
ARTÍCULOS

**«LA COCINA DE LA ESCLAVA Y LA FAMA PARA SU AMA».
INTERCAMBIOS RITUALES Y PARADOJAS DE LA ESCLAVITUD
EN TETUÁN***

“THE KITCHEN OF THE SLAVE AND FAME FOR HER MISTRESS”. RITUAL
EXCHANGES AND PARADOXES OF SLAVERY IN TETOUAN

Josep Lluís Mateo Dieste¹

Universitat Autònoma de Barcelona

Recibido: 9 de julio de 2019; Aprobado: 30 de marzo de 2020

Cómo citar este artículo / Citation: Mateo Dieste, Josep Lluís. 2021. «La cocina de la esclava y la fama para su ama». Intercambios rituales y paradojas de la esclavitud en Tetuán». *Disparidades. Revista de Antropología* 76(1): e009. doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2021.009>>.

RESUMEN: En algunas situaciones de desigualdad los grupos dominantes establecen intercambios y obligaciones clientelares con los grupos subalternos y les atribuyen contrapoderes y amenazas diversas para el orden social. En este artículo desarrollaré esta hipótesis a partir de un estudio de las domésticas de origen esclavo en Tetuán (Marruecos), desde finales del siglo XIX hasta la primera mitad del XX, y su relación con las familias de medio y alto rango para las que trabajaban, a partir de fuentes orales y de archivo. Sujetas a una situación de dominación, aquellas mujeres devinieron representantes del prestigio del grupo propietario a través de sus labores gastronómicas, como signo de distinción. Y muchas de ellas ejercieron funciones de curación y protección, como mediadoras con santuarios y entidades no humanas o vinculadas a cofradías como los gnawa. De hecho, todos estos procesos de intercambio se generaban y transformaban a través de mecanismos y escenarios rituales. Y en estos procesos simbólicos, los cuerpos de esclavos y libertos devinieron agentes de aquellas relaciones clientelares, en los que se proyectaban paradójicos poderes tanto para provocar el mal como para protegerse de él.

PALABRAS CLAVE: Esclavitud; Servilismo; Clientelismo; Ritual; Marruecos

ABSTRACT: In some situations of inequality, the dominant groups establish exchanges and clientelist obligations with the subaltern groups and they attribute them many powers and threats to the social order. In this article I will develop this hypothesis through a study of the domestic slaves in Tetouan (Morocco), from the late nineteenth century to the first half of the twentieth century, and their relationship with the families of middle- and high- rank for which they worked, based on oral and archive sources. Subject to a situation of domination, those women became representatives of the prestige of the owner group through their gastronomic work, as a sign of distinction. And many of them exercised functions of healing and protection, as mediators with sanctuaries and non-hu-

* Proyecto “Fronteras culturales en un mundo global” (FROCGLOB), desarrollado por el grupo de investigación AHCISP (Antropología e Historia de la Construcción de Identidades Sociales y Políticas) de la UAB, financiado por MINECO, Plan Nacional de Investigación Científica, Técnica y de Innovación. 2018-2020, REFERENCIA: HAR2017-86776-P.).

1 Correo electrónico: josepluis.mateo@uab.cat. ORCID iD: <<https://orcid.org/0000-0001-9410-1635>>.

man entities or linked to brotherhoods such as the gnawa. In fact, all these exchange processes were generated and transformed through ritual mechanisms and arenas. And in these symbolic processes, the bodies of slaves and freedmen became agents of those clientelistic relations, representing paradoxical powers both to provoke and to evict evil.

KEY WORDS: Slavery; Servilism; Clientelism; Ritual; Morocco

Copyright: © 2021 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

1. INTRODUCCIÓN: PARADÓJICAS INTERDEPENDENCIAS

«Si es verdad que una particular relación social sugiere una modalidad estable de intercambio, también lo es (...) que una clase de intercambio origina una relación social consciente. Si los regalos hacen amigos, los amigos hacen regalos. O, dicho de manera más apropiada al presente contexto, “los regalos hacen esclavos; como dicen los esquimales, «exactamente como los latigazos hacen a los perros»» (Sahlins 1976: 250).

En este trabajo analizaré la paradójica situación en la que un grupo subalterno, esclavas y domésticas de Tetuán (Marruecos) entre finales de siglo XIX y mediados del XX, adquiere roles y significados sociales de los que depende parcialmente el honor, prestigio y salud del grupo dominante. Esta relación es el producto de numerosos intercambios prácticos y dones y contradones, tanto materiales como simbólicos. A pesar de ser una relación completamente jerárquica, esta simbiosis e interdependencia emerge en determinados actos y relaciones sociales, pero también en las pautas que definen esta relación, como la fidelidad y la confianza. Los cuerpos de los esclavos devienen agentes de una doble simbología social, como amenaza potencial y como bendición y protección; lo cual explica algunas paradójicas interdependencias entre el grupo dominante y los esclavos subalternos que abordaré aquí, en el ámbito de la gastronomía y en los rituales de curación en santuarios y cofradías. Para abordar estas relaciones asimétricas, manejaré el concepto de subalternidad propuesto no tanto por los estudios poscoloniales, sino por la fuente directa que inspiró a muchos de aquellos, como fue la teoría de Gramsci sobre el poder, y en especial su adaptación por Ernesto de Martino al hablar “del mundo popular subalterno, es decir, de los pueblos coloniales y semicoloniales, y del proletariado obrero y campesino de las naciones hegemónicas” y de su relación con las clases dominantes (De Martino 2008: 77).

Este estudio forma parte de una investigación histórica y etnográfica más amplia efectuada entre 2011 y

2019 sobre el final de la esclavitud en la ciudad marroquí de Tetuán, desde 1859 hasta la segunda mitad del siglo XX. En el trabajo de campo he entrevistado a un total de cincuenta personas², principalmente familias de alto estatus que habían tenido alguna doméstica de origen esclavo, pero también a tres familias antiguas de gnawas, una cofradía surgida con la diáspora africana en el Magreb. Complementé las entrevistas con la observación de santuarios, así como de los cultos de posesión gnawa; y con un trabajo de archivo de la documentación árabe relativa a la esclavitud en Tetuán³, y documentación española de la Alta Comisaría de España en Marruecos, sita en el Archivo General de la Administración de Alcalá de Henares.

La esclavitud estaba institucionalizada en el islam (Ali 2010) y llegó al occidente musulmán, incluido al-Andalus⁴, de donde procedía un número sustancial de las familias que se fueron refugiando en Tetuán entre los siglos XVI y XVII. Estas clases urbanas tetuaníes fueron precisamente las que más se nutrieron de esclavas para realizar el trabajo doméstico. Entre este grupo dominante destacaron hombres del majzén (estado) y comerciantes, que eran acompañados por esclavas en sus viajes, ante la negativa de las esposas a desplazarse y abandonar la ciudad. Con la llegada del colonialismo francés y español, el comercio de esclavos se frenó pero no se proclamó una abolición formal y explícita, por razones políticas del clientelismo de las autoridades españolas del Protectorado (1912-1956)

2 La mayoría hombres de entre 60 y 80 años, y 8 mujeres de entre 50 y 95 años.

3 En Tetuán: Bibliothèque Générale (archivo fotográfico del Protectorado), Archivo Daoud (contratos de compra-venta de esclavos y esclavas, contratos matrimoniales y actas de liberación) y Archivo Bennuna (genealogías familiares y actas de liberación), así como documentos del habús de diferentes zagúías y mezquitas de Tetuán. Agradezco a Khalid Rami su inestimable colaboración en el estudio de estos últimos documentos.

4 De la Puente (2010). Cabe recordar que la esclavitud también estaba extendida en las regiones cristianizadas.

con las autoridades marroquíes (Mateo Dieste 2014). Esta situación favoreció que, a pesar de un aumento de las manumisiones, los vínculos serviles continuasen hasta su extinción por la muerte de los esclavos, principalmente mujeres domésticas de las familias de alto y medio estatus de la ciudad. Las mujeres esclavas eran denominadas en la documentación marroquí con el término árabe de *ama*, en contratos de compra-venta, dones matrimoniales o actas de liberación. Pero en la cultura oral eran conocidas como *khādm* (pl. *khdam*)⁵, un término que remite a esclava, aunque guarda una relación etimológica con «trabajo» y «servilismo» (*khidma*); y muchas de ellas son recordadas en la memoria colectiva como *tatas*, especialmente aquellas que cuidaron de los niños de las familias propietarias.

1.1 EL CONTEXTO DE LA ESCLAVITUD Y LA SERVIDUMBRE

La esclavitud en el contexto social de este trabajo comprendía principalmente mujeres del África occidental y, desde finales del siglo XIX, del propio sur de Marruecos (Ennaji 1994) y algunas mujeres circasianas⁶. Ello significa que, aunque la mayoría de esclavas eran de fenotipos negroafricanos y existía una identificación entre esclavitud y negritud, también hubo mujeres esclavizadas de fenotipos indoeuropeos. Estas mujeres, que llegaban mayoritariamente como niñas a Tetuán, eran adquiridas por las familias a través de diversas vías: por compra directa en un mercado; por don de boda; por transmisión y herencia familiar. El estatus de la esclava estaba sometido a un complejo entramado de normas y leyes. Algunas de ellas eran liberadas por los amos en el testamento, con la inclusión de un tercio de la herencia para su manutención o a cargo de bienes habús⁷.

Entre estas hallamos a las esclavas que tenían hijos con el amo sin un contrato matrimonial, denominadas *umm al-walad* («madre de los hijos»)⁸, y que eran liberadas tras la muerte de aquel. Al llegar de pequeñas como esclavas, la familia propietaria devenía el recurso obligado del que dependerían; por eso, como he recogido en historias orales de la elite tetuaní, con las liberaciones del primer tercio de siglo XX la mayoría de estas mujeres permanecieron solteras y renunciaron a abandonar las casas porque no tenían otra forma de subsistencia.

