

“RAÇA”, ESCRAVIDÃO E ISLÃ NO MARROCOS: A QUESTÃO DOS *HARATIN**

*Chouki El Hamel***

Certos fundamentos do pensamento magrebino mediterrâneo sobre relações de poder são compartilhados pelos países norte-africanos (especificamente Marrocos, Argélia, Tunísia e Líbia). Esses fundamentos são os conceitos unificadores de um único Islã – uma única nação (*al-maghrīb al-‘arabi*), uma única cultura, um único idioma e um único silêncio. O que me interessa aqui é o princípio de um único silêncio, que efetivamente impede os norte-africanos de discutir atitudes relacionadas à escravidão e à raça. No norte da África, os temas raça e escravidão são ocultados internamente em nome da hegemonia árabe-islâmica. Externamente, historiadores não africanos ignoram em grande medida o problema da escravidão mediterrânea. Deve ser notado que um silêncio similar pode ser encontrado também ao longo das praias setentrionais do Mediterrâneo. Jacques Heers, um especialista em história europeia, escreveu em seu estudo sobre a escravidão na Europa medieval que esse silêncio reflete um constrangimento coletivo sentido ao longo dos séculos.¹ Os norte-africanos devem sentir um constrangimento parecido, em função dos

* Esta é uma versão revista de artigo publicado no *Journal of North African Studies*, vol. 7, nº 3 (2002), pp. 29-52. Sou grato a todos os meus colegas e amigos, especialmente àqueles do Schomburg Center. Gostaria de agradecer particularmente a Kim Butler, Collin Palmer e a Geof Porter, assistente de pesquisa do centro, por suas contribuições, correções e sugestões, além dos pareceristas da *Afro-Ásia*. Traduzido do inglês por Fábio Baqueiro Figueiredo.

** Professor da Arizona State University, EUA.

¹ Jacques Heers, *Esclaves et domestiques au Moyen Age dans le monde méditerranée*, Paris, Fayard, 1981, p. 10 e 14.

desafios suscitados pela interpretação dos códigos sagrados do Islã referentes à ética da escravidão.

Este ensaio é uma pequena tentativa de preencher essa lacuna nos estudos históricos do Mediterrâneo. Ao utilizar o Marrocos como modelo, este estudo da escravidão no Mediterrâneo islâmico pode proporcionar uma chave para a pesquisa e para a compreensão das dimensões políticas, econômicas, sociais e culturais mais abrangentes daquela região e estabelecer uma base para novas e mais profundas investigações comparativas sobre de que forma atitudes em relação à escravidão mudaram através do intercâmbio cultural endêmico. A escravidão alimentou e foi alimentada por guerras e conflitos ao longo de toda a bacia mediterrânica. Foi um componente central de sistemas econômicos e foi de fato ela própria uma instituição econômica. O movimento de escravos ao longo da bacia e o estabelecimento contínuo de escravos em comunidades que eram ao mesmo tempo próximas e distantes de seus locais de origem instigaram mudanças sociais na medida em que os escravos começaram a emergir por sua própria conta como um grupo social coeso. Finalmente, os escravos enquanto grupo, assimilados ou não, introduziram novas práticas culturais nas sociedades para as quais haviam sido transportados.

O exemplo da escravidão no Marrocos é um ponto de partida útil para uma discussão histórica da escravidão no Mediterrâneo por diversas razões. Em primeiro lugar, o Marrocos tem conexões históricas significativas com diversas sub-regiões dentro da esfera do que é considerado “Mediterrâneo”. Mais do que isso, suas conexões se estendem além do Mediterrâneo para incluir também fortes laços com regiões da África subsaariana. Em segundo lugar, a comunidade escrava no Marrocos desempenhou um papel ativo e contínuo na sociedade marroquina no curso da história. E, por último, de uma perspectiva historiográfica, as fontes arquivísticas no Marrocos, que consistem em coleções de opiniões legais (*fatawi*), correspondências reais, dicionários biográficos e crônicas, estão preservadas e são acessíveis.

Há uma tendência entre os historiadores de afirmar que os países islâmicos adotaram uma escravidão benigna. Essa interpretação sustenta que tal atitude reduziu o potencial para a desigualdade econômica e a submissão política, assim como a marginalização social baseadas na cor de pele. Sustenta ainda que se preveniu a emergência na sociedade marroquina do preconceito fundado na raça.

