tiene, a ese hombre a cambio de su amuleto”. El *beny* respondió: “No tengo maíz”. Pero más tarde, reflexionó más al respecto, fue a buscar maíz de su hermano y le dio al

²⁵ En la mayor parte de los certificados de nacimiento de los sudaneses, figura el día 1 de enero, día de la independencia de Sudán, como fecha de nacimiento. En el caso de la población sureña es aún más difícil conocer con exactitud cuando nacieron.

²⁶ Un subgrupo étnico de los *denka* de Sudán)

extranjero tres cestos llenos, a pesar de que él tuviera muy poco. Sin embargo, cuando su hermano se enteró de esto, fue al extranjero y le quitó el maíz.

El extranjero se apresuró a hablar con mi padre y le dijo: “¡Oh Jefe! Tu hermano se ha llevado el maíz que me diste”. Mi padre, sabiendo que era suyo, le respondió: “Déjale cogerlo. Pero ya no puedo darte más”. Entonces el extranjero retomó sus súplicas, diciendo: “Te lo ruego, dame maíz y te traeré por fin el amuleto”. Mi padre pensaba que ya se había acabado este asunto. Llamó a su hermano y le dijo: “Este hombre me está molestando, así que deberías darle algo”. Mi tío trajo algo de maíz de su granero y se lo dio al extranjero que se lo llevó a su cabaña. Después el extranjero vino a por más y una vez más mi padre le dijo que se fuera porque era la estación seca y había muy poca comida en la tierra.

Después de un tiempo, los consejeros de mi padre le preguntaron: “Oh Jefe, ¿aquel extranjero de *bor* no te había prometido un amuleto? ¿Lo ha traído? ¿Dónde está? Dile que debe traerlo puesto que lo ha prometido varias veces”. Entonces mi padre mandó buscar al hombre y le dijo: “Tráeme el amuleto que me dijiste que me darías”. Pero el amuleto del que había hablado ese hombre era su hija. Llevó la niña a mi padre y le dijo: “Aquí está el amuleto que te prometí”. Mi padre se quedó desconcertado y preguntó: “¿Tu hija es tu amuleto?”. El hombre respondió: “Sí, Jefe”. Mi padre dijo: “Como quieras; piénsalo bien primero y dime luego lo que has decidido”. Le dio al hombre una azada y algo de ropa a cambio y la niña se quedó en la cabaña de mi padre.

La muerte del extranjero y la guerra

Cuando el extranjero vio que el maíz estaba de nuevo madurando en los campos, robó a su hija y dejó el país. Cuando se lo dijeron a mi padre, éste dijo: “Puede irse en lo que a mí concierne. No me ha quitado ningún poder. Y si le di maíz, ¿qué importa? Puedo recoger más”.

Pero el extranjero nunca llegó a su casa. Durante un mes permaneció oculto en la maleza y luego perdió su camino. Durante el segundo mes, fue encontrado por los hombres de mi padre. Le preguntaron: “¿De dónde viene?”. Él respondió: “Soy de este territorio”. (Equivale a decir: “No soy un espía”.) Le dijeron: “Si eres de aquí, ¿qué haces oculto en la maleza con dos mujeres y dos niños? Debes ser un enemigo que ha venido a espiarnos a nuestro territorio; eres un *bor* y ellos son nuestros enemigos”. El hombre lo negó y dijo: “No soy un enemigo, no he venido como espía a vuestro

territorio”. Entonces, lo reconocieron y dijeron: “Este es el hombre al que el *beny* dio maíz una y otra vez y que le dio a su hija a cambio”.

Mi hermano envió al hombre con sus mujeres e hijos ante el jefe, diciendo cómo los había encontrado. Mi padre dijo: “Conozco a este hombre, es el hombre que me engañó, el que me suplicó que le diera maíz y me prometió su amuleto a cambio. Cuidé de él durante los días de hambruna. Me dio a su hija; durante un mes, ella durmió en mi cabaña y luego me la robó. Cuando la gente me dijo que se había ido, dije ‘no me importa’. Él sabía que el periodo de escasez se había terminado. Pero antes, cuando tenía hambre, ¡vaya mendigo que era!”.

Entonces mi padre llamó a sus consejeros y les contó toda la historia. Ellos dijeron: “Oh Jefe, sabes que esta criatura es un *bor*, y que los *bor* son nuestros enemigos. Han hecho la guerra en nuestro territorio, incluso en nuestros poblados. Déjanos matar a este hombre. ¡Debe morir, Jefe!”. Pero mi padre no lo permitió. Dijo: “No, cojamos a sus hijos, pero no lo matemos.”. Los consejeros respondieron: “Si lo dejas marchar, nos traerá al enemigo a nuestras tierras. ¿Acaso no sabes, Jefe, que este miserable es un farsante? Traerá a los *bor* y nuestra tierra será destrizada”. Al final, los mayores lo convencieron de que el hombre debía morir.

Por aquel entonces, vivíamos en el campo con mi madre, pero mi padre dormía en el poblado. Mandó a un mensajero para decirnos que volviéramos y reunió a todas sus otras esposas. Partimos muy temprano y llegamos al poblado por la mañana. Allí nos encontramos al hombre atado y también a una de sus esposas, la madre de la niña que fue dada a mi padre. Todos estaban hablando sobre ese hombre y todos decían que tenía que morir. Entonces los mayores llevaron al hombre y a su mujer fuera del poblado y los mataron. Fueron ahorcados y sus cuerpos fueron dejados para alimentar a las hienas.

Cuatro meses después, los *bor* atacaron nuestro poblado. Creo que fue en el año 1963. El día del ataque fuimos cogidos por sorpresa y nos disgustó mucho, porque había cerveza en el territorio y no había ni un solo hombre que no hubiera bebido. Nadie percibió cómo se acercaban nuestros enemigos.

Cuando los enemigos estuvieron sobre nosotros empezaron a disparar y el terror inundó nuestros corazones. Los hombres cogieron sus lanzas y lucharon, pero los enemigos dominaron en todos los sentidos. Mataron a dos hombres mayores. Los demás, entre ellos mi padre, huyeron pero mi hermano, mi madre y yo, así como las demás esposas de mi padre y todas las mujeres del poblado fuimos capturados como

prisioneros, al igual que todos los niños. Las mujeres fueron atadas con cuerdas y cargadas con lo que los enemigos habían robado y les obligaban a llevar. Mi madre me llevaba a la espalda, porque aún era muy pequeño y no podía andar durante mucho rato. A veces, el hombre que nos había capturado me llevaba.

Dejamos nuestro país y llegamos a la tierra de los Nyarruweng, del poblado de al lado (no figura en el mapa). Allí pasamos la noche. Por la noche, los enemigos ataron a las esposas de mi padre y a las demás mujeres con cuerdas para que no escaparan. A la mañana siguiente emprendimos el camino de nuevo. Una de las mujeres mayores ya no podía seguir. Entonces los enemigos cogieron sus bastones y le pegaron y le tiraron piedras hasta que estuvo tumbada en el suelo como si estuviera muerta. Cuando nos fuimos, se recuperó y volvió con mi padre. La vi tiempo después cuando escapé de la esclavitud.

Conforme llegábamos a Shambe (ver mapa nº 5), las mujeres del poblado acudieron cantando canciones, los hombres dispararon sus armas y se unieron a los cantos y había muchos redobles de *tambores*. El júbilo por la vuelta de los vencedores era enorme.

Mi esclavitud y mi sufrimiento en la cabaña de mi amo

A la mañana siguiente, muy temprano, nuestros captores fueron a ver al Jefe Malual. Le dijeron: “Hemos vuelto de Yirol. Hemos conquistado al enemigo, destruido el poblado y capturado a la gente que allí estaba”. El jefe les ordenó: “Traed a todos los cautivos ante mí para que los vea”. Entonces, los hombres de Shambe le llevaron al jefe sólo a las mujeres mayores y escondieron a los niños y niñas en sus cabañas. Vendieron a algunos de los niños a personas de otras tribus que, a su vez, los vendían como esclavos a los árabes. Mi hermano fue uno de los que fueron vendidos. El hombre que nos había capturado a mi madre y a mí, me escondió en su cabaña y llevó a mi madre al jefe.

Cuando el jefe vio a las mujeres mayores, le dijo a su gente: “¿No habéis capturado a ninguna mujer joven? ¿No había niños allí? ¿No habéis cogido a ningún niño o ninguna niña?”. Los hombres respondieron: “No, Jefe; sólo capturamos a estas mujeres mayores, no encontramos niños en el poblado”. Entonces él preguntó a las mujeres mayores que eran las esposas de mi padre: “¿No habéis tenido hijos?”. Y ellas respondieron: “Hemos tenido hijos, tanto niñas como niños, están aquí en Shambe”. Y mi madre dijo: “Tengo dos hijos, ambos varones, que también están en Shambé”.

Cuando el jefe oyó esto, se enfadó mucho, reunió a su gente y les dijo: “Traedme a todos lo que habéis capturado en Yirol y no escondáis a ninguno. Si escondéis a alguno, ya sean niños o niñas, pagaréis por ello con vuestros propios hijos. Este es mi territorio y soy el Jefe aquí. Cuando fuisteis a luchar contra el enemigo en Yirol fuisteis en mi nombre, porque veníais de mi tierra”. Cuando vieron que Malual estaba muy enfadado, nos llevaron frente a él.

El hombre que nos había capturado a mi madre y a mí, cogió su lanza y quería matarme, porque estaba muy enfadado debido a que Malual había ordenado que se le entregaran todos los esclavos. Yo me asusté mucho y pensé que ya estaba muerto. Pero los demás le avisaron: “Si matas al niño, tendrás problemas con el jefe”.

Así, fuimos al poblado de Malual. Fui llevado a la cabaña del jefe y mi captor dijo: “Oh Jefe, aquí traigo al niño que he capturado”. Malual me dijo: “¡En pie!”. Yo me puse de pie y todos se rieron de mí. Después llamó a su hermano y le dijo: “Coge a este niño, vivirá en tu cabaña y llevará las armas por ti. Cuando haya crecido, lo traeré a mi cabaña”. De este modo, distribuyó a todos los niños, cogiendo a algunos niños y niñas para él y colocando a los demás en las cabañas de sus esposas.

Como mi hermano ya había sido vendido a las personas de la selva²⁷, Malual mandó a algunos hombres tras los comerciantes árabes, llevando consigo la mercancía que habían recibido a cambio de mi hermano y les ordenó que la devolvieran para recuperar al niño. Al tercer día los mensajeros alcanzaron a los comerciantes y encontraron a mi hermano. En el camino de regreso lo hirieron gravemente y lo llevaron al jefe, que lo ubicó en su cabaña, donde debería permanecer.

Aquel año, Malual se fue a un nuevo poblado. Cuando se hubo trasladado, mandó buscar a mi madre y le dijo: “Te conozco; tu eres la hija de un jefe. Te dejaré libre y te enviaré junto a él”. Entonces, ordenó a algunos hombres que la llevaran con su padre, puesto que el padre de mi madre era un antiguo amigo del Jefe Malual. Mi madre le suplicó: “Deja a mi hijos libres también, para que pueda volver a casa con ellos”, pero Malual no accedió.

Así, mi madre se preparó para volver a nuestro hogar. Al ver sus preparativos, supe que se iba lejos. Me dio gachas y dijo: “No llores, mi niño, ¡adiós! Me voy a los campos y probablemente volveré de nuevo”. Cuando oí esas palabras, empecé a llorar

²⁷ Aquí se refiere a los árabes

amargamente, mi corazón estaba muy triste. Cuando mi madre me vio llorar, empezó a llorar también.

Entonces le dije: “Vete, madre. Lo sé todo”. Y ella se fue llorando, y yo me quedé allí, llorando. En cuanto a las gachas que me había dado, las tiré porque no podía comérmelas.

El año en que mi madre volvió a casa lo pasé en la cabaña de un hombre *bor* llamado Mitanto. Allí no tenía paz y estaba muy triste, lloraba diariamente. Mitanto me tenía cariño, pero su esposa era una mujer muy mala. Siempre me estaba regañando y diciendo: “Esclavo, deberías ser vendido a la gente de la caravana”. Este era el trabajo que debía efectuar en la cabaña: tenía que cortar leña, moler el maíz para hacer las gachas, cocinar los vegetales, cuidar de los hijos de la mujer, limpiar su campo con azada, ir a por agua y llevarlo todo en su lugar. Era la mujer la que me daba todo este trabajo, no el hombre.

En 1966, me hice una herida grave en la pierna al quemarme con el fuego mientras dormía en la cabaña. Nadie me cuidó y casi me muero. Cuando la mujer de la cabaña en la que estaba vio el estado en el que me encontraba, me odió aún más y me tiraba la comida como si fuera un perro. A veces tenía que atraparla como si fuera una pelota. No podía permanecer en su cabaña y tuve que ir al complejo.

Al final, los ancianos que aconsejaban al jefe fueron a verle y le dijeron: “Pon a este niño en otra cabaña. Tiene una herida grave, está casi muerto y no tiene nada para comer. La mujer es mala y no cuida del niño”. Entonces, Malual me trasladó de la cabaña de Mitanto a la de una de sus hermanas, cuyo nombre era Nandwara. En la cabaña de Mitanto había pasado tres años.

Paz en el hogar de Nandwara

En la cabaña de Nandwara tuve paz, allí no había tristeza ni sufrimiento. Fui recibido con amabilidad y cariño. El hombre, su mujer y sus hijos me trataron como si fuera un pariente. El hombre me lavaba y cuidaba de mi herida y no sentía asco por el hedor que emanaba. La mujer me alimentó y a partir de ahí, no pasé hambre. Durante un mes me cuidaron la herida hasta que cicatrizó y empecé a sentir de nuevo que era un ser humano.

En la cabaña de Nandwara estaban sus tres hijos, un niño huérfano y una niña esclava. Yo era el sexto. Me querían como si fuera uno de sus hijos. Su hijo mayor y yo nos llevábamos muy bien y siempre estábamos juntos. Cuidaba de las cabras y las

ovejas y limpiaba con azada los campos juntos con los otros niños. En esta cabaña no trabajé triste sino alegre.

A pesar de todo, los dos niños extranjeros de la cabaña eran malos: robaban. Y cuando vieron lo mucho que me querían, me odiaron. Cuando robaban algo y nuestra “madre” nos preguntaba sobre eso, ellos mentían y decían: “No, nosotros no hemos robado nada, puede que sea ese niño extranjero el que lo haya robado”. Un día, cuando todos lo negaron y nadie quería confesar, la mujer cortó la carne en muchos trozos pequeños, los contó, los puso en una olla y puso la olla en el fuego. Entonces me dijo: “Quédate en la cabaña, no salgas y vigila la carne que está en el fuego”. Se fue a los campos y me quedé en la cabaña. Cuando volvió del campo, miró la carne y estaba toda allí. Al día siguiente, hizo lo mismo y dejó a los otros que se quedaran. Cuando volvimos por la tarde, contó los trozos de carne y faltaban algunos. Al tercer día hizo lo mismo de nuevo y faltaban trozos. Entonces dijo: “Ahora lo sé. Sois vosotros los que robáis la comida en mi casa y encima llamáis mentiroso a este niño extranjero. Ya he descubierto todos vuestros trucos”.

Me voy con Ayan

Durante tres años estuve trabajando en la cabaña de la hermana del jefe, Nandwara. Cuando pasaron tres años y ya había crecido, Malual me trasladó de esa cabaña a la de su hermana Ayan, a quien le había dado parte de su fortuna. Me mandó a buscar y me encargó ayudarla. Malual me envió al poblado de Iwawa. Le dio la tierra a su hermana Ayan, y dijo: “Las personas que viven en este territorio son tuyas y deberán trabajar para ti”.

Cuando fuimos a Iwawa (ver mapa nº 4), un gran número de personas vinieron a recibir a Ayan. Empezaron a disparar sus armas y representaron una guerra con mímica para divertir a su nueva soberana. Los mayores hablaron con la gente, diciendo: “Malual os ha dado a vuestra soberana, obedeced sus órdenes, escuchad sus palabras y no os rebeléis”. Cuando los ancianos hubieron hablado, nos retiramos con ellos y Ayan dentro de la cabaña. Entonces me aconsejaron: “Chico, vigila a tu señora y cuídala; nunca la dejes sola y cuando ella hable, siéntate a su lado y escucha todo lo que diga. Tu tarea consiste en proteger a tu ama”.

Cuando fui a Ayan ya era un hombre adulto. Viví en paz en la cabaña de Ayan. Mi ama era amable conmigo y me tenía cariño. Sabía cómo hacer todo tipo de trabajos y los hacía con mucho gusto. Me ocupaba de todo en la cabaña, contaba sus ovejas y

cabras, le traía comida y cerveza *marisa*, mandaba buscar a las personas que deseaba ver, la acompañaba en sus viajes, la esperaba y dirigía a los niños y niñas que estaban en su cabaña. Había seis niños y cinco niñas en el hogar, además de sus propios hijos: dos hijos y dos hijas, quince niños en total.

Nostalgia de mi tierra

A pesar de que tenía un trabajo agradable en la cabaña de Ayan, no paraba de pensar: “Me escaparé y huiré, volveré a mi hogar y con mi gente”. Pero no podía llevar a cabo mi plan porque no conocía el camino a casa. Sólo era un niño cuando me trajeron a este territorio. Había olvidado las costumbres de mi gente, sólo conocía las costumbres de los *bor*. Y pensé en mi hermano, que vivía en el complejo de Malual y me dije: “Si me escapo ahora y dejo a mi hermano en este país, Malual se enfadará mucho. Pensará, ‘si uno de ellos ha huido, el otro huirá también’. Y si yo me voy, matará a mi hermano o lo venderá a las personas de la caravana (se refiere a los árabes...)”. Estos pensamientos en torno a mi hermano mayor me frenaron a la hora de escaparme, puesto que todos sabían que éramos hermanos y habíamos crecido juntos, y éramos hijos de la misma madre. Mi hermano era mucho mayor que yo y por lo tanto conocía el camino a casa; conocía a nuestros familiares y recordaba sus nombres. Pero yo no recordaba mucho de todo esto. Cuando vinieron parientes de nuestro hogar aquí, mi hermano los reconoció pero yo no.

Algunas personas de nuestro país, vinieron al poblado de Malual cuando estuve allí con mi señora, durante una visita al jefe. Perteneían a la caravana de un hombre blanco²⁸. Un día cuando estaba sentado en la veranda de la cabaña en la que estaba alojada mi ama y una de las chicas que trabajaba conmigo en la cabaña de mi ama estaba sentada a mi lado, vinieron dos hombres de Yirol. Tenían telas y querían cambiarlas por comida. Me dijeron: “Queremos comprar granos. ¿Tenéis?”. Pero les eché una maldición en mi corazón y mi mente diciendo: “¿Quién os ha dicho que vendemos granos? ¡Iros de una vez!”. Tras oír esto, ambos se fueron. ¡Ay!, había maldecido a mis parientes, a pesar de que en aquel entonces no los conociera.

El pensamiento de volver a casa no desaparecía de mi mente, pero mi hermano estaba contento de quedarse. Decía que conocía este país y no pensaba en marcharse.

²⁸ No sabemos quienes son estos hombres blancos. Pueden ser británicos, griegos o de algún otro país. Incluso pueden ser egipcios o sirios, como nos sugiere Muak en su relato más adelante. Estos hombres pueden ser religiosos o comerciantes, pero lo más probable es que sean esto último.

Sin embargo, yo sabía que aunque viviéramos en paz en esta tierra, yo no la amaba. Pensé: “Aquí estamos, dos esclavos, solos en este país. Mis hermanos y hermanas y mis parientes han sido vendidos. Algunos han sido sacrificados por los ancestros en las tumbas de los jefes. ¿Por qué deberíamos quedarnos en este país?”. Y después pensé: “Un día Malual morirá, y vendrán a matarnos para que muramos con él. Seremos sacrificados porque no hay otros esclavos. Seremos abandonados”. De hecho, una costumbre de los *bor* consiste en que cuando muere el jefe, se entierra a cuatro personas con él: uno de los ancianos, una de sus esposas y dos esclavos, un hombre y una mujer que son estrangulados y degollados para que la sangre fluya en la tumba, en la que son enterrados junto con el jefe muerto. El cuerpo del jefe se coloca en las rodillas de la esposa y ella lo coge entre sus brazos. Estas son las personas que cuidarán del jefe en la tierra de las sombras. La tumba no es cubierta con tierra, sino con unas vigas sobre las que se esparce la tierra. Se construye una cabaña encima de la tumba y, uno de los que sirvieron al jefe cuando estaba vivo, la barre todos los días y enciende un fuego dentro²⁹.

Existen otros sacrificios. Cuando un jefe llega al trono y va a rezar a la tumba del jefe muerto, se sacrifica a otro hombre. Es matado en la tumba como una oveja o un buey y su sangre fluye en la tumba de su señor fallecido. Este es el sacrificio por los ancestros³⁰.

El jefe tiene muchas esposas, puede que cien o incluso doscientas. Son como esclavas; viven aterrorizadas. Si una de estas mujeres ha sido infiel, el jefe tiene que matarla. El hombre también tiene que morir. O, si ella no muere, le cortan las manos, la nariz, las orejas y los labios y al hombre le sacan los ojos. Los padres de la mujer le tienen que dar al jefe otra hija y agradecerle que la haya castigado por ser infiel. Si no lo hacen serán castigados por aprobar el pecado de su hija.

Las niñas a menudo son dadas como pago por pequeñas ofensas. Por ejemplo, si el jefe reúne a su gente para trabajar en los campos y uno de ellos no acude. Si le prohíbe a un hombre prender fuego a la hierba de los pastos y, a pesar de todo lo hace, aunque sea accidentalmente. Si a alguien se le obliga a tomar el veneno y lo vomita. Si se muere a causa del veneno, sus herederos tienen que asumir la responsabilidad de pagar la deuda, si se niega, morirá.

²⁹ LEINHART, Jeff: *Western Dinka*, Routledge & Kegan, Londres, 1958.

³⁰ *Ibidem*, p. 12.

El castigo de la bebida envenenada se utiliza a menudo. Yo la he tomado dos veces, pero los motivos por los que tuve que beberla no eran míos. Una vez fue por una disputa entre el jefe y su hermano. El jefe acusó a su hermano de querer hacer una guerra contra él. Su hermano lo negó. Entonces Malual me dio la bebida envenenada, pero la vomité y Malual dijo: “Mi hermano es inocente, el veneno niega su culpabilidad”. La segunda vez que bebí el veneno fue por una de las mujeres del jefe que había sido acusada de infidelidad. Ella lo negó y entonces el jefe me dio el veneno para que me lo bebiera. Lo vomité y el jefe dijo: “No, no ha pecado”. Conocía estas y otras costumbres de la tierra, y aunque estuviéramos en paz, estaba deseando irme.

Viajo con las caravanas y conozco a mi gente

Le dije a mi ama, Ayan: “Me gustaría ir a las caravanas de los hombres blancos a coger materiales para hacer ropa”. Mi ama me dio permiso y viajé al Twik (ver mapa nº 4). Quería quedarme allí, pero al pensar en mi hermano decidí volver. Fui con una segunda caravana a Kongor (ver mapa nº 2). Una vez más, mi corazón dijo: “Me quedaré aquí”, y de nuevo el recuerdo de mi hermano me hizo regresar.

Un día, escuché que un hombre blanco se había establecido en Yirol, que estaba a dos días de distancia. Cuando oí esto mi corazón empezó a latir muy rápido. En otra ocasión, fui a Saisi, un río al sur de Twik (ver mapa nº 4), con hombres blancos que estaban midiendo la tierra. Algunos de ellos eran ingleses y otros sirios y egipcios. Una vez más, volví a Iwawa.

Con una cuarta caravana, volví a Twik. La caravana pertenecía a un griego que comerciaba con goma arábiga y marfil. Después de este viaje fui a ver a mi hermano en el camino. Me dijo que un hombre de Yirol había ido a verle y le había preguntado que por qué no visitaba a su padre y a su madre que aún seguían vivos. El hombre también le dijo que nuestro hermano mayor también seguía vivo, pero que se había trasladado a Uganda, se había casado y tenía un hijo.

Cuando mi hermano me dijo que mis padres aún vivían, que mi hermano mayor también vivía y que había ido con los hombres blancos a Uganda, pensé profundamente y le dije: “Hermano, es por tí que sigo en esta tierra. Si estuviera sólo, me habría escapado de este país y habría ido a casa”. Y añadí: “Ahora estoy de viaje con hombres blancos, pero mi corazón no está aquí. Estoy deseando volver a casa. Si no puedo hacerlo, iré con los hombres blancos y encontraré trabajo, porque los hombres blancos no son como nuestros amos, recompensan a sus sirvientes con ropa. Después le dije a

mi hermano: “¿Qué piensas? ¿Qué te dice tu corazón?”. Él respondió: “Nada. ¿Qué debería pensar?”. Le dije: “¿Acaso no sabes que somos los dos únicos esclavos que quedan en este territorio, tú y yo, que todos los demás están muertos? ¿Por qué somos los únicos esclavos? ¿Dónde están los demás? Cuando llegue el día de la muerte de Malual, ¿a qué esclavos matarán sino no es a nosotros?”. Cuando llegué a Twik, el hombre blanco con el que me había ido nos pagó, y volví con mi ama.

Aquel mes, mi ama me dijo: “Ven, vamos a visitar al Jefe Malual”. Y así lo hicimos. Las personas que vinieron con nosotros llevaban cerveza como regalo para el jefe. Llegamos a la casa del Jefe Malual. Teníamos previsto quedarnos allí tres días. Al segundo día llegó una caravana de comerciantes blancos. Venía de Yirol y los portadores eran de nuestro poblado. Entre ellos, estaba el hermano de mi padre. La caravana acampó fuera del poblado, en el campo de reposo que había hecho construir Malual. Por la noche, la gente de Yirol venía al poblado con sus flautas y tocaban y los *bor* les daban buena comida. Después los extranjeros volvían a su campo.

De este modo, conocí al hermano de mi padre. Me vio sentado con un amigo y una chica y empezó a hablar con nosotros. Dijo bromeando: “Dame a tu hermana, y te daré cosas de los hombres blancos para ella”. Y se ríe, pero yo estaba muy enfadado y dije: “Ella no es mi hermana. Además eres un mentiroso. ¿Acaso el hombre blanco es tu padre, por qué dices que te va a dar mercancías?”. En ese momento, no sabía quién era y él tampoco me conocía a mí.

Más tarde, mi hermano me dijo: “Conozco a la gente que ha venido con el hombre blanco. Uno es el hermano de nuestro padre y el otro es uno de sus esclavos”. Cuando oí esto me quedé en silencio y no podía hablar. Me dije a mí mismo: “¿Qué debo hacer? Mañana volveré con mi ama a Iwawa”. Y pensé: “Voy a ir con esta gente a su campamento”. Este pensamiento me mareó. Fue como si estuviera borracho. Por la noche dejé el poblado. Nadie me vio. No le dije nada a nadie, ni siquiera a mi hermano, sobre mi idea de ir al campamento a ver a la gente de mi país.

Cuando llegué al campamento, los encontré sentados y hablando. Me acerqué a ellos en silencio, porque no podía hablar. Entonces ellos me dijeron: “¿Qué te pasa, *bor*? ¿Qué haces aquí por la noche en nuestro campamento?”. Yo respondí: “Sólo he venido para entretenerme. Quiero ver la flauta que tocáis”. Ellos dijeron: “Ven a tocar nuestra flauta”. Pero dije: “No sé cómo hacerlo, sólo quiero observaros”. Ellos no dijeron nada más.

