

ESPACIO, TIEMPO y FORMA

REVISTA DE LA FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA



**Número monográfico:
Minas y esclavos en la Península Ibérica
y el Magreb en la Edad Media**

Historia Medieval

La doctrina mālikí sobre esclavitud y el *Mi'ṣarāʾ* de Aḥmad Bābā*

Mālikí doctrine on slavery in Aḥmad Bābā's *Mi'ṣarāʾ*

MARTA GARCÍA NOVO**

RESUMEN

La obra Mi'ṣarāʾ al-ṣu'ūd, del alfaquí de Tombuctú Aḥmad Bābā (1556-1627), perteneciente a la escuela jurídica mālikí, es una fatwā u opinión legal en el marco de la jurisprudencia islámica, que aborda la cuestión de los esclavos negros (sūdān) que reclamaban la libertad en los mercados del norte de África, por haber sido capturados siendo musulmanes, algo que no está permitido en el islam. De acuerdo con el Derecho islámico clásico, sólo los no musulmanes que no cuenten con la protección de un pacto o del estatuto de la ḍimma, pueden ser esclavizados. Aḥmad Bābā reitera esta doctrina en el Mi'ṣarāʾ, haciendo hincapié en que, de acuerdo con la religión islámica, no existe ninguna relación entre el color de la piel y la esclavitud, y que los negros que habitan el bilād al-sūdān (el África occidental premoderna) no son esclavos por naturaleza. Además, como medio para evitar la esclavización de musulmanes libres procedentes del África occidental premoderna, el autor lleva a cabo una clasificación de los pueblos que,

ABSTRACT

The work Mi'ṣarāʾ al-ṣu'ūd, written in 17th century Timbuktu by Aḥmad Bābā (1556-1627), an Islamic scholar that adhered to the Mālikí law school, is a fatwā or legal opinion that addresses the issue of the black (sūdān) slaves that claimed their freedom in the markets of North Africa, for having been captured while being Muslims, something not allowed in pre-Modern Islamic law. According to it, only infidels without the protection of a pact or of the dhimma status can be legally enslaved. Aḥmad Bābā repeats this doctrine, while emphasising that the black skin colour has nothing to do with slavery in islam, and that the peoples of pre-Modern West Africa (bilād al-sūdān) are not slaves by nature. Besides this, and as a means of preventing the capture and sale of free African Muslims, the author classifies the peoples of sub-Saharan Africa according to their adherence (or lack of) to islam, a system that, however, could be hardly put into practice, as perhaps intended by the author himself.

* Fecha de recepción del artículo: 2009-10-9. Fecha de aceptación del artículo: 2010-10-20.

** Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo (ILC), CCHS-CSIC, Madrid.
C.e.: marta.garcianovo@cchs.csic.es, mgarcianovo@gmail.com

en su época, han adoptado o no el islam en este ámbito geográfico, un sistema que plantea serias debilidades estructurales a la hora de llevar a cabo su fin, quizá también intencionadas.

PALABRAS CLAVE

Cautivos, esclavitud, derecho islámico, escuela mālikí, color de piel, África occidental premoderna, comercio de esclavos transahariano.

KEY WORDS

Captives, slavery, Islamic law, Mālikī law, skin colour, pre-Modern West Africa, trans-Saharan slave trade.

1. INTRODUCCIÓN¹

Aḥmad Bābā, alfaquí y erudito de Tombuctú (963/1556-1036/1627)², es una de las figuras más representativas de la escuela jurídica mālikí³ en el África occidental premoderna (*bilād al-sūdān*)⁴. Conocido en todo el occidente islámico, algo que atestigua la existencia de copias manuscritas de sus obras en todo el norte de África y en el África subsahariana, son sin duda sus diccionarios biográficos *Nayl al-ibtihāy* y *Kifāyat al-muḥtāy* los que mayor renombre le han reportado en el ámbito de los estudios árabes e islámicos. Autor además de varias obras jurídicas, gramaticales y sufíes, su contribución al estudio de la esclavitud y de la reglamentación de ésta en la doctrina mālikí fue llevada a cabo en una de sus fetuas, titulada *Mi'rāy al-ṣū'ud ilā nayl ḥukm ma'ylab al-sūd aw al-kašf wa-l-bayān li-aṣnāf ma'ylub al-sūdān* («Escala para llegar a la sentencia sobre la esclavización de los negros» o «Explicación y aclaración de las distintas clases de cautivos del «sūdān»⁵). En esta obra, Aḥmad Bābā da respuesta a las cuestiones que se le plantean acerca de la licitud de la esclavización de diferentes grupos étnicos del *bilād*

¹ Esta publicación se ha llevado a cabo en el marco de una beca predoctoral del Programa I3P, cofinanciado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas y el Fondo Social Europeo.

² Acerca de la biografía y la producción intelectual de Aḥmad Bābā, la obra más completa hasta el momento sigue siendo la de Maḥmūd Zouber, antiguo director del CEDRAB (Centre de Documentation et de Recherches Aḥmad Bābā al-Tinbukti, Tombuctú, Mali). Véase ZOUBER, Maḥmūd, *Aḥmad Bābā de Tombouctou (1556/1627): sa vie et son œuvre*, París, Maisonneuve et Larose, 1977. También HUNWICK, John O., «A new source for the biography of Aḥmad Bābā al-Tinbukti (1556-1627)», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 27, n.º 3 (1964), p. 568.

³ Una de las cuatro escuelas jurídicas canónicas reconocidas hoy en día dentro del islam sunní, véase COTTART, Nicole, «Mālikīyya», en *Encyclopaedia of islam*², s.v.

⁴ Literalmente, «el territorio de los negros». Las fuentes árabes medievales se refieren con este término a la zona del Sahara y el Sahel, y a los territorios situados al sur de éstos, de este a oeste del continente africano, véase TRIAUD, Jean-Louis y KAYE, Alan S., «Sūdān», *Encyclopaedia of Islam*², s.v. El topónimo *al-Takrūr*, aunque empleado de forma similar, se refiere específicamente a la parte más occidental de este *bilād al-sūdān*, véase AL-NAQAR, 'Umar, «Takrūr, the history of a name», *Journal of African History*, IX (1969), pp. 365-374.

⁵ AHMAD BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, *Mi'rāj al-ṣū'ud: a'ywibat Aḥmad Bābā ḥawla l-istirqāq. (The ladder of ascent: Aḥmad Bābā's replies on slavery)*, ed. y trad. John O. Hunwick y Fatima Harrak, Rabat, Manšūrāt Ma'had al-Dirāsāt al-Ifriqiyya, 2000.

al-sūdān. La captura y venta indiscriminada de musulmanes libres en estos territorios, algo que no permite el derecho islámico⁶, es el problema que da origen a estas preguntas.

El *bilād al-sūdān* fue uno de los territorios más remotos del islam medieval, aunque su lejanía y la dificultad de su acceso no condujeron a su aislamiento. Muy al contrario, el intenso intercambio comercial a través del Sahara, motivado por la altísima demanda de sus mercancías más preciosas, oro y esclavos, fue la base de un contacto estrecho y continuado entre el *bilād al-sūdān* y el Oriente y el Mediterráneo. Las caravanas mediante las que este contacto se mantuvo llevaron, además de bienes de un extremo a otro del desierto, a muchos ulemas subsaharianos a peregrinar a los santos lugares del Islam, un viaje que en su mayoría, al igual que sus homólogos andalusíes o norteafricanos, aprovecharon para formarse en los grandes centros del saber del núcleo central de la civilización islámica. Se ha prestado mucha atención a los vínculos establecidos entre los ulemas del *bilād al-sūdān* y Egipto, la gran metrópolis de la civilización islámica en el momento en que surgen los grandes imperios del África occidental⁷. El contacto entre estos intelectuales y el polígrafo caiota al-Suyūṭī (849/1445-911/1505)⁸, cuya obra alcanzó una gran difusión entre los ulemas africanos, es el mejor ejemplo de este intercambio cultural⁹. Sin embargo, pese a la gran influencia que el *Mašriq*, o el Oriente musulmán, ejerció en el desarrollo teórico y práctico de las ciencias islámicas en el *bilād al-sūdān* premoderno, más determinante aún fue el intenso intercambio cultural y científico mantenido entre las dos «orillas» del desierto del Sahara. La difusión de la escuela jurídica mālikī en el África occidental, y su triunfo final sobre otras tradiciones jurídicas y teológicas implantadas allí con anterioridad, como el jāriyismo ibāḍī, unieron estrechamente la zona con los grandes focos de la jurisprudencia mālikī en el occidente islámico.

La introducción de la escuela mālikī en el *bilād al-sūdān* fue seguramente obra del movimiento almorávide y de las tribus beréberes Ṣanhāya integradas en éste, aunque su difusión en un momento posterior en dicho territorio puede ser atribuida a grupos de población autóctonos¹⁰. Una vez que se hubo producido el

⁶ Acerca de la reglamentación del fenómeno de la esclavitud en el islam, véase BRUNSCHWIG, R., «'Abd», en *Encyclopaedia of Islam*², s.v., y MÜLLER, Hans, «Sklaven», en SPULER, Bertold (ed.), *Wirtschaftsgeschichte des vorderen Orients in Islamischer Zeit* (Handbuch der Orientalistik I.VI.6.1), Leiden-Colonia, E. J. Brill, 1977, p. 53.

⁷ Acerca de los imperios del *bilād al-sūdān* pre-moderno, Ghana, Mali y Songhay, véase LEVTZION, Nehemia, *Ancient Ghana and Mali*, Londres, Methuen, 1973.

⁸ Abū l-Faḍl 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr b. Muḥammad Yalāl al-Dīn al-Suyūṭī al-Juḍayrī (El Cairo, 849/1445-911/1505), uno de los mayores polígrafos de la cultura árabo-islámica, gran autoridad en todos los ámbitos del saber islámico, desde la teología al derecho, incluyendo la lengua árabe y la literatura. Su obra tuvo una gran influencia en la producción intelectual del *bilād al-sūdān*. Véase SARTAIN, Elizabeth M., *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī: Biography and Background*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

⁹ SARTAIN, Elizabeth M., «Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī's Relations with the People of Takrūr», *Journal of Semitic Studies*, 16 (1971), pp. 193-198.