Un segundo grupo de personas de origen esclavo descendía de grupos de *bukhāra*, el ejército del sultán, o de familias de campesinos que trabajaban para los linajes de jerifes (descendientes del Profeta Muhammad) en condición de clientes y jornaleros. Estos grupos residían en zonas rurales del norte, y de ellos procedían también algunas de las esclavas y esclavos reclutados en Tetuán para labores domésticas, según nos narraron las familias⁹.

La relación desigual entre amo y esclavo se expresaba también en el tipo de vínculo de las *dramatis personae*: generosidad del amo a cambio de lealtad del esclavo. En el trabajo de campo, los descendientes de familias propietarias que insistían en repensar una memoria menos rígida de la esclavitud, en relación a los contextos de plantación, me recordaban que el duro trabajo de las esclavas recibía a cambio una serie de compensaciones, como la comida, el vestido y el techo, y en algunos casos hasta algún dinero o pequeños objetos. En este intercambio desigual la dependencia del esclavo era total, aunque en algunas situaciones aquel podía comprar la libertad, una posibilidad reconocida por el derecho islámico (Sikainga 1998).

A cambio de esta paradójica protección el esclavo ofrecía su confianza y fidelidad. Cuando se produjo la ocupación de Tetuán por los españoles en 1859-60 muchos de los grandes propietarios ya habían huido

5 Para la transliteración de los términos en árabe, anotados en cursiva, he seguido el sistema de la revista *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*. Es preciso remarcar también que en ocasiones los vocablos empleados proceden del árabe clásico (*fushā*), y en otras, especialmente cuando se trata de la cultura oral, proceden del árabe dialectal marroquí (*dārīya*). Los nombres propios no han sido transliterados.

6 Procedentes de Circasia (Cáucaso), eran secuestradas para ser enviadas a las cortes otomanas. Véase Zilfi (2010: 126-127).

7 Bienes de mano muerta resultado de donaciones piadosas. Sobre los precedentes del habús en al-Andalus, véase Carballeira Debasa (2000) y García Sanjuán (2002). En tiempos del Protectorado, Cerdeira (1928) se encargó de su estudio en la zona española. Una parte del habús estaba muy vinculada a la cuestión de las liberaciones de esclavos, como mostró Shaham (2000) en el caso de Egipto.

8 En la etimología pre-islámica existía una distinción entre *umm al-walad* (“madre de los niños”), para referir una madre esclava, y *umm al-banīn* (“madre de los hijos”), para referir una madre libre. Véase “Umm al-walad”, *Encyclopaedia of Islam*, vol. 10. Leiden: Brill, 2000, p. 857.

9 En la familia Cherti, por ejemplo, llegaron domésticas de Yebel Habib en torno al año 1900. Entrevista a Abdeslam Cherti, 13/5/2017. Las rutas se mantuvieron hasta mediados del siglo XX para abastecer a Tetuán de domésticas, ya liberas. Como en el caso de Zit al-Mal (nacida en 1940), que llegó a Tetuán procedente de Beni Ahmed para servir a una familia. Entrevista a Charifa Dahrouch, 26/4/2013.

de la ciudad para evitar ser capturados. Pero partieron con la expectativa de volver, y para asegurarse que sus casas no sufrieran daño alguno las dejaron a recaudo de sus esclavos¹⁰. En Fez, el militar colonial y periodista Paul Odinet (1884-1958) atribuía un papel similar a las esclavas, especialmente las que habían criado a las familias. El hecho de que las esclavas hicieran de nodrizas también puede explicar la construcción de vínculos sociales o afectivos entre amos y subordinados (Souralóva 2015); o relaciones especiales de confianza que no eran posibles con otros miembros de la familia: «muchos maridos rechazan la comida preparada por sus mujeres por temor a un envenenamiento; únicamente reservan toda su confianza para la vieja esclava negra que les ha criado, y a quién familiarmente llaman *tatá*» (Odinet 1932: 139). Esta confianza hacia las *tatas* ancianas era compartida por los propios sultanes. El periodista Walter Harris revelaba la influencia de dos ancianas sobre el sultán Muley Hafid (1908-1912). Una de ellas era, en palabras de Harris, una «old black slave nurse», cuya opinión era consultada para asuntos políticos y cotidianos (Harris 1921: 130).

Si el esclavo podía comprar su libertad ganando un dinero, en la forma conocida como *kitāba* (Sikainga, 1998: 61), también sucedía que los libertos y sus descendientes jamás se desprendían de la tutoría del antiguo amo, ya que el islam contemplaba la persistencia de un vínculo de patronazgo conocido como *wala'* (Ennaji 2004 y 2007). Este clientelismo implícito se ha mantenido después de las liberaciones. Y en parte, estos vínculos se reproducen todavía en muchos contextos mediante rituales de intercambio simbólico, donde los exesclavos ofrecen bendición, suerte o curación, como se puede apreciar con la presencia de grupos musicales gnawa en ritos de paso o en diversos santuarios (Naji 2012). En las siguientes páginas voy a presentar estas diferentes formas institucionalizadas de interdependencia, situando previamente el debate en la literatura antropológica.

2. PELIGRO Y BENDICIÓN DEL CUERPO SUBORDINADO

Los intercambios entre grupos de distinto estatus han sido largamente estudiados como parte de lo

que se conoce como vínculos clientelares, y que en el contexto magrebí han sido identificados con mecanismos de reciprocidad, asimétricos e informales (Brown 1986; Bonte *et al.* 1991). En el caso de la esclavitud estas teorías podrían parecer inadecuadas por la enorme asimetría existente, ya que el control de los propietarios sobre los esclavos se basaba en un monopolio de la violencia física y simbólica que anulaba aparentemente todo contra-poder y hasta la propia obligación de la reciprocidad por parte de los libres. Sin embargo, la relación entre amos y esclavos y esclavas estaba perfectamente regulada por mecanismos jurídicos islámicos que definían el trato hacia los esclavos, en aspectos como el reconocimiento de hijos de esclavas y la posterior liberación de estas, o la manumisión de esclavos como acto piadoso (De la Puente 2000). Aunque no hay que olvidar que las esclavas habían sido secuestradas y robadas para ser vendidas en contra de su voluntad, e incluso procedían de regiones musulmanas. Esta cuestión era seriamente debatida por los juriconsultos y la mayoría de ellos tendía a considerar que un musulmán no podía ser esclavizado (Cleaveland 2015).

Aquí no me voy a fijar tanto en estos mecanismos jurídicos, sino en ciertos aspectos simbólicos de una relación de poder que no es única a nivel transcultural. La literatura antropológica nos ilustra sobre la simbología ambivalente de grupos y personas de rango subordinado a las que se atribuye un doble estatus de peligro y protección, derivado de un poder simbólico especial. En la Península Ibérica, por ejemplo, vaqueiros, agotes, judíos o gitanos eran grupos humanos con los que no era lícito casarse ni relacionarse porque sus cuerpos eran portadores de máculas peligrosas (Porqueres 2001). Sin embargo, la particularidad atribuida a algunos de ellos es que ese mismo poder negativo podía devenir positivo. La cuestión es por qué a las personas de estatus inferiores, como los esclavos, se les atribuye un poder mágico en sentido tanto reparador como destructivo. A mi entender, el cuerpo subalterno, como cuerpo ambivalente, es una aberración que no encaja en los sistemas de clasificación dominantes (Douglas 1973). En Mazagán un escriba le explicó a Westermarck que se tomaba pan y sal antes de salir de casa por si se encontraba con un negro por el camino, lo cual conllevaba mala suerte. Pero al mismo tiempo, para evitar el peligro podía pedir al hombre negro que mostrase sus dientes, cuyo color blanco neutralizaría la desgracia provocada por su negritud (Westermarck 1926, 2: 15).

10 Entrevista a Hassan Khatib, 23/4/2013. En su visita a la casa de Erzini, el cronista de la guerra de Tetuán (1859-60), Antonio de Alarcón (2005 [1860]: 467), observa que «Erzini ha dejado aquí a sus esclavas sobre todo a las que tienen hijos, por miedo a las cabilas».

En esta misma línea, Julio Caro Baroja enumeraba en su etnografía saharauí los poderes mágicos que se atribuían a los esclavos. Pero también los oficios artesanos de bajo estatus, como plateros, herreros o carpinteros tenían la fama de «la facultad de desangrar a la gente con su mirada y efectuar otros actos de carácter maligno» (Caro Baroja 1990a: 45). De hecho, en diversos puntos del Magreb, como en el resto de África, los oficios vinculados al trabajo del hierro como los herreros (*haddād*) han sido desempeñados por colectivos inferiorizados. A ellos se atribuye un poder mágico, en la circuncisión, como exorcistas o curanderos, pero también peligros y enfermedades, como en el caso de los *ilkunono* (herreros) Masai (Smith 1997). En Marruecos, *ḥarāṭīn* y libertos ejercían el oficio de herrero en el sur, y en otras zonas como el Rif, también otros colectivos inferiorizados como los judíos; de hecho, los rifeños evitaban el matrimonio con las hijas de músicos y herreros, consideradas de baja moral (Hart 1976: 281-283). Entre los Tuareg, los herreros eran requeridos ritualmente por los nobles en ritos de paso como el nacimiento o el matrimonio y se les atribuía el poder de ser cercanos a los genios (*yenun*) e intervenían en ritos de posesión (Rasmussen 1995: 500-600). La situación que voy a describir con esclavos y gnawa de Tetuán guarda notables parecidos con este «complejo del herrero».

Este modelo se basa en principios estructurales, donde la sociedad atribuye a los miembros del estatus social inferior la generación de conflicto y desorden simbólico, poniendo en evidencia las asimetrías de poder: es un principio que encontramos en la relación entre hombres y mujeres, entre «blancos» y «negros», o respecto a los oficios considerados viles (Brunschvig 1962). Es decir, el conflicto evidencia desigualdades en torno a género, «raza» y oficio. A los grupos considerados inferiores, los otros grupos les atribuyen rasgos peyorativos, como indiscreción o falta de honor, y su vínculo con fuerzas malignas (Barth 1983; Ensel 1998). Según Caro Baroja, estos grupos inferiorizados reaccionan generando desorden social y peligro. Las mujeres realizando hechizos amorosos, los negros desangrando con la mirada o transformándose en animales (Caro Baroja 1990a: 272). Los desangradores eran conocidos en el Sahara como *sellāl*, y su fuerza residía en el ojo, en la mirada (Pettigrew 2016). En otras regiones, como el área indo-europea, colectivos como los gitanos también han recibido este tipo de estigmas y poderes (Caro Baroja 1990b).