Cuando me senté, empecé a pensar en cómo podría empezar a hablar con ellos. No los conocía y si empezaba a hablar, puede que me cogieran, me llevaran frente a Malual y dijeran: “Este hombre ha venido a vernos por la noche y quería hablar con nosotros”. Pero pensé: “Bueno, pase lo que pase, voy a probar”. Y dije: “¿Me conocéis?” Y ellos dijeron: “No, no te conocemos. ¿Quién eres tú? Dinos tu nombre”. Todos hablaron a la vez con muchas palabras vacías y no me atrevía a empezar a hablar.

Cuando vieron que estaba muy triste, dijeron otra vez: “Ahora dinos, ¿quién eres?”. Entonces les dije mi nombre. Ellos se agolparon a mi alrededor y me preguntaron de nuevo: “¿Quién eres?”. Repetí mi nombre y dije: “El enemigo *bor* me robó de Yirol”. Entonces llamaron al hermano de mi padre y dijeron: “Interroga a este chico más a fondo”. Él me hizo muchas preguntas y yo respondí a todas ellas.

Descubrieron entonces que decía la verdad. Y mi tío y los demás dijeron: “Vamos, huyamos y vayamos a casa por fin, ahora que es de noche”. Pero les dije: “No, ahora no. Antes volveré al poblado y hablaré con mi hermano. Si está dispuesto a venir, volveremos. Pero si él no viene, yo tampoco”. Cuando escucharon esto, dijeron: “En ese caso, ninguno de los dos vendrá. Cojámoslo y huyamos con él”. Entonces intervine: “Si me cogéis, gritaré para pedir ayuda”. Así, me dejaron marchar y volví al poblado.

La huida

Llamé a mi hermano para que saliera de la cabaña y le dije: “Hermano, vengo del campamento de los hombres de Yirol que están con los hombres blancos. He hablado con aquellos que son de nuestra tierra. Me conocieron cuando les dije mi nombre y el nombre de nuestros padres y me pidieron que huyera con ellos. Pero quería hablar antes contigo y les dije: “Antes iré a hablar con mi hermano, si él quiere huir vendremos esta noche si no, no iré. Venga, vayámonos ahora que es de noche, porque mañana tendré que ir como mi ama a Iwawa. Si no vas a venir conmigo, dímelo y sabré que no eres fuerte y que estás contento aquí. Pero si rechazas escapar conmigo esta noche, ya no tendremos nada que hablar entre nosotros”. Entonces accedió y dijo: “Vayámonos”.

Pensamos en qué debíamos llevar con nosotros, pero dije: “Si intentamos coger un arma o algo así, nuestra huida será fallida. ¿Qué importan las cosas? No cojamos nada”. Entonces fuimos a la cabaña donde dormíamos y nos tumbamos. Estaba decidido a quedarme despierto. Cuando ví que todos los demás dormían, me levanté con cuidado e hice una hoguera para que la madera ardiera poco a poco. La hoguera los calentaba a

todos y dormían profundamente. Si hubieran tenido frío, uno u otro se hubiera despertado y no hubiéramos podido escapar. Desperté a mi hermano y le dije: “Vamos”. Cogimos dos lanzas y dos cuchillos y salimos de la cabaña. El poblado era muy grande. Mi hermano iba a coger un camino y yo otro. Cuando me dirigía en su encuentro, vi a algunos de los aldeanos venir hacia mí. Yo llevaba un taparrabos blanco y cuando los oí hablar me escondí detrás de un árbol. Pero me habían visto y gritaron: “¿Quién eres? ¿A dónde vas en mitad de la noche?”. Yo respondí: “¿A dónde vais vosotros?”. Ellos dijeron: “Estábamos charlando”. Y yo dije: “Quería seguiros y hablar con vosotros”. Y me preguntaron: “¿Por qué te has escondido detrás del árbol?”. Respondí: “Quería asustaros y haceros creer que era un animal salvaje que os seguía”. Nos reímos y volvimos juntos a la cabaña. Mi hermano oyó nuestras voces y él también volvió a la cabaña. Se agachó junto a la pared para que nadie lo viera.

Los otros se tumbaron a dormir y cuando estuvieron profundamente dormidos, dejamos la cabaña por segunda vez y llegamos al campamento que los hombres de Yirol habían construido. Estaban durmiendo, porque ya eran altas horas de la madrugada. Los desperté y dije: “He venido con mi hermano, ahora vayámonos”. Estaban muy contentos. El hermano de mi padre nos dio un gran abrazo a cada uno. Los demás se prepararon para marchar y dijeron: “Eso está muy bien, nos vamos. ¿Qué importan nuestros salarios como porteadores? Dejemos a los hombres blancos”. Mi tío le dijo a su esclavo que tenía que encargarse de ayudarnos y protegernos durante el viaje.

Aproximadamente a una hora de viaje del poblado, llegamos al terreno de las tumbas de los ancestros del jefe. Allí, nos detuvimos y rezamos, diciendo: “Señor de la tierra, esté con nosotros, para que sigamos rápidamente nuestro camino. Déjanos volver a nuestro hogar, puesto que no hemos hecho ningún daño en su tierra. Trabajamos duro en la cabaña de Malual, su pariente. No se enfaden con nosotros. No hemos hecho nada malo. Sólo pedimos una cosa: volver a nuestra tierra, volver a nuestro propio hogar. Oh ancestros de esta tierra, no sujetéis nuestros pies en el camino. No nos deis ningún mal, aseguradnos que lleguemos rápido, para que la gente de Malual no nos encuentre³¹”. Cuando acabamos de rezar en las tumbas de los ancestros de Manual y seguimos nuestro camino, aún era de noche. Cuando se hizo de día, seguíamos viajando. Pero cuando el sol subió me sentí muy cansado, porque mis ojos no habían dormido en toda

³¹ Hay que notar la importancia que tienen los ancestros de los jefes *denka*.

la noche. Y el hambre se apoderó de mí, ya no podía andar más, entonces Buag, el esclavo de mi tío me llevó a la espalda.

Pero dije: “os estoy cansando al tener que llevarme y todos necesitamos dormir. Dejemos el camino y durmamos entre la espesa y alta hierba”. Entonces nos apartamos y nos tumbamos en la hierba. Cuando me desperté, estaba muy débil para andar, porque tenía mucha hambre y no había comida en el camino, puesto que por allí no vivía nadie. De nuevo Buag me llevó y una vez más intenté andar un poco. El sol estaba muy alto, cuando llegamos a un poblado en la frontera de la tierra de Malual. Allí pedimos comida y los aldeanos nos dieron de comer y cocinaron una sopa para nosotros. Me bebí la sopa y pronto recuperé las fuerzas. Nos dieron también gachas, y volví a andar.

Pasamos por muchos poblados, saludamos a la gente y seguimos nuestro viaje hasta alcanzar nuestra propia tierra. Cuando nos aproximamos al poblado de mi padre, mi tío corrió tan rápido como pudo y le dijo a mi padre: “Hemos traído a tus hijos que los *bor* capturaron”.

Al conocer esta noticia, todo el mundo salió del poblado. Mi padre empezó a correr, al igual que sus mujeres y que los demás aldeanos. Cuando nos encontramos, mi padre me abrazó y me besó y las mujeres bailaron y cantaron canciones. Hubo un gran banquete como celebración por nuestro regreso.

No podía decir: “Éste es mi padre” porque no lo conocía. Y no podía decir: “Ésta es mi madre” porque no la conocía. Sólo cuando una mujer me abrazó calurosamente, pensé: “Ésta es mi madre”. Pero aún no había encontrado a mi madre, porque ella se había ido con su padre. Mi padre envió un mensajero tras ella y le dijo que sus hijos habían vuelto a casa. A la mañana siguiente, llegó ella. Cuando nos encontramos, nos abrazamos, nos saludamos y lloramos mucho.

Así fue nuestra vuelta a casa. Había pasado nueve años y medio en *bor*. Había trabajado tres años y medio en la casa de mi ama, Ayan. El año en que escapé de la esclavitud y volví a mi hogar fue 1972.

El Jefe Malual fue a los hombres blancos que estaban en su poblado y les dijo: “¡Oh hombres blancos! Mis dos esclavos se han escapado y han vuelto a Yirol. Los compré con marfil. Y ahora me gustaría que le escribieran una carta al hombre blanco que está establecido en Yirol para que capture a mis esclavos”³².

³² Hay que destacar que los hombres blancos, misioneros y comerciantes a la vez, siguieron teniendo una cierta autoridad en todo el país, después de la independencia.

Cuando llevábamos dos días en Yirol, dos mensajeros de Malual vinieron con la carta que el hombre blanco había escrito para él. Atravesaron el poblado de mi padre hasta la casa del hombre blanco, pero no estaba. Se había ido a comprar mercancías, pero había dejado a un hombre a cargo de su casa. Este hombre le preguntó a la gente de Malual: “¿Por qué vuestro señor os ha enviado aquí?”. Ellos respondieron: “Sus esclavos han huido”. Él les preguntó: “¿Con qué compró a sus esclavos? ¿Hizo la guerra en esta tierra y los capturó?”. Ellos respondieron: “No lo sabemos”. Y el hombre dijo: “Esperad aquí hasta que vuelva, entonces podréis contarle por qué os ha enviado Malual”. Sin embargo, por la noche, los dos mensajeros huyeron.

Cuando el hombre blanco volvió dijo: “¿Quién ha traído esta carta? Llama a los mensajeros. Quiero escuchar lo que tengan que decir”. El hombre explicó: “Los mensajeros ha ido a sus casas”. El hombre blanco preguntó: “¿Dónde están los dos esclavos?”. Y respondió: “Están con su padre”. Fuimos allí con mi padre y mi madre. Y nos preguntó: “¿Por qué os escapasteis de Malual? Sois sus esclavos, os compró con marfil”. Nosotros respondimos: “No, señor, eso es mentira, no nos compró con marfil. Hizo la guerra en nuestra tierra y nos capturó. Y ahora que hemos crecido, decidimos volver con nuestro padre a nuestro hogar. El Jefe Malual no nos compró, eso es mentira”. Y el hombre blanco se giró hacia mi padre y le preguntó: “¿Eso es verdad? ¿Estos son tus hijos?” y él respondió: “Sí, éstos son mis hijos y ésta es su madre”. Después el hombre blanco dijo: “Entonces no sois culpables”, y nos dijo: “Id a casa con vuestro padre”. Así nos fuimos a casa.

Mi bautizo y mi vida en Uganda

A pesar de haberme escapado y regresado a mi hogar, mi corazón no estaba en esta tierra y empecé a desear volver a *bor*. Me dije a mí mismo: “A lo mejor, voy a ver a los ingleses y me establezco allí”. Tuve estos pensamientos cuando mi padre bebía cerveza y decía palabras sin sentido. No podía quedarme en casa de mi padre. Quería estar de nuevo en la otra tierra, echaba de menos sus costumbres y sus conversaciones. Esos fueron los pensamientos que rondaron mi cabeza mientras estuve con mis padres.

Estuve allí durante tres meses y medio, cuando un día vino a Yirol mi hermano de Uganda, porque había oído que había vuelto. Nos saludamos mutuamente y pasamos juntos un mes. Un día, el jefe, mi padre, había bebido cerveza y empezó a pegarme. Mi corazón se llenó de angustia y dije: “Ahora me voy con los *bor*”. Recogí mis cosas y pasé la noche en un poblado. Pero mi hermano envió a un mensajero tras de mí para

decir: “¿Ya hemos tenido bastante el uno del otro? No, no, vuelve conmigo”. Al oír estas palabras, me di la vuelta y volví a Yirol. Después de un tiempo, mi hermano dijo: “Ya he estado aquí suficiente tiempo, debo volver a Uganda”. Yo dije: “Iré contigo”. Mi hermano le preguntó a mi padre que respondió: “Sí, llévalo contigo, y cuando haya pasado un tiempo en Uganda, deberá volver conmigo”. Así, fuimos a Uganda en 1972.

En Uganda, le pedí trabajo al misionero. Después de trabajar dos meses para él, caí enfermo con fiebre. Cuando me recuperé, cuidé del ganado de mi hermano y de otros aldeanos. Cuando vieron que lo cuidaba bien, otros aldeanos me trajeron el suyo. Ahora empezaba a conocer Uganda y deseaba establecerme allí. Dije: “Me quedaré aquí y no volveré a Yirol”.

Cuando vine a Uganda, no sabía nada de la palabra de Dios ni de la escuela. No prestaba atención a todo lo que decía el misionero en la iglesia y no pensaba en aprender nada. Sólo decía: “¿De qué habla tanto el hombre blanco?”. Y a pesar de que mi hermano me decía que debía ir al colegio, no fui. Me decía a mí mismo: “Aquí no hay nadie capaz de enseñarme esos pequeños garabatos que escriben en el papel, esas pequeñas perdices” (porque los garabatos sobre el papel parecían las huellas de las perdices en la arena).

En 1973, empecé a comprender todo esto mejor. Un día, cuatro de nosotros estábamos arreando el ganado fuera de los pastos. Uno de los compañeros había llevado sus papeles a los pastos. Tenía letras y palabras escritas en ellos. Dijo: “Voy a aprender mientras que arreamos el ganado”.

Y así fue como uno de ellos empezó a enseñar a otro cómo escribir y yo los observé ocioso. Después de un rato, empecé a pensar sobre lo que estaban aprendiendo y dije: “Yo también voy a intentar poner algo en el papel”. Ellos dijeron: “Sí, ven e inténtalo”. Al poco rato escribí muchas letras en el papel. Al final mi profesor dijo: “Éstas son todas las letras. Has acabado”. Aquel día empezó mi amor por aprender.

Al día siguiente, fui a ver al misionero y le dije: “Me gustaría prender la palabra de Dios e ir a la escuela”. Él dijo: “Ven por la mañana cuando haga sonar la campana”. Aquel año empecé a aprender sobre Dios y el aprendizaje en la escuela. Pero en mi caso, el aprendizaje de la escuela llegó en primer lugar y el otro vino después.

En mi primer mes de colegio, aprendí todas las letras y algunas palabras. Después empecé a enseñar a algunos de mis compañeros y a los niños en el colegio.

En el mismo año, el misionero me enseñó la palabra de Dios y el día de Navidad de 1973³³ fui bautizado y me dieron el nombre de “el Liberado”. A partir de aquel momento, dije: “Ahora pertenezco a Uganda. Mi padre no puede llevarme de aquí y si lo intenta me negaré a ello”.

Después de mi bautismo, mi hermano mayor me dijo: “Deberíamos cortejar a una mujer para ti”. Pero lo rechacé diciendo: “No, no quiero cortejar a una chica de aquí, quiero cortejar a una de nuestro hogar, de Yirol”. Mi hermano respondió: “Pero Yirol está muy lejos”. Tras mucha persuasión, cedí y cortejaron a una chica para mí. Esto fue en 1974. Entonces dejé de ocuparme del ganado, y trabajé en el campo de mi suegro.

En el año 1974, cuando el misionero se fue a Europa para descansar de su trabajo y otro ocupó su lugar, empecé a enseñar a los niños en la escuela. Al año siguiente, el misionero me dijo: “¿Te gustaría ir a la enseñanza secundaria?”. Estaba ansioso por ir. Unos meses después fui a las clases, donde me quedé hasta el año siguiente. Con esto concluyó mi periodo en el colegio.

Al final del mismo año, dejé de estudiar y empecé a enseñar a los niños del colegio y a traducir el Nuevo testamento a la lengua *swahili*.

Ya te he contado todo sobre la “oscuridad” y la injusticia en la tierra de Malual. Creo que en su corazón, Malual tiene miedo. Sería positivo que supiera algo sobre Jesús. En 1977, le envié una carta de felicitación. Dije muy poco de lo que debería haberle dicho. Cuando esta carta llegó a su casa, un gran miedo invadió su corazón, porque pensó que quería recordarle todos los actos de la guerra y el terrible trabajo que tuvimos que hacer, por eso el miedo se apoderó de él. Tras leer mi carta, le dijo a su gente: “El profesor puede venir en paz a verme, si así lo desea. No tiene que tener miedo. Entonces podremos hablar sobre todo en mi cabaña”. Sólo tengo un deseo en mi corazón: que este jefe sea bendecido y se dé cuenta del mal que hay en su hogar mientras aún vive. Estos son los recuerdos de los caminos que he recorrido, de mi sufrimiento en la tierra de la esclavitud y de mi trabajo allí, es todo cuanto recuerdo.

Hay que señalar que, el caso del hombre *bor* que da a su hija en esclavitud al padre de Muak, a cambio de un poco de maíz, vuelve más tarde por ella y por la ropa, fue un caso muy usual debido a la guerra y las hambrunas³⁴. También es importante la

³³ Muak tenía anotadas muchas fechas, desde su llegada a Uganda.

³⁴ Ver “The Gonocide of Adhi’een” p. 21.

mención que hace él de la costumbre *denka* de enterrar a los esclavos, un hombre y una mujer, con el jefe a su muerte.

IV Haboba Naima³⁵

Haboba Naima tiene unos 65 años, aunque parece mucho más mayor. Aun siendo del sur y de religión cristiana, Haboba Naima va vestida con el *toub*³⁶.

Mi infancia

Mi padre era el Jefe de la aldea de Yambio, en la Provincia de Equatoria. Yo nací en la misma aldea, aunque mi madre era originaria de otro poblado. Cuando no era más que una niña, el terror llegó a nuestra tierra: los árabes atacaron nuestra aldea y tuvimos que huir de este terrible enemigo hacia Uganda. El gobierno ugandés permitió a mis padres que nos quedáramos en su territorio. Vivimos allí en paz durante varios años. Después volvimos a nuestra aldea, Yambio. Volvimos a construir nuestras casas, a cuidar de nuestros ganados y a labrar la tierra.

Mis dos matrimonios

Cuando crecí, un hombre vino a cortejarme. Tuvo que trabajar para mis padres. Estuvo labrando un campo de mijo durante varios años en la estación de las lluvias; trajo muchos regalos y construyó una nueva cabaña para mis padres. Cuando mi padre estuvo satisfecho, el hombre pudo llevarme a su cabaña y me convertí en su esposa. El nombre de mi marido era Deem M'jouk. Tuvimos seis hijos. Cinco de ellos murieron durante la infancia y nos quedamos con una niña llamada Khuwedem³⁷. Este nombre significa “esclavita”, se lo pusimos porque nuestros otros hijos habían muerto. Cuando creció, se lo cambió por *Su'ad* que le gustaba más, aunque todo el mundo la sigue llamando Khuwedim.

Después de unos años, los *yillaba*, aquellos ladrones y asesinos, vinieron a nuestros poblados a hacer una nueva guerra. En la batalla contra ellos, mi marido murió. Nuestro gran Jefe tampoco pudo defenderse frente al enemigo³⁸.

³⁵ Haboba quiere decir abuela en árabes sudanés.

³⁶ Prenda típica de las mujeres sudanesas

³⁷ Juwedim en árabe es el diminutivo de Jadim (esclava). Los sudaneses del norte ponen este nombre, ‘esclavita de Alá’, para evitar su muerte. Muchos de los *denka*, *nuer* o *shiluk* del sur utilizan nombres árabes y siguen costumbres musulmanas, aun siendo cristianos.

³⁸ Haboba nos narra los ataques de los *yallaba* en el sur durante los años 1964 y 1965, que coincidió con las revueltas, tanto en el sur como en el norte, contra el régimen de Abuud en Jartum, a raíz de las cuales, un grupo de políticos del sur, se exilia y comienza a formar un frente de oposición, la Unión Nacional Sudanesa Africana, con el objetivo de sensibilizar a la opinión pública internacional y organizar la lucha armada.

En ese momento me quedé viuda y tuve que buscar un hombre, de entre los que se relacionaban con mi marido, que me quisiera como esposa, puesto que no tenía ningún hermano, si lo hubiera tenido me hubiera casado con él.

En el poblado Amadi, a varios días de viaje de donde vivo ahora, residía la única hermana de mi marido, que era la mujer del jefe de aquel territorio. Tenía un hijo llamado John. Tras la muerte de mi esposo envié a ese hijo, el pariente más cercano de su hermano muerto, a nuestro territorio para saludar a nuestro jefe, Deng, como es costumbre de nuestro pueblo. El jefe le contó a John lo que había ocurrido en la batalla en la que mi marido perdió la vida.

Tras concluir el relato, Deng le dijo a John: “¡Hijo mío! Has venido aquí a llorar la muerte de tu tío que fue asesinado por el enemigo. Pero antes de que vuelvas a casa, quiero preguntarte qué va a ocurrir con la mujer y la niña que ha dejado. ¿Quién cuidará de ellas ahora? Eres el único familiar aquí, por lo que deberías responsabilizarte de ambas y heredarlas de tu tío Deem M’jouk”. Así, el jefe habló con John y yo, por mi parte, le rogué que se casara conmigo para que estuviéramos protegidas.

John no dio una respuesta en el momento, sino que volvió a su tierra y habló sobre la cuestión de la herencia con su madre. Cuando obtuvo su consentimiento, nos llevó a mi hija y a mí a su poblado donde me convertí en su esposa.

Le di seis hijos, tres niños y tres niñas, de los que cuatro murieron. ¿Sabe lo que es eso? ¡He llorado tantas muertes! Cuando enterraban a mis hijos, me lamentaba y lloraba desconsolada hasta que no podía llorar más.

La guerra y la esclavitud

Por desgracia, no había paz en el país. Los árabes, que vivían en Yei, recorrieron todo el territorio saqueando y asesinando. Quemaron las cosechas de los campos o cortaron lo que estaba demasiado verde para ser quemado. Todo aquel que cayera en sus manos era masacrado o tomado como esclavo. En ocasiones, el enemigo permanecía durante un año, e incluso dos. Cuando en la tierra no quedaban más que desechos, volvían a su propio territorio.

Mi marido y yo tuvimos que huir de ellos. Pedimos refugio a diferentes jefes y nos vimos forzados a mendigar para no morir de hambre. Hasta que el enemigo no hubo abandonado nuestra tierra, no pudimos volver a la aldea, reconstruir las cabañas en ruinas y, cuando vino la lluvia, cultivar los campos.

Entonces, el anciano jefe Mangok murió y tras un cierto tiempo, los ancianos y consejeros eligieron a mi marido como sucesor. Entró así en la herencia de su padre. John tenía varias esposas más aparte de mí. Yo era una de las mayores, no me había cortejado sino que sólo me había heredado. Según nuestras costumbres, cuando se convierte en jefe, tiene que tomar a otra esposa, una joven mujer que debe ser “coronada” con él. Vinieron entonces tiempos de labranza y otra estación seca. Los años pasaron y los árabes no volvieron.

En el territorio vecino de *Bor* irrumpió una fuerte hambruna, por lo que muchas personas tuvieron que desplazarse a otras tierras y mendigar comida para no morir. Algunos vinieron a nuestra tierra. Entre ellos, también había espías que venían a observar la tierra que nos intentarían quitar, para posteriormente entregársela a su jefe.

Al final, los guerreros *denka* vinieron. Atacaron nuestra aldea, dispararon con sus pistolas, arrojaron lanzas contra nosotros, incendiaron nuestras cabañas. Yo fui capturada en la batalla y llevada a Rumbek con otras muchas mujeres y niños. Tenía conmigo a mi séptima hija, pero la separaron de mí y nunca volví a verla desde ese día. Puede que el jefe *denka* la sacrificara en la tumba de sus ancestros mientras rezaba para que lloviera en su tierra y que no hubiese más hambruna.

Por desgracia, las cosas empeoraron, porque ya estaba mayor y no podía realizar mucho trabajo. El hombre que me había capturado me ofreció a los comerciantes de esclavos pero, cuando éstos me vieron, ninguno me quería alegando que era una mujer mayor. Mi amo me pegaba porque no podía librarse de mí. Al final, me ató a una montaña de hierba y me hubiera quemado si no hubiera sido por una mujer, la hermana del jefe, que le dijo: “El derecho a matar a una persona sólo pertenece al jefe. Si matas a esta mujer, el jefe te castigará”.

Entonces el hombre me dejó tranquila. Pero dijo: “Muy bien, la llevaré a Malakal, por donde entran y salen los comerciantes de esclavos. Allí podré librarme de ella”. Me ató las manos a la espalda y me llevó con él.

Hicimos un viaje muy largo y llegamos a Malakal. Cuando vi donde estaba me dije a mí misma: “Ya se acabó todo. Estoy en una tierra extraña y lejana. Nunca volveré a ver mi tierra de nuevo”.

La fuga

Cayó el sol y pasamos la noche en la selva, no sé si fue porque no consiguió llegar a ningún poblado o porque estaba evitando a los ladrones. Por la noche, cuando

todos dormían, me deslicé sigilosamente. Todo estaba muy oscuro y entre esa oscuridad escalé una montaña, me escondí entre unos matorrales y me quedé dormida. Al amanecer, miré a mi alrededor pero no sabía dónde estaba, deambulé de un lado a otro sin poder encontrar un camino. Permanecí en la montaña durante cinco días sin comida ni agua.

Por fin, vi humo que surgía en la distancia y me dije a mí misma “Iré allí y moriré”. Seguí el humo y llegué a una hoguera. Cuando paseé por los alrededores supe que estaba en el territorio de los *denka* ¿Qué debía hacer? Si daba media vuelta, moriría de hambre o de sed, si seguía avanzando me matarían. Me dije a mí misma: “Bueno, si muero, ¡muero! No puedo seguir viviendo así”.

Seguí avanzando hacia el humo y descubrí a una niña sentada junto a la hoguera. Su madre estaba en el arroyo con las otras mujeres, recogiendo hierba para secarla y quemarla con el fin de extraer la sal de las cenizas. Le supliqué a la niña que me diera agua, pero cuando intenté beber no podía tragar por lo débil que me encontraba a causa de la sed.

La niña corrió junto al arroyo y llamó a las mujeres. Me preguntaron de dónde venía y se lo dije. Entonces me reconocieron y dijeron: “Ésta es una de las mujeres que capturaron nuestros guerreros”. Me preguntaron mi nombre, pero no les dije ni mi nombre, ni el de mi familia ni el de mi marido, me puse a mí misma el nombre de Yanira. Pensé que si les decía el nombre de mi aldea y de mi marido dirían “realmente es una enemiga”. Además, el nombre de Yanira no les era extraño porque muchas mujeres tenían este nombre en su territorio. Hablaron entre ellas y finalmente dijeron: “la llevaremos frente al jefe de nuestro poblado”.

Primero, pusieron agua en el fuego, la calentaron y me la dieron diciendo: “Debes tomar esto porque tu garganta está seca. Cuando el agua caliente haya aclarado la saliva seca que bloquea tu garganta, podrás beber de nuevo”. Cuando hube saciado mi sed, me llevaron al poblado y me escondieron en una cabaña. Le dijeron al jefe del poblado: “Hemos encontrado a una mujer mayor entre los arbustos que estaba casi muerta de hambre”. El jefe dijo: “Dejadla morir”. Pero la hija del jefe le respondió “¿Quieres matar a la mujer? ¿Has olvidado que en esta tierra nadie puede ser matado si no es por orden del Jefe Monyyak?”.

Me tuvieron en el poblado durante varios días, luego me fui de allí y emprendí el camino hacia mi propio pueblo. Allí todos se alegraron mucho, me dieron la bienvenida

y me abrazaron, dando gracias por haber podido escapar del enemigo. Pasé un año en paz con mi marido, ahora Jefe.