¹⁰ Varios estudios resaltan el papel desempeñado por las tribus Wangara-Juula en este proceso, véase WILKS, Ivor, «The Saghanughu and the spread of Mālikī Law: a provisional note», *Research Review* (Institute for African Studies, University of Ghana), 2, 3 (1966), pp. 67-73, y del mismo autor «The

colapso del movimiento en el Sahara, y después de que éste perdiera el control de las rutas comerciales con destino al Magreb, la jurisprudencia mālikí fue preservada y extendida a todo el *bilād al-sūdān* por grupos de ulemas Ṣanhāya, como los que se congregarían en torno a la mezquita de Sankoré en Tombuctú siglos más tarde¹¹. La semilla sembrada por el movimiento almorávide no tardó en dar sus frutos entre los ulemas originarios del *bilād al-sūdān*: gobernantes musulmanes como Mansā Mūsā sufragaron la habitual costumbre de los estudiantes africanos de viajar a Fez para profundizar su formación jurídica, y también acogieron a especialistas mālikíes procedentes de al-Andalus y el Magreb, que se establecieron en su corte¹². Estos intercambios fueron determinantes para el surgimiento de un *continuum* cultural en el Occidente islámico que, basándose en la jurisprudencia mālikí, creó un sustrato común para los ulemas de al-Andalus, el Magreb y el *bilād al-sūdān*, a pesar de la distancia espacio-temporal existente entre ellos.

2. AḤMAD BĀBĀ Y LA OBRA MIʿRĀʾĪ AL-ṢUʿŪD

a. Breve biografía

Aunque, como se ha señalado con anterioridad, Aḥmad Bābā es probablemente el alfaquí más conocido del África occidental premoderna, en realidad no debió de superar en sus conocimientos a los miembros de su familia, los Aqīt, que habían monopolizado el cadiazgo¹³ en Tombuctú durante todo el siglo X/XVI. Si bien es cierto que el retrato que las fuentes hacen de la elite intelectual de esta ciudad, que según las «Crónicas de Tombuctú»¹⁴ habría desempeñado un papel fundamental en los asuntos políticos y religiosos del Imperio Songhay, parecería a todas luces exagerado¹⁵, no por ello se ha de restar crédito al testimonio que el

transmission of learning in the Western Sudan», en GOODY, Jack, *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, pp. 162-197. Sobre las tribus Wangara-Juula, véase AMSELLE, Jean-Loup, *Les négociants de la savanne*, París, Anthropos, 1977.

¹¹ Sobre la presencia de los ulemas pertenecientes a la confederación Ṣanhāya en Tombuctú, y su posible ascendencia almorávide, véase NORRIS, Harry T., «Ṣanhāja Scholars of Timbuktu», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 30, 3 (1967), pp. 634-640.

¹² LEVTZION, Nehemia, *Ancient Ghana and Mali*, pp. 201-202.

¹³ HUNWICK, John O., «A new source for the biography of Aḥmad Bābā al-Tinbukī (1556-1627)», p. 568.

¹⁴ Denominadas «Crónicas de Tombuctú», las obras *Taʿrīj al-fattāš*, el *Taʿrīj al-sūdān* y *Tadkirat al-nisyān*, son las únicas fuentes históricas disponibles para el estudio del África occidental premoderna. Véase MAḤMŪD KAʿTĪ AL-TINBUKTĪ, *Taʿrīj al-fattāš fi ajbār al-buldān wa-l-ḡuyūš wa-akābīr al-nās*, trad. y ed. Octave Houdas y Maurice Delafosse, París, Adrien Maisonneuve, 1964; también AL-SAʿDĪ, *Tarikh es-Soudan*, trad. y ed. Octave HOUDAS y Edmond BENOIST, París, Adrien Maisonneuve, 1899-1900, y *Tadkirat al-nisyān*, trad. y ed. Octave HOUDAS y Edmond BENOIST, París, Adrien Maisonneuve, 1966 (reprod. París, 1913-14).

¹⁵ Estas fuentes deben ser empleadas con mucha cautela, como se ha sugerido en los últimos años, dado que fueron escritas por miembros del mismo grupo social al que parecen tener la intención de ensalzar, véase GÓMEZ, Michael, «Timbuktu under Imperial Songhay. A Reconsideration of Autonomy», *Journal of African History*, 31, 1, (1990), pp. 5-24.

propio autor proporciona acerca de su familia. Según Aḥmad Bābā, a los Aqīt no sólo se les concedió la ciencia (*al-ilm*), sino que ésta había llegado acompañada del poder (*ma'a riyāsa*)¹⁶. Si el derrumbamiento del Imperio Songhay, acelerado por la invasión marroquí del *bilād al-sūdān*¹⁷, no lo hubiera impedido, es muy probable que Aḥmad Bābā hubiese ocupado también el puesto de cadí, para el que sin duda había enfocado su preparación.

Las tropas del sultán sa'adí se instalaron en Tombuctú en 999/1591¹⁸: el poder real de los Aqīt en aquel momento puede deducirse de su papel principal en la resistencia. Tras dos años de ocupación, los Aqīt fueron acusados de incitar a los habitantes de la ciudad contra los invasores, y fueron encarcelados junto con el resto de los notables de la ciudad, con sus mujeres e hijos incluidos. Seis meses después, las autoridades sa'adíes liberaron a todos los presos, salvo a los Aqīt, que fueron deportados a Marrakech¹⁹. Allí, tras un breve período, Aḥmad Bābā comenzó a enseñar en la mezquita de los *Šurafā'*: según declara él mismo en su biografía, entre sus alumnos se encontraban algunos de los alfaquíes más prestigiosos de Marruecos²⁰. Los catorce años de arresto domiciliario que pasó transmitiendo las obras fundamentales (*ummahāt*) del derecho mālikí y emitiendo fetuas, aunque nunca aceptase ser nombrado muftí oficialmente, fueron la clave de su popularidad en todo el Magreb. Aḥmad Bābā fue el único de los Aqīt que pudo volver a pisar Tombuctú, y es probable que a su regreso no volviese a dedicarse a los asuntos internos de esa ciudad, dado que su familia, de la que era prácticamente el último representante, había perdido todas sus riquezas y, con ellas, todo su poder político. Los datos al respecto son muy escasos, y sólo permiten afirmar que, en la última etapa de su vida, Aḥmad Bābā se dedicó a la redacción de obras de derecho islámico, y a la emisión de fetuas, aunque sin ocupar oficialmente el puesto de muftí. Murió en la mañana del jueves 6 de *ša'bān* de 1036/22 de abril de 1627, y con él concluyó una de las épocas de mayor actividad intelectual en la ciudad de Tombuctú, probablemente la de su mayor esplendor²¹.

¹⁶ AḤMAD BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, *Kifāyat al-muḥtāy li-ma'rifat man laysa fi l-dibāy*. Edición y estudio preliminar de Muḥammad MUṬĪ', Rābat, Wizārat al-awqāf wal-šu'un al-islāmiyya, 2000, II, p. 281.

¹⁷ Sobre la conquista del Imperio Songhay y de los territorios vecinos de éste, llevada a cabo por las tropas del sultán sa'adí Aḥmad al-Manšūr (que recibió *al-dahabī* como apodo a causa del oro que pretendía obtener por medio de la invasión), véase GARCÍA-ARENAL, Mercedes, *Aḥmad al-Manšūr. The Beginnings of Modern Morocco*, Londres, Oneworld, 2009, p. 91; también CASTRIES, Henri de, «La conquête du Soudan par Moulaye Ahmed el-Mansôur», *Hespéris*, III (1923), pp. 438-488, y PIANEL, Georges, «Les préliminaires de la conquête du Soudan par Moulaye Ahmed el-Mansôur, d'après trois documents inédits», *Hespéris*, XL, 1953, pp. 185-197.

¹⁸ HUNWICK, John O., «Aḥmad Bābā and the Moroccan invasion of the Sūdān (1591)», *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 2, III (1962), p. 319.

¹⁹ AL-SA'DĪ, *Tarikh es-Soudan*, p. 173.

²⁰ HUNWICK, John O., «A new source for the biography of Aḥmad Bābā al-Tinbuktī (1556-1627)», p. 587.

²¹ HUNWICK, John O., «Aḥmad Bābā and the Moroccan invasion of the Sūdān (1591)», pp. 325-326.

b. La obra de Aḥmad Bābā y el Mi'ṛāy

La formación eminentemente jurídica de Aḥmad Bābā influyó en que gran parte de su producción se dedicase al derecho y jurisprudencia islámicos, mediante colecciones de opiniones legales (*fatāwā*), obras de doctrina legal y un número considerable de comentarios al *Muḥtaṣar* de Jalīl²², una obra de derecho mālikí, de gran influencia en el norte de África y África subsahariana²³. Además de los ya mencionados diccionarios biográficos *Nayl al-ibtihāy* y *Kifāyat al-muḥtāy*, Aḥmad Bābā escribió también varios tratados y opúsculos acerca de diversas cuestiones gramaticales, y una serie de obras teológicas, místicas y filosóficas que ponen de manifiesto su extensa formación y la variedad de sus intereses, entre los que destaca de forma clara el sufismo²⁴.

Como se ha mencionado anteriormente, la obra *Mi'ṛāy al-ṣu'ūd* aborda el tema de la esclavitud y de la reglamentación de ésta en la doctrina jurídica mālikí, respondiendo a las preguntas que se le plantean al autor acerca de la licitud de esclavizar a distintos grupos étnicos del *bilād al-sūdān*. Se trata de una fetua y varias respuestas jurídicas (*aḥwāb*) mediante las cuales Aḥmad Bābā pretende circunscribir la práctica de la esclavitud a lo permitido por el derecho islámico, tratando principalmente de evitar la esclavización de musulmanes, y también de infieles que se encuentren bajo la protección (*amān*) de un pacto o del estatuto de la *ḍimma*²⁵. Las fuentes atestiguan que grandes masas de cautivos fueron esclavizados en el *bilād al-sūdān* en la época: la captura y venta de musulmanes libres y de *ḍimmies* en grandes grupos y de forma indiscriminada debía de ser un fenómeno generali-

²² La obra de Jalīl b. Ishāq al-ʿYūdī (m. 767/1365), una de las grandes figuras de la escuela mālikí, fue una de las bases de los *curricula* de los ulemas africanos en la época premoderna. Véase JALĪL B. ISHĀQ, *Muḥtaṣar al-ṣayj fī l-fiqh ʿalā maḥab al-Imām Mālik b. Anas al-Aṣḥabī*, París, Al-ʿYumhūriyya, 1900.