Estos peligros atribuidos a los subalternos se pueden encontrar también en la zona de nuestro estudio. En este sentido, una informante me contaba que mujeres de las grandes familias de Tánger hacían *sihr* (magia) a sus maridos pero hacían ver que eran las esclavas quienes la practicaban. Hay en el refranero tetuaní sentencias que también vinculan la desgracia con la presencia de esclavos en la casa. El siguiente dicho hace referencia al recelo de las esposas tetuaníes hacia las esclavas, por temor a que diesen hijos al marido o se desposaran con él. El refrán explica que «la casa bendecida es aquella en la que no hay ni Mbarek ni Mbarka» (*dār mbārka, hiya l-li ma fiha l-la Mbarek wa-l-la Mbarka*). Es decir, que la casa sin problemas es aquella que no tiene esclavos, ya que Mbarek y Mbarka son nombres prototípicos para esclavo y esclava¹¹. En contraste, la mayoría de nombres que los traficantes de esclavos o los amos proporcionaban a los esclavos y esclavas remitían todos ellos a expresiones de bendición (Mabruka, Mbrika), felicidad (Sa'ada), belleza y joyas (Yaquut, 'Ambar, Yohra)¹².

Un ejemplo dramático de estas dobles simbolizaciones aconteció en Larache hacia el final del Protectorado. El cuerpo del esclavo también representa el cuerpo del poder, ya que los poderosos se hacían acompañar de guardias negros (El Hamel 2013). De nuevo la paradoja: el esclavo, el sirviente está por un lado sometido a una situación de subordinación y dependencia; por otro lado, la sociedad le identifica con el poder. Mohamed Choukri noveló del siguiente modo el ensañamiento de los larachíes con el esclavo del bajá de Larache, convertido en símbolo de la opresión. Una manifestación popular se dirigió a la casa del bajá. De ella surge Rabah, el esclavo negro, con una metralleta. La masa se lanza sobre él, lo destrozan y lo queman:

«Una mujer le arranca el hueso de la pantorrilla y muerde la carne salvajemente, luego lo envuelve con arrebato en un trozo de tela que ha arrancado de su vestido, se lo coloca bajo el brazo y desaparece.

- ¿Qué hará con ese hueso?

- Le hará brujerías al marido, para que no la golpee, ni se enamore de otra mujer o se divorcie de ella.

¡Eso dicen! » (Choukri 1995: 16).

11 El refrán me lo refirió Hasna Daoud, 14/5/2012. El mismo refrán fue recogido por Westermarck (1930: 131, proverbio 479).

12 Para una lista completa de nombres, véase la obra del historiador tetuaní Muhammad Daoud, *Tarij Titwan* (1959, vol. 1: 64-66).

La atribución de poderes especiales a partes del cuerpo de determinados colectivos ha hecho que en particular los huesos se empleen en rituales mágicos. Los cadáveres de los judíos son también objeto de profanaciones en cementerios marroquíes hasta en la actualidad, por ese poder mágico de los huesos. De hecho, la magia judía es temida en todo Marruecos, al tiempo que los judíos han sido considerados un grupo subalterno, jurídicamente protegido, pero sometido a humillaciones y exclusiones sociales (Kenbib 1994).

Si los huesos del esclavo tenían un poder mágico, también las sustancias corporales eran significadas en este sentido. Los *'abīd* o esclavos podían ser adoptados como miembros del grupo como una propiedad, o incluso por parentesco de leche, para evitar el contacto sexual, como muestra la etnografía de Ensel sobre la relación entre jerifes y *ḥarāṭīn* en un oasis del Draa (Ensel 1998). Pero esa lactancia entre grupos era unidireccional: mujeres del grupo inferior, los *ḥarāṭīn*, dan leche al grupo jerifiano porque se atribuyen poderes mágicos a esta leche (Ensel 2002: 90). En otros casos, el grupo dominante otorga temporalmente nombre de esclavo a sus hijos, como mecanismo de protección para despistar al mal.

A propósito de la simbología de las sustancias corporales, la ideología colonial racista atribuía poderes especiales a los esclavos y los negros, sitos en la sangre. Así, Odinot escribía que los fasíes se mezclaban con los negros por necesidad fisiológica, debido a su debilidad, por llevar sangre judía en sus venas (Odinot 1932: 54). La propia sociedad marroquí remarcaba una condición física distintiva de los esclavos, focalizada en la sangre, según este refrán recogido por Westermarck: «*L-'abd zayed al l-horr dal'a u kas de d-demmm / The negro has a rib and a cup of blood more than the white man*»¹³ (Westermarck 1930: 132, proverbio 487).

Los esclavos también proporcionaban protección y baraka (bendición) a través de sus cuerpos, como mostraré con la cercanía de las *neggāfa-s*¹⁴ a la novia

durante sus traslados. Destacan entre estas nociones las referencias de la literatura árabe a la sexualidad particular de las mujeres negras, dando lugar a todo tipo de abusos sobre las esclavas por parte de las familias propietarias. En estos abusos intervenían factores simbólicos, como la idea de que el contacto sexual con las mujeres negras proporcionaba efectos curativos, profilácticos y un mayor placer sexual (Ennaji 1997: 61). Las domésticas también eran tomadas para iniciar sexualmente a los jóvenes de las casas (Taraud 2003: 27-28), un hecho que también mencionaron algunos entrevistados tetuaníes. Y en la cultura oral masculina de Tetuán emergen este tipo de ideas: mantener sexo con una mujer negra genera baraka y protección; se le atribuye una facultad de generar calor y hasta de poder curar el reumatismo u otras enfermedades del cuerpo¹⁵.

Por otro lado, el cuerpo de esclavos y negros ha desempeñado un rol importante como agente curador y como intercesor entre los humanos y los no humanos, especialmente con los genios en el caso de las cofradías (Tremearne 1914: 23; Hell 2002; Mitatre 2009), como mostraré en otra sección.

Estas polisémicas concepciones del cuerpo esclavo se aprecian perfectamente en algunas labores desempeñadas por las domésticas de las casas tetuaníes de las que dependía el prestigio del grupo dominante. Una de estas funciones fue la producción gastronómica, analizada en el próximo apartado, que servía paradójicamente como símbolo de distinción de la clase propietaria.

3. ESCLAVAS, GASTRONOMÍA Y DISTINCIÓN

ṭiyyab dil khādm, w shna'a di lalla-ha
la cocina de la esclava y la fama para su ama
[«señora»]¹⁶.

Este refrán tetuaní alude a la idea de que la reputación de una persona se ha construido falsamente o que se ha basado en el trabajo de otros. Pero también recuerda la división del trabajo físico y simbólico entre libres y esclavos, así como las habilidades culinarias de las esclavas. Durante el trabajo de campo me

13 La traducción ofrecida por Westermarck no es literal sino que cae en un sesgo racista al identificar “esclavo” (*'abd*) con “negro”, y “libre” (*horr*) con “blanco”. Aunque también es cierto que en aquella época existía una identificación entre esclavitud y negritud, a pesar de que hubiese esclavas con otros fenotipos.

14 Especialista ritual durante las bodas. Lit. “grabadora”, aún hoy en día se ocupa de dibujar y grabar las decoraciones con alheña en manos y pies, aunque ya no se trata de mujeres descendientes de esclavas.

15 Diario de campo, 12/3/2019. Obsérvese aquí la influencia de nociones humorales del cuerpo y la salud, donde la fertilidad es vinculada con el calor (Good 2003).

16 Refrán recogido en Tetuán entre tres informantes distintos.

llamó la atención ese valor otorgado a las domésticas por parte del grupo social hegemónico. Mujeres subordinadas que eran admiradas por sus conocimientos culinarios. Que satisfacían los cuerpos de la clase dominante, también en el terreno sexual, pero aquí en otros placeres vinculados a la gastronomía. Y no sólo se trataba de un rol puntual en marcadas ocasiones del calendario. Esas mujeres eran, paradójicamente, las transmisoras de la cultura refinada de la clase dominante. Las esclavas llegaban como niñas, aprendían y terminaban transmitiendo aspectos básicos que reproducían el estatus de las personas que las habían comprado, como el arte culinario, las formas del vestir, la forma de hablar y la propia educación de los hijos de la casa¹⁷.

Para organizar y dar sentido a estos sugerentes datos, emplearé la teoría clásica de Pierre Bourdieu (1979) sobre la distinción, esto es, la práctica de los grupos dominantes que tratan de marcar su frontera y diferencia respecto a grupos considerados inferiores a partir no sólo de sus posesiones económicas y patrimoniales (capital económico), de sus redes políticas y familiares (capital social), sino también de sus formas de presentación corporal, gusto, consumo, construcción del espacio doméstico o prácticas rituales (capital simbólico). Adaptando estos conceptos, me permito emplear la noción de «distinción diferida», ya que la cuestión aquí es cómo los esclavos y las esclavas podían devenir elementos de distinción de un grupo del que no formaban parte de modo corporativo, aunque sí que ponían su agencia al servicio de aquel. Autores como Sharkey (1992) o De Regt (2015) han hallado situaciones similares en otros casos de esclavitud o servidumbre como Sudán y Yemen.

El dominio que algunas domésticas tenían de la gastronomía es un recuerdo recurrente que emergió en las conversaciones con las familias de la elite. Y cuanto más grandes las casas o la relevancia del personaje, mayor número de esclavas, como en la casa de Torres:

«Las esclavas eran especialistas. Torres, por ejemplo, recuerdo en los últimos años, Torres tenía en la cocina siete esclavas, Abdeljalek. ¡Tenía una cantidad de esclavas en casa! Ha habido una o dos de esas esclavas que todavía no pronunciaban bien el árabe, venían con palabras del origen». (Entrevista a Abu Bakr Bennuna. 18/5/2012).