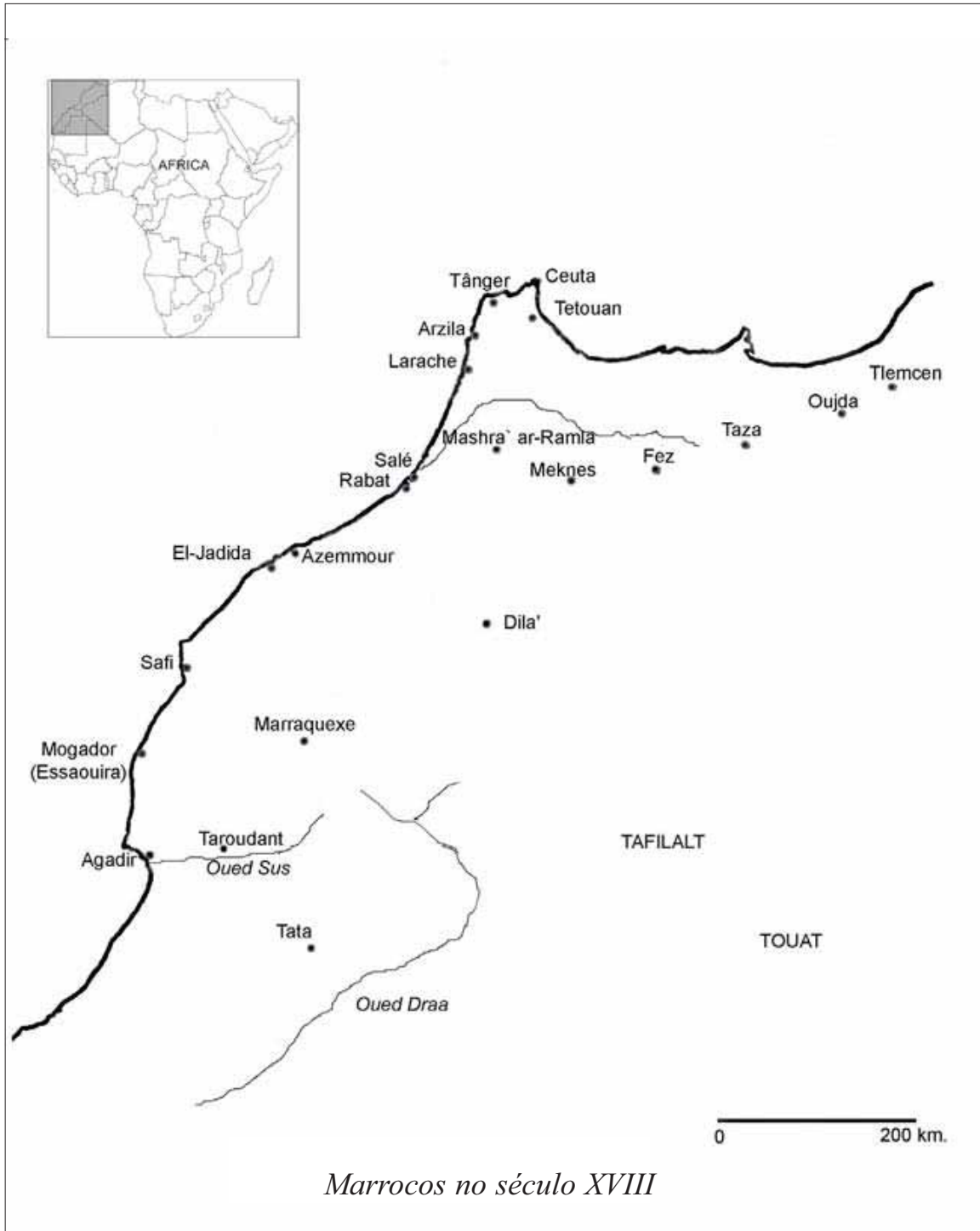
Eu sustento, entretanto, que tal compreensão da política e da prática da escravidão no Marrocos não tem compromisso com a história, e deriva de generalizações grosseiras deduzidas da leitura de textos legais islâmicos referentes ao *status* e à prática da escravidão. A escravidão é por definição um sistema de exploração e, no contexto do Marrocos do século XVII, conforme demonstrarei abaixo, lançou de fato as bases de uma sociedade dividida pela cor da pele.

As principais escolas legais do Islã sunita e as do xiismo sancionavam, todas elas, a escravização de não-muçulmanos independente de cor da pele, raça ou etnicidade. O contraponto a essa norma era que a lei islâmica proibia explicitamente que muçulmanos escravizassem outros muçulmanos. Eventos históricos, entretanto, apontam exemplos em que muçulmanos efetivamente escravizaram uns aos outros. A escravização dos *haratin* – um termo problemático cujos significados serão abordados abaixo – durante o reinado de ‘Alawi Sultan Mawlay Isma‘il (1672-1727) é um exemplo particularmente pungente. A escravização dos *haratin* pelo sultão com o propósito de constituir um exército formado apenas de escravos negros (*jaysh ‘abid al-bukhari*) e o debate que isso engendrou, o qual sobrevive ainda em um registro histórico surpreendentemente bem documentado, marcou um ponto de inflexão na história das relações sociais entre grupos de cor distintos no Marrocos, ou do que mais recentemente vem sendo concebido como “relações raciais”.

O Marrocos durante o reinado do sultão Mawlay Isma‘il era uma sociedade complexa que podia ser dividida de acordo com uma variedade de categorias superpostas. Antes do período do protetorado francês, em termos lingüísticos, o Marrocos era formado por falantes do árabe e falantes do berbere. Em termos religiosos, havia muçulmanos e uma minoria judaica que se espalhava tanto entre a população de língua árabe quanto entre a de língua berbere. Entre os muçulmanos, havia os

seguidores de várias ordens sufis, algumas das quais em conflito aberto com os ensinamentos e práticas das outras. Havia descendentes do profeta Maomé, os *shurafa'* (sing. *sharif*), que possuíam alguns privilégios, os quais podiam ou não ser relativos a benefícios materiais ou políticos. Havia os estudiosos religiosos (*ulama*, sing. '*alim*) e os mestres sufis (*shuyukh*), com frequência, mas nem sempre, considerados como um só grupo. Havia ainda pastores transumantes, nômades, agricultores sedentários, mercadores e artesãos urbanos. E ainda havia os escravos ('*abid*, sing. '*abd*). Características físicas e outros meios de identificação constituíam um outro conjunto de marcadores que podia ser usado para definir a sociedade marroquina. A complexidade desse conjunto é o que está sob escrutínio aqui.