²³ John Hunwick menciona que se atribuye a Aḥmad Bābā haber pronunciado la siguiente máxima: *naḥnu jalīliyyūn, in ḍalla ḍalalnā* («somos Jalīlies. Si Jalīl yerra, erramos con él»). HUNWICK, John O. «A new source for the biography of Aḥmad Bābā al-Tinbukī (1556-1627)», p. 570, nota 11.

²⁴ El estudio más detallado acerca de la obra de Aḥmad Bābā y los distintos manuscritos existentes de la misma es el llevado a cabo por Maḥmūd Zouber en su monografía de 1977, *vide supra*.

²⁵ La pervivencia de confesiones distintas al islam en un territorio que ya ha sido conquistado por los musulmanes (y se considera por tanto *dār al-islām*), da origen a distintos estatutos de protección y dominación de las poblaciones vencidas, como el «pacto» (*ṣulḥ*) y la *ḍimma* (lit., «protección»). Acerca de ambos conceptos, véase GARCÍA SANJUÁN, Alejandro, «Formas de sumisión del territorio y tratamiento de los vencidos en el derecho islámico clásico», en FIERRO, Maribel y GARCÍA FITZ, Francisco (eds.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008, pp. 63-111. También en esta obra, véase VIDAL CASTRO, Francisco, «Los prisioneros de guerra en manos de musulmanes: la doctrina legal islámica y la práctica en al-Andalus (s. VIII-XIII)», pp. 485-506. Del mismo autor, véase «El cautivo en el mundo islámico: visión y vivencia desde el otro lado de la frontera andalusí», en *Estudios de Frontera II: actividad y vida en la frontera. Congreso celebrado en Alcalá la Real del 19 al 22 de noviembre de 1997*, Jaén, Diputación Provincial de Jaén, Área de Cultura, 1998, pp. 771-823. Además véase también PUENTE, Cristina de la, «Mujeres cautivas en “la tierra del Islam”», *Al-Andalus Magreb*, 14 (2007), pp. 19-37; PETERS, Rudolph, *Jihād in Mediaeval and Modern Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1977; FATTĀL, Antoine, *Le statut légal des non-musulmans en pays d’Islam*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1958, y KHADDŪRĪ, Mājid, *War and peace in the law of Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1955.

zado en períodos de debilidad o decadencia política, en los que los pueblos de la curva media del Níger estaban expuestos a ser atacados, capturados y vendidos como esclavos por parte de los pueblos vecinos, que podían también ser musulmanes²⁶.

El *Mi'rāy* fue escrito a principios de 1024/1615, es decir, con posterioridad al regreso de Aḥmad Bābā a Tombuctú. La estructura de la obra se divide en tres partes, la primera de las cuales es la petición de fetua (*istiftā'*), emitida por Sa'īd b. Ibrāhīm al-Ŷirārī, de quien no constan más datos que su nombre, pero del que pueden suponerse ciertos conocimientos sobre jurisprudencia islámica debido a las cuestiones que plantea, como se verá más adelante²⁷. Desde la región de Tuwāt²⁸, un enclave fundamental en el comercio transahariano de esclavos, al-Ŷirārī pregunta a Aḥmad Bābā cuáles son los grupos étnicos que han adoptado el islam en el *bilād al-sūdān*, y cuáles permanecen en la infidelidad. El motivo de sus preguntas, explica al-Ŷirārī, es la gran cantidad de esclavos del África occidental que reclaman la libertad en los mercados del Tuwāt por haber sido capturados a pesar de ser musulmanes libres. Asimismo, al-Ŷirārī pide a Aḥmad Bābā que le aclare el procedimiento jurídico a seguir en caso de que esa supuesta condición de libertad pudiese confirmarse. Como se indicó en la introducción, la situación que está detrás de estas preguntas es la captura y venta indiscriminadas de grandes grupos de población, incluyendo a musulmanes, una práctica que podría calificarse de «generalizada»²⁹ en el *bilād al-sūdān* premoderno, en el que los distintos territorios solían atacar a los pueblos vecinos para capturar a sus habitantes, a los que vendían como esclavos, y saquear sus propiedades. Esto era tanto más frecuente cuanto mayor era la debilidad de las entidades políticas en la zona y, consecuentemente, su capacidad defensiva.

La segunda parte de la obra, que es la fetua propiamente dicha, se dedica a responder a las cuestiones planteadas por al-Ŷirārī, aunque no todas las preguntas reciban su correspondiente aclaración. Esta es la parte que recibe específicamente el título *Mi'rāy al-ṣu'ūd*, y en ella Aḥmad Bābā emplea toda clase de argumentos, desde los históricos y los filosófico-morales, a los etnográficos y jurídicos, algo que da pruebas de la relativa amplitud de sus conocimientos y confiere un mayor valor a la obra. Gracias a la variedad de las referencias en que se sustenta, la obra no es solamente un tratado de jurisprudencia, sino que podría incluso englobarse en el marco del género misceláneo o literatura de *adab* (Bellas Letras). De acuerdo con la clase de argumentos empleados, esta parte central en la obra puede dividirse en

²⁶ HUNWICK, John O., «Notes on Slavery in the Songhay Empire», en WILLIS, John R., *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Londres, Frank Cass, 1985, II, p. 23.

²⁷ Esta es también la opinión de los editores y traductores del *Mi'rāy*, John Hunwick y Fatima HARRAK. Véase HARRAK, Fatima, «Aḥmad Bābā and the Islamic discourse on slavery», *Al-Maghrib al-Ifrīqī*, n. 6-10 (julio 1994-diciembre 1997), p. 56.

²⁸ Región del sudoeste de la actual Argelia, uno de los centros del comercio de esclavos transahariano. Véase WRIGHT, John, *The Trans-Saharan Slave Trade*, Londres - Nueva York, Routledge, 2007, p. 16, 65.

²⁹ HUNWICK, John O., «Notes on Slavery in the Songhay Empire», p. 23.

tres grandes áreas temáticas, que serán descritas a continuación. Por último, sigue al cuerpo de la fetua una tercera parte, que consiste en varias preguntas (*as'ila*), seguidas de sus correspondientes respuestas jurídicas (*aywiba*), emitidas por Aḥmad Bābā. Quien las plantea, Yūsuf b. Ibrāhīm b. ʿUmar al-Īsī, podría ser uno de los alumnos que asistieron a las clases del autor durante su exilio forzoso en Marrakech³⁰; estas tres preguntas tienen como objetivo pedir a Aḥmad Bābā que actualice la clasificación de las tribus del *bilād al-sūdān* en función de su pertenencia al islam, llevada a cabo en una fetua precedente que también trataba la cuestión de los esclavos que reclamaban su libertad, emitida por Majlūf al-Balbālī³¹, alfaquí de la localidad de Walāta, en el África occidental. Dicha fetua acompaña como apéndice al texto del *Mi'rāy*³²; en otro anexo al texto se presenta una clasificación de las tribus y pueblos musulmanes e infieles del África occidental atribuida a Aḥmad Bābā, aunque el estilo del texto plantea dudas sobre su autoría³³.

c. Áreas temáticas del *Mi'rāy*

Tres grandes áreas temáticas agrupan las cuestiones tratadas en la obra *Mi'rāy al-ṣu'ūd*: los tópicos acerca de la condición servil de los negros o sobre la relación entre la esclavitud y el color de piel; las cuestiones relativas a la etnografía del África occidental de la época del autor; y la jurisprudencia mālikí sobre la reglamentación de la esclavitud en el islam. La doctrina mālikí sobre esclavitud presente en el *Mi'rāy* será objeto de estudio pormenorizado en el siguiente apartado, mientras que las dos áreas temáticas restantes serán brevemente expuestas a continuación.

Aḥmad Bābā dedica parte del *Mi'rāy* a desmontar con argumentos históricos y científicos algunos de los tópicos existentes acerca de los negros y su supuesta naturaleza servil. Esto queda de manifiesto cuando niega la veracidad de la denominada «maldición de Cam»³⁴. Según este mito bíblico, frecuentemente empleado en la tradición judeocristiana, Noé habría lanzado una maldición sobre su hijo Cam ha-

³⁰ Esta es la hipótesis que mantiene John Hunwick, véase HUNWICK, John O. «Aḥmad Bābā on slavery», *Sudanic Africa*, 11 (2000), pp. 132-3.

³¹ Majlūf b. ʿAlī b. Ṣāliḥ al-Balbālī (m. dp 940/1533), ulema de Walāta, discípulo de ʿAbd Allāh b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt, tío abuelo de Aḥmad Bābā. Estudió en Marruecos y posteriormente fue profesor en Kano, Katsina y otros lugares del África Occidental. Véase AḤMAD BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, *Kifāya*, II, p. 246.

³² AḤMAD BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, *Mi'rāy al-ṣu'ūd*, p. 95 (texto árabe), p. 11 (trad. inglesa).

³³ John Hunwick y Fatima Harrak consideran que el estilo de este segundo apéndice es muy distinto del estilo del resto del texto. Véase AḤMAD BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, *Mi'rāy al-ṣu'ūd*, p. 50.