17 Conversación con el historiador Abdelaziz Essaoud, 30/4/2018.

Dentro de la jerarquía de sirvientas y *khdam*, las mejor consideradas desempeñaron labores para la reproducción de la etiqueta del grupo dominante. Como explican algunos descendientes de las familias tetuanés que tenían domésticas¹⁸, estas mujeres combinaban funciones de dama de compañía, ama de llaves, mensajera, y cocinera de las grandes recetas locales. La paradoja es que, a pesar de ser personas subordinadas, tenían mucha más libertad de movimientos que la señora de la casa. Y con el tiempo, devenían un depósito de conocimiento de la familia, especialmente en el terreno culinario. Como ilustración, algunos informantes citaron el caso de la primera escuela para chicas de Tetuán en Bab al-‘Attar. La enseñanza de la gastronomía se puso en manos de una famosa *tata* de piel oscura llamada Zahra¹⁹.

Muchas de las más reputadas cocineras procedían del grupo de esclavas, y esta fue una de sus ocupaciones y fuente de ingresos cuando se produjeron las liberaciones a partir del primer cuarto de siglo XX. Eran reclamadas para las grandes fiestas, de manera que el prestigio de tales fiestas dependía de estas mujeres subalternas:

«Otra [*khādm*], no sé si fue soltera, o viuda, Tata Yohra, fue una cocinera impecable. Mi padre la invitaba a nuestra casa para enseñar a mi madre cómo hacer los dulces de Tetuán. Porque mi madre es una fasi, no sabía, viniendo de Fez no sabía lo que es de Tetuán. Entonces venía de vez en cuando, yo me acuerdo de ella, ha enseñado a mi madre, cómo fabricar algunos dulces de Tetuán, especialidades de Tetuán». (Entrevista a un hombre de 55 años, 17/3/2017 -pidió guardar el anonimato)

Esta praxis tenía unas raíces históricas entre las elites y el sultanato. Como nos relata un testimonio por escrito, «había recetas exquisitas traídas a través de las embajadas que traían sus cocineras esclavas consigo, como la familia Bricha que incluso compró concubinas circasianas, expertas en confecciones turcas y en mermeladas. (Informaciones por correo electrónico de Bachir Haskouri, 29/5/2018). Estas habilidades culinarias de las esclavas adquirieron tal reputación que los sultanes enviaron a sus propias esclavas a familias tetuanés para que les enseñaran su arte, como ha mostrado Manuela Marín (2019) a partir de un do-

18 Diario de campo, 10/5/2011.

19 Entrevista, 23/4/2013. El testimonio pidió guardar el anonimato.

cumento de 1889²⁰. El sultán Hasan I envió a cuatro esclavas de su corte a las casas de dos de los principales prohombres de Tetuán, Muhammad Lebbađi y Abdelkrim Bricha para aprender platos tetuanés. Los nombres de esas cuatro esclavas encajan en la tecnomimia habitual: Sa'ada, Mabruka (o Mas'uda al-Fasiya), Za'ida al-'Abdiya y al-Sayila.

Toumader Khatib también refiere cocineras célebres de Tetuán, como 'Aicha de Afailal y Fatma de al-Foqay²¹, conocidas por el nombre de las familias a las que servían. Ahmed Rhoni en su *Historia de Tetuán* (1953) menciona que el oficio de *ṭabbāja* o cocinera se encargaba de preparar las comidas en las fiestas familiares y que eran «por regla general, esclavas liberas, cuyo número dedicado a esta profesión es de unas treinta» (Rhoni 1953: 68). Este dato nos da una idea de la importancia de aquellas mujeres en el primer cuarto de siglo XX²². El intérprete Clemente Cerdeira también recogía esta práctica en un informe reservado sobre la esclavitud de junio de 1923, comentando que «tratándose de esclavas los más solicitados son sus conocimientos culinarios y salud para el trabajo doméstico»²³.

Una de esas reputadas mujeres entre las grandes familias tetuanés es alguien de quien he podido recomponer su historia de vida. 'Aicha, procedente de Yebel Habib y nacida hacia 1922. Llegó a Tetuán acompañando a su madre para servir en la casa del Gran Visir Ganmia, y luego se casó con un mejazni del Jalifa²⁴. No era esclava ni liberta pero su destino dependía de una relación servil hacia familias que acudían a aquellos pueblos de montaña para obtener mano de obra subalterna de origen negro-africano. Algunas de aquellas grandes cocineras fueron más que expertas en gastronomía. Bachir Haskouri nos recuerda el papel de aquellas mujeres en los grandes convites coloniales,

como las visitas del alto comisario García-Valiño a la casa-palacio de Haskouri, cuando este era secretario del palacio jalifiano. Entre estos ejemplos destaca Karima, descendiente de una esclava de la familia Dfuf, y que se hizo famosa como cocinera en la misión diplomática de Washington o en la boda del Jalifa de 1949. Su fama la llevó a ser más que una cocinera, y Ben Bachir le pagó para que boicoteara un acto político promocionado por la Alta Comisaría, absteniéndose de cocinar en un encuentro que debía proclamar al Jalifa de la zona española como reino soberano en 1954 a las afueras de Tetuán²⁵. Este ejemplo de las cocineras revela la agencia de las mujeres y la complejidad de las relaciones de subalternidad, con esta particular y paradójica interdependencia entre amos y sirvientes. Como sugeriré a continuación, dicha paradoja relacional se encontraba también ritualizada en ceremonias que evidenciaban el doble significado de los cuerpos esclavizados, peligrosos pero también protectores, a la luz del caso de las *neggāfa*-s.

4. UN CUERPO PROTECTOR: *NEGGĀFA*-S ESCLAVAS

Algunas de las esclavas y liberas también realizaron labores de *neggāfa* o especialista ritual durante las bodas, o de *'arrata* (invitadora ceremonial), para invitar a la ceremonia de boda, aunque sabemos que esta función era igualmente desempeñada por mujeres de origen no esclavo. La *neggāfa* era la mujer que asistía a la novia en la mayoría de rituales. Para Tánger, Séraphin Biarnay (1924: 30-37) la refiere como una *négresse*: una asistente-criada (o esclava) negra que a cambio de dinero u objetos diversos, transportaba a la novia a su espalda para evitar que tocara el suelo, le colocaba alheña y mostraba la tela manchada de sangre. Eduardo de León y Ramos (1915: 123) incluía en su trabajo una foto que confirma esta función de transporte. Pero no se trataba sólo de una mera labor física, ya que a las esclavas también se atribuía un poder de protección ritual, especialmente en estos momentos liminales del rito matrimonial, sometidos a todo tipo de peligros, como fase de transición del rito de paso²⁶.

20 Se trata de un documento en árabe, de fecha 15 de muharram de 1307 (11 de septiembre de 1889), publicado por Muḥammad al-Manūnī en 1994.

21 Citado por Marín (2019), a partir del trabajo de Toumader Khatib (2004), "L'art culinaire ou le savant mélange des couleurs, des senteurs et des saveurs", en M'hammad Benaboud (dir.), *Tétouan, capitale méditerranéenne*: 102. Rabat.

22 Véase también Muhammad Daud, 'Alà ra's al-arba'in, p. 28, citado por Marín (2019).

23 "La esclavitud en la zona española", Tetuán, 7 de junio de 1923, p. 2. Caja 81/10140, Archivo General de la Administración.

24 Entrevista con Abdeslam y Driss, hijo de 'Aicha. 16/5/2017.

25 Informaciones por correo electrónico de Bachir Haskouri, 29/5/2018.

26 La novia se encuentra en un período liminal y se la aísla durante el traslado hacia la casa del novio, protegiéndola de todo contacto, dado el peligro de esta fase intermedia, tal y como sugieren Mary Douglas y Victor Turner (Rapport, Overing 2000: 229-236).

El doctor Ovilo y Canales describía rituales similares en Tánger: en el segundo día de la boda, «una negra robusta, á quien se dá el nombre de negafa, saca de aquel lecho á la novia, y poniéndola sobre sus costillas, dá vuelta al interior de la casa, y la coloca en otro muy adornado, donde le ponen aleña» (Ovilo y Canales 1881: 125). Y Westermarck describe rituales parecidos en su paso por Tánger, donde la esposa es trasladada a casa del esposo en el palanquín conocido como *'ammariya*, colocada sobre una mula, y a la llegada a su nueva casa, la recoge una *neggāfa*, sin que toque el suelo, y la lleva a la cama (Westermarck 1921: 149). La antigüedad de estas prácticas viene referida en un texto de Addison de 1671 (*West Barbary*) según el cual, el portador de la *'ammariya* había sido siempre alguien considerado de estatus inferior, ya bien cristiano cautivo o negro.

En las bodas tetuaníes la *neggāfa* acompañaba a la novia con cantos, y cuando «bajaba de la *'amariyya*, la sirvienta la esperaba y se le subía a hombros, para no tocar con los pies en el suelo»²⁷. Durante los ritos posteriores, las *neggāfa*-s ayudaban a poner los vestidos a la novia, a llevar regalos o acompañaban los eventos con lelilíes. También era la encargada de mostrar la prenda de la esposa, manchada con la sangre virginal. La *neggāfa* no era necesariamente una doméstica de la casa, sino que se empezaron a contratar sus servicios para la ocasión, coincidiendo con el aumento de las libertas. Pero el hecho de que se buscasen mujeres negras para cargar con la novia²⁸ indica las atribuciones de buen augurio y protección proyectadas sobre sus cuerpos.