Características físicas, e a cor da pele em particular, eram um fator crucial na identificação de pelo menos um grupo no Marrocos, os negros libertos ou os chamados ex-escravos (*haratin*, sing. *hartani*). O termo *haratin* se referia a um grupo de pessoas que ocupavam uma posição intermediária entre escravos e muçulmanos livres, e dessa forma seu *status* social era por vezes incerto. Entretanto, além de serem identificados como escravos alforriados, os *haratin* eram invariavelmente reconhecidos nos documentos históricos como sendo negros (*as-sud*). O episódio de sua reescravização durante o reinado do sultão Mawlay Isma'il coloca uma série de questões: quem eram esses *haratin* e por que eles foram escravizados? Qual era o seu *status* antes de serem escravizados? O que eles se tornaram após terem sido libertados? Que condições precipitaram sua reescravização no episódio protagonizado por Mawlay Isma'il aqui discutido e que papel desempenhou a cor da pele na decisão de reescravizá-los categoricamente? A linha de investigação que a partir daí se desenvolve tem duas direções: investigar como a imagem de "negro" enquanto categoria social foi construída e como mudou diacronicamente, e a de explorar o contraste entre as teorias islâmicas sobre a escravidão e a sua prática durante a era de Mawlay Isma'il.



Escravidão e Islã no Marrocos: um exame crítico

A maioria dos estudiosos marroquinos contemporâneos sustenta que, por haver tanta interação e interconexão entre os diferentes grupos étnicos no Marrocos, os marroquinos afirmam sua identidade sob o guarda-chuva da cultura árabe-islâmica e da “identidade negra”, de forma que não existem questões raciais. Conseqüentemente, os estudos marroquinos modernos se eximem de abordá-las. Mohammed Ennaji está entre os poucos acadêmicos a estudar o problema da escravidão no Marrocos.² Seu estudo sobre a escravidão marroquina no século XIX aborda de maneira detalhada alguns temas relativos à identidade negra.

Antes do trabalho de Ennaji, o grosso dos estudos sobre a escravidão no Islã havia sido desenvolvido por eruditos europeus e norte-americanos, que apresentavam uma perspectiva diferente, se não completamente orientalista. Enunciados de estudiosos como o historiador britânico do começo do século XX, Arnold Toynbee, atestam que terras propriamente islâmicas estariam livres de discriminação racial:

Eles [os muçulmanos] dividem a Humanidade em crentes e infiéis, que são todos potencialmente crentes; e esta divisão atravessa toda diferença de Raça Física. Essa liberalidade é mais notável nos muçulmanos brancos hoje do que era nos cristãos ocidentais brancos na nossa Idade Média; pois nossos antepassados medievais tinham pouco ou nenhum contato com povos de cor diferente, enquanto os muçulmanos brancos estiveram desde o começo em contato com os negros da África e com os povos de pele escura da Índia, e aumentaram tal contato regularmente, até estarem hoje brancos e negros misturados, sob a égide do Islã, por todo comprimento e largura dos continentes indiano e africano. Nessa aguda experiência, os muçulmanos brancos demonstraram sua liberdade quanto a sentimentos de raça através da mais convincente de todas as provas: deram suas filhas a muçulmanos negros em casamento.³

² Mohammed Ennaji, *Soldats, domestiques et concubines. L'esclavage au Maroc au XIX^e siècle*, Casablanca, Editions Eddif, 1994.

³ Arnold Joseph Toynbee, *A Study of History*, Oxford University Press, 1934, vol. 1, p. 226.

Além das carregadas conotações orientalistas, a discutível comparação entre os muçulmanos do século XX e os cristãos medievais e o pressuposto de que os tabus raciais da Europa do século XIX e começo do XX seriam aplicáveis ao mundo islâmico, tornam este argumento demasiado simplista. De maneira não muito mais convincente, Bernard Lewis, em *Race and Slavery in the Middle East*, escreveu:

Dessa forma temos duas imagens bastante contraditórias diante de nós — a primeira contida no *Study of History* [de Toynbee], a segunda refletida naquela outra grande construção imaginária, *As mil e uma noites*. Uma pinta uma sociedade racialmente igualitária isenta de preconceito ou discriminação; a outra revela um padrão familiar de fantasia sexual, discriminação social e ocupacional, e identificação automática do mais claro com o melhor e do mais escuro com o pior.⁴

Muito embora Lewis discuta esta última caracterização como uma “construção imaginária”, ele sustenta que os árabes tinham uma noção preconcebida de que os negros eram de uma espécie inferior e menos dotada, de tal forma que estes estavam “quase inteiramente ausentes das posições de riqueza, poder e privilégio”.⁵ Sua análise principal enfoca o preconceito racial em relação a negros, um aspecto específico da realidade que para ele obviamente se institucionalizou, em particular através da prática da escravidão. Historicamente, é possível que cada uma dessas concepções distintas tenha existido, em um momento ou outro, ao longo da costa sul do mar Mediterrâneo e no Marrocos em particular.

O advento do Islã, inicialmente na península arábica e mais tarde nas terras norte-africanas, não introduziu mudanças radicais com relação à prática da escravidão. Muito embora o Islã sustentasse que a condição humana fundamental era ser livre,⁶ após a codificação do direito islâmico (*shari'a*), no século XIX, a lei “reconhec[ia] apenas uma categoria de escravos, independente de sua origem étnica ou da causa de sua

⁴ Bernard Lewis, *Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry*, New York, Oxford University Press, 1990, p. 20.