De los doce hijos que tuve, sólo sobrevivieron una hija, Khuwedim y un hijo, Chan. Cuando Chan tenía unos dieciséis años, deseaba irse de allí. Había visto cómo muchas personas del pueblo de su padre iban con los ingleses que se habían establecido en Juba y que recorrían todo este territorio. Algunos de ellos eran comerciantes y otros tenían escuelas donde enseñaban a la gente a leer y escribir. En Juba, había unos misioneros y mi hijo quería ir allí a conseguir telas y materiales para fabricar ropa.

Cuando se fue, me fui con mi hija, Khuwedim, que estaba casada con Deng. Pero él no era un buen hombre. Había cogido a mi hija como esposa, sin hacer ni un regalo y le había hecho beber una bebida envenenada, por la que casi muere, porque los aldeanos la habían llamado bruja. Deng no podía permitir que esa desgracia cayera sobre sí mismo y sobre su familia, por lo que ofreció que su mujer fuera juzgada por los dioses, bebiendo la pócima envenenada, para demostrar que no era una bruja.

Cuando se hubo bebido la pócima vomitó y eso fue la prueba de que no trabajaba con la magia. A partir de entonces, nadie se atrevió a acusarla de nuevo. Le dije a mi hija: “Ven conmigo a Amadi y no vuelvas más junto al malvado hombre que casi te envenena”. Mi hija me hizo caso y vivió en mi cabaña con su hija pequeña.

Mis nietos

Mi hija tuvo una niña a la que llamó Achan. Deng, al no haber hecho ningún regalo cuando se casó con mi hija, no tenía ningún derecho sobre la niña. Ella y su madre pertenecían ahora a la familia del jefe.

El Jefe de Amadi, Monylam, tenía un esclavo, Agor, que había sido encontrado cuando era niño, tras el paso de una caravana por la tierra *denka*. Su madre debió ser una de las mujeres que los árabes llevaban a la selva para venderlas. Puede que cayera enferma y no le quedaran fuerzas para llevar al niño, o puede que hubiera muerto. El niño permaneció con el jefe y fue criado por una de sus mujeres hasta que fue capaz de cuidarse sólo. Ahora, que ya era mayor, le fue concedida mi hija como esposa. Tuvieron dos hijos. Sin embargo, mi nieta Achan se quedó conmigo en mi cabaña y yo cuidé de ella, porque la quería mucho.

Por aquel entonces, había conflictos en nuestra tierra y por este motivo debía renunciar a mi nieta. Esta fue la causa. Cuando el gran Jefe Monylam hizo la guerra en nuestra tierra, dos hombres de nuestro poblado cayeron en la batalla. Los parientes de

estos hombres vinieron a Monylam diciendo: “Oh Jefe, debes expiar la pérdida de nuestros parientes, puesto que fueron asesinados en su poblado. Debe ser responsable de la muerte de estos hombres y nos debes dar a una niña para expiarla”.

Al final, en nombre de la paz, el jefe iba a darles a mi nieta Achan; pero cogí a la niña y huí con ella a buscar a mi hijo Chan. Se sorprendió enormemente de verme y, tras descansar unos pocos días, me dijo: “Madre, no debes quedarte aquí. ¿De qué puedes vivir aquí? Ven, volvamos con mi padre al poblado. Me lo decía y me lo volvía a decir hasta que acepté volver. Cuando nos hubo llevado a Amadi, volvió a su trabajo con los ingleses. Aproximadamente un año después, me dijeron que me hijo había ido a Uganda, con un misionero irlandés y su mujer y que estaba trabajando de cocinero para unos blancos. Me dolió que mi hijo no se hubiera quedado conmigo.

El hermano de mi marido se había llevado a su cabaña a una mujer que ya había sido cortejada por otro hombre. Ese hombre estaba muy enfadado y exigía un pago. Como no lo recibió rápidamente, se encargó él mismo, como era costumbre en nuestra tierra. Un día en el que estábamos trabajando en los campos, cogió a mi nieta Achan y se la llevó a un poblado cerca, el territorio de nuestros enemigos *denka*. Así, mi nieta fue llevada a la misma tierra en la que yo había sido una esclava, mientras que yo estaba en Amadi y me lamenté por su pérdida. Tiempo después, el conflicto se solucionó y la niña me fue devuelta.

¡En otra ocasión, sufrí de nuevo por esta niña! Un día, cuando estaba *borracho*, mi marido le pegó. Me enfadé mucho y le dije “Mi señor, ¿por qué le ha pegado a la niña? ¿Qué es lo que ha hecho mal?”. Intenté arrebatarla pero también me pegó con su vara. Cuando me dejó marchar, corrí a mi cabaña, preparé mi petate y me lo até a la espalda, luego cogí a mi nieta y huí con ella. Fuimos a Yambio, el hogar de mi juventud, y me permitieron quedarme en uno de los poblados. Sin embargo, no tenía a nadie que cuidara de mí. ¿Quién labraría los campos por mí en la estación de lluvias? ¿Quién me construiría una cabaña cuando la antigua se derrumbara?

Entonces mi hija se quedó viuda, porque su marido perdió la vida al servicio de su amo. La pelea que le provocó la muerte no fue por su culpa ni por culpa de su amo, sino por otros dos hombres, uno de los cuales era un súbdito de Monylam y vivía en sus tierras. El nombre de este hombre era Papatara. El otro hombre se llamaba Halinga y era uno de los consejeros principales del jefe. Estos dos hombres se pelearon. Papatara estaba endeudado con Halinga, pero no pagó su deuda. Como Papatara vivía en la tierra del Jefe Monylam, la pelea era también una pelea de Momylam.

Un hombre llamado Nyapath pasó por esta tierra con su hijo pequeño y fue al poblado en que vivía Halinga. Cuando Halinga le vio con su hijo, cogió al niño, lo ocultó en su cabaña y le dijo al padre: “Mantendré cautivo a tu hijo hasta que Papatara me haya pagado su deuda. Ve y díselo, y cuando haya pagado, te devolveré a tu hijo”.

Nyapath vino a Amadi a ver al jefe del poblado y le dijo al deudor de Halinga: “¡Tú, Papatara! Halinga ha cogido a mi hijo por tu pelea con él. ¡Dame lo que le debes rápido! ¡Lo cogeré y rescataré a mi hijo!”. Pero Papatara no quiso escucharlo y dijo que él no le debía nada a Halinga. Después el hombre fue a ver al jefe, pero éste tampoco le ayudó.

Al final, fue ayudado por las autoridades locales. El juez del distrito vino de Juba y viajó por el territorio. Cuando el hombre llegó a Amadi, Nyapath acudió a él y le dijo: “Gran Jefe, ayúdeme contra Halinga, que me ha robado a mi hijo sin ningún motivo”. El juez del distrito mandó buscar a mi señor John y le preguntó sobre la situación y este respondió: “Sí, señor, así es. Nyapath no tiene la culpa de la pelea entre Halinga y Papatara”.

Cuando el juez escuchó esto, envió tres de sus *askaris* al poblado de Halinga para debatir el asunto con Halinga y exigir el retorno del niño robado. Cuando los *askaris* se aproximaron al poblado, las gentes de Halinga cogieron sus armas y sus lanzas y lucharon contra ellos. Los soldados se enfadaron mucho pero no se defendieron, porque su jefe no les había ordenado luchar, sino sólo traer de vuelta al niño. Cogieron el ganado y los rebaños de Halinga y los condujeron lejos de allí. Entonces, los hombres de Halinga salieron de su poblado, los detuvieron y les dispararon. Le dieron a uno de los soldados y le rompieron una pierna y también dispararon a mi yerno, al que mi marido había ofrecido como guía, le dieron en la cabeza y murió. También murió el soldado a causa de su herida.

Los soldados cogieron sus pistolas e hirieron a uno de los atacantes. El juez del distrito oyó los disparos en la distancia, llamó a John y le dijo: “¿Oyes los disparos? Halinga está luchando contra los *askaris*. Reúne a tu gente rápido y vayamos en su ayuda”. Cuando los soldados llegaron al poblado de Halinga, los aldeanos les dispararon. El juez del distrito ordenó a los *askaris* que devolvieran los disparos. Un hombre murió y el resto huyeron y dejaron sus posesiones en el poblado. El juez del distrito le dio a John diez cabras del ganado que cogieron y dijo: “Toma estas cabras por tu hombre muerto”.

No sé si la pelea de Papatara con Halinga se solucionó, pero sé que fue en esta pelea en la que mi hija perdió a su marido y el jefe perdió a su esclavo. Ninguno de ellos tuvo la culpa, sufrieron por culpa de terceros.

Voy a Uganda

Así, seguía habiendo guerra y no llegaba la paz. Deseaba haber vuelto a Amadi, pero no lo hice, porque pensé: “Si mañana el jefe tiene que pagar otra deuda, ¿cogerá de nuevo a mi nieta?. Estaba cansada de todos los problemas en torno a la niña y pensé que debería ir al territorio de Yei a ver si mis parientes, que aún estaban allí, me acogían.

Sin embargo, antes de que pudiera irme, llegó el tributo. El gobierno exigía cien libras al año por cada cabaña y el jefe del poblado debía velar por que cada hombre pagara este tributo. ¿Quién pagaría por mí? Estaba lejos de mi marido y mi cuñado había muerto. El jefe del poblado tendría que presentarse ante mí, pero me dije que no quería que tuviera problemas por mi culpa y me fui a Yei, donde me encontré con mi hijo, Kwol.

En Uganda, mi hijo me construyó una cabaña, cultivó un campo para mí y tuvimos comida. Mi hijo ya no se llamaba Kwol, sino que su nombre era Isaac. Había ido al colegio y había aprendido en las clases de los misioneros, e incluso pidió ser bautizado. Cuando fue bautizado, el misionero le dijo: “Kwol, a menudo has mentado, pero ahora te vas a convertir en un hombre nuevo con un nombre nuevo, así te llamarás Isaac”.

Después de un tiempo, mi hija Khuwedim vino a vernos a Yei y trajo consigo a dos hijos. Poco después cayó enferma y murió. Está enterrada en Yei. Ahora tengo tres nietos a los que cuidar.

Pasó un tiempo y fui a que me enseñaran los misioneros, pero era tan mayor que apenas entendía lo que decían. Después de que me enseñaran durante algunos años, fui bautizada y me dieron el nombre de Rose. Mi nieta también es ahora cristiana y se llama Aster.

V. Nyanbol

Ha sido difícil calcular la edad de Nyanbol, aunque parece tener la misma que Haboba Naima, unos 65 años. Su historia es una de las más trágicas...el dolor de su relato se reflejaba en su rostro. Igual que Haboba Naima, Nyanbol va vestida con el típico *toub*, de las mujeres norteñas de Sudán.

Mi infancia

Mi hogar estaba en el país Kongor (ver mapa nº 5), porque somos *bor* (ver mapa nº 4). No conozco a mi familia porque los enemigos me cogieron cuando aún era una niña. Creo que tendría seis o siete años. El nombre de mi padre era Maleng y el nombre de mi madre era Aluel.

Sólo recuerdo la muerte de mi madre. Yo era muy pequeña cuando se puso muy enferma de malaria. Todos los remedios medicinales, a base de hierbas, que le pusieron nuestras vecinas, no sirvieron para salvarla de la muerte. Mi madre dejó un bebé pequeño tras de sí. Yo no recuerdo si lloré su muerte, lo único que sé, es que mi vida hubiera sido muy diferente si ella hubiera vivido. Un ser sin madre, es un ser muy infeliz durante toda su vida.

Tras la muerte de mi madre estábamos solos con mi padre, que cuidaba de nosotros. Mi abuela se ocupaba del bebé. Mi hermana mayor, Adit, vivía con su marido en otro poblado. Envío un mensajero a mi padre diciendo: “Tu hija desea hacerte saber que tiene un bebé”. Cuando mi padre oyó esto, llamó a mi hermano y le dijo que fuera a ver cómo estaba mi hermana. Entonces empecé a llorar y dije: “Padre, déjame ir a mí también”. Pero mi padre respondió: “No, tú no puedes andar tanto. Debes quedarte aquí. Tu hermano deberá ir sólo”. Yo grité: “Iré con él”. Al final mi padre dijo: “Ve, si quieres”.

Mi hermano y yo partimos. Parte del camino me llevaba él y otra parte andaba yo. Cuando llegamos al poblado donde vivía mi hermana, descubrimos que era cierto lo que había dicho el mensajero. Mi hermano no pasó la noche allí, sino que partió de vuelta a casa el mismo día y yo me quedé con mi hermana, que ya tenía la barriga muy grande y estaba a punto de parir.

Nuestra tierra está cerca de la frontera con Nafadi y los Atwot son nuestros enemigos. Siempre están haciendo guerras en nuestro territorio. Aquella misma noche, al romper el alba, mientras dormía con mi hermana en su cabaña, atacaron el poblado. Habían estado bebiendo cerveza el día anterior, por lo que todos estaban borrachos. Los

enemigos mataron a todos los hombres, ninguno escapó. Después cortaron sus cabezas, las pusieron en unos cestos y las llevaron a su tierra para enseñárselas a su jefe³⁹.

Dos de los enemigos irrumpieron en nuestra cabaña, nos cogieron a mi hermana y a mí y partieron con nosotras a Nafadi. Pasamos la noche en el camino y durante la noche mi hermana dio a luz a dos niñas gemelas.

A la mañana siguiente mi hermana no podía andar. El hombre que la había cogido le dijo a su compañero: “¿Qué debo hacer?”. Su compañero respondió: “No te atrevas a matarla, porque el jefe ha prohibido que matemos a ninguna mujer. Si quieres dejarla en el camino, déjala con vida”. Pero el hombre dijo: “No, no la voy a dejar en el camino, porque no tengo ninguna esposa en mi casa. Cuidaré de ella y cuando esté mejor será mi esposa. Deja que la niña se quede junto a ella, para que pueda cuidar de su hermana, más adelante te la devolveré”. El otro accedió y se marchó sólo, dejándome con mi hermana. Acampamos en aquel lugar una noche más.

Al día siguiente, al alba, el hombre le dijo a mi hermana: “Ven conmigo. Viajaremos despacio y cuidaré de ti”. Mi hermana partió, llevando a un bebé y el hombre llevaba al otro. Viajamos muy despacio y pasamos diez noches en el camino. Por fin llegamos a Nafadi con los dos bebés sanos y salvos.

En Nafadi, el jefe le dijo a mi captor: “Ésta es la primera persona que coges en un asalto, por lo tanto me pertenece, porque la costumbre es que la primera persona capturada pertenece al jefe”. Al final, mi hermana se quedó en la cabaña del hombre que la había robado y se convirtió en su esposa y yo fui entregada al jefe.

La esclavitud y la fuga

Tendría unos siete u ocho, cuando fui capturada por el enemigo. Me quedé en Nafadi durante tres años hasta que tuve diez u once. Entonces cuatro hombres de la selva, un árabe y tres hombres negros, vinieron a Nafadi. Tras hablar con ellos en secreto, el jefe los trajo a la cabaña donde yo estaba y dijo: “Nyanbol, estos hombres son parientes míos. Deberás ir con ellos a su casa y permanecer con ellos. Volverás

³⁹ La historia de estos hechos terribles fue corroborada por Hassan Omar Bashir, en su libro “*Tarij Yanub Asudan*”. Este tipo de actos eran muy comunes en los enfrentamientos entre los diferentes grupos tribales del sur de Sudán, durante el período de finales del siglo XIX y principios y mediados del siglo XX. Con el estallido de la lucha armada, a mediados del siglo XX y la guerra civil, que dura hasta la actualidad, estas masacres, se han convertido en usuales..

conmigo después de un tiempo, cuando vaya a visitarlos”. Me dio carne y pescado y dijo: “Come esto mientras estás con mis parientes”.

Lloré amargamente, pero fue en vano. Los hombres me llevaron a su cabaña y allí conocí a cuatro niños y dos niñas. Los hombres pusieron comida frente a mí. Yo no comí, sólo estuve gritando y llorando. Al atardecer, emprendimos nuestro viaje y viajamos de noche, porque la luna brillaba con fuerza. Fuimos hacia Duk Fodiat (ver mapa n° 2) y estuvimos mucho tiempo en el camino.

En Duk Fodiat, el árabe se puso tan enfermo que no podía viajar y nos quedamos allí durante dos días y medio. Cuando estuvo algo mejor, partimos de nuevo y llegamos al poblado del Jefe Apak (ver mapa n° 4) en tierra de *Bor*. Nos quedamos allí tres días. Los hombres que me capturaron le dijeron a una de las niñas, que tenía más o menos mi edad: “Te vas a quedar aquí con nuestros parientes hasta que volvamos a buscarte”.

Dejamos Apak y viajamos hacia Akobo (ver mapa n° 4). Cuando llegamos allí, estaba lloviendo fuertemente y estábamos entumecidos de frío. Los hombres se sentaron y comieron algo de miel. Nos dijeron a mi compañera Kiyik y a mí: “Seguid, ya os alcanzaremos”. Los chicos se quedaron con los hombres.

Conforme íbamos andando Kiyik, que era más mayor que yo, dijo: “Niña, escapémonos y escondámonos entre los matorrales, porque estos hombres de la selva van a matarnos. Una de nosotros ya ha sido dejada en el camino en Apak. Ha sido vendida a cambio del marfil que llevan. A nosotras también nos venderán. Ven conmigo, vamos a escondernos y después emprenderemos nuestro camino a casa”. Respondí: “Eso está muy bien para ti, amiga mía, porque eres grande y puedes correr más rápido que yo. Irás delante y me dejarás detrás, porque soy pequeña y tengo mucho frío”. Pero ella dijo: “No, prometo no dejarte. Ven conmigo, escapémonos”.

Dejó la cacerola de cocinar del árabe, se sumergió entre las plantas y huyó. Mi compañera corrió muy rápido y pronto me sentí detrás, entonces di la vuelta y bajé hasta el arroyo donde me escondí en una cueva en la orilla. Oí a mi compañera llamarme: “Deprisa, niña, ven conmigo”. No quise seguirla y me quedé en la cueva.

Los hombres vinieron por el camino y encontraron la cacerola. Siguieron nuestras huellas hasta los matorrales, pero perdieron las mías cuando me encaminé hacia el arroyo. Siguieron a la otra chica pero nunca supe si la encontraron o no. El agua empezó a entrar en la cueva en la que estaba escondida, puesto que había caído mucha lluvia aquel día. Me arrastré para salir y miré a mi alrededor. Los campos de los *bor*

estaban cerca. Fui hacia los campos y me encontré con unos niños que habían estado desherbando y buscando un refugio para la lluvia. Me quede parada y pensé: “Los *bor* me encontrarán en sus campos y gritarán: ‘¡ladrona, estás robando nuestro maíz!’”. Entonces me dirigí a una cabaña de la que salía humo. Estaba tiritando de frío y pensé: “Iré a aquella cabaña y allí moriré”.

Mi matrimonio y la muerte de mi marido

Fui a la cabaña, que pertenecía a un hombre llamado Col. Él no estaba allí pero su hermana estaba en la cabaña. Me miró y dijo en *bor*: “¿De dónde vienes?”. Aunque yo no hablaba la lengua *bor* y la mujer tampoco sabía hablar el idioma de Kongor⁴⁰, pero había muchas palabras comunes en las dos idiomas. Entre eso y mis esfuerzos de explicarme con signos le dije que otra chica y yo nos habíamos escapado de unos hombres malos que nos habían capturado, pero que no sabía dónde estaba la otra chica. Entonces la mujer me indicó que me acercara a la hoguera, me aproximé y me calenté.

La esposa de Col entró, me encontró allí y preguntó: “¿De dónde viene esta niña?”. La hermana de Col respondió: “Si no me equivoco, estaba viajando con unos hombres que la capturaron y se escapó de ellos, junto con otra niña. No sé dónde está la otra niña. Ésta vino de repente a nuestra cabaña”.

La mujer de Col fue a ver al jefe y le dijo: “Una niña ha venido a mi cabaña. Dice que estaba viajando con unos hombres y que se escapó de ellos”. Cuando el jefe escuchó esto, dijo: “No la dejes abandonar la cabaña. Mantenla allí oculta hasta que vuelva Col”. Cuando Col volvió y escuchó toda la historia, dijo: “Está bien; mis ancestros me han enviado a esta niña a mi cabaña”. Y así me quedé en la cabaña de Col.

Un año después, el jefe mandó buscar a Col y le dijo: “Tráeme a la niña. Quiero verla”. Col me llevó ante el jefe, que dijo: “Cuida de la niña como si fuera tu propia hija. Deja que los hombres la cortejen y aquel que la quiera tendrá que trabajar para ella”. Pero Col afirmó: “No, Oh jefe, si me quedo con esta niña, deberá ser mi esposa”. Así, me quedé en la cabaña de Col y crecí allí.

Cuatro años después, cuando ya había crecido completamente, me convertí en la esposa de Col y le di un hijo, Dunkok. Más tarde tuve otro hijo, al que llamé Allor.

Un año después, hubo una gran hambruna en la tierra. Le dije a mi marido: “Voy a ir a los campos a azadonar el maíz y las alubias”. Mi marido accedió. Cuando las

⁴⁰ Para Nyanbol, kongor es un país con su propio idioma, en realidad todos hablan una misma lengua con variantes dialectales.

alubias estuvieron maduras las cociné y mi marido, mi hijo y yo las comimos. Más adelante fui otra vez a recoger alubias y, como deseaba acabar de desvainarlas, me quedé allí durante dos días con unos parientes de mi marido que vivían cerca. Entonces la otra mujer de Col le habló mal de mí: “Tu mujer, esa esclava fugada se quedará allí hasta que su hijo crezca. Después éste vendrá y te matará, a ti que eres su padre y volverá con su madre a su hogar”.

Cuando terminé de desvainar las alubias, me fui a casa. Los parientes con los que me había quedado me habían dado algo de carne. Vine de vuelta a casa llevando las alubias, el maíz y la carne. Cuando volví compartí todo lo que tenía con la mujer. Cociné carne y gachas, se lo di a mi marido y se lo comió. Después de comer y al caer la noche, no me dijo ninguna palabra fuerte, me tumbé en la cabaña y me dormí.

Sin embargo, más tarde vino mientras yo estaba durmiendo y me dijo que le dejara entrar. Me levanté y abrí la puerta. Me golpeó con su bastón. Yo exclamé: “¿Por qué me pegas?”. No me dio ninguna respuesta, pero me insultó diciendo: “Fea, peste indecente” y me pegó de nuevo. Agarré el bastón y lo tiré dentro de la oscura cabaña. Entonces cogió una lanza y me cortó un trozo de la oreja. Cuando vi que me había cortado la oreja, empecé a gritar y a pedir ayuda: “Pobre de mí que no tengo parientes voy a morir por un pecado que no conozco”. Cogí a mi bebe dormido y lo até a mi espalda. La sangre fluía de mi oreja. Los habitantes del poblado que se habían despertado por mis gritos vinieron a mi cabaña y le preguntaron a Col: “¿Por qué le pegas a tu mujer? ¿Por qué le has cortado la oreja? ¿Por qué pecado deseas matarla? ¿Qué significa todo esto?”. Cuando Col vio la sangre empezó a temblar y no quiso responder. Al final dijo: “Esto es lo que ha pasado. Le he pegado a mi esposa porque mi esposa jefa habló mal de ella y se quejó de ella ante mí. Es verdad que si esta mujer tuviera parientes debería pagar por la oreja que le he cortado”. Yo permanecí en silencio porque no tenía parientes frente a los que me pudiera quejar. Por esta razón me quedé con Col y seguí obediéndole y cocinando para él.

Un tiempo más tarde nos atacaron los *gok* (ver mapa nº 4) y huimos de ellos adentrándonos en los bosques. Después dejamos los bosques y fuimos al poblado de Yawlé (ver mapa nº 5), que está camino de Akobo (ver mapa nº 4). Di a luz a una niña en Yawlé. Su nombre era Agoor. Era hija de Col. Di a luz a otro niño en Yawlé pero murió mientras dormía.

Tras la muerte de este niño, mi marido Col se fue con su primera mujer a Agar (ver mapa nº 2) porque el padre de esa mujer vivía allí. Col me dijo: “Ven con

nosotros”. Pero yo no quería ir y le dije: “No, porque me cortaste la oreja”. Así, me quedé con mis hijos en Yawlé y Col se fue con su mujer a Agar. Cuando vino de Agar, me dijo: “Vayámonos juntos a Agar”. Me negué de nuevo y dije: “No iré a vivir a Agar”. Col dijo: “Bueno entonces me llevaré mis hijos a Agar”. Le respondí: “Coge tus hijos y vete, no te lo voy a impedir”. Entonces él se fue pero dejó a los niños conmigo.

Más tarde envió a su hijo Achwil a buscar a los míos. Achwil vino a verme y me dijo: “Mi padre me ha enviado a buscar a los niños”. Cuando oí esto se los di y les dije a los niños: “Id con vuestro padre a Agar”. Me quedé sola en Yawlé. Los tres niños fueron con su padre, pero su esposa no les daba suficiente comida. Una vez que mi hijo tenía hambre, se fugó y vino a verme. Yo le dije: “Hijo, ¿cómo es esto? ¿Quién te ha traído?”. Él respondió: “He venido solo, la esposa de mi padre me deja pasar hambre”. Su hermano Allor y su hermana Agoor empezaron a llorar amargamente cuando descubrieron que su hermano se había escapado para venir conmigo. Entonces la esposa de mi marido trajo también a los dos.

En Agar, mi marido y su esposa buscaban a una mujer para su hijo Achwil. Como la elegida era todavía una niña, el hijo trabajó para sus padres durante mucho tiempo. Sin embargo, cuando la niña creció no quiso tenerlo⁴¹.

Una tarde, al caer la noche, esta chica y sus compañeras estaban hablando juntas en una cabaña, cuando Achwil entró. Al verle salió de la cabaña y empezó a correr. En la oscuridad, cayó en un hoyo, se rompió el brazo y murió. Había creído que Achwil quería llevarla a la fuerza a su cabaña.

Los padres de la niña le culparon y dijeron: “Has perseguido a nuestra hija”. Achwil lo negó y dijo: “No, no la he perseguido, empezó a correr ella sola”. No obstante, cogieron a Achwil y a su padre y les dieron un veneno, un horrible preparado, para que se lo bebieran, pero ambos se deshicieron de él. Se lo dieron una segunda vez, y de nuevo, tanto Col como Achwil, se deshicieron de él. Entonces los parientes de la niña muerta, los Gok, dijeron: “Les hemos dado el veneno dos veces y las dos veces se han deshecho de él. Si ahora los dejamos marchar, traerán a nuestros enemigos, los *Ghol*, a nuestro poblado y tendremos una guerra. Por lo tanto, es mejor matarlos. Tanto el padre como el hijo deberán morir”. Entonces los mataron. Después un hombre vino a verme en Apak y me dijo: “los Gok han matado a tu marido y a su hijo por la chica que

⁴¹ Es una costumbre *denka* que el futuro marido trabaje para los padres de la esposa, para demostrar su capacidad y fidelidad

cortejó. Ella se mató accidentalmente pero los Gok dijeron que Achwil la había matado”.

Aquel año había dejado Yawlé y me había ido a Apak, con la hermana de mi madre porque, por el enfrentamiento con los Ghol, los *gok* habían venido a nuestra tierra y habían quemado todo el maíz que quedaba. Yo prefería abandonar esta tierra, por si acaso la guerra llegaba a mí también.