El señor Muhammad Baqqali nos explicó cómo hubo una generación antigua de tetuaníes que, lejos de ocultar la esclavitud, presumía de ella. Y en su relato surgieron detalles sobre las labores de la *neggāfa* de antaño como portadora de la novia:

«Presumían, «nosotros tenemos esclavas». Una mujer, todavía vive, era su casa esta [donde tiene lugar la entrevista], se la vendieron. Yo les pregunté si tienen agua que viene del *skondo* [sistema tetuaní de canalización del agua]. Ella me dice, déjame entrar y me acordaré. Entró, me dijo, aquí... Ella, como una mujer vieja y analfabeta, dice: Aquí cuando me casé, me subió en la espalda de *al-khādm*. La esclava... Es costumbre que la novia le coja *al-khādm* pa[ra] llevarla a la cama del marido». (Entrevista a Muhammad Baqqali, 4/5/2018).

27 Entrevista, 17/5/2011.

28 Fermín de Villalta, "El matrimonio según la ley musulmana", *Revista de Tropas Coloniales*, 01/07/1925.

5. CURACIONES DEL CUERPO SUBALTERNO

Si el cuerpo esclavo era objeto de simbolizaciones protectoras, como en el caso de la *neggāfa*, también lo fue en el terreno de las curaciones. En la medina antigua de Tetuán existe memoria oral de la segunda mitad del siglo XX sobre la existencia de casas de libertas o de esclavas que, entre otras cosas, realizaban curaciones humorales y mágicas. En la zona de Suiqa había un *dār dial khdam* («casa de esclavas»), donde vivía un grupo de unas seis mujeres liberadas. Eran conocidas por sus conocimientos en la elaboración de medicinas, especialmente pomadas para la piel²⁹. Se trataba de una medicina conocida como *duwa dial 'abīd*, elaborada a base de aceite de oliva, pieles de oveja y otros productos. De entre estos remedios, un nieto de gnawas nos cita una fórmula gnawa para enfermedades de la piel, granos o caspa, porque se basaba en el uso de cauris o conchas, mezcladas con limón y agua de azahar³⁰.

Este tipo de curaciones estaban en manos de mujeres como Hajja Zohra. Durante el trabajo etnográfico en Tetuán todavía pude hallar a esta mujer, testimonio vivo directo de estas trayectorias. Se trata de una mujer de entre 90 y 100 años, nacida en Beni Ahmed-Guezzaua, una de las tribus con grupos de descendientes de soldados *bukhāra* y esclavos, vinculados a familias jerifianas en condición de trabajadores agrícolas. El nombre de familia de esta mujer es Baqqali, una de estas familias jerifianas. Se trasladó a Alcazarquivir y luego a Tetuán, donde se casó con un *muqaddam* gnawa³¹, trabajando como sirvienta para una rama de la familia andalusí de los Torres. Y finalmente devino también *muqaddima* gnawa, especialista ritual y curandera. En su trayectoria vital hallamos varias de las formas de relación social analizadas en este trabajo. Mantenían vínculos laborales con las grandes familias de la ciudad, e incluso con el tiempo terminarán viviendo en algunas de las casas³². Otro detalle remarcable es que los gnawa no disponían de zagüía propia, sino que se adherían como clientes de otras cofradías sufíes, especialmente de la *ṭarīqa* Qadiriyya de Muley Abdelqader al-Yilani, que también

29 Entrevista a Z., nacida en 1934, 13/5/2012.

30 Entrevista a Zouhair Afailal, 22/3/2017.

31 En la cofradía gnawa, el *muqaddam* es un maestro de ceremonias que dirige el culto de posesión junto a la mujer que ejerce de *muqaddima*, con quien se distribuyen labores organizativas y rituales.

32 Diario de campo, conversaciones con Zouhair Afailal, 7/5/2018.

tiene zagüía en Tetuán, al tiempo que renovaban los vínculos con los santos de montaña, como Sidi Al-lal al-Hach, santo de los jerifes Baqqali. En estas labores de curación tradicional, Hajja Zohra ejercía «funciones psicológicas. Cuando una mujer piensa cosas malas y no puede dormir o tenía problemas en casa venía con mi abuela, hablaba con ella»³³, le preparaba recetas o le organizaba una *lila* o noche ritual.

Los ritos gnawa son la expresión de grupos subalternos vinculados con la esclavitud en Marruecos y su presencia viva en la actualidad indica la reproducción de estas antiguas funciones terapéuticas y protectoras, en bodas y eventos públicos. La dimensión terapéutica y comunitaria de sus rituales también ha acogido entre sus asistentes, clientes u observadores, a personas de otras clases sociales. Precisamente la proximidad física y cotidiana de algunas domésticas con las clases dominantes explica que los miembros de estas últimas tuviesen conocimiento de estos rituales y que en ocasiones también participasen en ellos. Así nos lo expuso tanto el *ma'allam*³⁴ 'Arafa como el *ma'allam* Zouhair³⁵. Los esclavos participaban en la vida ritual de la casa y la música gnawa no era sólo para los esclavos sino también para los amos, para personas del *nās al-bilād* (“gente del país”), término que refiere a la elite endogámica tetuaní. Experiencias parecidas fueron descritas por Fatima Mernissi sobre su Fez natal, al describir la casa ceremonial de Sidi Bilal, donde ricos y pobres aportaban abundantes regalos. Y como en Tetuán, los nacionalistas reformistas de aquella época se oponían a estos rituales porque los consideraban contrarios al islam, pero «las mujeres asistían a la ceremonia de casa de Sidi Belal en el más absoluto secreto» (Mernissi 1995: 190).

En el caso tetuaní estos ritos a los que asistían mujeres de clase alta no eran exclusivamente de los gnawa, sino que había otras posibilidades. Visionando videos privados de los años 1980 de la cofradía Qadiriyya en Tetuán, los conocedores del ritual y de las damas de estas familias me identificaban a algunas de ellas entre las participantes. En este ritual las mujeres practicaban igualmente la *yedba*, una danza

para entrar trance, y compartían el adorcismo hacia diversas entidades del panteón gnawa, como las cohortes de genios de Lal-la Mira, Lal-la Mimuna y Lal-la 'Aicha.

En contraste, los testimonios de la clases tetuanés de renombre tienden a despreciar la influencia gnawa entre las esclavas. Hay pocos casos en que estos testimonios vinculen alguna doméstica con el mundo gnawa. Es muy probable que así fuese en muchos casos. Pero los vínculos entre este mundo de las domésticas y la cultura gnawa es innegable. Las mujeres que llegaron solas, de pequeñas, y sin familia, estaban más bien desligadas de esta cultura gnawa; mientras que las domésticas con vínculos familiares en los poblados jerifianos de Yebala o con grupos de tropas del majzén podrían mantener vivas estas tradiciones gnawas como transmisión comunitaria y familiar³⁶.

En definitiva, una parte de este colectivo de mujeres y hombres subordinados era reconocida por sus saberes curativos y desempeñaba funciones terapéuticas para la resolución de diversas aflicciones psicosomáticas, tanto las humorales como las achacadas a los genios. Otro ejemplo significativo de este poder simbólico atribuido a los subordinados es el de algunos rituales colectivos en los que esclavos y libertos de Tetuán vinculados a la cofradía gnawa ofrecían su bendición a cambio de contradones, tal y como sucedía en la ya desaparecida fiesta de las habas.

6. INTERCAMBIOS RITUALES: LA FIESTA DE LAS HABAS

Una parte de los esclavos y de la mano de obra doméstica de Tetuán procedía de poblados y barrios de Yebala dominados por familias jerifianas como los Raisuni, los Wazzani, los Baqqali o los Meslohi. Estas familias poseían propiedades agrícolas, manteniendo bajo una relación de servilismo o esclavitud a la mano de obra campesina o a su servicio doméstico. Estas relaciones serviles se apoyaban también en mecanismos simbólicos de intercambio, con dones y contradones rituales entre los grupos jerifianos y los grupos subalternos, en torno a un santuario, como en otros contextos magrebíes (Naji 2012; González Váz-

33 Entrevista a Zouhair Afailal, nieto de Hajja Zohra, 22/3/2017.

34 Lit. “maestro”, es quien tañe el laúd-tambor y controla toda la parte musical y ritual en los cultos de posesión gnawa.

35 Entrevista a 'Arafa Chaara, 7/5/2011, y a Zouhair Afailal, 22/3/2017.

36 Sobre los gnawa de Marruecos, véase Pâques (1991) y Hell (2002). Esta dimensión comunitaria de las casas de gnawa es muy similar a la de otros contextos como el tunecino (Montana, 2009).

quez 2015). Estos intercambios seguían hasta cierto punto la lógica de otros intercambios rituales del Magreb basados en la reciprocidad (Maunier 1998). En este sentido, los gnawa de Tetuán también mantenían vínculos simbólicos clientelares con algunas familias jerifianas, y se dirigían a la zagüía Baqqali de Si Al-lal al-Hajj en Yebala, o a la Qadiriyya y al *dār dmana* (“casa de la misericordia”) de los jerifes de Wazzan en Tetuán con motivo de la fiesta de las habas, que centrará esta sección. Por un lado, se atribuía buen augurio y bendición a la presencia de los gnawa, de inferior estatus, a cambio de dones materiales por parte del grupo superior en estatus. Pero también en el caso de los jerifes, éstos recibían la visita patronal de los otros grupos porque se atribuye a los linajes jerifianos un dominio espiritual sobre el mundo de los no-humanos, como los genios y también los animales³⁷.

Hace años, leyendo un libro del tetuaní Yebbur Oddi titulado *Antiguos usos y costumbres tetuaníes* (1950), hallé la referencia a una «ofrenda de las habas» celebrada por los gnawa en Tetuán. En referencia a esta fiesta, indicaba el autor que los gnawa sembraban anualmente «una parcela de tierra, tomada en arrendamiento, con habas de cosecha temprana» (Yebbur Oddi 1950: 21). Ello indicaría que los miembros de la cofradía gnawa no eran necesariamente esclavos, aunque tenían un estatus servil como agricultores. Una vez había madurado la cosecha de habas, los gnawa recogían una parte y formaban una comitiva que se dirigía a la ciudad, «lujosamente ataviados a su usanza y tocando sus timbales y unas castañuelas de metal de gran tamaño, llamadas “craqueb”». El detalle sobre el recorrido es también de gran importancia, ya que indica que los gnawa se dirigían primero a las familias de jerifes con las que tenían algún tipo de vínculo, o a su santo patrón, el fundador de la cofradía Qadiriyya: «recorren y visitan en primer lugar la zauía de su patrón Muley Abdelkader Ey-Yilali, y la morada de los chorfa de Uazzan, en prueba de respeto».