⁵ Lewis, *Race and Slavery*, p. 61.

⁶ Verbetes “`Abd”, in Robert Brunschvig, *The Encyclopedia of Islam*, Leiden, E.J. Brill, Edição em CD-ROM, 2001, vol. 1.1.

condição.”⁷ Ademais, de acordo com Lewis, o Islã sustenta que o escravo era “o irmão do homem livre no Islã e frente a Deus.”⁸

O próprio *Qur'ān* simplesmente presume a existência da escravidão e a seguir regula sua prática, tolerando dessa forma a instituição. Evidência disso pode ser observada nas interpretações da permissividade em relação à poliginia, nas quais o *Qur'ān* aconselha, na eventualidade de um homem não poder agir de forma justa para com cada uma de suas mulheres: “então desposai uma só ou limitai-vos às cativas que por direito possuis”.⁹

O profeta Maomé possuía uma concubina, potencializando dessa forma o divino decreto do *Qur'ān* ao estabelecer um precedente humano para a aceitação da escravidão pelo Islã. Mesmo aqueles que queriam imitar o profeta em todas as coisas, podiam possuir ou manter escravos. No entanto, ainda que a escravidão fosse legal sob a lei islâmica, o *Qur'ān* e o profeta instavam a que se usasse de delicadeza para com os escravos, e recomendavam, embora não obrigassem a isso, que os senhores os libertassem após algum tempo. O *Qur'ān* enuncia os méritos que receberá aquele que emancipar (*al-‘itaq* ou *fakku raqaba*) um escravo.¹⁰ O tratamento e o status dos escravos são mencionados em outras passagens do *Qur'ān*, que também aconselha um tratamento humano aos escravos.¹¹ E o ilustre filósofo do século XI, Abu Hamid al-Ghazali, elaborou um argumento a favor do tratamento ético dos escravos derivado exclusivamente dos *hadith* do profeta em seu livro *Ihya' ‘ulum ad-din* (*Renascimento das ciências religiosas*). De fato, o advento do Islã realmente melhorou em grande medida a posição dos escravos. Essencialmente, o Islã assumia que a condição natural da humanidade é a liberdade, e que portanto a escravidão podia legalmente resultar de três condições apenas. A primeira era nascer de pais escravos, e a segunda ser capturado durante a guerra, desde que o cativo não já fosse muçulmano. A terceira forma pela qual os escravos podiam ser adquiridos era através da compra. Após Maomé, os califas erradicaram algumas práticas re-

⁷ Idem.

⁸ Lewis, *Race and Slavery*, p. 6.

⁹ *Al-Qur'ān* (4:3), tradução inglesa de N. J. Dawood, *The Koran*, Harmondsworth, Penguin, 1956.

¹⁰ Idem, 2:177; 90:13.

¹¹ Idem, 4:36.

correntes ao tornar ilegal a própria venda ou a da prole como escravos, e ao proibir a escravização como punição por dívidas ou crime. A lei religiosa também estabeleceu os parâmetros para as condições materiais e a subsistência dos escravos. Os escravos não detinham qualquer poder legal: não podiam testemunhar em juízo; eram excluídos das cerimônias religiosas; e seus donos eram responsáveis por quaisquer multas em que eles incorressem. Mas a lei islâmica, efetivamente, encampou diversas mudanças que beneficiaram o escravo. Isso incluía a atribuição de uma série de novas responsabilidades ao senhor. Este devia disponibilizar os meios para prover as necessidades vitais, tais como prover o escravo de atenção médica adequada, sustentá-lo quando idoso, evitar o sobretabalho do escravo e eventualmente libertá-lo. O *Qur'ân* diz: “Quanto a vossos escravos que desejam comprar a liberdade, concedei-a se os considera promissores, e lhes outorgue uma parte dos bens que Deus vos deu.”¹² Além disso, escravos podiam casar legalmente com o consentimento do senhor, muito embora um escravo não pudesse desposar uma mulher livre.¹³ Sob a lei islâmica, a criança assumia o *status* de sua mãe, exceto no caso de uma criança nascida de um homem livre e sua escrava, em que era obrigatória a liberdade da criança, a fim de que o pai não se tornasse dono e senhor de seu próprio filho.

O Islã encorajava a alforria como um ato de grande piedade e sob a mesma categoria que a doação de esmolas, e muitos senhores ricos libertavam de fato escravos em certos feriados religiosos. Havia diversas maneiras, sob a lei islâmica, de se alforriar um escravo, muito embora em cada uma delas a alforria permanecesse uma decisão unilateral que podia ser tomada apenas pelo senhor (ou por um juiz em caso de maus-tratos). A primeira era a alforria, “uma declaração formal da parte do senhor e gravada em um certificado dado ao escravo liberto.”¹⁴ Nesse caso a descendência do escravo seria também livre. A segunda forma era através de um acordo escrito pelo qual o senhor concedia a liberdade ao escravo em troca de uma certa quantia de dinheiro. Esse acordo só podia ser anulado pelo escravo, nunca pelo senhor. Nesse caso, apenas os fi-

¹² Idem, 24: 33.

¹³ “‘Abd”, in Brunschvig, *The Encyclopaedia of Islam*.