³⁴ La «maldición de Cam» ha sido objeto de numerosos estudios, entre los que destacan los siguientes: ROTTER, Gernot, *Die Stellung des Negers in der islamisch-arabischen Gesellschaft bis zum XVI Jahrhundert*, Bonn, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1967; LEWIS, Bernard, *Race and color in Islam*, Nueva York, Harper & Row, 1971; BRAUDE, Benjamin, «Cham et noe: race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme», *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, 57, 1, (2002), pp. 93-125; GOLDENBERG, David M., *The curse of Ham: race and slavery in early Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton, Princeton University Press, 2003; SADLER, Rodney S., *Can a cushite change his skin?: an examination of race, ethnicity and othering in the hebrew Bible*, Nueva York, T&T Clark, 2005. Journal for the study of the Old Testament. Supplement series, p. 425.

ciendo que éste se volviera negro, y que en adelante sus descendientes fueran esclavos de los descendientes de sus hermanos, Sem y Jafet. Ante esto, Aḥmad Bābā reitera que en el islam la única causa de la esclavitud es la impiedad (*sabab al-riqq al-kufr*), no el color de la piel, y cita la autoridad de unos versos de la *Urýūza fi l-ṭibb* de Avicena para sustentar su tesis y afirmar que la causa del color negro de la piel no es la maldición de Noé, sino la mayor exposición al sol que tiene lugar en el continente africano³⁵. A esto se añaden citas de largos pasajes de las obras que Ýalāl al-Dīn al-Suyūṭī dedica a defender las cualidades de los negros frente a quienes los consideran inferiores: se trata de la obra *Raf' ša'n al-ḥubšān*³⁶ y del resumen de ésta, la obra *Azhār al-'urūš fi ajbār al-ḥubūš*³⁷. El recurso a los argumentos filosófico-morales de la obra de este autor, perteneciente a la escuela jurídica šāfi'ī, contrasta con la presencia de textos exclusivamente mālikíes en la fundamentación jurídica del *Mi'rāy*, aunque no deja de ser lo que cabría esperar, dada la gran influencia de la obra de al-Suyūṭī en el *bilād al-sūdān*.

Al-Ýīrārī también plantea si es cierto que determinados territorios constituirían reservas de esclavos a perpetuidad. El argumento en que se basa es que dice haber oído que ésta constituye una de las «cinco opciones» posibles cuando los musulmanes conquistan un territorio perteneciente a la infidelidad. Las denominadas «cinco condiciones» son un tópico frecuente en la jurisprudencia islámica clásica. De acuerdo con ésta, los daños que pueden infligirse al enemigo, mientras no esté bajo protección (*amān*) son los siguientes: matarlo, apropiarse de sus bienes o de su persona, es decir, esclavizarlo, o permitirle seguir manteniendo su religión bajo dominio musulmán, a condición del pago del impuesto de capitación o *ýizya*³⁸. No se permite infligir daños físicos a las mujeres y los niños no combatientes³⁹. Aḥmad Bābā niega rotundamente⁴⁰ que las poblaciones mencionadas sean «re-

³⁵ Los versos son los siguientes:

El calor del país de los *zaný* cambió sus cuerpos hasta revestir sus pieles de negrura/

Los esclavos se ganaron la blancura, hasta que relucieron de suavidad sus pieles.

El término *zaný* designa en las fuentes árabes medievales tanto al país como a los habitantes del África Oriental, concretamente la zona en la que se ubica la actual Somalia. Véase IBN SĪNĀ (Avicena), *al-Urýūza fi l-ṭibb*, Palermo, Šarikat Ýa'far li-l-ṭibb'a wa-l-nar, 1985, p. 22.

³⁶ AL-SUYŪṬĪ, *Raf' ša'n al-ḥubšān*, ed. Muḥammad 'Abd al-Wahhāb Faql, El Cairo, 1991.

³⁷ AL-SUYŪṬĪ, *Azhār al-'urūš fi ajbār al-ḥubūš*, ed. Yaḥyā 'Ababina, Irbid, Dār al-Kitāb al-Ṭaqāfi, 2006. (También editada por el 'Abd Allāh Muḥammad 'Isā, Kuwait, Manšūrāt Markaz al-Majlūṭāt wa-l-Turāt wa-l-Waṭa'iq 65, 1995).

³⁸ Impuesto de capitación aplicado por los gobernantes musulmanes a sus súbditos no musulmanes. Véase CAHEN, Claude, INALCIK, Halil, y HARDY, Peter, «Djizya», *Encyclopaedia of Islam*², s.v.

³⁹ Acerca de este tema, véase IBN RUŠD (Averroes), *Bidāyat al-muýṭāhid wa-nihāyat al-muḩṭasid*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1988, pp. 382-387. Acerca de los «no combatientes», véase LANDAU-TASSERON, Ella, *Non combatants in Muslim Legal Thought*, Washington, Hudson Institute, 2006. Hunwick y Harrak refieren la doctrina al respecto presente en el *Muḩṭašar* de Jalīl, véase AḤMAD BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, *ibidem*, p. 14 (de la trad. inglesa).

⁴⁰ Dice exactamente, «mi respuesta es que esto no lo hemos oído nunca, y que no tenemos noticia de ello. Preguntad a ese cadí del «sudán» quién fue ese *imām*, en qué momento conquistó esas regiones, y cuáles fueron éstas. Que os aclare específicamente todo eso, pues (sospecho) que sus afirmaciones están próximas a la falta de rigor. Si investigáis ahora, no encontraréis a nadie que os confirme su veracidad. Todo aquello que se elabore sobre dichas afirmaciones no debe constituir un ejemplo a seguir, pero Dios —Ensalzado sea— lo sabe mejor». Véase AḤMAD BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, *Mi'rāy al-šu'ūd*, p. 54.

servas» de esclavos, y se basa en la autoridad de Ibn Jaldūn para afirmar que esos pueblos (se refiere en concreto a las gentes de Bornu), habían abrazado el islam libremente muchos siglos atrás⁴¹.

Aunque, como se ha expuesto anteriormente, Aḥmad Bābā defiende con firmeza que en el islam el color de piel no tiene ninguna relación con la esclavitud, su discurso contiene otros tópicos acerca de los negros, como los relativos a su supuesta rapidez de sumisión. Comentando una tradición del Profeta, el autor dice: «En cuanto al hadiz que dice: «Tened en consideración a los negros, pues [hasta] tres de ellos son señores en el Paraíso»⁴², contiene la orden de tratarlos con cuidado para quienes más se distancian de ellos por algunas de sus características reprobables y por su general exigüidad de elegancia. El Profeta sólo lo ordenó, aunque Dios lo sabe mejor, e hizo hincapié en ello, por la rapidez (de los negros) en someterse y obedecer, porque se dejan conducir hacia donde se los conduzca, y porque se apresuran a convertirse al islam, por lo que quizá fueran señores del Paraíso como los mejores musulmanes, (y así otros, de sus señores)»⁴³.

Aunque la obra *Mi'rāy al-ṣu'ūd* sea formalmente una fetua, los argumentos jurídicos no son los que más abundan en ella. Al contrario, predomina la información acerca de los grupos étnicos que forman el *bilād al-sūdān*, y su adscripción al islam o su permanencia en el paganismo. Esta clasificación convierte a la obra en un auténtico tratado etnográfico del África occidental a principios del s. XVI, un mapa que traza el alcance del islam en la zona, al menos desde el punto de vista del autor. A lo largo de la obra, Aḥmad Bābā señala *a priori* qué grupos étnicos pertenecen al islam, y cuáles permanecen en la infidelidad (*al-kufr*), designando como musulmanes o infieles a tribus enteras, sin tener aparentemente en consideración la posibilidad de que algunos miembros de éstas pudieran haberse convertido al islam, algo que podría deberse al escaso contacto de estas poblaciones con la religión musulmana. Esto también podría tener su origen en la concepción de que el grupo sigue la religión de su líder, a pesar de que el autor menciona varias veces casos en que los gobernantes han adoptado el islam, pero que el resto de la población sigue en el paganismo.

Cabe plantearse si la seguridad que Aḥmad Bābā muestra en su conocimiento de la geografía del islam en África es real. Se puede suponer que, debido a su elevada posición económica, el autor fuese poseedor de un gran número de esclavos, y que esto le permitiese saber cuáles eran sus lugares de origen más frecuentes. Es posible también que Aḥmad Bābā interviniese de forma directa o indirecta (en virtud de sus intereses familiares) en el comercio de esclavos, una actividad muy lucrativa en Tombuctú, uno de los grandes centros de la trata, y que

⁴¹ IBN JALDŪN, *Kitab al-'ibar wa-dīwān al-mubtada' wa-l-jabar fī ajbār al-'arab wa-l-'aḡam*, Beirut, Dar al-Fikr, 1981-1983, VI, p. 417.

⁴² Se refiere a Bilāl, el primer almúedano del Islam, a al-Naḡāṣī, mítico rey de Abisinia en tiempos del Profeta Muḥammad, y a Luqmān, una figura legendaria por su sabiduría.

⁴³ AḤMAD BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, *Mi'rāy al-ṣu'ūd*, pp. 64-65.

por ello conociese las zonas más habituales de captura de esclavos. Estas cuestiones recibirán mayor atención en las conclusiones de este artículo.

3. LA DOCTRINA MĀLIKÍ SOBRE ESCLAVITUD Y EL MI'RĀY DE AḤMAD BĀBĀ

La jurisprudencia mālikí concede mucha atención a cuanto tiene que ver con los esclavos, especialmente las cuestiones relativas a su compraventa y manumisión, pero también aspectos relacionados con las tareas que éstos pueden desempeñar en representación de su dueño, por ejemplo, o los límites en que la *šarī'a* enmarca el trato que pueden recibir. En comparación con otro tipo de fuentes, en las que los esclavos están totalmente ausentes, o en las que el escaso protagonismo de este grupo social se centra en sus integrantes mejor situados, los esclavos palatinos, las fuentes jurídicas destacan por su abundancia: gracias a ellas es posible asomarse al fenómeno de la esclavitud en las sociedades islámicas premodernas, e intentar reconstruir en la medida de lo posible una parte significativa de su realidad. La utilidad de estas fuentes para la historia social ha sido puesta de manifiesto en numerosos estudios⁴⁴, lo cual no impide reiterar una vez más que sin ellas, una gran parte de la vida cotidiana en el islam medieval seguiría siendo una incógnita.