Me caso de nuevo

Cuando estaba en Apak, un hombre llamado Chan vino de Atoc (ver mapa n° 4). Me cogió y me convirtió en su esposa. Le di una hija que murió cuando tenía cuatro años. Mi marido Chan no permanecía en un solo lugar sino que deambulaba de aquí para allá y yo tenía que cultivar el campo sola. Mi tía cuidaba de los niños, mientras la niña, Agoor permaneció conmigo.

Un poco después la hermana de mi madre murió de repente. Cuando murió me llevé a mis dos hijos, Allor y Dunkok, a mi cabaña y cuidé de ellos.

El pecado de Allor

Cuando Allor fue un hombre, mantuvo relaciones sexuales con la esposa de otro hombre. Oí hablar de su pecado y le dije a Allor: “Escúchame, ¿has tenido relaciones sexuales con la esposa de otro hombre?”. Él lo negó y dijo: “No, eso es mentira”. Sin embargo, otros me dijeron: “Nyanbol, tu hijo Allor ha mantenido relaciones sexuales con una mujer extranjera”.

Tenía miedo de que los familiares de la mujer me mataran, porque era pobre y no tenía nada que dar para expiar su crimen. Entonces cogí a mis tres hijos y huí con ellos al país del Jefe de Atoc. Allí encontré a mi marido Chan. El Jefe de Atoc dijo: “¿De dónde vienes?”. Yo respondí: “Vengo de Apak. Huí de allí debido al pecado de mi hijo, que ha tenido relaciones sexuales con una mujer extranjera”. El jefe me dio una cabaña y dijo: “Puedes quedarte aquí”. En Atoc, vivían los parientes de Col, mi primer marido. Cuando me vieron así, tan pobre y desconsolada cuidaron bien de mí.

Uganda y mi bautizo

Llevábamos un año viviendo en Atoc cuando el jefe murió. Tras su muerte, mi hijo Dunkok se fue a Uganda a trabajar en la misión. Deseaba establecerse allí y el misionero le dijo: “Si de verdad eres mayor de edad, vuelve a casa, coge tu hacha y ven

a construirte una cabaña”. Dunkok volvió a Atoc y me dijo las palabras del hombre blanco. Entonces cogió su hacha, fue a Uganda y se construyó una cabaña allí.

Un hombre de Buyé cortejó a mi hija Agoor y estuvo trabajando para mí durante tres años. En aquella época, Dunkok vino a verme y me dijo: “Madre estoy cortejando a una chica. Ven, vivamos juntos, y podrás cocinar para mí mientras trabajo para la chica”. Esto me pareció bien y le dije: “Sí, iré encantada”. Después de unos días me llevó con él. Ahí me construyó una cabaña. Dejé así a mi hija Agoor en Buyé con su marido. Cociné para mi hijo y él trabajó para los padres de la chica y después se casó.

Estábamos todos muy bien, hasta que un día mi hijo se fugó con una chica que ya tenía marido y tuvo que devolverla. Cuando hubo pagado por su pecado, Dunkok construyó una cabaña cerca de Masindi⁴², donde estaban los blancos y yo me fui también allí. El año siguiente me puse muy enferma y mi hija Agoor vino y me llevó a su casa. Empeoré y tuve que pasar un año entero con ella antes de poder volver a Uganda.

Después de unos años la mujer de mi hijo murió. Dejó una niña pequeña. Esta nieta cayó enferma con una enfermedad contagiosa, viví con ella en una cabaña aislada y cuidé de ella hasta que se recuperó. Entre tanto Dunkok cortejó a otra chica. Trabajó para sus padres durante dos años hasta que ellos estuvieron contentos con él y le casaron con su hija.

Tras venir a Uganda, aprendí las palabras de Jesús. Pero no oía con mis oídos, solo me sentaba en la casa en la que se impartía la lección. Lo único que entendía era el nombre, Jesucristo. Más adelante, el misionero nos enseñó en la casa de Dios. Pero allí también, solo entendía el nombre, Jesucristo. Estuve aprendiendo durante cinco años, acudiendo a las enseñanzas, temprano cada mañana, cuando la campana nos llamaba. Después pedí ser bautizada y, cuando el misionero me preguntó que por qué deseaba ser bautizada, dije: “Quiero que Jesús me dé un nuevo corazón y por eso voy a Él”. Este buen hombre me bautizó y este fue el día más feliz de mi vida.

⁴² Una ciudad de Uganda.

CONCLUSIONES

La crisis económica y social que actualmente padece Sudán, hunde sus raíces en la fuerza que la institución de la esclavitud tuvo en el pasado y en el importante legado cultural, social y político que ha marcado indeleblemente, a la población sudanesa hasta nuestros días.

La esclavitud, ha sido el modo de producción imperante en el país durante siglos. Egipto es, históricamente hablando, el lugar de donde provenían los esclavizadores. Ya en el cuarto milenio, hay datos que relatan cómo el Rey Senerefu penetró en Nubia pasando la Cuarta Catarata y capturó a habitantes de la región entre Abu Hamad y Jartum.

La esclavitud no desapareció con la llegada del Islam. El Profeta Mahoma, acomodó las leyes a una realidad social que no convenía hacer desaparecer, si no se deseaba provocar una grave crisis económica. Así, el Corán la institucionaliza y le da carta de naturaleza, haciendo de ella algo consustancial a la nueva religión y a la mentalidad y modo de vivir de los musulmanes.

Para el pensamiento islámico, la condición de “infieles” (no musulmán) de una persona, es suficiente para poder ser esclavizada. La condición natural de los seres humanos, según el Islam, es la libertad; la esclavitud sería un castigo como consecuencia de la no-creencia en la voluntad de Alá. Este aspecto, sin embargo, observamos que es pasado por alto en numerosas ocasiones y, desde luego, en el caso de los/as hijos/as de esclavas y amos que, aunque han nacido dentro del Islam, son igualmente víctimas de la esclavitud. El Islam ha encontrado una justificación religiosa que se ha utilizado para que esta práctica no entrara en contradicción con la, en principio, estructura igualitaria de la religión musulmana. Esta justificación se encuentra en un texto del Antiguo Testamento y de La Tora, conocido como “La Maldición de Cam”.

La esclavización se prolongó y se mantuvo sin fisuras, hasta los siglos XVIII, XIX y XX. Los diferentes sultanatos que gobernaron la zona, tenían a la institución de la esclavitud, como un símbolo de prestigio y distinción social. En el siglo XVIII, el contingente esclavo provenía de las regiones sureñas del sultanato, como Dar Fertit y parte de lo que es hoy la República Centroafricana. En 1820, con la llegada de la dominación otomana a través de Egipto, la esclavitud se organiza y se lleva a cabo de manera extensiva. Este período, conocido como *al turqiyya*, supone la ampliación de los lugares en los que suministrarse de mano de obra esclava. Esta situación no cambia con

la llegada de la dominación británica, también a través de Egipto. Los británicos consideran que las relaciones esclavo-amor, son la norma en las sociedades africanas, son relaciones “naturales” entre ambos, en las que no deben intervenir. Tanto es así que la mayoría de los oficiales británicos, no utilizan el término esclavo. A mediados del siglo XIX, con la mejora de la navegación por el Nilo, se puede acceder a las regiones del oeste del país para abastecerse de esclavos. En este momento se crea la *zariba*, combinación de empresa comercial, militar y religiosa, que será de enorme importancia para el sostenimiento y la difusión de la esclavitud.

La abolición oficial de la esclavitud promovida por el gobierno colonialista británico en 1889, no produjo ningún resultado. Tras la independencia en 1956, parecía que iban a conseguirse resultados prácticos, pero no fue así. Los sucesivos regímenes de Jartum, han sido conocidos por fomentar la esclavitud de los negros del sur y cada vez más, de sudaneses cristianos, llegando incluso a armar a tribus árabes de Darfur y Kordofan, conocidas como los *baggara*, para que atacaran a los *denka* del norte de Bahr el-Ghazal y Abyei, con la excusa del supuesto apoyo que prestaban al SPLA. Desde 1983, la captura y venta de mujeres y niños *denka* del sur de Sudán, se ha convertido en una realidad cotidiana.

A esta situación hay que añadir las constantes hambrunas que se producen en el sur por la falta de infraestructuras hídricas, a las que habría que añadir las consecuencias devastadoras de las continuadas guerras que allí se suceden y los desplazados que ambos conflictos provocan. Estos últimos, son susceptibles de ser esclavizados, al menos temporalmente, ya que los esclavizadores, utilizan la desgracia de estas personas para explotarlas, al sentirse apoyados por el gobierno. Esta situación ha generado muchas preguntas: ¿por qué un gobierno apoya tales prácticas?, ¿cómo es posible que el SPLA permita que se realicen asaltos y capturas en sus territorios?, ¿por qué el mundo observa impasible y no toma medidas para acabar con esta situación?

Otras preguntas giran en torno a la escala y el volumen de la esclavitud: ¿de cuántos esclavos hablamos?, ¿cómo son tratados?, ¿cómo podemos conocer sus condiciones de vida durante su cautiverio en el norte?. En muchos casos, sus familiares han tratado de recuperarlos. Por ejemplo: En Bahr el-Ghazal en el año 1993, transcurridos 10 años desde el comienzo de la guerra, las autoridades estimaban que al menos 14.000 hombres, mujeres y niños *denka* habían sido capturados y llevados al norte. Muchas familias habían emprendido un viaje hacia allí, para tratar de encontrar

a sus familiares. Algunas lo consiguieron y les ayudaron a salir de la esclavitud. La mayoría sólo pudieron reconocer a su ganado.

La esclavitud en Sudán, posee rasgos propios y diferenciadores con respecto a otras esclavitudes y más concretamente, a la esclavitud en América, la más conocida y estudiada de cuantas han existido. Uno de ellos es la constante situación de tránsito entre la libertad y la esclavitud, que sufren la mayor parte de las personas que han sido esclavizadas. Pueden ser capturadas; vendidas; más tarde liberadas por sus propios dueños; salvadas, por familiares o instituciones o fugadas, para ser capturadas de nuevo y volver a empezar el proceso.

La cuestión de género no ha sido considerada en ninguno de los, por otra parte escasos, estudios realizados a lo largo del tiempo, tanto por occidentales, como por árabes y africanos. Estos trabajos siempre se han hecho desde el punto de vista masculino y han estado referidos a hombres. En las contadas ocasiones en las que aparecen mencionadas las mujeres, lo son desde el punto de vista reproductivo. Es decir, para los estudiosos la esclavitud femenina sería preferida a la masculina porque una esclava puede producir varios esclavos que pasarán a engrosar el activo del señor, sin mas coste que el que ocasiona su escasa alimentación. Esta suposición es del todo inexacta, la esclavitud femenina es, desde luego, reproductiva, pero sobre todo, es productiva. Las mujeres trabajan en labores productivas en la agricultura, la ganadería, la artesanía, la pequeña industria familiar, además de hacerlo en las tareas domésticas cotidianas; ofrecen la particular ventaja de ser muchos más sumisas que los hombres, ya que ellas han sido educadas en la obediencia al sexo masculino y, desde luego, tienen hijos que pasan a ser propiedad de sus amos. Todas estas características hacían más deseables a las mujeres que a los hombres y esa misma fue la causa de la difícil manumisión de ellas, evitada con disposiciones como la pérdida de los hijos, si se conseguía la libertad personal. Otra de las actividades económicas que desarrollaban las mujeres, era la prostitución. Antes de la manumisión, la ejercían obligadas por sus propios amos; después de conseguida la libertad, muchas veces se convertía en el único medio de subsistencia a su alcance.

La utilización de las mujeres como objetos sexuales, cumple con dos propósitos que se complementan; por un lado sirve para humillar a los hombres de su mismo poblado, considerados enemigos y por otro, para satisfacer los deseos sexuales de la casta dominante y coadyuvar a la perpetuación de sus genes, en detrimento de los propios de la etnia a la que pertenece la mujer.

El papel de las esclavas en la sociedad sudanesa, se extiende también al matrimonio. El hombre musulmán puede tener hasta cuatro esposas legítimas, pero todas las concubinas que pueda mantener dignamente, según dice explícitamente el Corán. Las esclavas, desprovistas de familiares que defiendan sus derechos y de todo derecho en la casa de sus amos, son muy deseables para este papel secundario. Obedecerán todas las disposiciones del dueño de la casa, cuidando de sus bienes y propiedades entre las que se cuentan los hijos que tengan con él. La única diferencia será para las *um al walad*, concubinas que son madres de un hijo del amo. En este caso, el Corán las protege de la venta o el traspaso a otro amo y les otorga derechos parecidos a los de las esposas legales, así como a los hijos que, si son reconocidos por el padre, serán considerados libres.

Una de las características más importantes, sin embargo, es el hecho de que los diferentes gobiernos que ha tenido el país, no han hecho sino negar la existencia de este floreciente negocio. Muchos han alegado, que el término esclavitud no describe adecuadamente lo que está ocurriendo en la denominada “zona de transición”. La convención sobre la esclavitud de 1926, la define como el estatus de una persona sobre la cual se ejercen uno o todos los poderes vinculados a la propiedad. El comercio de esclavos se define como la captura de una persona con el fin de venderla, intercambiarla o disponer de ella. Existen pruebas que demuestran que niños y jóvenes sudaneses del sur han sido capturados por la fuerza e intercambiados por bienes materiales o prebendas, así como que han sido obligados a trabajar sin remuneración, lo que sólo puede denominarse como esclavitud.

En épocas más recientes, la emergencia del concepto “nueva esclavitud”, asociado a las pésimas condiciones de trabajo de muchas personas y a la escasez de remuneración, ha permitido a algunos argumentar que esto es lo que sucede en Sudán. Este argumento no deja de ser una falacia para cualquiera que investigue mínimamente; en Sudán se dan todas las características que definen a la esclavitud.

La esclavitud en el Islam tiene características propias. Los esclavos no siempre son utilizados para llevar a cabo las tareas más duras, denigrantes o para ser explotados hasta la extenuación. En muchas ocasiones, los hombres llegan a alcanzar puestos importantes en la administración del estado o en las haciendas de sus amos. No solo los eunucos adquieren poder a través de su participación en las intrigas del harén que, a veces son instigadas por ellos mismos, sino que cualquier hombre, si tenía talento y aptitudes podía ganar la confianza de sus amos y obtener una alta cuota de poder. Con

respecto a las mujeres, el poder se adquiriría a través de las relaciones sexuales que mantenían con sus amos, pudiendo llegar a convertirse en concubinas o en favoritas, si de estas relaciones nacía un hijo varón.

La esclavitud está tan arraigada en el mundo árabe que, incluso la refleja el lenguaje. En árabe hay diversidad de términos para referirse a ella. Los referidos a los hombres hacen alusión a los castrados; a la dominación, a la autoridad sexual que ejerce el amo sobre ellos o a si son blancos o negros. Con respecto a las mujeres, hay términos que son simplemente racistas e insultantes, otros aluden a su condición de concubinas en la casa de sus amos, el más importante de los cuales sería el distintivo de su condición de “madre de hijo varón”, por último hay uno específico para la explotada sexualmente, es decir, para la prostituta.

La esclavitud doméstica consolidada, femenina en su mayor parte, se transformó, después de la independencia del país, en 1956, en servicio doméstico. El cambio fue meramente nominal, puesto que la remuneración por la labor desarrollada, fue y sigue siendo, testimonial y la libertad de movimiento inexistente. Paralelamente, se continuó capturando personas para, en lugar de esclavizarlas, obligarlas a trabajar, diferencia exclusivamente semántica. Esto es patente, sobre todo, en los casos de niños y niñas.

Al mismo tiempo, el gobierno inició una campaña para fomentar la emancipación de las mujeres y su educación. Iniciativa que continuaron los sucesivos gobiernos. Esta política, no obstante, se circunscribió a los grandes núcleos urbanos y a las clases económica y/o culturalmente elevadas. Nunca llegó, ni lo pretendió, a las mujeres del campo ni a las de otras etnias.

La situación cambió con la proclamación de la *shari'a*, en 1983, cuando las mujeres vieron reducidos sus derechos a los márgenes más estrictos de la ley islámica. Las sucesivas crisis económicas, agravadas por la larga guerra, no han hecho sino empeorar la situación de las mujeres y provocar grandes y penosos movimientos de población. Las mujeres de zonas urbanas, emigran al exterior del país buscando mejores condiciones de vida. Las de las zonas en conflicto, si no son capturadas y esclavizadas, terminan en las ciudades sobreviviendo de mil maneras.

La división sexual del trabajo esclavo, es otra de las cuestiones escasamente tratadas por los investigadores. Los testimonios recogidos en el curso de la investigación, nos llevan a afirmar que, en el medio rural, a pesar de la variedad de tareas que ambos sexos llevan a cabo, las mujeres tienen su área de actuación dentro de

los límites del campamento o del poblado. Pueden ordeñar al ganado, cuidar un huerto doméstico, tejer, procesar los alimentos y atender a las necesidades domésticas, indistintamente. Los hombres se ocupan de todo lo que atañe al exterior.

También se produce una división del trabajo según el estatus social. Las mujeres libres no pueden llevar a cabo según qué tareas, que solo son propias de las esclavas. Lo paradójico es que, en la actualidad y debido a la galopante crisis económica que sufre el país, algunos de los trabajos propios de las esclavas, como los tratamientos de belleza, la *henna*, o el trenzado del pelo, los realizan mujeres libres que necesitan ganar dinero para alimentar a sus familias.

El espacio doméstico es un reflejo de la división social y sexual de la sociedad. No es una división clara ni rígida, pero existe. Lo mismo sucede con la ocupación de los espacios domésticos por la esclavitud. Los hombres esclavos tienen su ámbito de actuación en el exterior de la vivienda, las mujeres, al estar bajo la obediencia a sus amas, comparten el espacio con ellas.

Con respecto al matrimonio, las esclavas son las únicas que pueden pasar de la esclavitud, al concubinato y a la unión legal. Jamás un esclavo tendría la posibilidad de relacionarse con su ama, ni tampoco de alcanzar los derechos sociales de la paternidad. Para compartir el espacio interior femenino, hay que estar castrado.

Uno de los efectos altamente negativos que ha tenido la esclavitud femenina en la época contemporánea, es la popularización de la ablación del clítoris, entre las mujeres que nunca antes la habían practicado, como en el caso de las mujeres del sur. La operación se lleva a cabo, en muchos casos, en los campos de refugiados.

Lo que denominamos actualmente cultura sudanesa, es una mezcla de las culturas árabe y africana, con predominio, entre las mujeres de la segunda y entre los hombres de la primera. Esto es así debido a la inclusión de las mujeres de cultura africana en las casas de los árabosudaneses, éstas educan a sus hijas en sus mismas tradiciones y éstas a su vez lo hacen con las suyas. Manifestaciones artísticas como la cerámica, el tejido, el batik, la pintura mural que adorna las viviendas, son de tradición africana. En la música su influencia es notoria en los cantos corales, las danzas y en los ritmos percutivos.

Una de las tradiciones de origen africano, que mejor se han conservado y transmitido, es la denominada culto *zar*. Esta práctica religiosa, para la que no hay un lugar de origen concreto y que es básicamente femenina, ha viajado con las mujeres y se ha transformado, conservando todos los elementos importantes, en el candomblé

brasileño, el vudú haitiano y la santería y palo mayombe en Cuba. Esta manifestación no está adherida a ninguna religión concreta, de hecho la practican tanto musulmanas, como cristianas o animistas. Su finalidad es buscar ayuda en los conflictos de la vida cotidiana y curar las enfermedades, a través de espíritus denominados *zar*, o las desgracias que puede ocasionar la propia posesión del espíritu.

En la actualidad, los esclavos sudaneses, siguen desarrollando su labor igual que hace centenares de años. Su rasgo característico e identificador es que, en muchos casos, se consideran miembros de la familia a la que pertenecen ya que, así se lo han hecho creer desde su apropiación cuando eran niños. Debido a esto, sus amos los tratan, durante toda su vida, como si fueran menores, esperando de ellos obediencia y sumisión y ellos, a su vez, consideran que Dios les ha llevado hasta la casa donde habitan, por lo que dejarla sería pecado. Los castigos corporales no faltan pero, salvo en determinados casos, no suelen revestirse de crueldad.

BIBLIOGRAFÍA

- 'AYOBA, Mujttar: *al amzal al sha'bia fil sudan*, Dar 'Azza Lilnashr, Jartum, 1989.
- 'IBEED, Hassan: *Al Fan fi Gharb Asudan*, Dar Nashr Ma'ahad Adirasat Alafriqiyya wal Asyawiyya, Jartum, 1995.
- 'ISSA , Ibrahim: *Al Harb Bilniqab*, Dar Ashabab, Cairo, 1993.
- 'ALAA ADDIN, Hassan Hamid: *Qwanin al-shari'a al-islamiyya wa mushkilat yanub al-sudan*, markaz al-Dirasat Al-Sudaniyya, Cairo, 1999.
- AARIF, Hussein: *Al Hurub Al 'Irkiyya fil Sudan*, markaz al-Dirasat al-Sudaniyya, Cairo, 1999.
- ABBAS, Ibrahim Muhammed Ali: *The British, the Slave Trade in the Sudan 1820-1881*, Khartoum University Press, Jartum, 1983.
- ABDALLAHI, Hamdtu: *darfur'inda dujul al Islam*, Dar Al Yil, Beirut , 1972.
- ABDALLAHI, Baviker: *harakat al nazihiin dajil al sudan*, Dar al 'ilm lilkutub, Cairo, 1983.
- ABDELSALAM, Sharafeldin Elamin: *A Study of Contemporary Muslim Saints' Legends in Sociocultural Contexts*, Universidad de Indiana, Indiana, 1983.
- ABDUL WAHID, 'Iazat: *tafsir al quran*, Dar al Yil, Beirut, 1966.
- ABI ZAYD , 'Ali, ibn: *al-Nisaa fil Islam*, Dar al-Yil, Beirut, 1989.
- ABU AL FADL, Jalid: *Speaking in God's name: Islamic law, authority and women*, Oneworld, Oxford, 2001.
- ABUBAKAR, Sa'id: *Political History of Adamawa*, Cambrigde University Press, Nueva York, 1977.
- ABUMALHAM, Montserrat: *Textos fundamentales de la tradición religiosa musulmana* Barcelona, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2001.
- AL 'ABDIN, Abdelmayid: : "Al Islam fi athiobia", *Madjalat al- shuun al-afriqiya*, número 2, 1965, pp. 52-63.
- AL AMIR, Hassan: *African History*, African History, Illiones, 1962.
- AL BEKRI, Abdel 'Azzim: *Mashahid min afriqia*, Dar al'ilm llnashr, Cairo, 1961.
- AL BUSTTANI, Al Mu'alim: *Muheet al-Muheet*, Maktabat Libnan, Beirut, 1977.
- AL DJAHIZ, Muhammed: A, *Kitab al hayawan*, Dar al Kutub al 'Arabiyya, Cairo, 1930.
- AL GHADI, Muhmmmed: *Azmat Darfur*, Sudanese Human Rights Office Publications, Washington D.C., 2006.

- AL HA RAQ, Fatima: *AL TUNBUKTI, Ahmed Baba: Mi'ray al su'ud ilá nays hukm majlub al sud*, Ma'had al dirsat al afriqiya, Rabat, 2000.
- AL JALIFA, Abdul 'Aziz Awad: *Al Nizam al iytima'i al islami*, Dar al Yil, Beirut, 1992.
- AL MANUNI, Muhammed: *zaqafat assaqaliba*, Dar alnashr almassriyya, Cairo, 1966.
- AL QURTTUBI, Ibn hayan: *Al-Muqttabas fi tarij al andalus*, ed. por MAKKI, Mahmud 'Ali, Dar al-Kitab al'arabi, Beirut, 1973.
- AL SA'ADI, HASSAN, *Al muytama'a al islami* Beirut: Dar al Yil, 1996.
- AL SALAWI, Ahmed b. Jalid al-Nasiri: *Kitab al-Istiqsaa*, Publicaciones del Ministerio de Cultura y Comunicación, Rabat, 2001.
- AL SHARISHI, Mohammed Ibn Abdullah: *Jawattir min Bilad as Sudan*, ed. por ABDEL YALIL, Musen, Dar Al Kutub Al 'Arabia, Beirut, 1955.
- AL TUNISY, Muhammed ibn 'umar: *Rihlati ila Asudan*, ed. Por AL 'ALAMI, Ja'far, Dar al kutuba al-massriyya, Cairo, 1948.
- ALBASHIR, Usman Muhammed: *Malamih min al 'assr al yahili*, al Maktab Al Massri al Hadiza, Cairo, 1975.
- AL BUJARI, Muhammed Muhsin: *Sahih al Bujari*, Maktaba al Salafiat, Ankara, 1960.
- AL-DJARIRI, Ahmed Abdul Kadir: *Tarij al-Sudan*, ed. Por AL-DJARIRI, Ahmed Abdul Kadir, Dar al-Kitab, Rabat, 1975.
- ALI, Haidar Ibrahim: *Azmat al Islam asiyasi*, markaz al-Dirasat al-Sudaniyya, Cairo, 2000.
- ALMAHDI, Osman,: *Al Fan Fil Sudan*, Dar 'Azza lil Nashr, Jartum, 1977.
- ÁLVAREZ, Arturo Y VERMEULEN, Han F: *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*, Routledge, Londres, 1995.
- AL-WANSHARISI, Abu 'Abbas Ahmed Abdul Wahid Al-Timisani: *'Ulamaa Ifriqia, wa al-andalus wal maghrib*, ed. por EMAD Ahmed, Dar al-Kitab al'arabi, Beirut, 1986.
- AMIN, Gassim: *Tahrir al maraa*, Dar Ashuruq, Cairo, 1989.
- AMIN , Mustafa: *Ashajsía asudanía*, markaz al-Dirasat al-Sudaniyya, Cairo, 1989.
- ANDERSON, James: "Recent Development in Shari'a Law in Sudan" *Sudanese Legal Review*, número 31, 1958, pp. 83-104.
- ANDERSON, James: *Islamic Law in Africa*, Oxford University Press, Oxford, 1974.
- ASAD, Muhammed: *El Mensaje del Corán*, Centro de Documentación y Publicación de la junta Islámica, Córdoba, 2001.