¹⁴ Lewis, *Race and Slavery*, p. 8.

lhos nascidos durante a vigência do contrato seriam libertados. Em terceiro lugar, o senhor podia se comprometer a libertar o escravo em uma data futura específica, ou podia comprometer seus herdeiros a libertá-lo após sua morte. Um quarto método era um julgamento legal conduzido por um juiz muçulmano (*qadi*), no caso de um senhor não conseguir cumprir suas obrigações morais para com o escravo.¹⁵ A quinta forma de libertação ocorria quando uma escrava dava à luz um filho de seu senhor. A criança seria livre e em conseqüência a mãe adquiria certos direitos legais. Deve ser notado aqui, conforme veremos no exemplo dos *haratin* no contexto marroquino, que havia uma diferença entre indivíduos nascidos livres e escravos alforriados. O nascido livre era livre na teoria e na prática. Mas, para um escravo libertado através de um dos métodos acima, mesmo sendo legalmente livre, era difícil romper completamente os laços com o senhor. John Hunwick descreve corretamente esse relacionamento como clientelismo (*wala*’). Ele explica que essa relação “proporcionava ao liberto um contexto social, provendo-o de uma família substituta, de um nome de família e mesmo, com o tempo, de uma linhagem fictícia.”¹⁶

De acordo com Brunschvig, as numerosas possibilidades de emancipação resultaram em uma situação na qual uma população viável de escravos “dificilmente podia continuar a existir no Islã sem a contribuição constantemente renovada de elementos periféricos ou externos, fossem diretamente capturados em guerras ou importados comercialmente, sob a ficção da Guerra Santa, de território estrangeiro (*dar al-harb*).”¹⁷

A instituição da escravidão no Islã, entretanto, não parece ser de todo distinta das noções sobre a escravidão que circulavam na bacia do Mediterrâneo em geral, em épocas pré-modernas e no começo da modernidade. Além da obra cujo trecho foi citado acima, a qual afirma que as escrituras das três principais religiões do Mediterrâneo todas continham passagens que podiam ser interpretadas como tolerando a escla-

¹⁵ “Abd”, in Brunschvig, *The Encyclopaedia of Islam*.

¹⁶ John Hunwick, “African Slaves in the Mediterranean World: A Neglected Aspect of the African Diaspora”, in Joseph Harris (org.), *Global Dimensions of the African Diaspora*, 2ª ed. (Washington, Howard University Press, 1993), p. 293. Neste erudito artigo, John Hunwick resume bem alguns dos casos nos quais o escravo era tratado como sendo metade homem livre.

¹⁷ “Abd”, in Brunschvig, *The Encyclopaedia of Islam*.

vidão, diversos aspectos legais da prática da escravidão na região apontam para um fundo comum. Por exemplo, pelo menos no século XIII, a escravidão espanhola era não discriminatória. De fato, a regulamentação da escravidão nas *Siete Partidas* é realmente muito similar à lei islâmica relativa aos escravos e aponta talvez para um conceito compartilhado de escravidão mediterrânica, relativo tanto à lei quanto à religião. As *Siete Partidas* foram a manifestação espanhola do renascimento da lei romana que varreu a Europa no século XIII. Instituídas por Afonso X na metade do século XIII para substituir o direito consuetudinário castelhano feudal, até então em vigor, tornaram-se o fundamento legal de todo o posterior império hispânico, da Ásia até a África e o Novo Mundo. De forma semelhante à posição do Islã, as *Siete Partidas* retificaram o *status* que tinha a escravidão na antiga lei romana, em que o escravo era especificamente um objeto, uma posse, e não uma pessoa.¹⁸ Ademais, refletindo a atitude algo resignada em relação à escravidão que tem sido freqüentemente descrita como característica do mundo islâmico, as *Siete Partidas* declaravam que “a servidão é a mais vil, e a mais desprezível coisa que entre os homens pode haver”.¹⁹ Tal enunciado sublinha o grau em que a escravidão se relacionava com os direitos de propriedade, considerados tanto em termos religiosos como legais. Um exame adicional das *Siete Partidas* demonstra maior semelhança entre as posições islâmica e cristã sobre a escravidão. As *Siete Partidas* atestam: “Outrossim, dizemos que a servidão é coisa que os homens naturalmente abominam, e em modo de servidão vive não tão somente o servo, mas ainda aquele que não tem livre poder de ir do lugar donde mora. E disseram ainda os sábios que não é solto, nem isento de prisões, aquele a quem hão tirado dos ferros, e o têm pela mão, ou o guardam cortesmente.”²⁰

As *Siete Partidas*, ademais, definem três tipos de escravos, o primeiro sendo composto “dos que se cativam em tempo de guerra, sendo inimigos da fé.”²¹ Esses “inimigos da fé” podiam emancipar-se através da conversão ao cristianismo. Senhores também podiam libertar seus

¹⁸ Raymond Monier, *Manuel élémentaire de droit romain*, Paris, Les Éditions Domat-Montchrestien, 1938, t. I, pp. 276-277.

¹⁹ *Las Siete Partidas*, Salamanca, Andrea de Portonariis, 1555, Quarta Partida, Título V, Caput, p. 15.

²⁰ Idem, Setena Partida, Título XXXIII, Regla II, p. 100.