En los días sucesivos, los gnawa hacían su recorrido por la ciudad asistiendo a las casas tanto de los notables como de los pobres. Según Yebbur Oddi,

estas habas eran «cargadas en uno serones sobre un asno y, en otro, llevan cántaros llenos de leche». Es decir, que además de las habas repartían leche, otro elemento ritual utilizado todavía por los gnawa para bendecir a los instrumentos y a los presentes. Los gnawa llegaban a las casas y se dividían el trabajo ritual entre hombres y mujeres: «en cada casa entran las negras y ofrecen a sus dueños una taza de leche y un cesto lleno de habas, como ofrenda, mientras los varones se estacionan en la puerta, tocando y bailando sus peculiares cánticos al son de sus timbales y castañuelas». En el ritual, los gnawa entregaban leche y habas, al son de la percusión protectora; a cambio, si quienes recibían la visita eran familias acomodadas, les ofrecían té y buñuelos (*sfiny*), y:

«además les regalan trigo, dinero y grandes velas fabricadas en Tetuán, que sirven de luminarias de los santuarios y mezquitas en días señalados de alguna fiesta religiosa, como por ejemplo en la noche del 27 del mes de ayuno de Ramadán, o bien ofrecidas como promesa a un santo, lo que en árabe se llama “uaada”». (Yebbur Oddi 1950: 22).

La otra referencia documental sobre el ritual es un artículo de Tuhami Wazzani³⁸ titulado «Fiestas paganas»³⁹, cuya versión difiere en algunos detalles de Yebbur Oddi, aunque refiere a grandes rasgos el mismo objetivo de la fiesta: producir un intercambio ritual, según el cual los gnawas y esclavos de Tetuán presentaban bendiciones y buena suerte a las casas a cambio de contradones materiales. Wazzani indicaba que el ritual empezaba temprano por la mañana, y el material también era trasladado a lomos de un asno. Se dirigían asimismo a los domicilios de los jerifes y de los notables. Les ofrecían leche y habas, y a cambio les invitaban a te y les entregaban contradones. En su texto, Wazzani explicitaba que «la gente ve todo esto como símbolo de buena suerte», un hecho que vincula con los nombres de las esclavas:

«A eso de las diez de la mañana la gente sale de la casa del maestro, su asno en medio y las esclavas

37 Tuhami Wazzani especificaba que la yenniyya Maimuna estaba al servicio de los jerifes wazzaníes, y al-Gula al servicio de los Baqqali. Revista *Al-anis*, julio de 1949 (pp. 149-152). Original en árabe traducido por la Delegación de Asuntos Indígenas, en Tomás García Figueras, s.f., *Miscelánea*, tomo 88, *España en Marruecos* (Biblioteca Nacional, Madrid, en adelante BNE).

38 Tuhami Wazzani (1903-1972) fue un polifacético escritor e intelectual tetuaní, a caballo entre el movimiento nacionalista reformista y la tradición sufi. Periodista y editor, tradujo *El Quijote* al árabe y dejó como principal obra la autobiografía *al-Zawiya* (1942).

39 Del periódico *Barid al-sabah*, de 4/10/1948. Original en árabe traducido por la Delegación de Asuntos Indígenas, en Tomás García Figueras, s.f., *Miscelánea*, tomo 47, *España ante África* (BNE).

haciendo el gur-gur una tras otra formando filas, la gente se divierte cuando ve a estas Genauas queridas por todos, entonces el pueblo les regala habas y leche, cuando llegan al domicilio de los Chorfas, Jefes de cofradías y altas autoridades llenan una taza con leche y en ella algunas habas y con ella se dirigen a las referidas casas siendo recibidas por los dueños de las mismas, dándoles la bienvenida, gratificándolas por tal ofrenda con otro regalo y en algunas ocasiones se les convidan con te; los esclavos mientras tanto fuera de la casa hacen juegos y la gente ve todo esto como símbolo de buena suerte ya que los nombres de estas esclavas a veces dan señales del bien como por ejemplo REBHA (ganancia), EMBARKA (bendita), MESAUDA (feliz), HENIA (tranquilidad), EL AICUT (diamante), AMBAR, FATIMA, MARIEM, etc. Así pasan buenos días de fiesta del regalo de habas»⁴⁰.

Nadie en mis encuestas orales me sabía decir nada sobre estos rituales y ni tan siquiera había oído hablar de ellos. La excepción fue Hajja Zohra, la *muqaddima* gnawa mencionada anteriormente. Ella vio de pequeña este ritual, con lo cual podemos situar su existencia hasta principios de los años 1930:

«Zohra⁴¹: En la época de las habas: [canta] *Sālām ‘alīkum, sālām ‘alīkum, awlād nabīnā... fūl, fūl*. Dan habas, y se la dan por dinero, la gente que escucha. Pasan al lado de las casas. *Fūl* (habas) del gnawa. Comer las habas del gnawa era como si traes un buen... Y si no son habas de gnawa no lo comen. Autor. ¿Llevaban las habas a todas las familias o solo a los ricos?
Z. Todas las calles, el que da le da, el que no le da, no le da. Llevan el *fūl* en la *tabaq* (cesta). Una mujer... El *tabaq* lleno de habas, pasando por las calles.
A. ¿Quién hace las habas?
Z. Lo compran en el campo, lo cogen de allí. Lo recogen del campo ellos... Las habas siempre las compraban a los gnawa, no lo compraban a nadie... *Gorda al-kilo* [un kilo de habas valía una *perra gorda*].»

Esta fiesta guarda muchos parecidos con rituales que tenían lugar en Tánger (Salmon 1904)⁴² o en ciu-

40 Periódico *Barid al-sabah*, 4/10/1948. En Tomás García Figueras, s.f., *Miscelánea*, tomo 47, *España ante África* (BNE).

41 Entrevista 19/3/2017. En su casa cercana a Yema'a al-Kabir, la Mezquita grande, y en un callejón donde se celebran rituales gnawa.

42 En Tánger los gnawa celebraban una fiesta llamada *hadiyyat al-ful* ("la ofrenda de las habas"), en el mes de abril, coincidiendo con la cosecha de habas. Los gnawa se dirigían en procesión a un punto del puerto, donde

dades más alejadas como Argel a principios de siglo XX (Klein 1912: 72).

El testimonio vivo de Hajja Zohra nos ha permitido reconstruir la existencia de un ritual ya olvidado como la fiesta de las habas. Estos rituales reproducían en parte el clientelismo de jerifes y clases propietarias con los grupos subalternos y sus vínculos de reciprocidad. En otro nivel más personal, las mujeres de los amos y las domésticas mantenían también unas relaciones diádicas de tipo religioso. De hecho, las domésticas ejercían de mediadoras, como ilustraré en el último apartado, en las visitas y en el culto a fuentes y santuarios de Tetuán.

7. EN NOMBRE DE LA SEÑORA: VISITAS DE ESCLAVAS A FUENTES Y SANTUARIOS

El mundo subalterno de esclavos y libertos de Tetuán fue excluido hasta tal punto de la historia oficial que sólo algunos autores con cierta mirada etnográfica prestaron atención a ciertas prácticas rituales consideradas heterodoxas, justamente en un período en que el reformismo islámico extendía su influencia. Fue precisamente Tuhami Wazzani quien captó esta subcultura ignorada, y no es de extrañar teniendo en cuenta su particular visión conciliadora entre la tradición sufi y el nuevo reformismo nacionalista. Su artículo titulado «La guerra que los "yenn" declararon a los tetuanés» recoge en detalle los diferentes espacios rituales a los que concurrían muchas domésticas y que todavía siguen vivos en los itinerarios de los gnawa y de los 'isawa que he podido visitar y observar. Se trata en su mayoría de fuentes, lugares de ofrenda o sacrificio que recuerdan a las siete fuentes de otras ciudades:

«Las domésticas poseídas por los «yenn» conocen a los que residen en la Fuente Grande, Fuente Chica, Ain el Mesauar y fuentecilla de Sidi Abdelkader At-Tabbi, Delegados de Muley Abdelkader en esta Zona jalifiana, es decir, equivalente al cargo de jalifa entre personas, y tiene a su vez, entre los demás santones, caídas para los "yenn"»⁴³.

había unas piedras partidas para realizar sacrificios a los *yennun*. Lanzaban las habas al mar, y sacrificaban un buey y un macho cabrío, y aquella noche realizaban una *lila*.

43 Publicado en la revista *Al-anis*, julio de 1949 (pp. 149-152). Original en árabe traducido por la Delegación de Asuntos Indígenas, en Tomás García Figueras, s.f., *Miscelánea*, tomo 88, *España en Marruecos* (BNE).