- ATIGHANI, Yahya: *Adaula al islamiyya*, Dar Al Yil, Beirut, 1976.
- ATTAYIB, Muhammed Attayib: *Qissas min biqa'a al sudan*, Dar 'Azza Lilnashr, Jartum, 1989.
- : *Alindaya*, Dar 'Azza lilmashr, Jartum, 2004.
- AZEEN, Salah : *Tarji Al'arab fil Sudan*, Markaz Addirassat Asudanía, Cairo, 1988
- BABA, Ahmed: *Mi' raj al Su'ud ila Nayl Hukm Majlub al Sud.*, ed. Por JACOBS, Michelle, Princeton University Press, Princeton, 1985.
- BAER, Gabriel: *Studies in the Social History oh Egypt*, University of Chicago Press, Chicago, 1969.
- BARBOUR, Klein Mayor: *The State of Sudan*, Husrt & Company, Londres, 1966.
- BARTH, Edward: *Travels in the Nile and the Sahara* ed. por WOOD, L., Frank Cass, Londres 1965.
- BARTH, Fredrick: "Descent and Marriage Reconsidered" en J. GOODY (ed.) *The Character of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973
- BATTRAN, Abdul Asis: *The 'ulema of Fas, Muly Isma'il, and the Issue of the Haratin of Fas*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1985.
- BEACHY, R. W.: *The Salve Trade of Eastern Africa*, Rex Collings, Londres, 1976.
- BEATTIE, Anthony y MIDDLETON, Richard: *Introduction to the Spirit Mediumship*, Husrst & Company, Londres, 1988.
- BEDRI, Babiker: *Muzakirat Babiker Badri*, Dar Al Kutub al-Sudaniyya, Jartúm, 1980.
- BERGER, Iris: *Women in Sub-Saharan Africa*, Indiana University Press, Indianapolis, 1999.
- BERNABÉ, López y RAMIREZ, Angeles: *Antropología y antropólogos en Marrucos: Homenaje a David M. Hart*, Colección Alborán, Barcelona, 2002.
- : "El Islam en la Historia de España", Clásicos Tavera, Serie III, Historia de España. Introducción y coordinación del CD Rom. Fundación Histórica Tavera, Madrid 1998.
- : "El mundo arabo-islámico contemporáneo. Una historia política", Editorial Síntesis, Historia Universal Contemporánea, Madrid, 1997.
- BERRY, Simon: *Zar*, Oxford University Press, Oxford, 1933.
- BJORKELO, A.: *Prelude to the Mahdiyya. Peasants and Traders in Shendi Region, 1821-1885*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- BLACK, M: *Children Domestic Work: A Handbook for Research and Action*, ASI, Londres, 1997.

- BOUNAVENTURA, Wendy: *Serpent of the Nile*, Al-Saqi Publications, Londres, 1998.
- BOYDEN, Ling: *What works means for Working Children*, Suecia, Radda Barnen y UNICEF, 1989.
- BRIONES, Rafael: “La experiencia simbólica de la semana santa: funcionamiento y utilidad”, *Gazeta de antropología*, número 10, 1993.
- : *Prieguenses y nazarenos: ritual e identidad social y cultural*, Ediciones Secretaria de Estado para la Cultura, Madrid, 1999.
- BROWN , James: *Origen of the Zar*, School of Oriental and African Studies Press, Londres, 1890.
- BROWNE , William: *Travels in Egypt, Syria and Africa* (second ed. 1806), University of London Press, Londres, 1972.
- BRYMAN, A.: *Social Research Methods*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
- BUNGER, Peter: *Islamization among the Northern Sudanese*, Croom Helm Ltd., Kent, 1985.
- BURCKHARDT, John Lewis: *Travels in Nubia*, Frank Cass, Nueva Jersey 1978.
- CAHEN, Claude: *El Islam: Desde los Origenes hasta el Comienzo del imperio Otomano*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1993.
- CAMPBELL, John: *African Folklore of Sudan*, London University Press, Londres, 1978.
- CASSANELLI, Lee V.: *The Ending of Slavery in Italian Somalia*, Routledge, Londres, 1978.
- CAVANAGH, Richard (1892): *Nuba and Sudan*, Oxford University Press, Oxford, 1969.
- CERULLI, Enrico: “Ethiopia and the Muslim World”, *Journal of African History*, vol. X, 3, 1990, pp. 45-76.
- CLAPPERTON, Lander (1929): *History of Sudan*, London University Press, Londres, 1979.
- CLARCKE, Margaret: *African Women's Art is Women Lives*, Zed Press, Londres, 1993.
- COOPER, Fredrick: *Plantation Slavery on the east Coast of Africa*, Cambridge University Press, New Haven, 1997.
- CORTÉS, Manuela Cortés, “La Mujer Árabe y la Música. Transculturación en el área mediterránea”. *Música Oral de Sur*, Granada, número 5, 2002, pp. 91-106.
- CORTÉS, Julio: *El Corán*, AKZ Publications, Nueva Cork, 1987.
- CUMMING, Duncan: *The country of the Turkomans*, Oguz, Press, Londres, 1977.
- CURTAIN, Philip, “Sources of The Ninteenth Century Atlantic Slave Trade”, *Journal of African History*, 5, 1986, pp. 185-208.

- DALAY, M. W.: *Empire on the Nile: The anglo-Egyptian Sudán, 1898-1934*, London University Press, Londres 1986.
- DAN FODIO, Shehu Utaman: *Tahqiq al-'isma li-jami'tabaqqaq hadhihi l-umma*, editado por AASIM Ali Nafi'i, Al Maktaba Alafriqia, Cairo 1977
- DAOUDI, Yacinne: *Al Riqq fil Islam*, Dar Al kutub Al'arabiyya, Beirut, 1975.
- DENG, Francis: "The Tribes of South Sudan", *Sudan Historical Journal*, vol. 15, 1951, pp. 125-129.
- DENG, Frances: *War of Vision*, The Brooking Institution, Wachington D.C., 1995.
- DIFTON, Alexander "Sudan and Absinya", en ALLEN, Charles *History of East Africa*, Texas University Press, Austin, 1982.
- DUNDAS, R.: "Slavery in East Africa", *Scottish Geographical Magazine*, Londres, vol 2, n 5, 1923, pp. 91-123.
- DYKSTRA, Dirk: *Zeeraan*, School of Oriental and African Publications, Londres, 1931.
- EFENDI, Fawwaz Zeinab: "Al Ttib Al Sha'bi fi Missr Al Haditha" *Jaridat al-Nil*, nº 200, Cairo, 1894, pp. 25-45.
- EL DAREER, Asma: *Women, Why Do You Weep? Circumcision and Its Consequences*, Zed Press, Londres, 1982.
- EL SAYED, El Bushra Muhammed: *The Jartúm Conurbation: An Economical and Social Análisis*, London University Press, Londres, 1970.
- ENNAJI, Muhammed: *Surviving the Masters*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1994.
- ENNEW, John: *The Meaning, Nature and Scope of Child Labour*, Iowa University Press, Des Moines, 2003.
- EPHRAIM, Isaac: *Genesis, Judaism and the Sons of Ham*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 1985.
- EWALD, Suzanne: *The taqali kingdom*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- FADL, Hussein: *Al nisaa fi afriqia jilal al qarn al tasi' 'ashar*, Dar al 'ilm llnashr, Cairo, 1975.
- FADL AL SID, Jaafar Muhammed: *Al Yihad fi Afriqia*, Dar Al kutub Al 'arabia, Beirut, 1987.
- FADL ALLAH, Muhammed: "Islam in Sudan" *African Affairs*, número 33, 1985, pp. 75-99.
- FAHMI, Ismat: *Al riqq fi misr*, almaktaba al massriyya, Cairo, 1976.
- FAYID, Muhammed Abdel Wahab: *Al Riqq Fil Islam*, Al maktaba al islamliyya, Cairo, 1965.

- FIDDEL, Abdel Sadig: *Daur nizam al yallaba fil binya al iytima 'ia alsudaniya al hadiza*, Sudanese Studies Center Publishing , Cairo, 1998.
- FISHER, Humphery J.: *Slavery in the History of Muslim Black Africa*, New York University Press, Nueva York, 2001.
- FREDRIKSEN, Michael: *Slavery*, Oxford University Press, Oxford, 1917.
- FREEMAN, Greenville, "Muslim Slavery", *Journal of Oriental Studies*, vol. 12, 1975, pp. 89-112.
- FREUND, Hill: *The making of Africa*, Hurst & Company, Londres, 1993.
- GEORGE, Susan: *The Hunger Machina*, Basil Blackwell, Oxford, 1987.
- GOSH, A.: *The Koran and the Kaffir: Islam and the infidel*, Rex Collins, Texas 1983
- GOSSELIN, Leo: *Africa and Its Traditions*, Oxford University Press, Oxford, 1976.
- GRAVES, R. y PATAI, R.: *The Hebrew Myths*, Frank Cass, Nueva York, 1964.
- GRAY, J. M.: Mutesa of Buganda y MUKASA, H., "some notes on the reign of Mutesa", *Uganda Journal*, 1984, vol. 23, pp. 123-129.
- GREEN, Kirk: *Studies in Ethnography*, Englewood Publishing, Nueva York, 1972.
- GUASCH, Oscar: *Observación participante*, Centro de Estudios Sociológicos, Madrid, 1997.
- GUENBAUM, Ellen: *The Female Circumcision Controversery: An Anthropological Perspectiva* Pennsylvania University Press, Filadelfia, 2001.
- HALIM, Yusif: *Al hawia asudania*, Markaz dirasat al Wuhda al 'arabiyya, Cairo, 2001.
- HALE, Sandra: *Gender Politics in Sudan*, Westview Press, Oxford, 1997.
- HANSON, John: *Migration, Jihad and Muslim Authority in Africa*, Indiana University Press, Indianapolis, 1966.
- HASAN Fadl Allah: *Al Riqq fi Afriqia*, Khartoum University Press, Jartúm 1968.
- HASAN, Imam Hasan y O'FAHLEY, R. S. "Notes on the Mileri of Jabal Mun", *Bulletin of Oriental and African Studies*, vol. 9, 1970, pp. 65-70.
- HASSAN, Al Amin: *Tarij almahdiyya*, Dar Al Kutub Al Massriyya, Cairo, 1976.
- HASSAN, Huda al Nur: *Al 'irs al sudani*, Dar 'Azza lilnashr, Jartum, 2001.
- HARGEY, Muhammed: *The Supresión of Slavery in Sudán, 1898-1939*, James Curray, Londres, 1981.
- HARRIS, Joseph: *The Transaharian Slave Trade*, Africa World Press, Nueva Jersey, 1968.
- HARRIS, John: *The End of Slavery in Africa*, E. P. Dutton & CO, Londres, 1966.

- HARRIS, Tom: *History of the Kings of East Africa*, Oxford university Press, Oxford, 1968.
- HEGLAND, Susan: *New Slavery of Women*, Routledge, Londres, 1994.
- HILL, Tom: "The Economic and Political Crisis of Sudan", *The BBC Newspaper*, 21/01/2002.
- HILLS, James: *Tales from the Black Continent*, Oxford University Press, Oxford, 1967.
- HISHAM, Mustafa: "The Sultanate of Dar Fur", *Bulletin of Oriental and African Studies*, vol. 2, 1972, pp. 15-25.
- HOLSINGER, Donald: "Islam and state expansion in Algeria: nineteenth –century Saharian frontier" en RUEDY John (ed.), *Islamism and secularism in North Africa*, Macmillan, Nueva York, 1994.
- HOLT. P. M.: *The Mahdist State in Sudán 1881-1898*, The Clarendon Press, Oxford, 1958.
- HOWARD, White: *Sudan: Its People and Its Products*, School of Oriental and African Studies Publications, Londres, 1878.
- HUNWICK, J.O.: *Black Slaves*, Hurst & Company, Londres, 1986.
- HURGRONJE , C. Snouck (1889): *Mekka*, II, La Haya University Publications, 1955.
- HUSSIEN, 'Ismat: *Leo Africanus*, School of Oriental and African Studies Publications, Londres, 1974.
- IBN BATUTA: *Rihalat Iban Battuta ila afriqia*, ed. por HAMDUN, Jaafar, Dar Al Kutub Al 'Arabia, Cairo, 1952.
- IBN JALDUN, ABDEL RAHMAN ed., *Kitab al 'ibar wa diwan al muftada wal jabar*, ed. HASSAN Sabah 2; Beirut: Darl al-kutub al 'arabiyya., 1992.
- IBN HASSAN, 'Umar: "Tarij al maraa al sudaniyya" revista de *Madjalat al dirasat as sudaria*, Cairo, nº 2, 1996, pp. 7-10.
- INGRAMS, Doreen: *A Survey of Social and Economic Conditions in the Aden Protectorate*, Asmara University Publishing, Asmara, 1949.
- ISHAG , Jalid, Ibn: *Huquq alMaraa fil Shrai'a al islamiyya*, Dar al-Kutub al-'Arabiyya, Cairo, 1975.
- 'ISSA , Ibrahim: *Al Harb Bilniqab*, Dar Ashabab, Cairo, 1993.
- IZZADIN, Ismail: *Al qissass al sha'bi fil Sudan*, Dar Ashu'un Alzaqafiyya Lil'ilam, Bagdad, 1968.
- JACKSON, Thomas: *Behind The Modern Sudan*, MacMillan & Co., Ltd., Londres, 1955.
- : *Sudan Days and Ways*, MacMillan & Co., Ltd., Londres, 1954.

- : *Pastor on the Nile*, Farnk Cass, Londres 1 975.
- JACKSON, Simon: *Black Ivory*, School of Oriental and African Studies Publishing, Londres, 1913.
- JALID, Sa'id: *Juddam al-Islam*, Dar al Kutub al Massriyya, Cairo, 1986.
- JOBSON , White(1923): *The African Slave Trade*, University of Oxford Press, Oxford, 1932.
- JOHNSON, Harris: *The Fulani Empire of Sokoto*, London, London University Press, 1967.
- JOHNSTON, Marison: "Salves in West Africa", *Journal of African Histroy*, vol. 152, 1967, pp. 12-28.
- JOK, Mabut: *War in Sudan*, Rochester University Press, Nueva York, 2001.
- JOMIER, Jaques: *How to understand Islam*, Routledge, Londres, 1999.
- JULIANO, Doleres: *La Prostitución: el espejo oscuro*, Icaria, Barcelona, 2002.
- KAPTEIJNS, Louise: *Mahdist Faith and Sudán Tradition. The History of Masalit Sultanate 1870-1930*, Cass Frank, Londres, 1985.
- KAPTEJINS, Anne: *The History of Dar Masalit*, School of African and Oriental Studies Publishing, Londres, 1984.
- KHAN, Musharaf: *The Islamic Fatwas*, Cambrigdeg University Press, Cambridge, 1976.
- KLEIN, Martin: "Slavery, slave trade and commerce in nineteenth Muslim África", *Journal of African History*, 9, 1978, pp. 10-62.
- KOTB, Hussein: *Al ihssan fil Islam*, Dar Al Yil, Beirut, 1966.
- LACROIX, E. A.: "Notes on the Fulani People", *Journal of the African Society*, 1952, vol. 5, pp. 50-61.
- LAMPEN, G. D.: *History of Darfur*, Penguins Ltd., Londres, 1950.
- LANE, Edward William (1839): *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London University Press, Londres, 1965.
- LEWIS, John: *Travels in Nubia*, New York University Press, Nueva York, 1978.
- LEWIS, L. M., "Spirit Possession in Northern Somaliland", en BEATTIE, John y MIDDLETON, John, eds., *Spirit Mediumship and Society in Africa*, School of Orietnal and African Studies Publishing, Londres, 1969.
- LOVEJOY, Paul: *The Ideology of Slavery in Africa*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

-----: y BAER, Stephan 1977. "The Tuareg of Central Sudan: gradations in servility at the desert-edge (Niger-Nigeria)", en MIER, S. y KOPYTOFF, I (eds.) *Slavery in Africa: historical and Anthropological Perspectives*, pp. 391-411, Cambridge University Press, Madison

LOVEJOY, Paul "Concubinage in the Sokoto Caliphate (1804-1903). *Slavery and Abolition*, vol. 2, 1990, pp. 159-89.

LOW, Charles: "Slavery Between Egypt and Sudan at the End of Ninteenth Century", *Jorunal of African History*, IV, 1963, pp 7-23.

LUTTON, Fanny (1920): *The Influence of Animism on Islam*, Oxford University Press, Londres, 1978.

MANNING, Patrick: *The Slave Trade in Bight of Benin*, Nueva York, Waveland Press, 1997.

MARMON, Shaun E.: *Slavery in the Islamic Middle East*, Princeton University Press, Princeton, 1999.

MARTIN CASARES, Aurelia:"Ablación del clítoris y relativismo cultural", *Index de Enfermería*, n 13, 2000, pp. 22-24.

MARTÍN Casares, Aurelia: *La esclavitud en la Granada del Siglo XVI*, Universidad de Granada, Granada, 2000.

-----: "De pasivas a beligerantes: las mujeres en la guerra de alpujaras", en NASH, Mary y TAVORA, Susana (eds.) *Las mujeres y las Guerras: El papel de las mujeres en la Guerras de la Edad Media a la Contemporánea*, ediciones Cátedra, Barcelona, 2003, pp. 132-145.

-----: "Género, trabajo y marginación: Estereotipos explorados desde la antropología histórica", en OLIVER, Santiago y CASTILLO, Pedro *Las figuras del desorden: heterodoxos, proscritos y marginados*, Actas del V Congreso de Historia Social de España. Ciudad Real, nov. 2005, pp. 167-95.

----- y Bernard Vincent: *Esclavage et domesticité dans l'Espagne Moderne*, L'Harmattan, Paris, 2006.

-----: *Antropología del género: culturas, mitos y estereotipos sexuales*, Editorial Cátedra, Madrid, 2006.

- , VELASCO, Casilda y GARCÍA, Fernanda: *Las mujeres en el África Subsahariana: Antropología, literatura, arte y medicina*, Editorial Étnicos del Bronce, Planeta, 2002.
- : “Free and freed Black Africans at the time of Spanish Renaissance”, en LOWE, Kate y EARLE, Thomas *Black Africans in Renaissance Europe*, Cambridge University Press, Nueva York-Londres, 2005.
- : “Mujeres anónimas del pueblo llano: heterodoxas y excluidas”, en MORANT, Isabel *Historia de las Mujeres en España y América*, Editorial Cátedra, Madrid, 2005.
- y GARCIA, Amalia “Les actes notariés, source pour l’histoire sociale en Espagne”, en BEAUVALET, Scarlett, GOURDON, Vincent, RUGGIU, François-Joseph *Liens sociaux et actes notariés dans le monde urbain en France et en Europe*, Presses Universitaires de la Sorbonne, París, 2004.
- “Domestic service in Spain: Legislation, gender and social practice”, en FAUVE-CAHMOUX *Domestic Service and the Formation of European Identity. Understanding the Globalization of Domestic Work, 16th-21st centuries*, Peter Lang, Nueva York-Oxford-Berna, 2004, pp. 247-260.
- : “Esclavage et rapports sociaux de sexe: une contribution méthodologique”, *Cahiers des Annexes de la Mémoire*, Nantes-Paris, 2002, pp. 83-99.
- : “La logique de la domination esclavagiste: vieux chrétiens et néo-convertis dans la Grenade espagnole des temps modernes”, *Cahiers de la Méditerranée*, Paris, 2002, pp. 219-240.
- : “Antropología, genere e schiavitù” revista *Génesis*, Roma, 2002, pp. 151-172.
- : *Mujeres subsaharianas en la historia de Granada*, Ediciones del Bronce, Planeta, Barcelona, 2002.
- : *Género y desarrollo en África subsahariana: hacia el fin del apartheid de los sexos*, Publicaciones de la Universidad de León, León, 2001.
- : *Esclavage féminin: femmes maghrébines à Grenade au XVIIème siècle* Centre de Publication Universitaire, Túnez, 2000.

-----: *Cristianos, musulmanes y animistas en Granada: identidades religiosas y sincretismo cultural*, CNRS y Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 2000.

-----: *La hechicería en la Andalucía moderna ¿una forma de poder de las mujeres?*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz., 1999.

-----: “Los primeros viajes de europeos al África subsahariana” revista *Extramuros*, UNESCO, 1999, PP. 137-141.

----- *Del vestido de la servidumbre en la Granada del siglo XVI*, Universidad de Granada, Granada. 1998.

-----: “Esclavitud y mentalidad: la población esclava de Granada a lo largo del siglo XVI” revista *Chronica Nova*, Volumen 25, 1998, pp. 337- 348.

-----: “¿Qué se me da a mí que mis vasallos sean negros?”, revista *Palabras*, volumen 2, 1998, pp. 27-40.

-----: “Moriscos propietarios de personas esclavizadas en Granada a lo largo del siglo XVI”, revista *Chronica Nova*, volumen 24, 1997, pp. 213-236.

-----: “De la esclavitud a la libertad: las voces de moriscas y moriscos en la Granada del siglo XVI”, revista *Sharq Al-Andalus*, volumen 12, 1995, pp. 197-212.

-----: *Género, raza e interculturalidad: una aportación metodológica*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 1997.

-----: *“Imaginario y realidad de la esclavitud femenina* Editorial Universidad de Granada, 1996.

----- y SHIAKH-ELDIN, Omayma: “Slavery and ethnic diversity in Mauritania and Sudan”, en CABELL, Gwyn *Sex, power and slavery*, McGill University Press, Montreal.

MAQUIERA, Virginia: “Justicia, democracia y ciudadanía: las vías hacia la igualdad”, en BELTRÁN, Elena *Feminismos: debates teóricos contemporáneos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, pp. 191-237.

MAS’UD, Hassan Juweldi: *Al Binya Al Iqtisadia fil ‘Asr alYahili*, Dar al Kutub al ‘arabia, Cairo 1988.

MATHEW, Henry y O’SULIVAN, Lewis: *Sudan and Its People*, Cambridge University Publications, Londres, 1950.

MCLOUGHLIN, Peter: “Economic development and the heritage of slavery in Sudan”, *Journal of African Economy*, 32, 1966, pp. 358-370.

MÉNDEZ, Lourdes: *Cuerpos sexuados y ficciones identitarias: ideologías sexuales, deconstrucciones feministas y artes visuales*, Editor/impresor Instituto Andaluz de la Mujer, Sevilla, 2004.

-----: *La antropología ante las artes plásticas : aportaciones, omisiones, controversias*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2003.

-----: *Antropología de la producción artística*, Editor/impresor Síntesis, Madrid, 1995.

-----: “Construir jerarquías: el entramado del poder, del sexo y de la etnicidad en los mundos del arte contemporáneo”, en MARTIN, Aurelia, VELASCO, Casilda y GARCÍA, Fernanda: *Las mujeres en el África Subsahariana: Antropología, literatura, arte y medicina*, Editorial Étnicos del Bronce, Planeta, 2002, pp. 201-234.

MERNISSI, Fatima: *El Harén político. El Profeta y las Mujeres*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 1987.

-----: *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, Basil Blackwell, Oxford, 1991.

MODARRESSI, Taghi: “The Zar Cult in South Iran”, en PRINCE, R., ed., *Trance and Possession States*, Cambridge University Press, Nueva York, 1968.

MORENO, Isidoro: *La antigua hermandad de los negros de Sevilla: Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1997.

-----: *Andalucía: Identidad y Cultura*, Ágora, Málaga. 1993.

-----, PRAT, J, CONTRERAS, Jesús, MARTÍNEZ, Ubaldo: “Antropología de los Pueblos de España”, Taurus, Madrid, 1991.

-----: *Los cuadros del Mestizaje Americano : Estudio antropológico del mestizaje*, Editor/impresor José Porrúa Turanzas, Madrid, 1973.

MUHAMMED, Muhammed Ali: *Dirasat al mar'a al afrigía*, Maktabat Madbuli, Cairo, 1990.

MUÑOZ, Gema: “Sudán o la tragedia de una guerra sin fin”, *África Internacional*, IEPALA Editorial, Número 5-6, 1988, pp. 181-191.

MUSTAFA, Hussein : “Ahdaz ‘unf fi Darfur” , Diario sudanés *Al ayam*, 1 mayo 2005 p. 7.

NADWI, Abdul Hassan Alí: *Muhammed Rasul Allah*, Academy for Islamic Reserach and Publications, Londres, 1978.

- NAQI, Samir Ahmed: *Al-Islam, ma'nahu wa risalatihu*, Dar al kutub al massriyya, Cairo, 1988.
- NATCHIGAL, Gustav: *Sahara and Sudán*, School of Oriental and African Studies Publishing, Londres, 1960.
- NIBLOCK, Thomas: *The Sudanese Society in the Ninteenth Century*, Oxford University Press, Oxford, 1952.
- NIYA, Salima: *Al nisá fi missr*, Dar al-Kutub al Massriyya, Cairo, 1902
- NUGUD, Muhammed Ibrahim: *'Alaqat al Riqq fi al muytam'a al sudani*, Dar al-thaqafa al-djadida, Cairo, 1995.
- NWULIA, Margret: *Britain and Slavery in East Africa*, Wachington D.C.Harper Collins Publisher, 1997.
- O'BRIEN, Jay: *The Political Economy of Semi-Proletarianization Under Colonialism, Sudán 1925-50*, Durham University Publishing, Durham, 1984.
- O'FAHEY, Richard: "State and Society in Dar Fur", *Journal of African History*, XIV, n 1, 1973, pp. 29-43.
- y SPAULDING, J. L.: *Kingdom of Sudan*, Methuen & Co. Ltd., Londres, 1974.
- : "Religion and Society in Sudan", *Sudanese Momoirs*, vol. 26, 1978, pp. 2-7.
- : *Sudan in Africa*, London University Press, Londres, 1974.
- PACHA, Yacoub Artin: "Zul-Kadr and Bab Zoueyleh", *Bulletin of The Egyptian Institute of Sociology*, número 6, 1985, pp. 185-197.
- PATTERSON, Orlando: *Slavery and Social death: a comparative study*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1982.
- PRITCHARD, EVAN: *Los Nuer*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1997
- PUJADAS, Juan José: *Método Biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales*, Centro de Estudios Sociológicos, Madrid, 1992.
- RAHIKAINEN, M: *Hisotrical and Present Day child Labour*, ASI, Londres, 2001.
- REYNOLDS, Pamela: *Child Labour in Zambezi Valley*, Zed Press, Londres, 1991.
- ROBERT, Richard: *Ideology, Slavery and Social Fromation: The Evolution of Maraka Slavery in Middle East Níger Valley*, Illions. Ilions University Press, 1981.

- ROBERTSONS, Claire y KLEIN, Martín: *Women and Slavery in Africa*, Heinemann, Portsmouth, 1997.
- ROBENSON, B.: *Working Children's Experiences*, Karolina University Press, Stockholm, 2005.
- ROBINSON, A. E.: "The Tekruri sheikhs of Gallabat", *Journal of the African Society*, 1926, vol 3, pp, 42-50.
- ROMERO, Patricia: *Life Histroy of Women*, The Ashfield Press, Nueva Jersey, 1988.
- SA'ID, Jalid: *Juddam and Islam*, Cairo, Dar al kutub al massriyya, 1986.
- SALIH, Tayeb: *Musim al Higras ila shamal*, Dar al-Yanub lilnashr, Túnez, 1979.
- SANTI, Paul y HILL, Richard: *The European in Sudan 1834-1878*, Oxford University Press, Oxford, 1980.
- SCHACHT, John, "Um Al Walad" en *Encycopedy of Islam*, volúmen 8, Leiden, 1978.
- SCHWEINFURTH, Goerge.: *The Herat of Africa: Three Years of Adventures in The Central Region of Central Africa 1868-1871*, Durham University Archive, Durham, 1873.
- SEGAL, Ronald: *Islam's black slaves: the other black diaspora*, Ferrar, Straus and Giroux, Nueva York, 2001.
- SELIGMAN, Brenda, Z.: *The Zar in Egypt*, Zed Press, Londres, 1975.
- SERSEN ,Wiliam John: *Stereotypes and Attitudes Towards Salves in the Arab World*, Oxford University Press, Londres, 1985.
- SHARKEY, Alistair: *Culture of the South of Sudan*, London University Press, Londres, 1958.
- SHAW, F. L.: "The Story of Zeber Pasha As Told By Him", *Cotemporary Review*, vol. 52, 1887, pp. 333-349.
- SHEIKH-ELDIN, Tumadir: "Alraqss alsudani", *Revista Ru'aa*, vol. 1, 2000, pp. 14-17.
- SHERIFF, Ahmed Mohammed: *The Slave Mode of Production Along The East Coast, 1810 - 1873*, Dar es Salam University, Dar es Salam, 1983.
- SHIBEKA, Makki: *al sudan 'abr al qurun*, Dar Al Yil, Beirut, 1991.
- SHILLINGTON, Kevin: *History of Africa*, Sant Martin's Press, Nueva York, 1989.
- SID AHMAD, Ahmad Ahmad: *Tarij madinat al Jartúm*, alhai'a almassriyya al'ama lilkitab, Cairo, 2000.
- SIKAINGA, Ahmed: *Slaves Into Workers*, University of Texas Press, Austin, 1996.