²¹ Idem, Quarta Partida, Título XXI, Ley I, p. 54b.

escravos escrevendo contratos que anunciavam o fato na presença de cinco testemunhas.²² Uma vez livre, o liberto ingressava em uma relação de clientelismo com seu senhor, o que acarretava certas obrigações.²³

Mas voltemos ao contexto norte-africano. Muitas pessoas presumem que os norte-africanos escravizavam apenas outros africanos – especificamente africanos subsaarianos não-muçulmanos. Isso, entretanto, está longe de ser verdade. Durante a expansão do Islã, os escravos eram capturados dentre os conquistados. Além de serem capturados a sul, oeste e leste da península arábica, seguindo os movimentos dos exércitos muçulmanos, os escravos eram capturados também em incursões na costa ao norte do Mediterrâneo. De fato, até a metade do século XIX, escravos de várias origens e raças eram levados para o norte da África e para o Oriente Médio. O sudeste da Europa e a orla setentrional do mar Negro também constituíram fontes abundantes de escravos. Os eslavos (*al-saqaliba*) foram um grupo particularmente explorado. Um grande número de escravos foi importado também da Ásia Central.²⁴ Mas essa prática ocorria em ambas as direções. De acordo com Brunschvig,

A Cristandade mediterrânica, da Espanha a Bizâncio, pagava ao agressivo Islã em sua própria moeda, por terra ou por mar. Um capítulo curioso na história econômica e social desses países cristãos é devido aos influxos periódicos em seus territórios de “mouros” ou “sarracenos”, reduzidos à escravidão, em seguida cuidadosamente vigiados, empregados como trabalhadores, às vezes escapando ou sendo resgatados, mas comumente se mesclando, pouco a pouco, à população local, depois de sua lenta conversão ao cristianismo.²⁵

Essas fontes tornaram-se cada vez menos confiáveis depois do século XII, quando a “Idade das Trevas” terminou na Europa. Os reides escravistas no oeste da África subsaariana aumentaram e tornaram-se até mais freqüentes quando a oferta de escravos, — comprados ou prisioneiros de guerra, provenientes de áreas da Europa, como a península

²² Idem, Quarta Partida, Título XXII, Caput e Leyes I-VII, pp. 56b-57b.

²³ Idem, Quarta Partida, Título XXII, Ley III, p. 57.

²⁴ Lewis, *Race and Slavery*, p. 11.

²⁵ “Abd” in Brunschvig, *The Encyclopaedia of Islam*.

Ibérica, o Cáucaso e o mar Negro — começou a decair na medida em que as *jihads* levadas a cabo pelos países islâmicos cessaram. Muçulmanos norte-africanos de fato escravizaram africanos de regiões subsaarianas e da África Oriental. Essas regiões estavam entre as primeiras fontes de abastecimento de escravos que eles exploraram, e foram “as últimas a secar”.²⁶ Por volta do século XVI, a escravização de africanos ao sul do Saara se tornara questionável pelo fato de que alguns deles tinham efetivamente abraçado o Islã, levantando dessa forma a questão de saber se os escravos subsaarianos eram ou não de fato irmãos e irmãs de fé dos escravizadores.

Os habitantes de Tuwat, uma cidade no sudoeste do que hoje é a Argélia, escreveram uma carta para um conhecido estudioso em Timbuctu chamado Ahmad Baba (1556-1627) pedindo sua opinião justamente sobre esse assunto.²⁷ Ahmad Baba afirmou que a escravização de muçulmanos negros livres na África era de fato ilegal. Ele defendeu que o ônus da prova sobre a correta escravização recaía inelutavelmente sobre aqueles que compravam e vendiam escravos.²⁸ Baba chegou a fazer uma lista de terras onde viviam povos que podiam ser escravizados e aquelas onde não podiam. De acordo com ele, as terras ao sul dos países da África negra muçulmana, nas quais havia civilizações de crenças sabidamente pagãs, deveriam ser os únicos reinos sob a ameaça da *jihad*.²⁹ Uma vez que a escravidão para Ahmad Baba era igual à descrença (*kufr*), ele justificava a escravidão como uma oportunidade para a conversão e reforçava a dicotomia entre muçulmanos e “pagãos”.

Uma vez adquiridos, “ilegal” ou “legalmente”, os escravos eram vendidos para um traficante. Este por sua vez os colocaria à venda no

²⁶ Hunwick, “African Slaves.”, p. 296.

²⁷ Mohamed Zaouit, em sua tese de doutorado sobre as *fatwas* de Ahmad Baba a respeito do estatuto legal dos negros exportados como escravos para a África do Norte, conseguiu identificar o autor da carta, alguém com o nome de Sa’id Ibrahim al-Jirari, que provavelmente residia em Draa, no sudeste do Marrocos. A carta foi enviada através de Tuwat para ser entregue a Ahmad Baba em Timbuctu. Ver Mohamed Zaouit, “L’esclavage au Bilad as-Sudan au XVIème siècle à travers deux consultations juridiques d’Ahmad Baba”, Tese de Doutorado, Paris I, Sorbonne, 1997, pp. 66-68.

²⁸ Bernard Barbour e Michelle Jacobs, “The Mi’raj: a Legal Treatise on Slavery by Ahmad Baba” in John Ralph Willis (org.) *Slaves and Slavery in Muslim Africa* (Londres, F. Cass, 1985), vol. i, p. 130.