Tomando como referencia este texto, visité algunos de los lugares para observar si persistía esta geografía ritual en Tetuán. Muchos de ellos se han transformado, pero a pesar de la expansión de la ideología reformista ortodoxa, contraria a estos espacios y a sus rituales, la conclusión es que siguen vivos y en algunos de ellos permanece la memoria de ese pasado vinculado a los cultos de esclavos⁴⁴. Así, de entre las fuentes citadas, 'Ayn al-Sawar es una fuente que se encuentra actualmente en el cementerio musulmán y donde los gnawa realizaban sacrificios (Savory 1903: 194; Westermarck 1926, 1: 380; Valderrama 1954). Otra de las fuentes citadas por Wazzani es la «fuentecilla de Sidi Abdelkader At-Tabbi», conocida popularmente como la 'Awyna («manantial pequeño»). Se halla a unos metros del santuario y tumba de Sidi Abdelqader ben Muhammad al-Tabbin, que llegó a Tetuán hacia 1148 procedente de Granada. El alfaquí al-Rhoni (1953: 137) escribía sobre este lugar que sus «aguas ahuyentan a los espíritus malignos». La parte oficial y masculina del rito se corresponde con el *dārīh* o tumba del santo hombre; pero sólo a unos metros de este espacio, atravesando la carretera y bajando unas escaleras, existe otro culto en torno al citado manantial, conocido como la 'Awyna, al lado del cual se encuentra una palmera y una cueva artificial; en su interior se halla un edificio enalado de un metro y medio de altura, con una cúpula roja que indica la presencia de un santo o santa, pero en realidad alberga diversos altares dedicados a entidades no humanas, reyes y reinas de genios. Los visitantes, mayoritariamente mujeres, bañan sus pies en una alberca para recibir la baraka del lugar, tras realizar unas circunvalaciones al edificio en sentido contrario a las agujas del reloj⁴⁵. El ritual también consiste en dejar ofrendas conocidas como *dyafa*, en forma de velas, sacrificios animales, comida o dinero.

El lugar todavía mantiene una gran actividad, especialmente los miércoles y los viernes. El espacio, rodeado de cañas y frondosa vegetación, ha devenido un refugio para perturbados mentales y especialmente gatos, percibidos como encarnaciones de genios, a los que las mujeres ofrecen leche, en intercambio por la baraka. Mencionaba también Wazzani en su artículo que «las ofrendas que suelen presentarse a los genios consisten en manjares diversos y velas de

santos. También gustan de comer pescados, para lo cual toman apariencia de gatos». Y en la actualidad, como en tiempos pasados, es destino de las ofrendas gnawa y de su itinerario ritual.

No andaban nada desencaminados Tuhami Wazzani o Rhoni al mencionar este santuario como lugar de visita de mujeres y en especial de las domésticas. Cuando le pregunté a un testimonio sobre la práctica religiosa de las esclavas, me explicó que él mismo había acompañado de pequeño a finales de los años 1970 a Mul Khair, la doméstica de origen esclavo de la familia, junto a su abuela. Ambas, pues, visitaban el santuario de la 'Awyna, lo cual indica que estos escenarios rituales eran compartidos por amas y domésticas, como culto femenino (Claisse 2005). En conversaciones con el *muqaddam* y la *muqaddima* actuales, los gestores del santuario, y al preguntar si antaño visitaban el lugar las domésticas y esclavas de las grandes familias, no sólo confirmaron esta práctica sino que añadieron detalles interesantes sobre su funcionamiento⁴⁶. Las señoras de las grandes casas no acudían al santuario por pudor, pero enviaban a sus domésticas para que pidieran por ellas y en su nombre presentaban los dones y exvotos de rigor. Su respuesta confirmó diversas conexiones: la interacción entre el grupo dominante y los subordinados, su interdependencia y la intercesión de las esclavas. De nuevo, hallamos una intervención diferida: las señoras de los *nas al-tetuaniyin* («la gente tetuaní» [de arraigo]), como dice la *muqaddima*, enviaban a sus domésticas al santuario, con leche, pan y donativos para velas, depositados en los espacios rituales⁴⁷. Esto es, las mujeres de las grandes casas delegaban en las domésticas la realización del ritual por ellas. En la conversación, la *muqaddima* mencionó incluso algunos nombres concretos de aquellas familias, con las que también he podido hablar, como Seffar, Lebadi o Nasiri.

8. DISCUSIÓN FINAL

¿Qué nos indican estos intercambios rituales en relación a la estructura social de la ciudad? He mostrado a través del caso tetuaní la existencia de diversas

44 Sobre el reformismo marroquí y su emergente oposición al islam de los santos y las cofradías, véase Munson (1993: 77-114).

45 Diario de campo, 26/4/2013.

46 Visitas y conversaciones de 13 y 15 de marzo de 2019.

47 Hoy en día, como antaño, la ofrenda o *dyafa* adopta múltiples formas: velas, leche, comida cocinada o el sacrificio de algún animal, generalmente un gallo o gallina. Y los ofrendas se destinan a pedir el favor y protección de las diversas entidades que habitan el lugar: el Bacha Hammu, Lal-la Mimuna, Lal-la Mira, Lal-la 'Arabiya y Lal-la Rqya.

prácticas rituales en las que esclavas y libertas actúan como delegadas del grupo dominante, como mediadoras en los santuarios o como representantes de su prestigio y distinción a través de la cocina; en otros casos el grupo dominante deposita en el grupo inferior unos poderes simbólicos de curación y de protección (o de potencial peligro) y se produce un intercambio que en realidad no transforma la relación jerárquica sino que pone a cada cual en su lugar, como sucedía anualmente con la fiesta de las habas, renovando los vínculos y las funciones sociales de cada grupo.

Esta etnografía permite concluir que, como en otros tiempos y lugares, los cuerpos de quienes ocupan una posición social subordinada, en términos de género y clase, son etiquetados de un modo ambivalente, como amenaza potencial y como agentes de bendición y protección. Estas atribuciones no son meras representaciones simbólicas sino que adquieren un carácter práctico en las relaciones e intercambios sociales. En estas transacciones observamos diversos elementos. En los rituales se conforman unas definiciones ambivalentes en cuanto a lo que se supone que es natural y aprendido. Las nociones hegemónicas proyectan elementos «naturales» en los cuerpos de las esclavas y les atribuyen un poder mágico a su sexo, pero al mismo tiempo les reconocen habilidades «culturales» de aprendizaje, como cocineras y transmisoras de símbolos de la cultura hegemónica que las domina o como intermediarias con el mundo de los genios que atena a los humanos.

Los debates clásicos sobre la tensión entre estructura y agencia, entre inconsciente y consciente, emergen aquí también a la hora de explicar la relación entre amos y sirvientes. El modelo de relaciones sociales que he presentado a través de los casos corre el riesgo de fijar pautas estructurales al margen de la agencia y la subjetividad. No se trata, sin embargo, de identificar unos principios regulares que conforman esas prácticas, sino de atender a la producción humana de esos principios. Para llevar a cabo este objetivo existe una remarcada escasez de fuentes que nos permitan acceder a la visión de las esclavas, de sus percepciones, agencias e intenciones. Pero aun disponiendo de ellas, el sesgo continúa existiendo, tal y como mostró E. Ann McDougall (1998) en su entrevista a Fatma, una antigua esclava del sur de Marruecos cuyo propio relato manejaba de modo ambivalente las nociones de esclavitud y libertad, ya que en su historia de vida ella no destacaba tanto su liberación como el momento en el que se incorporó a la familia

y el prestigio de su amo, interiorizando así su relación de dependencia (McDougall 1998: 301).

Un segundo desafío para repensar este tipo de relaciones es la tensión entre la memoria y la explicación del pasado, y el efecto de lo consciente y lo inconsciente en esa remembranza. Por un lado, en mi contacto con los descendientes de las familias propietarias estos relativizaban la relación de poder con las domésticas y loaban su generosidad y estima hacia ellas, aunque esa memoria pertenecía más bien a la visión masculina, y algunas de las mujeres entrevistadas remarcaban los sufrimientos de aquellas domésticas. Es decir, que la construcción de la propia subjetividad está vinculada a la posición social, en especial por cuestiones de género que conforman los mecanismos sociales de la memoria. Por otro lado, los escasos descendientes de domésticas libertas también filtran la memoria, dotando a las esclavas de una dignidad y una influencia sobre los amos, que incluso estos últimos reconocían, con las impresiones que he recogido de que «ellas mandaban». Así pues, estas personas son conscientes del estatus subalterno de sus ancestros pero rehúyen el uso de conceptos todavía estigmatizantes como *khādm* (esclava) o *'abid* (esclavo), mientras que entre las personas de clase más alta que habían tenido esclavas, o que incluso eran descendientes de ellas, también tendían a dignificar sus funciones en la figura de la *tata*, y alguno de ellos hasta reivindicaba la memoria de su abuela esclava concubina.

De esta memoria diferida ha desaparecido el sufrimiento, la miseria, los castigos, las humillaciones, aunque entre las rendijas de los testimonios emergen abusos sexuales, abortos o el secuestro original. Esta capa de la memoria quedaba vestida por las ropas donadas del grupo dominante, incluso por joyas, por una subsistencia que era la única posible, y de la que surgieron cocineras ilustres, curanderas y cuerpos que protegían... Por todo ello, la pregunta planteada al inicio de este viaje continúa hasta cierto punto abierta: ¿para qué atribuir esos poderes simbólicos a los miembros de un estatus inferior si continúa la relación asimétrica de poder?

De acuerdo con Ehud Toledano (2007: 8) en su trabajo sobre la esclavitud en el imperio otomano podemos concluir que las relaciones entre esclavizadores y esclavizados, términos que sustituyen al binomio clásico y esencialista de amo y esclavo, seguían unas pautas clientelares donde había coerción, pero donde también se tejían unos intercambios en los que

el esclavizador devenía menos omnipotente y el esclavizado menos impotente. A mi entender, esa interdependencia deviene así una ilusión efectiva que asegura que no se altere la desigualdad, aunque el dominador mantiene unas incertidumbres cuya resolución parecen estar también en manos de la agencia del dominado.

9. BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Alarcón, Pedro Antonio de. 2005 [1860]. *Diario de un testigo de la Guerra de África*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara.
- Ali, Kecia. 2010. *Marriage and slavery in Early Islam*. Cambridge, Londres: Harvard University Press.
- Barth, Frederik. 1983. *Sohar. Culture and Society in an Omani Town*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Biarnay, Séraphin. 1924. *Notes d'ethnographie et linguistique nord africaines (publiées par L. Brunot et E. Laoust)*. París: Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines.
- Bonte, Pierre, Édouard Conte, Constant Hamès y Abdel Wehdoud Ould Cheikh. 1991. *Al-Ansâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*. París: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Bourdieu, Pierre. 1979. *La distinction, critique sociale du jugement*. París: Les Editions de Minuit.
- Brown, Kenneth. 1986. «Los cambios de las formas de patronazgo en una ciudad marroquí», en Ernest Gellner et al., *Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas*: 297-322. Madrid: Júcar.
- Brunschvig, Robert. 1962. «Métiers viles en Islam». *Studia Islamica* 16: 41-60.
- Carballeira Debasa, Ana María. 2000. *Ley islámica y sociedad en Al-Andalus: Estudio de los legados píos (ahbás) a través de la literatura jurídica (Siglos IV/X-VI/XII)*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Caro Baroja, Julio. 1990a [1955]. *Estudios saharianos*. Madrid: Júcar Universidad.
- Caro Baroja, Julio. 1990b. «Magia y grupo étnico o la tribu mágica», *Vidas mágicas e Inquisición*, 1: 73-91. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Cerdeira, Clemente. 1928. *El habús*, Curso de Instrucción, conferencia nº 7. Tetuán: Inspección General de Intervención y Tropas Jalifianas.
- Choukri, Mohamed. 1995. *Tiempo de errores*. Madrid: Debate.
- Claisse, Pierre-Alain. 2003. *Les Gnawa marocains de tradition loyaliste*. París: L'Harmattan.
- Cleaveland, Timothy. 2015. «Ahmad Baba al-Timbukti and his Islamic Critique of Racial Slavery in the Maghrib». *The Journal of North African Studies* 20(1): 42-64.
- Daoud, Muhammad. 1959. *Tarj Titwan*, vol. I. Tetuán: Cremades.
- De Martino, Ernesto. 2008. *El folclore progresivo y otros ensayos*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona.
- De Regt, Marina. 2015. «Employing Migrant Domestic Workers in Urban Yemen: A New Form of Social Distinction», en Dirk Hoerder, Elisa van Nederveen y Silke Neunsinger (eds.), *Towards a Global History of Domestic and Caregiving workers*: 465-483. Leiden/Boston: Brill.
- Douglas, Mary. 1973 [1966]. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- El Hamel, Chouki. 2013. *Black Morocco: a history of Slavery, Race and Islam*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Ennaji, Mohamed. 1994. *Soldats, domestiques et concubines. L'esclavage au Maroc au XIXe siècle*. Casablanca: Editions Eddif.
- Ennaji, Mohamed. 1997. «Young Slaves and Servants in Nineteenth Century Morocco». *Critical Quarterly* 39(3): 59-68.
- Ennaji, Mohamed. 2007. *Le sujet et le mamelouk. Esclavage, pouvoir et religion dans le monde arabe*. París: Mille et une nuits.
- Ensel, Renco. 1998. *Saints and Servants. Hierarchical Interdependence between Shurfa and Haratin in the Moroccan Deep South*. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam.
- Ensel, Renco. 2002. «Colactation and Fictive Kinship as Rites of Incorporation and Reversal in Morocco». *Journal of North African Studies* 7(4): 83-96.
- García Sanjuán, Alejandro. 2002. *Hasta que Dios herede la tierra. Los bienes habices en al-Andalus. Siglos X al XV*. Huelva: Universidad de Huelva.
- González Vázquez, Araceli. 2015. *Mujeres, islam y alteridades en el norte de Marruecos*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Good, Byron J. 2003 [1994]. *Medicina, racionalidad y experiencia. Una perspectiva antropológica*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Harris, Walter. 1921. *Morocco that was*. Edimburgo/Londres: William Blackwood and Sons.
- Hart, David M. 1976. *The Aith Waryaghar. An Ethnography and History*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Hell, Bertrand. 2002. *Le tourbillon des génies. Au Maroc avec les Gnawa*. París: Flammarion.
- Kenbib, Mohamed. 1994. *Juifs et Musulmans au Maroc. 1859-1948. Contribution à l'histoire des relations inter-communautaires en terre d'Islam*. Rabat: Université Mohammed V.
- Klein, Henri. 1912. «Fontaine des Génies». *Les Feuilles d'El-Djezaïr* 3: 71-72.
- León y Ramos, Eduardo de. 1915. *Marruecos, su suelo, su población y su derecho*. Madrid: Artes Gráficas «Mateu».
- Maunier, René. 1998 [1927]. *Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord*. París: Editions Bouchene.
- Marín, Manuela. 2019. «Tradiciones culinarias en Tetuán (s. XIX-XX)», en Julia María Carabaza Bravo y Montserrat Benítez Fernández (eds.), *Ciencias de la Naturaleza. Textos y Estudios X. Homenaje a Expiración García Sánchez*. Madrid/Granada: CSIC/Escuela de Estudios Árabes.

- Mateo Dieste, Josep Lluís. 2014. «Imágenes y ambivalencias de la política española hacia la esclavitud en Marruecos (1880-1930)». *Historia y Política* 31: 255-280.
- McDougall, E. Ann. 1998. «A Sense of Self: The Life of Fatma Barka». *Canadian Journal of African Studies* 32 (2): 285-315.
- Mernissi, Fatima. 1995. *Sueños en el umbral. Memorias de una niña del harén*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Mitatre, Claire-Cécile. 2009. «La servitude rituelle des maîtres. Mémoire de l'esclavage et dévotion religieuse dans une oasis du sud marocain». *Horizons Maghrébins* 60(1): 149-158.
- Montana, Ismael Musah. 2009. «The Bori Colonies of Tunis», en Behnaz A. Mirzai, Ismael Musah Montana y Paul E. Lovejoy (eds.), *Slavery, Islam and Diaspora*: 155-167. Trenton, NJ: Africa World Press.
- Munson, Henry. 1993. *Religion and Power in Morocco*. New Haven: Yale University Press.
- Naji, Salima. 2012. *Fils de saints contre fils d'esclaves*. Angers: Les Cinq Parties du Monde.
- Ovilo y Canales, Felipe. 1881. *La mujer marroquí. Estudio social*. Madrid: Imprenta de Manuel G. Hernández.
- Pâques, Viviane. 1991. *La religion des esclaves. Recherches sur la confrérie marocaine des Gnawa*. Bergamo: Moretti & Vitali.
- Pettigrew, Erin. 2016. «The Heart of the Matter: Interpreting Bloodsucking Accusations in Mauritania». *The Journal of African History* 57 (3): 417-435.
- Porqueres i Gené, Enric. 2001. *L'endogàmia dels xuetes a Mallorca. Identitat i matrimoni en una comunitat de conversos (1435-1750)*. Palma de Mallorca: Lleonard Muntaner.
- Puente, Cristina de la. 2000. «Entre la esclavitud y la libertad: consecuencias legales de la manumisión según el derecho málíkí». *Al-Qantara. Revista de estudios árabes* 21(2): 339-360.
- Puente, Cristina de la. 2010. «Mano de obra esclava en al-Andalus». *Espacio, Tiempo y Forma* 23: 135-147.
- Rapport, Nigel y Joanna Overing. 2000. «Liminality», en *Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts*: 229-236. Nueva York: Routledge.
- Rasmussen, Susan. 1995. «Art as process and product: patronage and the problem of change in Tuareg blacksmith/artisan roles». *Africa* 65(4): 592-610.
- Rhoni, Ahmad. 1953. *Historia de Tetuán. Escrita en árabe por el sabio alfaquih Sidi Ahmad R'Honi*. Mohamed Ibn Azzuz Haquim (trad.). Tetuán: Editorial Marroquí.
- Sahlins, Marshall. 1976. «Economía tribal», en Maurice Godelier (ed.), *Antropología y economía*: 233-259. Barcelona: Anagrama.
- Salmon, Georges. 1904. «Notes sur les superstitions dans la région de Tanger». *Archives Marocaines* 7: 262-272.
- Savory, Isabel. 1903. *In the Tail of the Peacock*. Londres: Hutchinson & Co.
- Shaham, Ron. 2000. «Masters, Their Freed Slaves, and the Waqf in Egypt (Eighteenth-Twentieth Centuries)». *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 43(2): 162-188.
- Sharkey, Heather Jane. 1992. *Domestic Slavery in The Nineteenth and Early Twentieth Century Northern Sudan*. Tesis de Master, Durham University.
- Sikainga, Ahmad A. 1998. «Slavery and Muslim Jurisprudence in Morocco». *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies* 19(2): 57-72.
- Sikainga, Ahmad A. 2011. «The Paradox of the Female Slave Body in the Islamic Legal System: The Cases of Morocco and Sudan». *Hawwa* 9(1-2): 215-233.
- Smith, Andrew B. 1997. «Hunters on the Periphery: the Ideology of Social Hierarchies Between Khoikhoi and Soaqua». *Kronos* 24: 9-17.
- Souralóva, Adéta. 2015. «Mutual Emotional Relations in Caregiving Work at the Turn of the Twenty-First Century: Vietnamese Families and Czech Nannies-Grandmothers», en Dirk Hoerder, Elisa van Nederveen Meerkerk y Sile Neunsinger (eds.), *Towards a Global History of Domestic and Caregiving workers*: 182-201. Leiden / Boston: Brill.
- Taraud, Christelle. 2003. *La prostitution coloniale. Algérie, Tunisie, Maroc (1830-1962)*. París: Payot.
- Toledano, Ehud R. 2007. *As if Silent and Absent. Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East*. New Heaven/Londres: Yale University Press.
- Tremearne, Arthur John Newman. 1914. *The Ban of the Bori. Demons and Demon-dancing in West and North Africa*. Londres: Heath, Cranton & Ouseley Ltd.
- Valderrama, Fernando. 1954. «El culto a las fuentes en Tetuán», *I Congreso Arqueológico del Marruecos español*. Tetuán: Alta Comisaría de España en Marruecos.
- Westermarck, Edward. 1968 [1926]. *Ritual and Belief in Morocco*, 2 vol. Nueva York: New Hyde Park.
- Westermarck, Edward. 1930. *Wit and Wisdom in Morocco*. Londres: George Routledge & Sons, Ltd.
- Yebbur Oddi, Abderrahim. 1950. *Antiguos usos y costumbres de Tetuán*. Tetuán: Instituto General Franco.
- Zilfi, Madeline C. 2010. *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.