En *Mi'rāy* de Aḥmad Bābā tiene un doble interés jurídico e histórico. Por un lado, como obra de jurisprudencia aporta una información muy relevante a la hora de conocer la aplicación práctica del derecho islámico en el África occidental premoderna, y su vinculación con la escuela predominante en el área cultural que ejercía una mayor influencia sobre ésta: el norte de África. Por otro, como documento histórico, el *Mi'rāy* contribuye a esclarecer cómo debieron desarrollarse las prácticas de la esclavización y la esclavitud en el *bilād al-sūdān* medieval, a la vez que pone de manifiesto la naturaleza de las distintas relaciones establecidas entre las poblaciones musulmanas y sus vecinas no musulmanas. La obra muestra cómo ambas cuestiones estaban íntimamente relacionadas, algo que, por otro lado, no resulta difícil deducir, dado el carácter que el fenómeno de la esclavitud tuvo en la religión y el derecho islámicos⁴⁵.

Una afirmación tajante abre el texto de la fetua: sólo los infieles con los que no se ha establecido un pacto (*sulḥ*), y a quienes no se ha concedido el estatuto de la *ḍimma*⁴⁶, pueden ser esclavizados⁴⁷. Este es, a grandes rasgos, el principio fun-

⁴⁴ Acerca del empleo de fuentes jurídicas para la historia social del islam medieval, véase entre otros PUENTE, Cristina de la, «Slaves in al-Andalus Through Maliki *Watha'iq* Works», *Annales Islamologiques* 42 (2008), pp. 187-212.

⁴⁵ Dado que la esclavitud se encuentra oficialmente abolida, me refiero al desarrollo que tanto la religión como el derecho islámicos hicieron de la esclavitud hasta el momento en que los distintos Estados de mayoría musulmana abandonaron oficialmente esta práctica, a partir del siglo XX. Véase CLARENCE-SMITH, William G., *Islam and the abolition of slavery*, Londres, Hurst & Company, 2006.

⁴⁶ Véase nota 24 *supra*.

⁴⁷ AḤMAD BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, *Mi'rāy al-ṣu'ūd*, p. 53 (del texto árabe).

damental que regula la esclavitud y la esclavización en el islam: como éste muestra, el enfrentamiento bélico con los no musulmanes es la única forma legítima de aprovisionamiento de esclavos de acuerdo con la *šarīʿa*⁴⁸. Una vez establecido este principio general, el autor intenta responder a las preguntas que se le plantean por parte de al-ʿYrārī con la intención de averiguar qué debe hacerse precisamente en caso de constatar que esta prescripción de la *šarīʿa* no ha sido respetada. «Muchos de ellos (esclavos que reclaman la libertad por haber sido musulmanes libres en el momento de su captura) llegan hasta nosotros», dice interpelando a Aḥmad Bābā⁴⁹.

Tal y como se ha señalado, a pesar de tratarse de una fetua, los fundamentos jurídicos de la obra son más bien parcos, y otras cuestiones, tal y como muestra el apartado anterior, reciben un tratamiento mucho más amplio por parte del autor, que parece centrar más su atención en aclarar que no es el color de la piel lo que confiere posibilidad de esclavizar a una persona, sino que esta esclavitud potencial va unida a la infidelidad (*al-kufr*) en tanto que cualidad adscrita al conjunto de un grupo étnico. La cuestión de los esclavos que reclamaban la libertad por haber sido capturados siendo libres debió ser recurrente en las obras de jurisprudencia mālikíes: desde al-Wanšarīsī⁵⁰ a Ibn Farḥūn⁵¹, un buen número de ellas reproducen las opiniones jurídicas al respecto, compiladas muy anteriormente por Ibn Sahl⁵² en el siglo V/XI⁵³. Aḥmad Bābā se basa en estos dictámenes anteriores, una muestra de su conocimiento de la jurisprudencia eminentemente norteafricana, aunque

⁴⁸ Véase nota 5 *supra*. Además de las referencias allí mencionadas, para un estudio pormenorizado de la reglamentación de la práctica del *ʿihād* (como única fuente legítima de aprovisionamiento de esclavos) en fuentes jurídicas medievales y contemporáneas, véase también PETERS, Rudolph, *op. cit.*

⁴⁹ AḤMAD BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, *Mīrāy al-ṣuʿūd*, p. 44 (del texto árabe).

⁵⁰ Aḥmad al-Wanšarīsī (m. 914/1508), alfaquí originario de Tremecén, que ejerció su autoridad como juriconsulto en Fez durante el siglo X/XVI, y autor de la compilación de fetuas titulada *al-Mīyār al-Muʿrib*, una de las fuentes de jurisprudencia mālikí más importantes del Magreb. Véase VIDAL CASTRO, Francisco, «Aḥmad al-Wanšarīsī (m. 914/1508). Principales aspectos de su vida», *Al-Qanṭara* XII, 2 (1991), pp. 315-354.

⁵¹ Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. ʿAlī Ibn Farḥūn al-Yaʿmurī (m. 799/1397). Jurista mālikí de origen andalusí nacido en Medina, ciudad donde llegó a ser cadí. Autor entre otras obras del diccionario biográfico *Dibāy*, 1972. Véase HOPKINS, John F. T., «Ibn Farḥūn», *Encyclopaedia of Islam*², s.v. Véase también MEDIANO, Fernando R. «Estudio de las fuentes del *Nayl al-Ibtihāy* de Aḥmad Bābā», en ÁVILA, María Luisa (ed.), *Estudios Onomástico-Biográficos de Al-Andalus III*, Granada, Escuela de Estudios Árabes. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989, 59-155, y PUENTE, Cristina DE LA, «Biografías de andalusíes en *Nayl al-ibtihāy bi-taṭrīz al-dibāy* de Aḥmad Bābā, *Azhār al-riyāf fī ajbār al-qāḍī ʿIyāq* de al-Maqqarī y *Šaṣarat al-nūr al-zakiyya fī ṭabaqāt al-mālikiyya* de Maǧlūf», en MARÍN, Manuela, y FELIPE, Helena de, *Estudios onomástico-biográficos de Al-Andalus VII*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995, pp. 437-487.

⁵² Ibn Sahl, Abū l-Aṣḡag ʿIsā b. Sahl b. ʿAbd Allāh al-Asadī al-ʿYayyānī (Guadodalla, La Guardia-Jaén 413/1022-3 - Granada, 4 Muḥarram /16 febrero de 1093), ulema y juriconsulto mālikí. Véase AGUIRRE SÁDABA, Francisco J., «Ibn Sahl, Al-Asadī, Abū l-Aṣḡag» en LIROLA DELGADO, Jorge, *Biblioteca de al-Andalus. Enciclopedia de la cultura andalusí*, Almería, Fundación Ibn Ṭufayl de Estudios Árabes, 2007, V, pp. 94-104.

⁵³ IBN SAHL, *Dīwān al-aḥkām al-kubrā*, ed. Yahyā Murād, El Cairo, Dar al-ḥadīṭ, 2007, p. 169; AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mīyār al-muʿrib wa-l-ʿyāmiʿ al-mugrib ʿan fatāwī ahl Ifrīqiyya wa-l-Andalus wa-l-Magrib*, ed. Muḥammad Ḥayyī, Rabat-Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1983, IX, pp. 219-220; IBN FARḤŪN, *Tabṣirat al-ḥukkām fī uṣūl al-aqḍiyya wa-manāhiy al-aḥkām*, El Cairo, Maktabat al-Kullīyat al-Azhāriyya, 1986, II, pp. 207-210.

de origen probablemente andalusí, algo que a su vez es una muestra elocuente de su vinculación a la escuela jurídica mālikí, y a la preponderancia de ésta en el *bilād al-sūdān* de la época del autor⁵⁴.

Antecedentes históricos

El *Mi'ráy* de Aḥmad Bābā se apoya también en la autoridad de dos fetuas precedentes originarias de su mismo ámbito geográfico, el *bilād al-sūdān*, dirigidas a solucionar la cuestión de los esclavos que reclamaban la libertad alegando haber sido capturados siendo musulmanes libres. Se trata de las opiniones jurídicas de Maḥmūd b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt⁵⁵ y Majlūf al-Balbālī⁵⁶, grandes referentes de la jurisprudencia mālikí en el África occidental premoderna, siendo el primero de ellos tío abuelo de Aḥmad Bābā. Ambas fetuas, que aplican los dictámenes recogidos en los *Nawāzil* de Ibn Sahl, fueron emitidas a causa de los grandes grupos de población esclavizados durante el reinado de Sonni 'Alī (868/1464-897/1492), y que reclamaban la libertad alegando haber sido capturados siendo musulmanes. Considerado el fundador del Imperio Songhay, Sonni 'Alī Ber (*el grande*) llevó a cabo la expansión territorial del mismo, y sometió a los pueblos vecinos, logrando la entidad política más poderosa del África occidental premoderna⁵⁷. Una expansión que sólo fue posible gracias a incursiones militares continuas que aseguraron la superioridad del Imperio Songhay sobre los pueblos vecinos, algaras cuya consecuencia fundamental era el traslado como cautivos de grandes grupos de población hacia las tierras centrales del Imperio, especialmente hacia Gao, su centro neurálgico.

Las crónicas de Tombuctú describen a Sonni 'Alī como un gobernante pagano, carente de escrúpulos a la hora de esclavizar a musulmanes libres, un retrato que es necesario tomar con cautela a la luz del manifiesto conflicto de intereses existente entre el gobernante y la oligarquía de ulemas de la ciudad. Sonni 'Alī luchó encarnizadamente por arrebatar el control de las rutas comerciales transaharianas a las tribus Tuareg de la región de Tombuctú, aliadas de los ulemas de la elite Ṣanhāya de esta ciudad, a quienes acusaba de conspirar en su contra. De acuerdo con las crónicas de Tombuctú, una vez hubo vencido la oposición de los Tuareg, Sonni 'Alī llevó a cabo una masacre entre aquellos ulemas de la ciudad que no lograron huir a tiempo. A falta de mayor evidencia, es factible suponer que la reincorporación de Tombuctú a la órbita del Imperio Songhay debió conllevar represalias⁵⁸. En cualquier caso, más allá del retrato deliberadamente demonizado

⁵⁴ Acerca de la expansión del mālikismo en el África occidental, véase MEUNIER, Olivier, *Les routes de l'Islam*, París, L'Harmattan, pp. 71-85.