²⁹ Zaouit, “L’esclavage au Bilad as-Sudan”, pp. 97-121. Ver também Willis (org.), *Slaves and Slavery*, pp. 125-159.

mercado ou, no caso dos mais desejáveis, providenciava uma venda privada. O comerciante tinha muitas obrigações legais, incluindo registrar o nome e a descrição do escravo, e para quem havia sido vendido. Dele era também exigido que se assegurasse de que nenhum escravo muçulmano fosse vendido a um não-muçulmano. Escravos do sexo masculino eram inspecionados acima do umbigo e abaixo dos joelhos, e o comprador de uma escrava podia inspecionar apenas suas mãos e seu rosto (muito embora esse não fosse sempre o caso na prática).³⁰ Algo importante era que mães e crianças de idade inferior a sete anos não podiam ser separadas. Essa lei demonstra a crença, subjacente à sociedade islâmica, de que o valioso propósito na vida de uma mulher é o de gerar filhos, portanto separá-la dos seus seria nada menos que um absurdo. No Marrocos, alguns desses escravos libertos constituíram um grupo que veio a ser conhecido como *haratin*.

O significado etimológico e social de *Haratin*

Etimologicamente, o significado de *haratin* muito provavelmente deriva da palavra berbere *ahardan*, que está ligada à cor da pele. Significa “cor escura” (tanto negra quanto avermelhada), e o uso mais antigo conhecido do termo é entre os berberes de Sanhaja e Zanata, antes da chegada dos Banu Hassan no século XIII.³¹ Entre os Tuareg (povo falante do berbere que habita o Saara central e ocidental e o Sahel ocidental do noroeste da África), uma palavra similar é usada para designar uma pessoa de ascendência tanto branca como negra: *achardan*.³² De acordo com Larbi Mezzine, a população falante do árabe de Tafilalt usava o termo *hartani* para designar o negro escravizado. Mas esse termo não tem tal significado na língua árabe, e entre os berberes de origem sanhaja que habitam as montanhas locais designa-se *aherdan* a uma pessoa de pele negra, em contraposição com *amazigh*, branco. Assim, o termo

³⁰ Hunwick, “African Slaves”, p. 297.

³¹ Larbi Mezzine, *Le Tafilalt, contribution à l’histoire du Maroc au XVII et XVIII siècle*, Rabat, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1987, p. 193, nota 34.

³² Charles de Foucauld, *Dictionnaire Touareg-Français*, Paris, Imprimerie Nationale de France, 1951, t. I, p. 134. “*Mulâtre: né d’un père blanc et d’une mère négresse, ou d’une mère blanche et d’un père nègre.*” [Mulato: nascido de um pai branco e uma mãe negra, ou de uma mãe branca e um pai negro].

hartani, usado pela população de língua árabe de Tafilalt para designar o escravo negro, não é em consequência um termo árabe.

Certos etimólogos sugerem decompor o termo em *hurr* e *thani*, literalmente “o segundo homem livre”, porém, mais provavelmente significando “uma pessoa livre de segunda classe”.³³ A palavra *haratin* suscitou, portanto, interpretações divergentes: para uns é uma palavra árabe com dois possíveis significados, já que seria também derivada do verbo árabe *haratha*, que significa “cultivar”. O famoso historiador marroquino an-Nasiri (1835-1893) acatou o primeiro significado. Em seu livro, *al-Istiqsa'*, uma história geral das dinastias marroquinas, ele afirma que a palavra *hartani* significava “liberto” em linguagem marroquina comum, em oposição a uma pessoa livre de origem. Devido a um uso prolongado das duas palavras, *hurr* e *thani*, juntas, a expressão foi transformada em *hartani*.³⁴ Essas diferentes interpretações do termo *haratin* são muito importantes porque indicam que havia dificuldades em se definir a identidade dos negros no Marrocos. Historicamente, o termo *hartani* era usado na Mauritânia e no Marrocos por árabes e berberes para se referir a um escravo negro liberto.³⁵

Há também um termo comumente usado entre os berberes, especialmente na região do vale do Sus, no Marrocos meridional. Esse termo é *asuqi* (negro). Os berberes tinham normalmente dois termos para designar uma pessoa negra: *asuqi* e *aharadani* (*hartani*). *Asuqi* pode ter sido usado como um termo neutro para designar qualquer negro, mas atualmente os dois são usados como sinônimos. Ou pode ser que originalmente os berberes usassem os termos para diferenciar um negro liberto (*hartani*) de um escravo (*asuqi*).

Acredita-se em geral que os *haratin* eram originalmente escravos que haviam sido libertados sob diferentes circunstâncias, ao longo do tempo. Sugere-se aqui, entretanto, que os *haratin* não eram escravos libertos, mas, antes, que pelo menos um grupo deles era livre desde o começo, conforme sugeriu Jacques-Meunié em seu livro *Le Maroc saharien des origines à 1670*, ao escrever que os *haratin* eram os descendentes do povo

³³ Mezzine, *Le Tafilalt*, pp. 193-194.

³⁴ an-Nasiri, *al-Istiqsa'*, Casablanca, Dar al-Kitab, 1997, vol. vii, p. 58.

³⁵ Mezzine, *Le Tafilalt*, p. 193, 198 e 210, nota 10.

negro que habitava o vale do Draa desde tempos imemoriais. Esse povo, formado por agricultores sedentários negros, empresta dessa forma credibilidade ao argumento etimológico que sustenta que *haratin* deriva do árabe *haratha*.³⁶ Com o avanço dos romanos sobre o interior do Marrocos, os berberes Jazula podem ter sido forçados a migrar em direção ao sul e a competir com os negros nos oásis de Draa. Conforme Stéphane Gsell sugere em *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*: “Dessa forma esses berberes fugitivos tornaram-se conquistadores.”³⁷ Eles podem ter ingressado em uma relação de interdependência ou de clientela com os *haratin*, com os berberes assumindo o papel dos patronos. De acordo com as tradições orais locais da área de Tata, os *haratin* habitavam a região centenas de anos atrás, e haviam sempre sido livres.³⁸

Em resumo, se parece haver questões acerca do *status* dos *haratin* enquanto homens livres ou escravos, escravos libertos ou descendentes livres de escravos, não há a menor dúvida de que eles eram aquilo que hoje seria considerado negro.