- SILVERMAN, D.: *Doing Qualitative Research: A Practical Handbook*, Sage Publications, Londres, 2005.
- SIMPSON, David: *Black Slaves in Egypt*, Penguin Eds, Londres, 1965.
- SPAULDING, Jay: "Slavery, Land Tenure and Social Class in Northern Turkish Sudan", *Internationall Journal of Afrian Historical Studies*, 15, n 1, 1982, pp. 1-21.
- SPAULDING, Jay: *The Heroic Ege of Sinnar*, Michigan State University Press, Michigan, 1985.
- SLATIN, Rudolf: *Fire and Sword in Sudan*, Durham University Archive, Durham, 1896.
- STANLEY, H. M.: *In Darkest Africa*, London University Press, Londres, 1890.
- STOLCKE, Verena (comp.): *Mujeres Invasoras: la sangre de la conquista de América*, Horas y Horas, Madrid, 1990.
- SULEIMAN, MUHAMMED: *Al hawia asudania*, markaz al bihuth al afriqia, Washington D.C., 1999.
- SWARTZ, Marc J.: *Shame, Culture and Status among the Sudanese*, San Diego University Press, San Diego, 1986.
- TAHA, Mahmud Mahamed: *Al Risala Althania*, Addar Asudaniyya lil kutub, Jartum 1979.
- TAYLOR, John: *Egypt and Nuba*, Londres, London University Press, 1991.
- TAYLOR, Martin: *Sickness and the Spirits: A Study of the Zar Spirit-Possession Cult in the Northern Sudan*, London University Press, Londres, 1972.
- TIGANI, Hassan: *Al Hurub Al Islamiyya*, Markaz Addirasat Alislamiyya, Beirut, 1994.
- THOMAS, Basil: *Alarms and Excursions*, Oxford University Press, Oxford, 1966.
- THOMSON, Richard: "The conditions of the slave in West Africa during the Nineteenth Century", *Journall of African Studies*, vol. 23, 1978, pp. 381-394.
- TORRES, Dominique: *Esclavos de hoy*, Flor del Viento Ediciones, Barcelona, 1997.
- USHARI, MUHAMMED y VALD, AHMED: *Mayzarat Adhi'een*, Khartoum University Press, Jartum, 1985.
- VAN DER, Honrad: *Walking the Tightrope: Ethical Issues for Qualitative Researchers*, Toronto University Press, Toronto, 2004.
- VAUGHAN, W.: *Christian Sudan*, Bremen University Publishing, Bremen, 1941.
- VERGER, Joan: *African Slavery in Brasil*, New York University Press, Nueva York, 1967.
- VERNET, Julio Ginés: *Mahoma*, Espasa, Madrid, 2006.

- WALZ, Terence: *Black Slaves in Egypt During the Nineteenth Century*, Universidad de Princeton, Princeton, 1985.
- WARBURG, Gabriel: *Sudan Under Wingate, Administration in the Anglo-Egyptian Sudan, 1899-1916*, Frank Cass & Co. Limited, Londres, 1971.
- WELSBY, Derek: *The Kingdom of Kush*, Markus Weiner Publishers, Princeton, 1996.
- WILKINSON, J.: *Children and Participation : Research, Monitoring and Evaluation with Children and Young People*, Save the Children Reports, Londres, 2000.
- WILLIS, Johan Ralph: *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Universidad de Princeton, Princeton, 1985.
- WOOD, Paul: "The Origin of the Zar in Egypt", *Islamic World*, 3, 1912, pp. 1-41.
- YOUSSEF, Tamir: "Al tadajul al aynabi fil sh'an al sudani", diario sudanés *Alwan*, 21/12/2004 p. 2.
- ZIYADA, Muhammed Nasri: *'Ulum al Figh al Islami*, Dar al nashr al Massriyya, Cairo, 1977.

ANEXOS

Glosario Árabe-Español

'Abd: (plural *'abid*) el masculino de esclavo. También se refiere a los esclavos de Dios, que todo hombre musulmán es un esclavo de Alá.

Ayat: aleyas, versículos del Corán.

'Adas: lentejas.

Agd amal: contrato de trabajo.

Ahl al dhimma: los cristianos y judíos que han firmado el pacto de no agresión con los musulmanes. El *dhimmi* es el singular masculino.

Ahl al kitab: los del libro, que son los mismos que *ahl al dhimma*.

Aib: vergüenza, escándalo.

Al-Balabil: Los ruiseñores.

Al'assima alsha 'biyya: la capital popular.

'Alim: sabio.

Almahdi al-muntazar: el esperado Mesías.

Al-mu'taqah ila ajl: mujer esclava a la que se le ha prometido la libertad (pág. 34).

Alnisaa: las mujeres.

Alyahiliyya: era preislámica.

Alyamia asudania li huquq al insan: la Comisión Sudanesa de Derechos Humanos.

Ama: mujer esclava.

Amir: príncipe.

Amir el mu'uminin: el príncipe de todos los creyentes.

Anadi: casa de bebidas.

Anbar: ámbar

Angreeb: cama hecha de madera y baja.

Anyanya: el primer grupo rebelde del sur de Sudán. Anyanya en denka significa veneno.

'Araki: fuerte bebida alcohólica, hecha con sorgo o dátiles.

'Ard: Honor.

Asiad al balad: Literalmente significa dueños de la tierra, y se refiere a los sudaneses del norte, de orígenes árabes.

Ashraf: los descendientes del Profeta en cualquier país musulmán.

Asl: origen, identidad.

'Assida: un plato preparado a base de mijo molido y agua.

Aswach: Conyugues de ambos sexos.

Atrak (o *Turku*): Así es como llamaban los sudaneses de forma genérica a sus nuevos conquistadores. Estos últimos incluían entre ellos turcos, circasianos, albanos, kurdos, eslavos y griegos.

Awlad al-salatin: hijos de los sultanes.

Awlad al-gharib: literalmente significa “hijos del oeste” y es un término peyorativo en referencia a la gente del oeste de Sudán.

'Awra: en árabe quiere decir escándalo, pero a veces se refiere a las partes púdicas de las personas, hombre o mujer. También se refiere a todo lo que puede provocar sonora o visualmente. Por ejemplo el Corán dice “la voz de la mujer es una *'awra*”.

Azala: rezo.

Azaque: limosna.

'Azl: Coitus interruptus.

Azora: capítulos del Corán, que se componen de varias aleyas.

Bab at 'auil: la posibilidad y el margen que tienen los eruditos musulmanes para hacer sus interpretaciones del Corán y los *hadices*.

Bait al-mal: tesoro público.

Bidan: derivado del árabe para personas blancas. Se refiere a la gente de estatus libre en Mauritania.

Bilad As Sudan: Tierra de Negros. Así llamaban los árabes a una inmensa región del África, al sur del desierto, como Chad, Malí, Senegal, Guinea, Nigeria y el Sudán actual.

Bouza: una bebida alcohólica muy conocida en Sudán.

Cafil: avalista. Es una institución en los países del Golfo Pérsico, según la cual todos los trabajadores extranjeros procedentes de países asiáticos, árabes y africanos tienen que tener un nacional que avale su residencia y trabajo en dicho país. La institución se llama *cafala*.

Chugul: trabajo.

Dag arriha: literalmente significa moler los perfumes, se refiere a un día especial antes de la boda en el que las mujeres preparan los productos de estética especiales, sobre todo el sándalo, para la novia.

Dar al Harb: Tierra enemiga.

Dar al Islam: Tierra del Islam.

Dar al Kufr: Tierra de los infieles, que es lo mismo que tierra enemiga.

Darb al 'arba'in: la ruta de los cuarenta días que cruzaban las caravanas que venían desde África Occidental, atravesando el Gran Desierto en su camino hacia el Mar Rojo, Arabia, y el resto del mundo musulmán.

Daya: comadrona.

Derviche: Miembro o discípulo de una hermandad ascética y religiosa sufi. El sufismo es un movimiento muy conocido en el mundo musulmán, de gran importancia en algunos países como Turquía. Los *derviches* tienen una danza muy conocida que consiste en los giros frenéticos del bailarín (normalmente varones) sobre sí sin parar. Hay grupos de danzas *derviches* de resonancia mundial en Egipto y Turquía.

Dinger: percusión a base de calabazas. Es muy común en la mayoría de los países del África subsahariana. En Sudán se considera arte de las mujeres.

Dilka: masaje con masa de harina perfumada con sándalo.

Djandjawid: milicias del actual gobierno de Sudán, que son una especie de jinetes, que están operando en la zona de Darfur, responsables de varias acciones en la zona, como los ataques a los civiles y poblados de los enemigos, y la captura de mujeres y niños.

Djangawi: un término peyorativo para *denka*.

Dujla: la primera noche de los recién casados.

Dura: sorgo.

Fakhr: orgullo.

Farij: término sudanés, sinónimo de *'abd* (esclavo en masculino) muy peyorativo y de corriente uso entre los sudaneses.

Faqih: es un erudito musulmán que tiene la autoridad de dar sentencia ante una situación concreta.

Fataiatikum (vuestras jóvenes).

Fatma assamha: Fátima la bella. Es un cuento muy popular en Sudán, como son *wad assamak*, que significa el hijo del pescador, o *wad anamir*, o el hijo de Anamir, un personaje conocido en Sudán.

Fatua: una consulta religiosa que hacen los musulmanes a sus eruditos ante una situación de duda.

Fidya: recompensa pagada a la familia de una persona asesinada.

Fiqahaa: eruditos

Fitna: guerra o batalla fronteriza.

Funduk: almirez.

La caballería: *furusiiyya*.

Fusha: árabe clásico.

Fuul: habas.

Ghrraba: habitantes del oeste de Sudán. El término tiene un sentido muy peyorativo, en referencia al pasado servil de los grupos étnicos del oeste de Sudán. También se les llama *awlad al-gharib*, es decir habitantes del oeste.

Ghazwa: invasión.

Ghulam: literalmente chico joven. En la historia de los árabes, de antes y después del Islam los *ghulam* son chicos jóvenes esclavos al servicio del palacio o las casas de la nobleza, sometidos a la explotación sexual de sus amos. Algunos eran a su vez eunucos.

Ghuna al banat: que también se lo denomina *ghunal 'alamat*, son los cantos de las mujeres.

Ghuna habit: canciones decadentes.

Had hada: las nanas para acostar a los niños.

Hadiz (plural *hadices*): los dichos del Profeta recogidos por sus discípulos después de su muerte. El conjunto de los *hadices* es la segunda fuente de la ley islámica.

Hadj: peregrinación a la Meca.

Hadji: peregrino.

Hadja: peregrina.

Halal: lo lícito o permitido, como puede ser la carne de animales matados a la forma musulmana, con orientación a la meca, o el casarse con una prima hermana, etc.

Haram: lo ilícito o prohibido, como son la carne del cerdo, o el alcohol, o el asesinar a una persona.

Haratín: derivación del árabe que se usa en Mauritania en referencia a las personas de origen esclavo.

Harén: literalmente significa mujeres y se refiere al espacio exclusivo de las mujeres.

Hay al 'ichach: literalmente significa barrios de paja, son las chabolas construidas alrededor de la capital de Sudán.

Henna: tatuaje vegetal con el que se decoran manos y pies.

Hiyab: velo.

Hur: hombre libre.

Hurra: mujer libre.

Idara ahliya: una política lanzada por la colonización británica en Sudán para promocionar la administración por parte de los líderes tribales.

Idjtihad: literalmente esfuerzo. En el Islam es una ciencia coránica para la interpretación del libro sagrado.

Ihram: la ropa que ponen los musulmanes para hacer la peregrinación *hadj*, que consiste en un trozo de tela blanca que sólo cubre la cintura para los hombres, y la ropa blanca para las mujeres que cubre todo su cuerpo. Cuando los musulmanes y las musulmanas visten esta ropa están en un estado sagrado en el que se les prohíbe *haram* muchas cosas, de ahí viene el término.

Imam: jefe religioso.

Ism: nombre. Pero también se refiere a la familia o el linaje.

Isnad: transmisores autorizados.

'Itq: manumisión.

Iymaa: consenso de los juristas.

Jabir: comerciante de larga distancia.

Jadim: esclava. *Jadim* es más peyorativo que *ama* o *yaria*. *Jadim* también es un término genérico que puede referirse al masculino, como es el caso del rey del Reino de Arabia Saudita al que formalmente se le llama *Jadim al Haramain* que significa el servidor de las dos mezquitas. *Jadim* también se refiere a veces a los eunucos.

Jalifa: califa, sucesor.

Jalila: compañera o concubina.

Jandaq: la trinchera.

Jartumiyyin: Los habitantes de Jartum. Históricamente se conoce por este nombre a los primeros comerciantes de la capital que traficaban con personas esclavas en el sur de Sudán. También se refiere a comerciantes egipcios, sirios y europeos.

Jasi: castrado, eunuco.

Jedive: El título de los gobernadores egipcios a finales del siglo XIX y XX. El término es de origen persa y significa príncipe.

Jumra: la costumbre de perfumar todo el cuerpo femenino.

Jumasi: joven esclavo adolescente.

Jumus: quinta parte del botín (oro, dinero, esclavos y esclavas, etc.).

Hadana : custodia.

Ka'aba: templo sagrado de los musulmanes en Meca.

Kafara: penitencia.

Kafir: infiel, plural *kafirun*.

Kafira: femenino de infiel.

Kisra: pan casero sudanés.

Kufr: infidelidad.

Laqab: literalmente apellido, pero también se refiere a la familia y el linaje.

Lisan al 'arab: Un importante diccionario de lengua árabe.

Madhahib: escuelas jurídicas islámicas, que son *shafi'*, del Imam Shafi', *Hanbali*, del Imam Hanbal, *hanafi*, del Imam Hanaf, y *maliki*, del Imam Malik.

Ma'dhun: el juez ante el cual se casan los musulmanes.

Madjbub: el castrado que fue mutilado de manera completa, es decir que lo fueron estirpados todos los órganos masculinos.

Madrassa: escuela religiosa.

Mahdiyya: El período del gobierno del Imam Muhammed Ahmed al-Mahdi en Sudán (1884-1898).

Mahkama: Tribunal, aquí se refiere a los archivos del tribunal de Cairo.

Ma malakat aymanikum: Los/as que vuestras manos diestras poseen. Término muy usado por el Corán que se refiere a las personas esclavas.

Malik(a): propietario(a).

Mamluk(a): esclavo(a), también un término usado por los historiadores árabes como esclavos blancos, en referencia a la dinastía de esclavos libertos en Egipto durante los siglos XIII-XV.

Maktub: escuela coránica.

Marisa: bebida alcohólica a base de sorgo que preparan las mujeres del sur de Sudán.

Martaba: colchón, parecido al futón japonés.

Maylis: consejo.

Melek: rey.

Misk: almizcle.

Mu'adhin: el que llama a la oración.

Mu'alim: maestro.

Mu'alima: significa literata, en la actualidad sólo se aplica a las bailarinas de la danza del vientre en Egipto.

Mudir: Administrador de Distrito *Mudiriya* durante la colonización británica en el Sudán anglo-egipcio.

Muezzin: el que llama a la oración.

Mufasirin: intérpretes del libro sagrado.

Muharam: hombre que tenga relación de parentesco con la mujer musulmana, como marido, hijo, hermano o padre.

Mukataba: contrato de manumisión entre el dueño y el esclavo.

Muqqadima Ibn Jaldún: Prolegómenos de Ibn Jaldún.

Murahaleen, una milicia formada por las tribus nómadas de los *rizeiqat* y *misseriya* del sur de Darfur y Kordofan.

Mushatt: trenzado del pelo.

Muwaladin: esclavos o descendientes de esclavos, nacidos y criados en el norte de Sudán.

Muwathaf: empleador/jefe.

Muyahid: el que realiza la *yihad*, bien sea en el sentido militar (guerrero), o el que lleva a cabo la *yihad* en el sentido amplio de la palabra, es decir el esfuerzo (ver *yihad*). Los *muyahidiya* en Sudán eran los soldados del Mahdi.

Nasab/nisba: familia, linaje, identidad.

Nawah:

Niqab: el velo que cubre gran parte de la cara de las mujeres musulmanas.

Omda: alcalde.

Pasha: Es un término turco, equivalente a un título de nobleza europeo. Muy común en países árabes como Egipto e Irak, es también conocido como *Bey*, en dialecto egipcio.

Qabila: Grupo étnico. A veces se emplea para la familia extensa.

Qadi: juez musulmán.

Qiyani.: cantante, plural *muganniyat*.

Qiyas: razonamiento por analogías.

Quwaat ad-difaa ash-shabiya: Fuerzas de Defensa Popular, o milicias del actual Gobierno de Sudán.

Rahatt: una especie de falda muy corta, hecha de cuero, sólo para tapar el trasero y las partes íntimas de la mujer.

Raks sharki: danza oriental.

Ramadan: mes de ayuno musulmán.

Raqaba: cuello, pero en el Corán se usa para la persona esclava.

Raqiq: Otro término usado por el libro sagrado musulmán para referirse al colectivo del contingente esclavo.

Raqiss al 'arus: el baile de la novia.

Ridda: apostasía.

Riqq: Esclavitud.

Roub: leche agria mezclada con agua.

Sahaba: amigos y discípulos del Profeta Mahoma.

Saha: salud.

Sayyid: señor o amo, plural *asyaad*.

Sef al-Islam: la espada del Islam. Es un nombre muy frecuente en los países musulmanes.

Sharaf: honor.

Shari'a: ley islámica.

Sharti: policía.

Shej o *Sheij*: jefe musulmán, que puede ser religioso, espiritual, o tribal *shej al qabila*.

Sheijat al zar: mujer líder de la ceremonia del trance *zar*.

Shihada: un verso del Corán obligatorio a toda persona musulmana o aquella que quiere convertirse al Islam. Es lo que pronuncia el *mu'adhen* para la llamada a la oración.

Shimaliin: literalmente significa norteños, y se refiere a los sudaneses del norte de descendencia árabe, en contraste de los *yanubiyin*, que significa sureños, que son los negroafricanos de Sudán.

Shirk: Politeísmo.

Sudan: personas de raza negra. En Mauritania y en Sudán, se usa para identificar a las personas de origen esclavo.

Sulh: Acuerdo de paz.

Sura: azora del Corán, que se compone de varias aleyas.

Suksuk: las cuentas con las que se hacen los collares de las mujeres en la mayoría de los países del África subshariana.

Surriya: concubina, en árabe sudanés se dice *sirriya*.

Soug al niswan: mercado de las mujeres. Es donde las mujeres venden verduras, especias y productos de artesanía.

Ta'aliem: educación.

Tadbir, por el cual el dueño declararía que un esclavo sería liberado después de la muerte de su amo.

Tafsir: Interpretación del Corán.

Tahara: Literalmente significa limpieza y purificación. Este término se usa en Sudán para referirse a la circuncisión, tanto femenina como masculina.

Tizian: literalmente significa embellecimiento. En Mauritania se emplea para la circuncisión femenina.

Toub: una tela de cinco metros de largo para cubrirse el cuerpo las mujeres sudanesas. Es una especie de *sari* hindú o *melfaha* que llevan las mujeres mauritanas y saharauies.

Toub asharaf: literalmente significa sábano de honor. Es la sábana que usan la familia de la novia el primer día del matrimonio, para exhibirla manchada con sangre como símbolo de la virginidad de su hija.

Ttam 'i: la tierra del Nilo.

Turuq: sectas religiosas musulmanas. *Turuq al sufija* congregaciones sufíes.

Turkiyya: El período de la dominación otomana en Sudán (1821-1884).

'Ubudia: esclavitud.

'Ulema: erudito musulmán.

'Ulum adin: estudio de las ciencias religiosas.

'Ulum al quraan: las ciencias del corán.

Um al banin: La concubina que tiene varios hijos de su amo.

Um al Walad: la concubina que tiene hijo de su amo.

Umaraa: príncipes. El singular es *amir*.

Um suf: madre-de-la-lana.

Umma Islamiya: comunidad o nación musulmana.

Ustaz: maestro.

Wakil: agente, intermediario, representante. Aquí se refiere a los comerciantes de personas esclavas.

Wali: el guardián de una mujer musulmana, que puede ser su padre, marido, hermano o hijo.

Wathaig Al Mahkama Ashar'ia: Documentos del Tribunal del *shar'ia*, de la Universidad de Jartum.

Waqf: patrimonio.

Wasiya: testamento.

Yaghut: perla (nombre específico de eunuco)

Yalabiyya: túnica.

Yalaba: soldados traficantes de esclavos/as de Sudán.

Yanubi: término peyorativo de gentes del sur de Sudán.

Yaria: esclava joven, plural *yawari*.

Yihad: literalmente esfuerzo, aunque el uso más corriente que se le da al término es guerra santa. La guerra santa es una obligación a todo varón musulmán para que la religión musulmana se haga universal, como también para la defensa de la tierra del Islam del enemigo.

Yahadiyya: el ejército de esclavos del Imam al-Mahdi en Sudán (1884-1898).

Yins: raza.

Yizya: impuesto que deben pagar los cristianos y judíos *ahl al kitab* para liberarse de la guerra santa *yihad*.

Zaqafat assaqaliba: civilización o cultura de los esclavos.

Zagharit: sonido que emiten las mujeres, en señal de alegría, que es una forma de dar ánimo.

Zany: se refiere a la raza negra en árabe. Su origen viene de la población de Zanzíbar, conocida en árabe como Zandjibar.

Zar: trance.

Zawiyah: santuario de los grupos religiosos *Turku* musulmanes.

Zibda: mantequilla.

Zikr: en árabe quiere decir recordar, y se refiere a la obligación de los musulmanes a recordar a Alá y a Su profeta. Es un tipo de canto religioso, muy practicado sobre todo por los sufíes.

Zina: adulterio.

ENTREVISTAS A MUJERES ESCLAVAS, LIBERTAS Y LIBRES

1) JADIJA: *“cuando estuve embarazada la primera vez, me puse muy enferma. mi marido me mandó con mi familia. mientras estaba con ellos él tomó nuestra sirvienta como segunda esposa.”*

Jadija es viuda. Tiene más o menos unos 40 años. Es bajita, guapa y muy divertida. Es Beni ‘Amir, un grupo étnico nómada del este de Sudán. Nació en la región de Tokar, en el este del país. Tiene cuatro hijas y dos niños pequeños.

Infancia:

Mi padre era semi nómada. Era propietario de muchos camellos, pero también era agricultor. Las mujeres de mi tribu no trabajan fuera de la casa, salvo en la época de la cosecha, que normalmente suele ser de algodón y mijo. Nuestras chozas suelen ser de *birish* (paja). Yo tenía cinco hermanos y cuatro hermanas, todos han muerto excepto dos de ellos. Mis padres han están muertos también.

Yo tenía que ayudar a mi madre en las tareas de la casa desde muy pequeña. Mi gente no cree en la educación de las chicas, o por lo menos esto era el caso cuando yo era pequeña, aunque no creo que esto haya cambiado mucho desde entonces. Ahora me siento muy triste, ya que no puedo leer ni escribir, porque ello me hubiera ayudado mucho para encontrar trabajo digno y una vida mejor.

Matrimonio:

Nosotros los Beni ‘Amir solemos nunca nos casamos fuera de nuestro grupo étnico, y si es de la familia mejor. Pero en mi caso, cuando tenía 18 años mi hermano hizo un trato con un soldado, y de repente estaba casada con él.

Cuando estuve embarazada la primera vez, me puse muy enferma. Mi marido me mandó con mi familia. Mientras estaba con ellos él tomó a nuestra sirvienta como segunda esposa. Creo que todos mis problemas empezaron porque me case con un hombre que no es de mi familia.

Hace 20 años me marido comenzó a trabajar como funcionario de la prisión, lo cual no obligó a trasladarnos a Jartum, donde estuve viviendo en el cuartel de la prisión. Justo después mi marido se casó con una prima suya, como tercera esposa.

Vivíamos todos en la casa, las tres esposas, y los 22 niños. Había muchos

problemas entre los hijos/as, espacialmente entre mis hijas y los hijos de la segunda mujer. Estos chicos querían controlarles la vida a mis hijas, aunque estas sean mayores que ellos. Por supuesto que mis hijas no lo aceptaban, espacialmente mi hija mayor, que ahora es funcionaria de la prisión. Ellas lucharon mucho contra esta situación. Pero cuando mi marido vivía él controlaba esta situación a favor de sus hijos.

Creo que las esposas entre ellas se llevarían mejor, si no fuera por los problemas entre los/as hijos/as.

Cuando mi marido murió, la tercera esposa, su prima, se quedó con toda la pensión de viudedad, porque su hermano la asesoró legalmente. Yo me siento muy mal por esta situación, porque esto no es justo, todas tenemos los mismos derechos. En general si un hombre se casa con más de una esposa esto es lo que pasa.

Viudedad:

Después de la muerte de mi marido los problemas entre los/as hijos/as la esposas aumentaron mucho. Los hijos de la segunda mujer comenzaron a controlarles todos los movimientos a mis hijas, y a pagarlas muy fuerte. Debido a estas palizas, una de mis hijas se quedó sorda. Como la vida se convirtió en un infierno para mí y mis hijos/as nos tuvimos que salir de la casa y nos trasladamos a Um Badda (uno de los barrios más pobres de Omdurmán), donde construimos una habitación con adobe, con un patio muy pequeño.

Pero en esta casa tampoco nos hemos librado de los problemas. Las casas de adobe son muy frágiles cuando llueve, porque se pueden disolver. Además hemos construido en un solar que no nos pertenece, y es muy seguro que el Gobierno venga a echarnos, pero ¿qué podemos hacer? ¿Dónde podemos ir?. Además no podemos cerrar nuestra casa bien, y la semana pasada mientras yo estaba en el trabajo y mis hijos/as en la escuela, entraron los ladrones y nos robaron las única sábanas que teníamos, que además eran nuevas y eran muy caras.

La actitud de los hombres hacía las mujeres:

Mi marido era como todos los hombres, hacía lo que le apetecía Cuando se casó con la segunda mujer, que además era nuestra *sirviente/esclava* me causó mucho daño, aunque él nos trataba a todas por igual. Él nunca compraría un vestido solo, siempre tenía que comprar tres. Pero en mi grupo étnico cuando un hombre se casa con otra

mujer, tiene la obligación de construir una casa para la anterior. Nunca debe ponerlas a vivir juntas. Esto se considera una gran vergüenza.

Divorcio:

Hoy en día me arrepiento de no haberme divorciado cuando mi marido se casó con la esclava, pero por entonces yo era joven y estaba embarazada. En mi grupo étnico una mujer divorciada no tiene problemas en volverse a casar si el divorcio no lo provocó ella. Yo no pedí el divorcio porque no tenía derecho a ello, pero hoy por hoy, ya lo creo que me hubiera divorciado, sin importarme lo diga mi gente. Hoy en día ya no tengo contacto con las otras esposas de mi difunto marido.