⁵⁵ Maḥmūd b. 'Umar Aqīt, tío abuelo de Aḥmad Bābā y cadí de Tombuctú, que ocupó el cargo en dos intervalos de tiempo, entre 904/1499-915/1510 y entre 926/1520-955/1549. Véase AḤMAD BABA AL-TINBUKTĪ, *Kifāya*, II, pp. 245-246.

⁵⁶ Véase nota 30 *supra*.

⁵⁷ LEVTZION, Nehemia, *Ancient Ghana and Mali*, Londres, Methuen, 1983, p. 84.

⁵⁸ LEVTZION, Nehemia, *idem*, p. 84.

que las crónicas puedan hacer de Sonni ‘Alī, la jurisprudencia de la época da testimonio de la captura de musulmanes libres durante su reinado, como se verá más adelante. Una muestra de ello son las opiniones jurídicas de ulemas del *bilād al-sūdān* en que se apoya Aḥmad Bābā, mencionadas anteriormente. A éstas se añaden las del famoso alfaquí de Tlemecén Muhammad b. ‘Abd al-Karīm al-Magīlī⁵⁹, emitidas a petición del sucesor de Sonni ‘Alī al frente del Imperio Songhay, Askya Muḥammad I. El nuevo emperador, que dedicó innumerables esfuerzos a dotar a su reinado del cariz islámico que le proporcionaba el beneplácito de la oligarquía de ulemas mālikíes, centralizada sobre todo en Tombuctú, consultó a al-Magīlī lo que debía hacer con respecto a los esclavos que reclamaban la libertad por haber sido capturados siendo musulmanes⁶⁰. La respuesta del ulema norteafricano fue que liberase a todos aquellos que se declarasen musulmanes, aunque permitió sin embargo que algunos de éstos fuesen de nuevo esclavizados a causa de sus creencias y prácticas anti-islámicas. Un dictamen un tanto llamativo, si se tiene en cuenta que tampoco los no musulmanes bajo la protección de un pacto o del estatuto de la *ḍimma* pueden ser esclavizados de acuerdo con la *šarī‘a*.

Los esclavos a los que hace referencia el *Mi‘rāy* de Aḥmad Bābā pertenecen a un momento posterior, en el que las fuentes históricas no dejan constancia explícita de la existencia de capturas de musulmanes libres. Así parece considerarlo el autor, tal y como se deduce de su aplicación de la jurisprudencia precedente en la obra, como se verá más adelante. Sin embargo, el período de dominación marroquí del *bilād al-sūdān*, establecida a raíz de la invasión del Imperio Songhay llevada a cabo por las tropas del sultán sa‘adí Aḥmad al-Manšūr⁶¹, ocasionó graves perjuicios a la realidad económica y social de la zona, y es posible pensar que, como consecuencia de la debilidad del Imperio Songhay y de los propios *pashas* marroquíes (denominados *arma*⁶²), los pueblos de la curva media del Níger pudieron ser víctimas de nuevas incursiones en busca de esclavos. Es lógico establecer que la inestabilidad política derivada de la ocupación de los *arma* contribuyese a la continuidad de las prácticas de captura indiscriminada de grandes grupos de población, endémicas en la zona en opinión de algunos autores⁶³. Es muy posible que dichas capturas dieran origen al problema planteado a Aḥmad Bābā, y que habría originado la redacción del *Mi‘rāy*.

⁵⁹ Muḥammad Ibn ‘Abd al-Karīm al-Magīlī, ulema originario de Tlemecén (m. 911/1505). Véase BATRAN, ‘Abd al-‘Azīz, «Contribution to the Biography of Shaikh Muhammad Ibn ‘Abd-Al-Karīm Ibn Muhammad (‘Umar-A ‘Mar) al-Magīlī, al-Tilimsānī», *Journal of African History* XIV-3 (1973), pp. 381-394.

⁶⁰ HUNWICK, John O., «Notes on Slavery in the Songhay Empire», p. 19. Acerca del papel de al-Magīlī en el Imperio Songhay, véase también del mismo autor la obra *Sharia in Songhay. The Replies of al-Magīlī to the Questions of Askia al-Hājj Muḥammad*, Cambridge, Cambridge University Press/British Academy. Fontes Historiae Africanane. Series Arabica, 5, 1985.

⁶¹ *Vide supra*.

⁶² *Arma* es la denominación recibida por los descendientes de las tropas sa‘adíes que invadieron el *bilād al-sūdān*. Cuando el poder sa‘adí perdió el dominio sobre los territorios de África occidental, los *arma* se mantuvieron en el poder en la zona de Tombuctú. Acerca de ellos, véase ABITBOL, Michel, *Tombouctou et les Arma: de la conquête marocaine du Soudan nigerien à l’hégémonie de l’Empire Peulh du Macina en 1863*, París, Maisonneuve et Larose, 1979.

⁶³ *Vide supra*.

Fundamentos jurídicos

El grueso de las cuestiones de índole jurídica presentes en la obra *Mi'rāy al-ṣu'ūd* se encuentra en el requerimiento al autor, la parte de la obra que recibe la denominación de *istiftā'*, o petición de fetua. Quien interpela a Aḥmad Bābā en busca de su opinión jurídica es Sa'īd b. Ibrāhīm al-Ŷirārī: de este *mustafti'* sólo se conoce su región de origen, los oasis de Tuwāt, una región sahariana de la actual Argelia, que constituyó uno de los principales enclaves del comercio transahariano hasta la abolición de la esclavitud⁶⁴. A pesar de la parquedad de los datos presentes en el *Mi'rāy*, es posible deducir que al-Ŷirārī contaba con una formación considerable en *fiqh* por la precisión con que desarrolla sus preguntas a Aḥmad Bābā, y por los textos legales que reproduce: entre ellos están el *Mi'yār* de al-Wanšārīsī, las respuestas o *Aḡwiba* de Ibn Hilāl⁶⁵, y la *Dajira* de al-Qarāfī⁶⁶.

Una de las primeras cuestiones que al-Ŷirārī plantea a Aḥmad Bābā es si es cierto que existen «reservas de esclavos a perpetuidad», territorios que habrían sido conquistados por los musulmanes, y cuyo líder habría esclavizado a las poblaciones vencidas, manteniéndolas en sus lugares de origen y tomando periódicamente de ellas cuantos esclavos desease⁶⁷. Tal y como observa al-Ŷirārī, estas «reservas» de esclavos no forman parte de las «cinco condiciones», las cinco posibles acciones a las que puede someterse al enemigo vencido según el derecho mālikí clásico, y que son: darle muerte, apropiarse de sus bienes, apropiarse de su persona (esclavizarlo), dejarlo en libertad a cambio del pago de un tributo (el impuesto de capitación o *ŷizya*), o dejarlo en libertad sin compensación alguna, condición esta última que sólo es reconocida por la escuela mālikí⁶⁸.

Al-Ŷirārī plantea también a Aḥmad Bābā qué es lo que debe hacerse con los esclavos cuyo origen se desconozca⁶⁹, dado que establecer con certeza el origen del esclavo es fundamental para saber si se trata de un infiel a quien es lícito esclavizar, o si por el contrario se trata de un musulmán o un *ḡimmí* cuya captura sería ilícita. Al-Ŷirārī inquiera al autor acerca de si investigar el origen del esclavo es obligatorio (*yāŷib*) o simplemente recomendable (*yundab*)⁷⁰, y también si para este fin se acepta el testimonio del esclavo, una pregunta relevante si se tiene en consideración que, de acuerdo con el derecho islámico, el esclavo no tiene capa-

⁶⁴ Véase nota 27 *supra*.

⁶⁵ Abu Ishāq Ibrāhīm b. Hilāl al-Siŷilmāsī (m. 903/1497-8), muftí de Siŷilmāsa. Véase AḤMAD BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, *Nayl al-ibtihāy bi-taṭriṣ al-dībāy*, ed. 'Abd al-Ḥamīd 'Abd Allāh al-Harrāma, Trípoli (Libia), Kullīyat al-Da'wa al-Islāmiyya, 1989, p. 607.

⁶⁶ Šihāb al-Dīn Aḥmad b. Idrīs al-Qarāfī al-Šanhāyī (m. 684/1285), alfaquí egipcio. Véase JAYR AL-DIN AL-ZIRIKLĪ, *al-A'lām: qāmūs tarāyim li-ašhar al-riġāl wa-l-nisā, min al-'arab wa l-musta'aribīn wa-l-mustašriqīn*, El Cairo, 1954-1959, I, p. 90.

⁶⁷ AḤMAD BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, *Mi'rāy al-ṣu'ūd*, p. 44 (del texto árabe).

⁶⁸ Véase nota 38 *supra*.

⁶⁹ AḤMAD BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, *ibidem*, p. 44 (del texto árabe).

⁷⁰ AḤMAD BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, *idem*, p. 44 (del texto árabe).

cidad legal para testificar ante un juez⁷¹. Otra de las preguntas para las que al-Ŷirārī pretende obtener respuesta, y que está directamente relacionada con las anteriores es qué ocurre si se establece que un esclavo fue capturado siendo musulmán libre⁷²: «¿se trata de un caso de duda⁷³ sobre la prohibición (*šakk fī l-māni*), como en los casos del divorcio o la manumisión⁷⁴? ¿O se trata de una duda sobre la condición (*šakk fī l-šarṭ*), y por tanto hace obligatoria la preexistencia de aquello que la condición implica, como en el caso de que se sepa que se hallaba en estado de purificación (*ba'da ṭuhira 'ulima*)⁷⁵, o en el caso de la renuncia al talión cuando el padre lanza un pica de hierro a su hijo y lo mata, que no es condenado a muerte porque existe una duda acerca de la intención de matar a su hijo —que es condición necesaria para la aplicación del talión— por el gran cariño y ternura del padre?».