El trabajo de las mujeres:

Cuando era joven mi único trabajo consistía en mostrar a las *jaddam* cómo hacer cabañas y cómo trabajar la lana. Por supuesto en aquel entonces, solo las esclavas hacían este trabajo. Había también algunas *niswan al balad* haciendo este trabajo, pero nunca compartí esta ocupación. Yo sólo hacía algunas esterillas.

Yo nunca trabajé fuera de la casa antes de la muerte de mi marido. Pero como su tercera esposa se quedó con toda su pensión, no me quedó más remedio que buscar un empleo para mantener a mi familia.

Al principio me puse a trabajar como una limpiadora en un café por 50 libras sudanesas mensuales (unos 10 dólares). Actualmente trabajo como mensajera y limpiadora en una empresa y hago unas 100 libras sudanesas mensuales (unos 20 dólares). Me gusta mi trabajo, aunque no me encuentro muy segura, puesto que no tengo ningún contrato y me pagan como una jornalera. Las mujeres en la oficina me ayudan con un poco de dinero y ropa para mis hijos/as. El problema es que la mitad de mi sueldo va en transporte.

Una de mis hijas trabaja también y gana unos 120 libras sudanesas al mes. Pero a ella le pasa lo mismo, tiene que gastarlo todo en transporte desde Um Badda hasta Umdurmán. Mi otra hija está, por lo tanto tiene menos problemas. Pero mis otras hijas y los chicos son pequeños y van todavía a la escuela.

Los materiales para construir nuestra casa costaron unas 300 libras sudanesas. Todo el trabajo lo hicimos mis hijas y yo, ya que los chicos son pequeños y no nos pueden ayudar mucho. Ya ves, mis problemas financieros son enormes.

El mal de ojo:

Yo sí creo en el mal de ojo, especialmente la gente del oeste de Sudán son diablos y tienes que ponerte un *hijab* para protegerte de ellos.

Mutilaciones genitales femeninas:

En mi grupo étnico a las niñas y los niños les hacemos la circuncisión a la edad de los cinco, para que no les duela.

Yo creo que la circuncisión de las niñas no es buena, pero yo tuve que hacérselo a mis niñas para que nadie las insulte.

Los hijos:

Mi hija mayor fue a la escuela y ahora trabaja como funcionaria de la prisión. Yo creo que todos mis hijos/as tengan estudios. Pero también quiero llevármelos a mi región, porque ellos no solo conocieron a mi gente una vez, cuando mi marido vivía. Ellos no quieren, a parte que yo tampoco tengo dinero para el viaje. Estoy trabajando duro porque quiero que mis hijos/as vayan a la escuela, tengan un trabajo digno y puedan “tener la cabeza alta”.

2) LEILA: “en Sudán la palabra libertad solo encierne a los hombres”.

Leila es de tez oscura, alta, guapa y muy energética. Tiene 36 años, está casada y tiene cuatro hijos. Procede del sur de Kordofan, al suroeste de Sudán. Su madre es de dicha región, y su padre era un *yallaba* de Jartum. Su madre fue la segunda esposa de su padre, que la cogió como concubina durante su estancia ahí.

Leila no tiene ningún problema de hablar de su pasado, como hija de concubina-esclava de la zona de Kordofan. El caso suyo es uno de muchas familias, donde la madre es nativa del oeste en general y el padre es *yallaba* del norte, que mantenían grandes comercio con dicha zona desde tiempos antiguos de la historia del Sudán¹, a la vez que fueron los mayores tratantes de esclavos/as en todo el Sudán. Leila es mi informante que menos problemas tenía en hablar abiertamente de su origen esclavo. Esto yo atribuye en gran medida a su alto nivel cultural y académico, puesto que ha tenido grandes oportunidades de ello, gracias a la posición y el estado social de su padre norteño. Aunque lo del nivel cultural y académico no ha impedido que muchos sudaneses de las grandes universidades de Sudán, también de origen esclavo, trataran el tema con mucho tabú y sensibilidad.

Otro aspecto importante es que Leila es una de las mujeres líderes del movimiento feminista sudanés, y de las grandes defensoras de los habitantes del sur, de la unidad del país, dentro de su riqueza cultural y étnica, de la defensa de los derechos humanos, tanto de las mujeres del Sudán, como de los víctimas, del racismo, guerras y crisis del entidad de las zonas y cultural periféricas del país.

Infancia:

Tengo siete hermanos y cuatro hermanas, de edades comprendidas entre 22 y 44. La primera esposa de mi padre tiene 15 hijos. Las relaciones entre mi madre y la otra mujer durante nuestra infancia eran muy malas, llenas de problemas, como la de todas las familias sudanesa poligámicas. Esto, por supuesto ha influido en las relaciones entre los hijos. Pero cuando crecimos procuramos llevarnos mejor con nuestros hermanastros, aunque esto siempre es muy difícil.

Cuando fui adolescente entendí muchas cosas de la historia de mis padres. Yo nunca les pregunté como se habían conocido, pero intuía algo. Yo sabía que mi padre tenía otra mujer en Jartum, y que yo tenía muchos hermanos, pero al principio cuando

¹ De los *yallaba* hay un estudio en profundidad en el capítulo V.

todos éramos pequeños no los conocí, ni yo ni ningún de mis hermanos mayores, ya que los pequeños no habían nacido. Nosotros vivíamos muy bien económicamente en Kordofan. Mi padre era dueño de muchos negocios en el mercado, como empresario y comerciante. Mi madre, que ya está muerta era una mujer muy guapa, y parecía que entre ella y mi padre había mucho amor. Sobre todo, al principio, al no vivir con la otra esposa de mi padre y sus hijos/as ayudaba mucho.

Cuando tenía 17 años mi padre murió. Yo me sentí muy triste porque todas las cosas buenas de mi vida me ocurrieron en su vida, durante mi infancia y gran parte de mi adolescencia. A los dos años de su muerte, mi madre se puso muy enferma, y estaba claro que la muerte de mi padre la afectó mucho. Entonces me empezó a contar algunos fragmentos de su vida pasada, y cómo conoció a mi padre. Yo era la más cercana a ella entre mis hermanas. Resulta que mi padre era el dueño de una de las mayores zaribas de Kordofan. Poesía una casa-palacio grande, y tenía muchos esclavos y esclavas trabajando para él, algunos en el negocio del comercio entre Jartum, Kordofan, El Fasher y Libia, y otros en la casa, la mayoría mujeres. Mi madre fue una concubina más, y parece ser que ella era la favorita, y de su mayor confianza para los asuntos de la casa. Se casó con ella en el año 1948. Al principio nunca quiso traerla a Jartum, quizá por miedo a su otra esposa, o a mis tíos, no lo se con exactitud.

Mi madre en ningún momento quiso hablar mal de mi padre, y creo que tampoco era necesario. Pienso que lo importante es que nunca le faltó nada, ni el respecto ni el dinero, y desde luego que cuidaba mucho de nosotros. Al principio es muy duro, pero luego te das cuenta que esto es algo habitual en Sudán, y que lo único que puedes hacer es superarlo, y a la vez procurar apoyar a tu madre, pero tampoco puedes dejar de querer a tu padre. Esto como comprenderás, es muy difícil para mí explicar, porque una cosa es explicarlo, y otra cosa bien distinta es expresar tus sentimientos al respecto. Es una historia en la cual casi todos somos víctimas. Estoy en una edad y un estado de madurez que incluso me da mucha pena la otra esposa de mi padre también.

Para todo el mudo el gran golpe fue cuando mi padre decidió traernos a Jartum. Te aseguro que nuestro problema era mucho menos menor cuando vivíamos en Kordofan, porque ojos que no ven corazón que no siente. En la capital, la gente es mucho más racista, además no tocó vivir cerca de la otra familia, y ahí fue cuando comenzó todo.

Antes de morir mi padre mi hermano mayor la compró una casa grane a mi madre y a nosotros/as. Por supuesto no teníamos el nivel que teníamos cuando vivíamos

en el oeste. Además, esto fue a finales de los 70s., y con crisis económica mi padre ya no tenía el dinero y la riqueza del cual disfrutábamos antes. Pero como te dije antes, nosotros somos muy afortunados porque todos fuimos a la universidad, y ahora casi todos tenemos buenos trabajos. Seis de mis hermanos viven entre los países del Golfo, Europa y Estados Unidos. Además, ninguno de mis hermanos o hermanas tuvieron problemas en casarse. Nos hemos casado con personas que representan a toda la geografía y el mosaico étnico de Sudán (se ríe).

Mutilaciones genitales femeninas:

Si hay algún acontecimiento de mi vida que siempre recordaré es el día que ni hicieron esta operación. Supongo que esto lo ocurrirá a muchas mujeres de este país. Nunca olvidaré la cara de aquellas dos señoras, una me sujetaba las piernas, mientras la otra acercaba la cuchilla para cortarme sin piedad, lo que me causaría problemas hasta el resto de mis días. Es mucho daño físico y psicológico ya sabes, sin necesidad ninguna, y en nombre de qué no lo se.

Por cierto, esa es otra larga historia, una de los mayores problemas de todas las casas sudanesas. Sobre todas las que mutilan a sus hijas de la forma que yo lo estoy, que lo llaman la circuncisión faraónica.

Matrimonio:

A mi marido lo he elegido yo sola. Tuve la suerte de hacerlo así, porque mi padre me quería casar él a alguno conocido suyo, o a algunos de mis primos. Estos últimos tampoco estaban por la labor de hacerlo conmigo, creo que es por lo del pasado de mi madre. Aunque también puede ser porque yo soy el tipo de mujer que no se deja dominar por ningún hombre y a mis primos esto les asusta. De todas formas así me libré de este tipo de matrimonios concertados. Además mi padre y mis hermanos saben perfectamente que yo no soy el tipo de mujeres que las casan, aunque les hubiera gustado que mi matrimonio sea a través de su autoridad como varones de la casa.

De todas formas, entre mis amigas hay algunas casadas con hombres que ya tienen otras esposas. Yo, ya verás, no soy una mujer que puede compartir ningún hombre. Y si mi marido algún día quiere hacer con otra mujer más joven que yo, te aseguro que me tendrá que divorciarme a mí primero. Aunque mi marido y yo somos pareja progresista, yo nunca me fío de los hombres sudaneses.

La actitud de los hombres hacía las mujeres:

En nuestra cultura si has nacido hombre tienes suerte y eres un ser libre. En Sudán la palabra libertad solo les concierne a ellos, y esta actitud social comienza desde el día que naces como mujer.

Después del matrimonio muchos hombres, incluso los educados, piensan que las mujeres hemos sido creadas para servirles a ellos, y que para nada del mundo tenemos derechos a quejarnos.

Si me preguntas sobre mí actitud sobre los hombres te diré que son injustos con nosotras, y creo que esta es la actitud de toda mujer sudanesa respecto a su marido, padre, hermanos, tíos o primos.

Yo creo en la igualdad de oportunidades para las mujeres y los hombres en todos los ámbitos. En lo político, social y económico. Sin estos principios de igualdad ni Sudán ni en ningún otro país del mundo se puede conseguir un desarrollo real. Ni siquiera los llamados países desarrollados sus mujeres tienen todos sus derechos conseguidos. Yo estuve en Estados Unidos y pude comprobar que las mujeres ahí también tienen sus grandes problemas.

En Sudán tenemos un problema añadido que es la cuestión étnica y racial, que tiene dividido a este país en dos. Esto se ve en todos los detalles cotidianos. Pero en mi opinión esto no trae nada bien a nuestro país. Incluso el Islam nos ha dicho que somos iguales y debemos tratarnos como iguales. Una persona es lo que es por lo que hace durante su vida, y se debe ganar el respeto de los demás por ello, y no por haber nacido con este color, o en esta región.

Los niños:

Yo la verdad estoy feliz por haber tenido a mis tres adorables hijas y mi hijo. Lo que sí quiero hacer en educarles de un modo corrigiendo todo lo malo que me ocurrió a mí. Lo primero quiero decirlos que son todos/as iguales, en derechos y deberes. Les quiero educar con los valores de la igualdad y el respeto a los demás. Creo que es el mejor modo para salgan como buenos ciudadanos.

El mal ojo y el zar:

Yo no creo en estas cosas. Pienso que son el resultado de las frustraciones y el mal estado psicológico de las mujeres sudanesas.

3) AMONA: “*la sociedad espera que las chicas sirvan a todo el mundo*”.

Amona tiene unos 55 años. Es risueña y llena de alegría. No es guapa pero su cara redonda refleja su bondad. Y aunque se nota que está muy explotada por su familia “adoptiva”, pero parece la más feliz de toda la familia. Es especialmente querida por todos los/as niños/as de la familia, porque su dedicación a ellos es notoria. Juega con ellos y se ríe con ellos/as continuamente, sabe lo que les gusta. Siempre tiene tiempo suficiente para cada uno/a de ellos/as, como se fuera el/la único/a. Está siempre amable con el resto de los miembros de la familia, en agradecimiento por tenerla, “como si fuera parte de la familia”. Aun así, a veces puede ser muy discutidora. Puede ser muy cabezota, y tienen momentos de ser demasiado orgullo. Sus piernas y manos hinchados son signos claros de lo mucho que trabaja y lo mal que la ha tratado la vida. Amona se levanta al amanecer y no se acuesta hasta que todo el mundo de su extendida familia haya tenido todos sus necesidades cubiertas.

Amona tiene el perfil de muchas mujeres, que su familia “adoptiva” la ha heredado de sus padres, que solían ser ex esclavos de esta familia, y que en durante la época de la manumisión prefirieron dejarla en casa de sus ex amos, puesto que no podían mantenerla. Pero lo más importante es que los ex amos de sus padres no querían dejar que los hijos de sus ex esclavos/as abandonen la casa, por razones obvias, como son los económicos, que se reflejan mucho en la institución del servicio doméstico, el mayor rasgo del legado de la esclavitud en Sudán². Por razones que tienen que ver con la mentalidad de la abolición en Sudán, y para darle un carácter más “benigno” a este tipo de esclavitud moderna se le domina adopción. Además el jefe de la familia, los ex amos de sus padres, es un *sheikh* muy conocido en Umdurman.

Amona en sus declaraciones habla de su familia “adoptiva” refiriéndose a ellos como familiares suyo. Personalmente se que ella sabe perfectamente que ellos no son familia de sangre, pero no estoy seguro si lo dice por no querer reconocer su estado servil, o es simplemente lo hace porque realmente piensa que después de toda una vida ellos son su única familia. Pienso que son las dos cosas a la vez.

Infancia:

Mi padre es un familiar lejano de mi actual familia. Mis padres eran muy pobres. Al nacer yo no tenían cómo mantenerme, así que me dejaron con mi actual familia. Yo

² En el capítulo IV hemos estudiado el servicio doméstico en Sudán.

he crecido con sus hijos, como se fuera una más. Además mi padre es un gran *sheikh*. Es un hombre que teme a Alá, y nunca me trató de modo diferente a sus hijos/as. Él es más que un padre para mí. Yo le adoro, y me he prometido a mí mismo que le serviré hasta su muerte. De hecho esto es lo que hice durante toda mi vida, y por ello me he negado a casarme, porque se que el matrimonio me hubiera impedido servirle.

Después de su muerte decidí seguir sirviendo a su familia. La verdad es que me hubiera gustado casarme y tener mis propios hijos. Pero me siento bien al haber dedicado mi vida a cuidar de mis hermanastros/as. Al fin y al cabo son mi familia también.

Lo que recuerdo de mi padre es que era un borracho. Casi nunca le veía. Mi madre era una mujer muy pobre. Vendía *kisra* y té en el mercado. Cuando era pequeña apenas la veía a ella tampoco. Mi familia adoptiva intentó ayudarla muchas veces, pero era demasiado orgullosa para dejarse ayudar. Cuando crecí un poco más empecé a verla más, porque la llevaba ropa antigua y algo de comida. Ahora que ya está mayor, vive conmigo y con mi familia.

Educación:

Cuando era pequeña iba a la escuela coránica, que mi padre tenía dentro de la misma casa. Iba con mis otras cinco hermanastras y hermanastros. Estudié durante tres años, pero luego empecé a dedicarme a las tareas de la casa. Ellas sí que siguieron, aunque luego han ido abandonando para casarse. En nuestros tiempos las chicas no estudiaban en la universidad. Los chicos sí han seguido hasta la universidad. Ahora todos tienen buenos trabajos, y yo estoy muy orgullosa de ellos.

Desde muy pequeña me dediqué a trabajar en la casa. Es una casa grande. Además el *sheikh* es una persona muy generosa. Tiene mucha familia que vive fuera de la capital. Todo el mundo que viene para estudios, negocios, o para ver a los médicos, se queda en su casa. Luego se quedan durante días, e incluso meses. Aquí siempre hay mucha gente, y el trabajo no acaba nunca. Yo tengo que cocinar, lavar mucha ropa, limpiar los cuartos, fregar los cacharros, cuidar de los niños, ir al mercado por la comida. Normalmente me levanto a las cinco de la mañana, rezo, y me preparo para la batalla (se ríe). Hasta las once o las doce no suelo acostarme. A estas horas suelo estar muy cansado, pero esto es la vida de las mujeres en las familias grandes como la nuestra. La sociedad espera que las chicas sirvan a todo el mundo.

Tú sabes que en Sudán para preparar la comida y hacer todo lo demás de las tareas de la casa, estaban nosotras las esclavas; en aquellos tiempos había muchos esclavos, cada familia tenía uno, traían el agua y hacían muchos otros trabajos. Había una esclava para ayudar a *sitti* (ama) a criar a los hijos. Yo, claro está, disfruto de una posición especial. Mi familia me lo ha dado todo, ropa, hogar, comida. Yo tengo que estar muy agradecida a ellos. Cuando pienso en la vida pobre que ha tenido mi madre me doy cuenta de lo afortunado que soy. Yo quiero mucho a mi familia, y me siento alagada cuando a ellos y a sus otros familiares o amigos les gusta mi comida, por ejemplo. Sobre todo con los niños tengo relación muy especial, nos queremos mucho.

La igualdad entre hombres y mujeres:

Yo pienso que los hombres y las mujeres no son iguales. Los hombres tienen su lugar y las mujeres también. Mira, los tiempos han cambiado mucho. Ahora las chicas van a la escuela, estudian, e incluso son mejores que los chicos. Pero a mí lo que no me gusta, son estas cosas modernas, que las mujeres vayan al cine, a los restaurantes o tengan novios y salgan con ellos antes de casarse. El lugar de la mujer es la casa y el del hombre es la calle. Luego pasa lo que pasa, y los matrimonios fracasan por el pasado de las chicas. A un hombre, mientras se porta bien como marido y padre no importa su pasado, ni con quién haya “jugado” antes, pero una mujer es diferente. Ella tiene que saber esto muy bien, y mirar por ella y por su familia.

El trabajo de las mujeres:

Te refieres al trabajo fuera de casa, ¿verdad? Creo que es bueno que la mujer tenga su independencia económica, sobre todo cuando el marido no quiere darle dinero. Las chicas hoy día pueden estudiar y trabajar, ganando mucho dinero. Tienen que aprovechar estas oportunidades. Nada es peor que depender económicamente de alguien. En mi caso concreto siempre he hecho algo para ganarme la vida. Cuando me sobraba algún tiempo en la casa, iba al mercado y compraba verdura a precio de coste y la vendía a los vecinos; o hacía *henna* o *halawa*³ para las novias. En esta vida hay que trabajar y luchar mucho.

³ Ver capítulo V.

Mutilaciones genitales femeninas:

Bueno, es difícil hablar de este tema. Yo estoy circuncidada lo que se llama circuncisión faraónica, como todas las chicas de la casa. Es nuestra tradición y nuestra religión lo que lo exigen. Yo como no estuve casada no lo sé, pero las mujeres que se casan suelen decir que es muy duro a la hora de mantener relaciones sexuales o tener hijos. Yo creo que la circuncisión desaparecerá, pero es cuestión de tiempo. ¿Quién quiere dejar su hija sin circuncisión? .Luego nadie querrá casarse con ella. Yo creo que no se debe dejar de hacer del todo, solo hay que hacer la *sunni*⁴.

El zar y el mal ojo:

Yo soy una mujer musulmana. Rezo todos los días, y me gustaría mucho que algún día puede ir a la Meca. Alá me quiere por esto me ha dado una familia maravillosa. Pero también creo en el mal ojo, y la fuerza de curación del *zar*. Conozco muchas mujeres que se han curado de enfermedades incurables, gracias esta magia. Una no debe subestimar el poder de estos espíritus. Además en la ocasión del *zar* nos juntamos muchas mujeres, reímos, comemos, y hablamos de nuestras cosas. Es la única oportunidad para mí de salir de casa y divertirme un poco.

⁴ En el capítulo XXXX hemos visto lo de las mutilaciones genitales femeninas, y los diferentes tipos. La *sunni* es la forma más suave de las mutilaciones genitales de las mujeres en Sudán.

4) SARA: “Ahora que mi marido ha muerto tengo toda la libertad del mundo para hacer lo que me da la gana”.

Sara es muy oscura de piel, más bien bajita, y con cara muy agradable. Es del sur de Sudán. Sus padres son kuku , un grupo étnico entre Sudán y Uganda. Sara no sabe cuantos años tendrá, pero cree que tiene 45 años.

Sara fue raptada por unos *yallaba* cuando tenía 13 años, que la llevaron a Al Nihud, en el oeste de Sudán, cerca de Kordofan. Uno de ellos, de nombre ‘Izzaldin se la quedó y la llevó a su casa para vivir con él y con sus hijas. La familia del *yallaba* la hizo musulmana y tuvo que cambiar su nombre cristiano, Liza, por el de Sara. Cuando tenía 14 años la casó con un hombre, que tendría unos 35 años. Este ya tenía una mujer, mucho mayor que ella. El hombre se casó con Sara porque su mujer, que era del oeste, no podía tener hijos. Tuvo 2 hijos y una hija de él.

Al morirle su marido se quedó a vivir durante un tiempo con la otra mujer, que la servía en la casa. Después se fue a vivir a la capital, para poder buscar trabajo y mantener a sus hijos/as. Sara vive en el barrio de Burri, el barrio de Jartum donde se encuentra el mayor número de población ex esclava. Este barrio es conocido en Jartum por tener el mayor número de concentración de *indayas*⁵ de la capital. Las indayas, como vimos anteriormente, son los prostíbulos de Sudán. En el barrio de Burri las indayas suelen ser los lugares de la prostitución de muy bajo nivel. Yo sabía que Sara trabajaba en la prostitución, pero este tema no relució durante la entrevista.

Cuando comencé la entrevista con ellas estuve muy sorprendida que nadie pueda estar interesado por su vida. Al principio estuvo muy tímida y muy nerviosa. Era casi imposible hacerla hablar. Después fui ganando su confianza, y poco a poco empezó a contar su relato.

Infancia:

Yo guardo algunos recuerdos muy bonitos de mi infancia. Mi padre era un jefe en el poblado. Yo era la única hija. Mis recuerdos del sur es que era mucho más verde que la capital. Yo iba a escuela de la misión cristiana. Tenía muchas amigas con quien jugaba y estudiaba. Yo recuerdo aquello con mucha añoranza.

Después murió mi padre. Le asesinaron en la guerra. Él tenía muchos problemas con los comerciantes norteros que vivían en el sur. Mi padre quería que los del sur

⁵ Las indayas ya está explicado con bastante detalles en los capítulos II y V.

también tengan parte del comercio que hay entre el sur y el norte. Todo lo controlan los comerciantes árabes.

Un día llegaron de noche y nos despertaron, a mi madre, a mis primos/as y a mí. Me llevaron a mí y a otra prima. El Señor que me cogió a mí me llevó a vivir con sus hijas y su mujer a El Nihud. Ahí mi cambiaron de nombre, y me pusieron Sara. La verdad el tiempo que me quedé en la casa de este señor fue el peor tiempo de mi vida. Él tenía dos hijos mayores que me molestaban mucho. Un día uno de ellos vino por la noche al cuarto donde dormía, y me forzó. Me salió mucha sangre y me dolió mucho. Su madre le regañó un poco y ya está. Yo empecé a llorar día y noche. No quería vivir más.

Por otro lado pensaba mucho en mi madre y mis primos/as. Quisiera ir a ver aquello, pero tengo miedo de no encontrar nadie o no reconocer mi a casa ni a mi gente. Además la gente del sur en el oeste y en Jartum me mira como su yo fuera un bicho raro. De verdad me apetece mucho ir, pero no se si es una buena idea. Ni siquiera se si mi madre sigue viva.

Al poco tiempo, llegó un señor y me dijeron que este iba a ser mi marido. Este hombre nunca estaba en la casa. Y cuando venía hablaba poco conmigo. Venía siempre oliendo a alcohol. Yo sabía que él iba con muchas otras mujeres, pero la verdad a mí me daba igual. Luego tuvimos dos hijos y una hija. Tampoco le importaba mucho sus hijos. Les traía ropa, comida y un poco más.

Viudedad:

Después de poco tiempo mi marido se puso muy enfermo. Entonces su otra mujer vino a vivir con nosotros. Ella era árabe nómada. Era mucho más amable conmigo que él. Entre las dos le cuidamos hasta su muerte. Al morir nos dejó muy poco dinero, porque él gastaba todo su dinero en bebida y mujeres. La verdad no es bueno decir esto, pero ahora que mi marido ha muerto tengo toda la libertad del mundo para hacer lo que me da la gana, pero ya es demasiado tarde. Con el dinero que me dejó cogí mis niños y me vine a vivir a Burri. Aquí la vida es mucho más difícil y todo es más caro, pero ya te digo, no tengo ningún dueño que me manda qué hacer.

Me gustaría poder tener más dinero para que mis hijos y mi hija vayan a la escuela. No quiero que tengan la suerte que he tenido yo. El chico mayor va a la escuela secundaria, y la chica y el pequeño van a la primaria. Los tres van muy retrasados en sus estudios, por todos los problemas que han tenido. A veces se ausentan de la escuela

durante mucho tiempo y yo no se qué hacer. Mis vecinas me ayudan un poco con ellos, pero es muy duro lo que una madre soltera tiene que soportar en este país. Además ahora que está todo muy caro, yo necesito de todo para ellos: medicina, comida, ropa, el pago del alquiler de la casa. De verdad una no sabe qué hacer.

Mutilaciones genitales femeninas:

Yo se lo que es por mis amigas. Yo como cristiana no se lo que es esto. Nosotros en el sur no lo hacemos esto a las niñas. Lo que me cuentan mis amigas esto debe ser horrible.

5) **MARY:** “*Yo he abandonado mi marido, y él se quedó con mis hijos*”.

Mary aparenta unos 35 años. Como la mayoría de mis informantes no sabía con exactitud el año de su nacimiento. Es posible que incluso tenga menos, pero la dura vida que tenía, que se reflejaba en su profunda tristeza, la hace parecer mayor. Ella es una desplazada del sur de Sudán por la guerra, que azotó al país durante más de dos décadas. Ella es de Abyei (ver mapa 6). Es del grupo étnico Kakwa. Trabaja como una mensajera para la ONG inglesa *Accord* en Jartúm. Tiene una hija y un hijo que no ve hace mucho tiempo, porque su marido se los quedó después de su divorcio. Vive con una hija de cuatro años, que es fruto de una relación con otro hombre, con el cual no tiene mucha relación actualmente.

Las mujeres mensajeras son una novedad en Sudán, que normalmente solía ser una profesión masculina. Su sueldo mensual es 100 libras sudanesa (unos 20 dólares). Puesto que no puede sobrevivir con este sueldo, tiene como segunda profesión la venta del *araki*⁶, una bebida alcohólica, que las mujeres del sur de Sudán, y las ex esclavas, son especialistas en su elaboración. Es una bebida muy popular, de gran consumo entre los hombres el norte de Sudán, que son mayoría musulmana. Aunque la ley islámica del *shari'a* en Sudán prohíbe tajantemente el consumo del alcohol, este es un negocio muy fructífero, sobre todo para la policía, los chulos, los maridos o los amantes de estas mujeres.

Mary fue raptada por los hermanos y amigos de su marido. Él es del sur de Sudán también, de un poblado cerca del suyo. Era famosa en su poblado y en Jartum por ser una buena bailarina. En la capital lo hacía en su *indaya*, para los clientes. Después del cambio del gobierno de Sudán, y a raíz de las continuas redadas en su barrio, *al Yireef*, ya le daba miedo hacerlo.

Matrimonio:

Un día me invitaron a bailar en una fiesta cuando me raptaron los hermanos y amigos del hombre que luego se convirtió en mi marido. Yo tenía 13 años. Después pagó el dote a mi familia. Él vino desde el poblado vecino al mío para ver el baile. Cuando me vio bailar le gustó mucho y mandó a sus hombres para que raptaran. Yo nunca le había visto antes, y desde luego nunca le quise.

⁶ Es una bebida alcohólica casera en Sudán. Hemos hablado del *araki* en el capítulo V.

Después tuvimos 2 hijos y una hija. Cuando mi tercer hijo murió yo me divorcié de él⁷, pero él se quedó con mis otros dos hijos. Después tuve una niña con otro hombre, que ahora tampoco le veo.

El matrimonio es un acontecimiento feliz en la vida de todas las mujeres, pero si la mujer es desafortunada, como lo fui yo, siempre va a ser infeliz, y se va a lamentar su suerte. Entonces está mucho mejor sola. Mi marido no era buena persona. No era nada responsable. Le gustaban todas las mujeres y le encantaba la juerga y el baile. A mí no me importa volverme a casar si encuentro el hombre adecuado. Soy todavía joven y derecho a ello. Pero de momento estoy bien así, puesto que soy mi propia dueña.

Los niños:

Mi hijo e hija están con su padre en el sur. Les hecho mucho de menos y me gustaría tenerles algún día aquí conmigo. Yo quiero lo mejor para ellos. Que estudian y tengan mejor futuro que el mío. Yo aquí no estoy tan mal, pero tengo que desempeñar dos trabajos para poder sobrevivir, yo y mi hija. He oído que mi hijo dejó la escuela para trabajar como conductor. Esto me entristece mucho, ya que por lo menos podía haber esperado para tener el título de secundaria. La chica sigue estudiando. Ojala siga.

Trabajo:

Yo trabajo mucho: en la organización todas las mañanas; luego llego a casa y tengo que recoger a mi hija de la señora mayor que cuida de ella mientras yo no estoy. Después tengo que hacer las tareas de la casa, y la preparación del *araki* me coge mucho tiempo, ya que por la tarde empiezan a llegar los clientes (se ríe con timidez).

Mutilaciones genitales femeninas:

En mi grupo étnico en el sur no practicamos estas operaciones, aunque tengo algunas amigas de las ciudades del sur ahora que empiezan a hacerlas porque creen que es una moda, y así se pueden casar con los hombres norteros.

⁷ El grupo étnico del cual procede Mary, como casi todos en el sur de Sudán, al ser animistas no requieren ninguna ceremonia para divorciarse, a diferencia de los musulmanes del norte.

6) HELEN: “Siendo cristianos/as no ha impedido que nuestros hombres se casan con tres o cuatro mujeres, incluso sin avisarte”

Helen es alta, y muy atractiva. Actúa con mucha confianza, firmeza, y se nota que tiene mucha autoridad. Tiene 45 años. Es sureña, pero lleva casi toda su vida viviendo en el norte. Está casada y tiene 6 hijos/as.

Infancia:

Yo nací y crecí en un pueblo cerca de Malakal, en el sur de Sudán. Mi grupo étnico es shilluk. En nuestra sociedad tú tienes muchos deberes y toda se hace siguiendo la tradición.

En la cultura de los shilluk una chica puede estar hasta los siete años llevando vida de niñas. En cuanto cumples los 7 años ya se espera mucho de ti: tienes que recoger la leña, el agua, hacer la comida, e ir por los recados. La gente piensa que los/as pequeños/as son más ágiles y más trabajadores que los mayores. Los chicos también tienen otros deberes, tienen que cuidar de la vacas y las cabras, encender el fuego en el campo y guardar el orden y la seguridad del poblado. Cuando la chica cumple 10 años ya debe moler el grano. Ya su madre puede empezar a entrenarla para las demás tareas de la casa.

Educación:

En mis tiempos, hace 30 años, había muchas chicas que estudiaban en la escuela de la misión americana. Yo comencé a ir a los 10 años. Después me fui a estudiar en la universidad de Juba (la capital del sur de Sudán). No terminé mis estudios, porque a los 17 años me casé. Después mi marido y yo nos vimos a vivir a Jartum, y después a Londres.

En Inglaterra estudié enfermería, primeros auxilios y pediatría. No me gustaba la vida en Londres. Tenía mucha nostalgia, y echaba mucho de menos a mi madre. En Londres no paraba de llorar y de decirle a mi marido que me lleve de vuelta a Sudán. Al volver empezaron todos los problemas. A mi marido no le dejaban ni salir del país, ni volver al sur. Ahora es profesor en la universidad. Aun ahí tiene muchos problemas, políticos y de racismo. Ni en Inglaterra lo trataban con tanta discriminación, como lo están haciendo aquí.

Niños:

Mis tres hijas mayores han terminado la universidad, mis dos hijos están todavía terminando la carrera, y mi hija pequeña va a ir a estudiar en Londres. Estoy muy orgullosa de todos/as ellos/as.

Situación de la gente del sur en el norte:

Yo vivo muy bien en el norte. Pero claro tú no puedes estar feliz, si tu gente no lo está. Nosotros acogemos a mucha gente del sur en nuestra casa, por problemas políticos, o simplemente porque no tienen a donde ir. Mis hijos/as aunque hayan ido a las mejores escuelas del país, no se salvan de los comentarios racistas. Sus compañeros les dicen que ellos no son sudaneses. Por supuesto que son niños, pero los niños también te hacen sufrir mucho.

Trabajo:

Yo trabajo como directora de programas para refugiados y desplazados en el Haj Yousef, a las afueras de Jartum. Tenemos una escuela para niños, y un centro para educación y formación de adultos. También llevo para proyectos de cooperativas y micro créditos para mujeres. Pedimos subvención y créditos de agencias internacionales y ayudamos a las mujeres para implantar sus pequeños proyectos, como puede ser la compra de burros para poder transportar agua o comida a los campos de refugiados/as, algunos proyectos como fabricas de jabón, o cursos de costura. También les damos cursos de formación, y de búsqueda de trabajo.

La actitud de los hombres hacía las mujeres:

La mujer es la mujer en nuestras tradiciones. Se supone que ella tiene que hacer todo, cocinar, lavar la ropa, y servir a toda la familia. Por supuesto una mujer nunca puede tomar una decisión, sin consultar a su marido. Tienes que consultarle todo. A veces ni siquiera te escucha. En este aspecto los hombres con educación son mejores. Yo creo que el marido y la esposa tienen que estar de acuerdo en todo, y que no sea una imposición del hombre sobre la mujer. Este el caso de mi marido y yo.

Matrimonio:

Nosotros, los shilluk y los denka nunca nos casamos con nuestros primos o familiares como hacen aquí en el norte. Y la gente de la Provincia de Ecuatoria⁸ tampoco se casan entre familiares. Mi marido procede de una zona cercana a la mía. Nos conocimos desde muy jóvenes, y desde entonces nos quisimos mucho. Vino a mi casa y habló con mis padres, y desde entonces somos una pareja feliz.

Mutilaciones genitales femeninas:

Nosotros en el sur no hacemos las mutilaciones genitales. Dicen que algunas mujeres de las ciudades empiezan ahora a hacerlas, no se porqué. A mí esta ceremonia me escandalizó mucho al principio cuando llegué a la capital. No entiendo para qué sirve.

La situación de las mujeres en sudán:

Yo sí creo en la igualdad entre los dos sexos. Las mujeres, al fin y al cabo somos unos seres humanos y no veo porqué tenemos que ser discriminadas por nuestro sexo. Las mujeres en Sudán han luchado por esta igualdad, y hasta un cierto punto la están consiguiendo. Podemos probar nuestra valía en el trabajo, los estudios, y todos los demás ámbitos de la sociedad. La política, las tradiciones, y las religiones son unas trabas para las mujeres en Sudán, sean del sur y del norte. Fíjate por ejemplo si mi marido ahora quisiera casarse, aunque él no es musulmán, sino cristiano, nadie se le puede impedir. Él puede tener tres o cuatro mujeres, como le parezca. Luego te dirá que como ha pagado por ella, qué queja tendrá. Es como si fuéramos una mercancía. Los shilluk, por ejemplo pagan diez vacas y un poco de dinero; los denka, por ejemplo, depende de la belleza y la edad de la chica.

El divorcio:

Esta es una cuestión muy complicada. En toda África a las mujeres les da miedo divorciarse. Primero tu marido se puede quedar con tus hijos/as, luego, además tendrás que buscarte la vida para mantenerlos, y en nuestros países no hay ningún tipo de ayuda para las mujeres divorciadas o viudas. Por otro lado, ¿Quién quiere casarse con una mujer divorciada? Además tu familia tampoco te apoya, por que tendrán que devolver

⁸ Una de las provincias del sur.

todas las vacas que han recibido ellos como tu dote. Así la mujer muchas veces se ve comprometida con un hombre toda su vida.

Algunas mujeres con más nivel de educación suelen abandonar la casa e incluso la región de su marido, para evitarle. He visto muchos casos así. Pero es una situación muy difícil para esas mujeres y para sus hijos/as, porque estos normalmente se quedan con el padre, y la segunda mujer nunca cuida de los hijos/as de otra mujer. Ellas suelen decir porqué tengo que cuidar de los niños/as de otra mujer, mientras esta está viva. Los niños/as son los que pagan caro por todo ello.

El zar y el mal de ojo:

Yo no creo nada en estas cosas. En mi grupo étnico hay muchas creencias en estas cosas, pero yo nunca lo he creído ni los he practicado. Puede que haya algo, pero no me preguntes el qué porque no lo se.

7) DUCHA: “*fui raptada cuando tenía 15 años*”

Ducha tiene unos 25 años. Ella es del sur de Sudán, de la tribu Kuku, de Kadugle. Durante la guerra civil del sur de Sudán algunos soldados norteños la raptaron, la tuvieron en su cuartel durante unos meses. Ella recuerda estos meses con mucha amargura. Los soldados la tenían para trabajar para ellos en puro estado de esclavitud. Además la violaban continuamente. Después la llevaron a Ed Duem, en la provincia del Gezira, en el centro de Sudán. Ahí la dejaron con una familia, trabajando para ellos en las tareas de la casa. Una señora de la familia la hizo la ablación del clítoris, temiendo que uno de sus hijos se acostará con ella, y se la dejara embarazada. El tipo de la mutilación que la hicieron fue la más dura, llamada en Sudán circuncisión faraónica. Duchá se puso muy malo por culpa de la operación, que casi se muere de tétanos, ya que la operaron en casa, con pocas condiciones de higiene. Hasta la actualidad se queja de dolores fuerte causados por una grave vaginitis.

Ducha logró llegar a Jartum, donde actualmente vive en los campos de refugiados de Dar Assalam, a las afueras de Umdurman. El caso de Duchá ha trascendido a los medios de comunicación, porqué una organización de mujeres abogadas en Jartum, *mut'awinat*, ha seguido su caso y ha denunciado su caso, tanto por las violaciones que sufrió ella de pequeña, como por la práctica de la mutilación genital, al cual fue sometida en El Obeid. La abogada que llevaba su caso, Siham₂ fue perseguida por el Gobierno de Jartum, y actualmente vive en EEUU como asilada política. Para poder entrevistarla lo tuve que hacer a través de dicha organización. Ellas llevan los asuntos legales de las mujeres refugiadas y desplazadas en Jartum.

Yo fui capturada a los 15 años. Me llevaron unos hombres de noche, y nunca más he vuelto a saber nada de mis padres, ni de mis hermanos/as. Me llevaron a una ciudad llamada Deleng. Estos hombres me tenían en el cuartel, trabajando por ellos día y noche. Nunca descansaba. Después venían, y me quitaban la ropa. Yo lloraba y gritaba, pero no me hacían ni caso. Eran cuatro. Solo uno de ellos era más amable. Nunca me tocó. Solía rezar mucho. Pero tampoco hacía nada para protegerme de los otros tres. Había una chica que creo que era más joven que yo. Enseguida la llevaron, no se a donde.

Un día vendieron y me dijeron que me prepare porque tenemos que partir. Uno de ellos, Ahmed, no vino al viaje, se quedó en el poblado. El viaje, que fue en camión militar, muy viejo que se estropeaba muchas veces, fue muy largo. No te puedo decir cuando tiempo hemos tardado, quizá un par de días o algo así. Pasamos por muchos

sitios: muchos árboles, desierto, y mucho calor. A veces parábamos, pero no me dejaban bajar del coche. En el camino me puse muy enferma. Los soldados discutían por mí. Los dos malos, Fadhl y Yahya querían dejarme en el camino porque decían que soy una carga para ellos. Sin embargo Hassan decía que esto no era humano.

Después del duro viaje, sobre todo por mi enfermedad, llegamos a Ed Diuem. Ahí llegamos a casa de una familia, que creo que eran parientes de Hassan. No volví a ver a los soldados nunca más. Pero yo me acuerdo de ellos perfectamente, y cualquier día que les vea les puedo reconocer perfectamente.

En la casa de la familia de Ed Diuem, pasaba lo mismo. Me hacían trabajar mucho. Era una familia grande, cinco mujeres y cuatro hombres, más el padre y la madre. También recibían mucha visita, sobre todo familiares de otros poblados, y tenían muchos vecinos que veían mucho a visitarles.

Un dos de las vecinas estuvieron hablando con la señora. Me llamaron las tres y me pidieron que me quitara las bragas y me tumbara en la cama, con las piernas abiertas. Yo no sabía que iban a hacerme. Se les pregunté, y la señora me dijo que es solo una cosa pequeña, para evitar que me sus hijos me hicieran daño. Al principio sospeché un poco, pero entre las tres me tranquilizaron. La señora que me dijo que me daría dinero y regalos se me portaba bien y me estuviera quieta. Yo sabía por las chicas de la señora, Hanaa y Ikhlass, lo que era esto, porque a ellas se lo han hecho. Además sabía que ellas recibían mucho dinero y regalos el día que se lo hicieron. Pero yo nunca se las he visto la operación, y no sabía en qué consistía. Me tumbe, un poco asustada. De repente la señora y una más me sujetaron las piernas. Sentí un panzazo muy fuerte ahí, y después sentí como un cuchillo me estaba cortando parte de mis genitales. Empecé a llorar y a gritar, pero las dos mujeres me tenían sujeta muy fuerte, mientras la otra cortaba, y después cosía. Tardó muchísimo en terminar.

Esta misma noche tuve muchos dolores y me costó mucho trabajo dormir o orinar. El día siguiente me puso tan mala, que la señora que me hizo la operación me trajo unas pastillas que no me hacían ningún efecto. Así estuve tres o cuatro días. Al final me llevaron al hospital central del Ed Diuem. Me atendió una médica, que es amiga de Ikhlass, una de las hijas de la señora. Yo estaba muy mal por la fiebre y los dolores tan terribles. Me dio una inyección, y luego vino a verme a la casa por la tarde. Estuve en la cama durante unos días. Casi he visto la muerte (se pone muy triste y con la cara muy asustada).

Después de un par e años en la casa de Fatima en Ed Diuem un día vino Omar, un amigo de los soldados y me dijo que tenemos que viajar a Jartum. Viajé con él hasta la capital. Una vez ahí, me llevó a los campos de refugiados en Dar Assalam, donde sigo hasta ahora.

Un día le conté mi historia a la señora Mariam, de la organización *Accord*, que venían al campo para trabajar con las mujeres refugiadas, y para ayudarnos a resolver nuestros problemas. Ella se puso muy seria y muy triste, y me dijo que no hablara de esto con los señores que estaba cuidando del campamento, para que no me causen más problemas. Después ella vino muchas veces para hablar conmigo, y me presentó a la sra. Siham que era abogada, para seguir mi historia y intentar buscar justicia para mi caso. Ahora estoy con ellas en esto. Ellas me están ayudando mucho, porque es la primera vez que hablo de esto con alguien, y que alguien quiere ayudarme, desde que me llevaron de mis padres aquella noche.

8) AMIRA: Amira es una mujer muy atractiva, con facciones muy peculiares, y con cara muy simpática, que refleja una gran seguridad en sí. Tiene mucha facilidad de palabra, con una expresión muy tranquilizadora, y un tono de voz muy suave. Tiene 48 años.

Amira procede de una familia de ex esclavos de dos generaciones a tras, de parte de su abuela y su bisabuela materna. Su madre es del sur, aunque haya nacido y crecido toda su vida en Jartum, y su padre, que fue soldado en los tiempos de los ingleses en el sur, es del norte de Sudán. Su abuela materna es medio sureña, medio egipcia. Su bisabuela fue vendida como esclava a un soldado egipcio a finales del siglo XIX. De dicha relación amo esclava nació su abuela.

Amira sabía perfectamente la historia de su abuela y de su bisabuela, y no parece que le molesta mucho, aunque no quería hablar abiertamente de ello. Insistía durante la entrevista que no quiere que este tema se convierta en el tema principal, y que solo lo utilice como ejemplo para que historias como las de su bisabuela no vuelvan a ocurrir. Ella piensa que volver a la historia es la mejor forma que hay para abrir los caminos hacía un futuro mejor.

Amira es cantante de profesión. Canta en las ceremonias de la boda, los nacimientos, el peregrinaje a la meca, y las circuncisiones. De este modo se gana la vida desde hace muchos años. Como mujer y artista ha tenido muchos problemas con el actual gobierno de Jartum, desde el anuncio y los intentos de implantar las leyes islámicas del *shri'a* desde 1989. Las profesión de cantantes, bailarinas, actrices, etc, son considerados en Sudán como trabajo de mujeres que tienen algún pasado servil *jaddam*⁹.

Infancia:

Me encanta contar mi vida. El padre de mi madre también era un alto cargo en el ejército del sur, igual que mi padre, y así fue como mi padre conoció a mi madre. Mi abuelo paterno hizo mucho por la causa del sur. Él luchó mucho para que el sur y el norte sean unidos, y para que haya paz en Sudán.

Tengo dos hermanos y una hermana. Después de servir al ejército en el sur, mi padre fue a trabajar en el proyecto de algodón de Aljazeera, por eso nosotros conocemos bien el norte, el sur y las provincias centrales de Sudán.

⁹ El papel de las mujeres ex esclavas en Sudán como cantantes, artistas en general se ha estudiado en el capítulo V.

La mayoría de las familias del norte de Sudán piensan que es una locura que un norteño se case con una sureña. Mi madre nunca fue aceptada en el norte, aunque ella haya nacido y crecido en el norte, y su madre fue media sureña medio egipcia. No te puedes ni imaginar los problemas que existen todavía entre la familia de mi padre y la de mi madre por ser ella sureña. Esto es una gran demostración de que el problema norte sur en Sudán todavía está muy lejos de resolverse.

Yo personalmente no tengo ningún problema en identificarme con el norte o con el sur. Las personas se deben juzgar por sus acciones, actitudes ante la vida, su educación, ni por el color que tengan, ni por el idioma que hablan o la religión que profesan. No es cuestión de pertenecer al mundo árabe, o a África. Cada una de las dos culturas tiene sus aspectos malos y sus aspectos buenos. En esto consiste la riqueza de nuestro país. Pero te diré una cosa, la mayoría de los norteños piensan de otra forma. Para ellos el sur tiene un estigma que no acabará nunca. Ellos nos ven a toda la gente del sur como esclavos por naturaleza. En Sudán es muy corriente llamar a un hombre del sur *'abd*, y a una mujer *jadim* que significan esclavo y esclava.

Todo eso me afectó mucho en mi infancia, al ver cómo mi madre fue tratada por la gente de Jartum. Yo luché durante por la justicia humana desde muy pequeña, y todavía soy muy pesimista. Los sudaneses te dicen que el problema es de la colonización que ha dividido el norte y el sur. Pero si hemos conseguido la independencia desde 1956, y todavía seguimos hablando de esto. Fíjate, en ninguno de todos los gobiernos nacionales posteriores a la independencia ha habido un ministro de defensa, de economía, de asuntos exteriores o de interior del sur de Sudán.

Educación:

Mi padre es un señor muy liberal. Él nunca hizo diferencia entre sus hijos y sus hijas. Todos mis hermanos y mis hermanas han estudiado en la universidad. Yo estudié en la Escuela de la Misión Católica. Después fui a estudiar en Egipto. Después vine a Sudán, y comencé a trabajar en el ministerio de asuntos sociales. Sabes me echaron porque decían que hablo en voz alta. Yo soy una mujer que crecido con mucha libertad. Además, como me gusta mucho cantar, mis amigos/as y yo nos juntamos los fines de semana y me piden que les cante algo. En el trabajo se enteraron de esto, y empezaron a presionarme. Entonces comencé a ganarme la vida con ello, porque cantando en las

bodas, ceremonias de nacimientos o el peregrinaje a la meca ganaba mucho más dinero que en el ministerio.

Soy consciente de que trabajar de cantante en un país como Sudán no es una tarea fácil. En este país todo el mundo dice que lo de cantar es una cosa de *jaddam*, y que una *bit 'arab hurra*¹⁰ pero como a mí me gusta mucho, además en mi casa, aunque a mis hermanos no les gusta mucho, pero no tengo tantos problemas como otras mujeres cantantes, que a veces incluso tienen que romper con sus familias para poder seguir cantando. Yo en este sentido me siento una afortunada.

Matrimonio:

Yo me casé en el 1972. Fui un matrimonio feliz, dentro de lo que cabe. Pero yo, como te dije, al haber sido creado en un ambiente liberal, y al tener una educación que me ha enseñado ser fuerte y autónoma, ha influido mucho para que no aceptara a un hombre cualquier. Yo viajo mucho a ver a mis familiares en el sur. Mi familia paterna es de Juba¹¹. Ahí la vida es muy distinta a la de la capital. La gente tiene mucho menos complejos con los temas de la mujer. Al hablar con muchas amigas mías del norte veo lo mal que lo pasan las mujeres. Para los hombres la palabra igualdad no existe. Muchos hombres son muy liberaos antes del matrimonio, pero una vez casada ya te tienen como su esclava en casa, fregando, limpiando y cuidando de los niños.

De todas formas al fracasar mi matrimonio, que por cierto fue un divorcio pacífico y son problemas, yo decidí no volverme a casar. Ahora mismo hay una persona en mi vida, pero yo no tengo prisa en casarme. Lo estoy pensando tranquilamente y sin prisas. Además hay pocos hombres que aceptarían casarse con una cantante. Y yo desde luego no quiero sacrificar mi profesión y lo que más me gusta por un hombre. Muchas mujeres cantantes lo han tenido que dejar cuando han conocido un futuro marido. A mí me parece que esto es una estupidez, dejar tu vida por nadie. En Sudán las mujeres del movimiento feminista han luchado para conseguir muchos logros para sus mujeres. Pero pienso que de las mujeres artistas nadie se ha preocupado. Las mujeres cantantes tenemos un papel muy importante. Cuando hay boda o cualquier otra ceremonia todo el mundo nos quiere. Hay familias que paga mucho dinero por nuestro servicio. Pero socialmente nadie nos respeta. A mí porque me gusta Sudán y me gusta mi gente y

¹⁰ Bit 'arab, quiere decir hija de árabes, que en Sudán significa mujer libre. Y hurra literalmente significa libre también.

¹¹ La capital del sur.

algunas cosas de mi cultura, pero si no qué me ata a esto. Sin el debido reconocimiento como artista muchas veces te sientes fatal.

Mutilaciones genitales femeninas:

Creo que es una de grandes crímenes cometidos contra las mujeres. Yo pienso que las mutilaciones genitales benefician a los hombres sobre todo. Normalmente se dice que es un asunto de mujeres, pero hay muchos hombres que dicen que no se casarían con una mujer que no este circuncidada. Incluso hay muchas mujeres que no lo han hecho de pequeñas y se lo han tenido que hacer después de casarse porque sus maridos se lo han pedido. Estas operaciones ya están desapareciendo en las zonas urbanas, pero en los pueblos todavía se practican de formas salvajes. Incluso en algunas ciudades del sur las mujeres empiezan a practicarlos para imitar las mujeres del norte de Sudán. Esto sí es una pena.

El *zar* y el mal de ojo:

Yo no creo mucho en estas cosas, pero lo del *zar* a mí me parece un arte tremendo. Tú ves a estas mujeres con 70 y 80 años dando saltos como chicas jóvenes. No entiendo de donde sacan tanta energía. El *zar* y el mal de ojo son parte de nuestra profunda cultura popular, y por ellos tenemos que tenerlos en cuenta. En toda África tenemos estas creencias. A veces son cosas curiosas. Sobre todo son culturas de las mujeres de Sudán y de otras partes de África. A mí a veces me divierte mucho asistir a una ceremonia de *zar*. Además los ritmos son increíbles y yo como cantante muy gustan mucho.

Índice de mapas

1. Bilad As Sudán y el Mundo Árabe-musulmán en el siglo XVII.	90
2. Reinos de Darfur y Wadai. Siglo XVIII.	134
3. Darfur en 1770.	148
4. Subgrupos étnicos <i>denka</i> en el sur y oeste de Sudán.	171
5. Actual República Islámica de Sudán. 2007.	453
6. Darfur, y el Sur de Sudán a mediados del siglo XIX.	486

Índice de Fotos

1. Mujeres esclavas a principios del siglo XX.	219
2. Mujeres refugiadas en Dar Assalam.	274
3. Mujeres refugiadas en Dar Assalam	275
4. Mujeres refugiadas en Dar Assalam	275
5. Mujeres refugiadas en Dar Assalam	276
6. Mujer de origen esclavo haciendo <i>'assida</i> para sus amos.	280
7. Mujeres <i>denka</i> del sur de Sudán.	293
8. Una mujer esclava de origen <i>nuba</i> que habita en Omdurman (Jartum).	302
9. Mujeres de Omdurman realizando el canto <i>ghuna al-banat</i> el día de la boda.	338
10. Decoración interior de las casas hecha por mujeres.	351
11. Una novia de Omdurman el día de su boda.	357
12. Una familia <i>denka</i> en los suburbios de Jartum.	396
13. Una mujer <i>denka</i> y sus tres hijos en los campos de refugiados de Omdurman. Jartum.	421
14. Niños de origen esclavo sentados a la orilla del río Nilo y otros de procedencia árabe montados en sus camellos.	444
15. Una pareja de sureños de origen esclavo que habitan en la capital Jartum.	447

Índice de tablas

Cuadro 1. Grupos esclavos y amos en Sudán.	167
Tabla 2. Venta de agua de Bilal: gastos e ingresos en libras	402