Los términos en que al-Ŷirārī plantea estos conceptos, duda sobre la prohibición (*šakk fī l-māni*) y duda sobre la condición (*šakk fī l-šarṭ*), podrían hacer pensar que se trata de principios generalmente aceptados de la escuela mālikí, a pesar de que su expresión no encuentra desarrollo teórico en obras tan fundamentales como el *Muṭaṣar* de Jalīl⁷⁶. Con gran cautela, al-Ŷirārī no pregunta directamente si la acción legal de compraventa de un esclavo sería automáticamente nula en el caso de que se demostrase la ilicitud de la captura de éste, y tampoco hace mención de las consecuencias legales de los tipos de duda a los que se refiere. Es difícil concluir si pone en manos de Aḥmad Bābā la tarea de describirlas, o si por el contrario, su parquedad implica un conocimiento implícito de la doctrina legal a aplicar en cada situación⁷⁷. La respuesta a estas cuestiones en el cuerpo de la obra, la fetua propiamente dicha y emitida por Aḥmad Bābā, no aclara en absoluto el planteamiento de al-Ŷirārī. En el *Mi'rāy*, el autor se limita simplemente a establecer que se trata de una duda sobre la causa (*šakk fī l-sabab*), dado que «la causa de la esclavitud es la impiedad»⁷⁸, una afirmación que no permite esclarecer a qué categorías legales hacen referencia el muftí y su interlocutor.

⁷¹ Acerca de la falta de capacidad legal del esclavo como testigo, véase BRUNSCHVIG, Robert, «'Abd», *op. cit.*

⁷² AḤMAD BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, *Mi'rāy al-ṣu'ūd*, p. 44 (del texto árabe).

⁷³ Acerca del concepto de «duda» en derecho musulmán, véase BRUNSCHVIG, Robert, «Variations sur le thème du doute dans le *fiqh*», *Études d'islamologie*, París, Maisonneuve et Larose, 1976, II, pp. 133-154.

⁷⁴ Según una tradición del Profeta, hay dos casos en los que no se bromea: el divorcio y la manumisión. La interpretación que de ello han hecho los alfaquíes a lo largo de los tiempos es que las acciones legales que culminan en divorcio o manumisión no pueden ser revocadas.

⁷⁵ Esta expresión es puntual, y aparece en el *Muṭaṣar* de Jalīl asociada a la de *šakk fī l-māni*: «L'invalidation de l'ablution a lieu (...) 5º: par le doute au sujet de la survenue de l'impurété, parès un état de purété incontestable (*ba'da ṭuhira 'ulima*)». Véase JALĪL IBN ISHĀQ, *Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l'Imâm Malek*, trad. G.-H. Bousquet, Argel, Nahda, 1956, p. 31.

⁷⁶ Véase nota 21 *supra*.

⁷⁷ Un estudio pormenorizado de las obras fundacionales de la escuela mālikí podría arrojar interesantes resultados al respecto, pero por su amplitud dicho estudio excede el planteamiento de este artículo.

⁷⁸ AḤMAD BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, *Mi'rāy al-ṣu'ūd*, p. 59 (del texto árabe).

El Mi'rāy y las respuestas de Aḥmad Bābā

Aunque Aḥmad Bābā se basa fundamentalmente en la petición de fetua o *is-tiftā'*, para construir sus respuestas, y sigue la estructura de éste a la hora de hacerlo, algunas de las cuestiones planteadas por al-Ŷirārī no encuentran respuesta en el *Mi'rāy*. Así, el *mustaftī* pregunta al autor si el indagar el origen del esclavo sería una cuestión de escrúpulo religioso (*wara'*), tal y como establecen los autores Ibn Hilāl y al-Qarāfī (mencionados anteriormente), y también si la compraventa de un musulmán libre como esclavo se trataría de un caso de *šubha*, es decir, de una acción ilegal que se comete con el convencimiento de su licitud⁷⁹. Ninguna de estas preguntas recibe respuesta por parte del autor, quien tampoco se pronuncia acerca de la obligatoriedad de averiguar el origen del esclavo que se quiere comprar, algo que no resulta sorprendente si se tienen en cuenta las consecuencias económicas que podría ocasionar una afirmación semejante. Averiguar el origen de los esclavos procedentes del *bilād al-sūdān* implicaría en ese período de tiempo recorrer miles de kilómetros de inhóspito desierto, y habría significado posiblemente la ruina del comercio de esclavos transahariano.

El autor dedica parte de su atención a presentar las distintas opiniones jurídicas de la escuela mālikí acerca de la aceptación del testimonio del esclavo que reclama la libertad alegando haber sido capturado siendo un musulmán libre. Aunque reproducidas en un buen número de obras posteriores⁸⁰, las opiniones citadas en el *Mi'rāy* son las recogidas por Ibn Sahl en su obra *Al-aḥkām fī nawāzil al-ḥukkām*, y que tienen su origen en los casos de musulmanes libres apresados durante la rebelión de Ibn Ḥafṣūn contra la autoridad del emirato omeya de Córdoba⁸¹. El *Mi'yar* de al-Wanšarīsī también reproduce la cuestión, y establece que, ante la recurrencia de los casos de esclavos que reclamaban la libertad por haber sido ilícitamente capturados en el territorio del rebelde muladí, el consenso de los alfaquíes de al-Andalus juzgó que aquel esclavo que procediese de regiones en que abundase la venta de musulmanes libres (*kaṭura bi'r al-aḥrār*) fuese puesto en libertad, hasta que su dueño pudiese proporcionar la evidencia (*al-bayyina*) de que la compra del esclavo había sido legítima⁸². Al-Wanšarīsī añade que los alfaquíes de al-Andalus, entre ellos Ibn Zarb⁸³ e Ibn 'Attāb⁸⁴, se habían visto obligados a admitir el testimonio del esclavo debido a la depravación de los tiempos (*fasād al-zamān*).

⁷⁹ ROWSON, Everett K., «Shubha», *Encyclopaedia of Islam*², s.v. Véase también, FIERRO, Maribel, «*Iḍra'ū l-ḥudūd fī l-šubuhāt: when lawful violence meets doubt*», *Hawwa*, 5, 2-3 (2007), pp. 208-238.

⁸⁰ Véase nota 51 *supra*.

⁸¹ Acerca de Ibn Ḥafṣūn, véase FIERRO, Maribel, «Cuatro preguntas en torno a Ibn Ḥafṣūn», *al-Qanṭara* XVI, 2 (1995), pp. 221-257.

⁸² AL-WANŠARĪSĪ, *op. cit.* Véase en este mismo volumen el artículo de Virgilio Martínez Enamorado.

⁸³ Abū Bakr Muḥammad b. Yabqā Ibn Zarb (m. 381/991), cadí de Córdoba en tiempos de Almanzor. Véase IBN FARḤŪN, *Al-Dība'y al-muḥab fī ma'rīfāt a'yān 'ulamā' al-maḥab*, El Cairo, 'Abbas b. 'Abd al-Salām b. Saqrūn, 1351/1932, II, p. 230 y p. 374.

⁸⁴ Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Attāb b. Muḥsin (Córdoba, 22 du l-ḥijya 383/ febrero 994- Córdoba, 20 šafar 462/ 8 de diciembre de 1069), alfaquí y muftí. Véase MAYOR, Rafael, «Ibn 'Attāb, Abū 'Abd Allāh», en LIROLA DELGADO, Jorge, *Biblioteca de al-Andalus*, VI, n.º 338.

Esclavitud, infidelidad y grupos étnicos

El *Mi'rāy* incluye también referencias a una de las obras fundacionales de la escuela jurídica mālikí, la *Mudawwana* de Saḥnūn⁸⁵. El autor se apoya en ella para sustentar su tesis de que ni la raza ni el color de la piel tienen que ver con la esclavitud, y que, por el contrario, es la infidelidad la única causa posible de esta en el islam. Tal y como establece Aḥmad Bābā, «no hay diferencia entre todos los infieles, excepto los que están sujetos a un pacto»⁸⁶. Lo que resulta especialmente relevante, a mi entender, es que en el caso del *bilād al-sūdān* premoderno, al igual que en otros contextos en la historia del islam, la condición de infidelidad (*al-kufr*) se adscribe a los grupos étnicos como a un todo, y no en función de sus integrantes. Podría considerarse que esto es algo normal en el caso de las sociedades premodernas, en las que es difícil encontrar individuos que no compartan sus creencias religiosas con el resto del grupo, y en las que las ideas religiosas suelen tener un componente colectivo indispensable. Sin embargo, en el caso del África occidental, este hecho coincide con un fenómeno igualmente reconocido: el de las castas serviles⁸⁷, grupos étnicos que, como un todo indivisible, eran considerados propiedad de una persona (un gobernante) o de otro grupo étnico.

La coincidencia de ambos fenómenos, el de la adscripción del grupo étnico como un todo a una creencia religiosa (el islam o la infidelidad), o a un estatus social (la esclavitud o la libertad), podría dotar de un cariz islámico a una práctica no respaldada por la *šarī'a*, que sólo contempla la esclavitud como una relación directa entre el esclavo y su dueño o dueños. Cabría plantearse hasta qué punto la posesión de unos grupos étnicos por parte de otros, y además de forma hereditaria (como ocurría tanto entre los gobernantes del Imperio Songhay, por ejemplo, como entre los Tuareg), no vulneraría este principio fundamental. Si a ello se unen las capturas indiscriminadas de grandes grupos de población como práctica generalizada del África occidental premoderna, tal y como fue puesto de relieve anteriormente, un hecho que atestigua el *Mi'rāy*⁸⁸, podría haber motivos suficientes para sospechar que la pertenencia étnica fuese más relevante que la pertenencia al islam o a la infidelidad a la hora de obtener nuevos esclavos.

Algunas de las afirmaciones presentes en el *Mi'rāy* podrían sustentar esta hipótesis. En la parte final de la obra, las preguntas planteadas a Aḥmad Bābā por parte de al-Īsī, surge una cuestión que llama la atención al respecto⁸⁹. al-Īsī pregunta al autor qué opina de los esclavos que «dicen venir de tierras del islam», y que «no reconocen haber sido esclavos en ellas». Estos esclavos, dice al-Īsī,

⁸⁵ Abu Sa'īd 'Abd al-Sālam b. Sa'īd b. Ḥabīb b. Ḥassān b. Hilāl b. Bakkār b. Rabī'a al-Tanūjī, conocido como «Saḥnūn» (160/777-240/855), alfaquí de Cairauán, jugó un papel fundamental en la expansión del Mālikismo en el occidente islámico (Ifriqiya, el Maghreb y al-Andalus). Véase IBN FARḤŪN, *Dibāy*, I, pp. 160-166.

⁸⁶ AḤMAD BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, *Mi'rāy al-ṣu'ūd*, p. 68 (del texto árabe).

⁸⁷ HUNWICK, John O., «Notes on Slavery in the Songhay Empire», II, p. 23.

⁸⁸ AḤMAD BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, *Mi'rāy al-ṣu'ūd*, pp. 52-53 (del texto árabe).

⁸⁹ AḤMAD BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, *idem*, p. 82 (del texto árabe).

«se parecen en todo a los habitantes de esos territorios del islam». Aḥmad Bābā juzga el hecho como algo normal, y afirma que ocurre así porque se trata de esclavos que proceden de los grupos de infieles que rodean a los musulmanes, y que al haber sido educados en esta sociedad islámica, parecen musulmanes de origen, como sus dueños. Tal y como el autor establece, de acuerdo con la *šarī'a*, no habría ningún problema en poseer a esas personas. Sin embargo, la existencia de algarras en las que grupos de musulmanes se atacarían y esclavizarían unos a otros, hecho al que la misma obra hace referencia, resta credibilidad a la explicación proporcionada por el autor.

Tampoco al-Īsī parece haber satisfecho su curiosidad, dado que insiste repetidamente en la misma cuestión, a pesar de que la opinión emitida por Aḥmad Bābā en la primera de sus respuestas resulta bastante contundente: si consta que el esclavo procede de los infieles que rodean a los musulmanes, aunque haya sido educado en el islam, no hay problema en poseerlo, ya que si el islam es posterior a la esclavitud, no impide que esta permanezca⁹⁰. Ante la repetitiva insistencia de al-Īsī, que tampoco es excepcional en este tipo de literatura, el autor parece optar por la solución más sencilla, o quizá la más conveniente: de forma un tanto contradictoria con lo establecido en el cuerpo de la fetua, el *Mi'rāy* propiamente dicho, Aḥmad Bābā establece que es el esclavo quien debe proporcionar una prueba (*bayyina*) de sus reivindicaciones. Además, el autor añade que por precaución (*iḥtiyāṭ*) y escrúpulo religioso (*wara'*) no se compran esclavos que reclaman la libertad, especialmente en tiempos en que se ataca a los musulmanes y se apresura a los libres⁹¹.

Otro de los posibles factores que indicarían la intención de dotar de un cariz islámico al fenómeno de las castas serviles es la ausencia en todo el *Mi'rāy* de menciones a la figura jurídica de las madres esclavas, las *ummahāt al-awlād*. Este estatuto, que se basa en el principio islámico que establece que los hijos no pueden ser esclavos de sus padres, confiere la libertad a los hijos que las esclavas conciben de sus dueños, y también a éstas, aunque en su caso se trate de una manumisión tras la muerte de aquel⁹². La omisión de esta figura, presente ya en las obras más tempranas del derecho mālikí, y que Aḥmad Bābā sin duda debería conocer, difícilmente podría considerarse accidental, a la luz de lo establecido tanto en la tercera pregunta y respuesta de al-Īsī⁹³. En ella, este discípulo de Aḥmad Bābā que, por otro lado, muestra poco aprovechamiento de su magisterio, inquiere si es necesario averiguar el origen de la madre de un esclavo mestizo de lengua árabe o beréber.

Lo primero que esta pregunta pone de relieve es el profundo arraigo que la creencia en la supuesta condición servil inherente a la raza negra en las poblaciones

⁹⁰ AḤMAD BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, *Mi'rāy al-šū'ūd*, p. 53 (del texto árabe).

⁹¹ AḤMAD BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, *idem*, p. 90 (del texto árabe).

⁹² Acerca de las madres esclavas, véase PUENTE, Cristina de la, «Entre la esclavitud y la libertad: consecuencias legales de manumisión según el derecho mālikí», *Al-Qanṭara* XXI, 2 (2000), pp. 339-360.

⁹³ AḤMAD BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, *ibidem*, p. 91 (del texto árabe).

magrebíes y norteafricanas en época premoderna⁹⁴. Su emisor, probablemente afincado en Marrakech⁹⁵, demuestra relacionar indirectamente esclavitud y color de piel, a la vez que ignora la posibilidad de que el supuesto esclavo fuera el hijo de una esclava reconocido por su dueño, o de que simplemente hubiera nacido libre. Lo que resulta más llamativo es el hecho de que, ante una pregunta como esta, la respuesta de Aḥmad Bābā haga referencia una vez más al escrúpulo religioso (*waraʿ*) en caso de duda, obviando también aquí la figura de la esclava madre o *umm walad*.

4. CONCLUSIONES

La obra *Miʿrāy al-ṣuʿūd* es mucho más que una fetua. En ella lo que para otros autores no es más que un dictamen o la respuesta a una cuestión (*masʿala*) concreta, adquiere la dimensión de un tratado de *adab* o género misceláneo literario gracias a la riqueza y la variedad de las fuentes empleadas. Desde Avicena a Ibn Jaldūn, pasando por al-Ṣuyūṭī o las grandes obras de la escuela mālikī, el *Miʿrāy* de Aḥmad Bābā es también un testimonio de la unión del *bilād al-sūdān* premoderno a los grandes focos culturales del oriente y el occidente islámicos, y también del alto nivel de la formación de los ulemas de esta región africana, aunque esto haya sido atestiguado por un gran número de fuentes históricas, y por los resultados obtenidos por parte de los investigadores en el campo del islam africano desde hace décadas⁹⁶.

Entre los aspectos de la obra que más llaman la atención del lector se encuentra el que el autor dedique relativamente tan poca atención a las cuestiones jurídicas, teniendo en cuenta que se trata de una cuestión recurrente en un buen número de textos legales. Sin embargo, si se atiende a la extensión que los fundamentos jurídicos adquieren en la obra, resulta bastante evidente que para el autor, y en cierta medida para los interlocutores presentes en la obra, al-ʿYirārī y al-ʿIsī, la relación de etnias del *bilād al-sūdān* que es lícito esclavizar despierta mucho más interés. La evidencia presente en la obra no permite determinar si el *Miʿrāy* pretende dar apariencia islámica al fenómeno de las castas serviles, pero algunos detalles inducen a pensar que detrás de la clasificación etnográfica llevada a cabo por su autor pudiera esconderse la dominación tradicional de unos grupos de población por parte de otros. Un ejemplo de ello serían esas «reservas de esclavos a perpetuidad» de las que habla al-ʿYirārī. al-ʿIsī, sin embargo, representaría otro pa-

⁹⁴ Un ejemplo de ello fue la discriminación ejercida contra la clase de los *ḥarāṭin*, a quienes se consideraba descendientes de esclavos debido al color más oscuro de su piel. Ya en el siglo XIX, el *Miʿrāy al-ṣuʿūd* de Aḥmad Bābā fue citado por el estudioso marroquí Aḥmad b. Jālid al-Nāṣirī (1835-1897), en la obra que escribió en contra del intento de esclavización sistemática de los *ḥarāṭin*, el *Kitāb al-istiṣṣā li-ajbār duwal al-Magrib al-Aqṣā*. Véase HUNWICK, John O., «Islamic law and polemics over slavery in North and West Africa, 16th-19th century», en MARMON, Shaun E. (ed.), *Slavery in the Islamic Middle East*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 43-68.

⁹⁵ *Vide supra*.

⁹⁶ *Vide supra*.

radigma: el que establece la esclavitud como una cualidad inherente a la raza negra, algo que Aḥmad Bābā pone mucho empeño en rebatir.

Un interrogante que cabría plantearse es hasta qué punto resulta fiable la clasificación llevada por el autor de las tribus musulmanas y no musulmanas del *bilād al-sūdān*: hasta hoy, la información proporcionada por el *Mi'rāy* no ha sido contrastada, y aunque esto no implica necesariamente que sea falsa en mayor o menor medida, tampoco impide pensar que quizá los intereses económicos o de poder podrían haber pesado en su elaboración. De algún modo, la dicotomía entre las tribus amigas y enemigas recuerda demasiado al enfrentamiento interétnico tradicional en las sociedades africanas. En cualquier caso, si la propia obra reconoce la existencia de ataques entre unos grupos musulmanes y otros, con la consiguiente y más que probable captura de musulmanes libres, es necesario preguntarse por qué Aḥmad Bābā no considera el *bilād al-sūdān* como un territorio donde la «corrupción de los tiempos» (*fasād al-zamān*), a la que hacen referencia los juristas andalusíes, provoca que abunde la captura de musulmanes libres (*kaṭura bī' al-aḥrār*), y por qué no, en base a ello, aboga por la admisión del testimonio del esclavo.

La respuesta a esta pregunta apunta de manera directa a los intereses económicos que su grupo social, la oligarquía de origen beréber, tuvo seguramente en el comercio de esclavos transahariano. No resultaría sorprendente que, además de una obra de alto valor literario y de un elaborado razonamiento en contra de la extendida creencia de que los negros eran esclavos por naturaleza, el *Mi'rāy* de Aḥmad Bābā fuese también un instrumento mediante el cual la legitimidad otorgada por el conocimiento de la religión islámica fuera puesta al servicio de las élites. No son pocos los detalles que en ella nos hacen pensar que quien hace la ley, o en este caso la interpreta, hace la trampa. En este sentido, el hecho de que el autor convierta la posibilidad de indagar acerca del origen del esclavo en una cuestión de escrúpulo religioso contrasta con la postura adoptada por los juristas andalusíes. Éstos respondieron a una situación excepcional como era la captura de un gran número de musulmanes libres, por medio de una excepción a las reglas del derecho, admitiendo el testimonio de los esclavos, que de otra forma no tendrían la capacidad legal de testificar. En vez de dejar la cuestión al arbitrio del comprador, que podría no estar demasiado preocupado por la licitud con que los bienes que le interesaban hubieran sido obtenidos, los juristas andalusíes crearon una norma, una muestra de su capacidad de adaptar la *šarī'a* a las necesidades cambiantes de los tiempos, y quizá también del mayor grado de islamización de al-Andalus frente al *bilād al-sūdān*.