Os negros segundo a percepção árabe e a islâmica

Nem no *Qur'ân* nem nos *hadith* há qualquer indicação de diferença racial no seio da humanidade.³⁹ Mas, como uma consequência da conquista árabe, ocorreu uma assimilação mútua entre o Islã e as tradições culturais e escriturais das populações cristãs e judaicas. A distinção racial da humanidade com referência aos filhos de Noé é encontrada no *Talmud* babilônico, uma coleção de escritos rabínicos que recuam ao século VI. Essa tradição diz que “os descendentes de Ham foram condenados a ser

³⁶ D. Jacques-Meunié, *Le Maroc saharien des origines à 1670*, Paris, Librairie Klincksick, 1982, vol. i, pp. 180-181.

³⁷ Stéphane Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, 2ª ed., Paris, Hachette, 1929, vol. v, p. 3.

³⁸ Em junho de 1998 encontrei um estudioso de Tata, um oásis em uma região do Saara marroquino ao sul da cordilheira Anti-Atlas, entre o Bani ocidental e Oued Dra, que me disse: “Sou um *Hartani* e vivo na região de Tata e todos os habitantes de minha aldeia são completamente negros.” Essa é uma expressão de auto-percepção e uma auto-reflexão sobre a comunidade negra nesta aldeia.

³⁹ Distinção racial e racismo não são uma parte do Islã, e o *Qur'ân* claramente afirma que todas as pessoas são iguais perante Deus. “Criamo-vos de um macho e uma fêmea, e vos dividimos em nações e tribos para que conhecesseis uns aos outros. Ao olhar de Deus, o mais nobre dentre vós é aquele que é mais correto. Deus é todo conhecimento e sabedoria.” *The Koran*, 49:13.

negros, descrevendo Ham como um pecador e sua progênie como degenerada.”⁴⁰ Isso contradiz a conclusão de Lewis, que parece atribuir essa tradição aos árabes.⁴¹ Com toda probabilidade, essas atitudes raciais em relação aos africanos negros eram uma percepção comum na orla meridional do Mediterrâneo e essa tradição do *Talmud* parece ser a articulação das divisões raciais em uma voz religiosa.

Um dos primeiros escritores árabes que aborda o tema da distinção racial entre indivíduos é Ibn Qutayba (falecido em 276AH/889AD)⁴² de Bagdá. Ele escreveu: “Wahb, filho de Manabbih, disse que Ham filho de Noé era um homem branco com uma bela face e forma. Mas Alá (a Ele pertence a glória e o poder) mudou sua cor e a cor de seus descendentes por causa da maldição de seu pai. Ham foi embora, seguido por seus filhos [...] Eles são os Sudão.”⁴³ Al-Ya`qubi (falecido em 284AH/897AD) disse no Egito, em *Tarikh*: “Quando a progênie de Noé se dispersou do país de Babil [Babilônia], os descendentes de Ham, filho de Noé, foram para o oeste, e cruzaram o Furat [Eufrates] em direção ao poente. Depois que eles cruzaram o Nilo do Egito, os descendentes de Kush, filho de Ham, nomeadamente os Habasha e os Sudão, se dividiram em grupos.”⁴⁴ Al-Mas`udi (falecido em 345AH/956AD) conta em *Akhbar az-Zaman*: “Os tradicionalistas dizem que Noé, que esteja ele em paz, amaldiçoou Ham, rogando que sua face se tornasse feia e negra e que seus descendentes se tornassem escravos da progênie de Sem. [...] Eles são os vários povos do Sudão”.⁴⁵

Ibn Hawqal (falecido em 378AH/988AD), em seu trabalho geográfico, *Surat al-Ard (A imagem da Terra)*, assumiu a teoria hamítica

⁴⁰ Ver Edith Sanders, “The Hamitic Hypothesis: Its Origin in Time”, in Robert O. Collins (org.), *Problems in African History* (Princeton, Markus Wiener, 1994), p. 9.

⁴¹ Ele diz: “Os escravos dos árabes não eram cananitas, mas negros – assim a maldição foi transferida para eles, e a negritude acrescentada à servidão como parte do fardo hereditário.” Lewis, *Race and Slavery*, p. 55.

⁴² Nesta e nas citações que se seguem, a primeira data refere-se ao calendário muçulmano (que tem seu marco zero na Hégira, a fuga de Maomé de Meca para Medina, em 621), e a segunda, ao calendário cristão. A diferença em anos entre os dois calendários diminui ao longo do tempo devido ao fato de o ano muçulmano ser ligeiramente mais curto que o cristão. (N. T.)

⁴³ Abu Muhammad ‘Abd Allah b. Ibn Qutayba al-Dinawari, “Kitab al-Ma`arif”. in J. F. P. Hopkins e Nehemia Levtzion (orgs.), *Corpus of Early Arabic Sources for West African History* (Cambridge, Cambridge University Press, 1981), p. 15.

⁴⁴ Ahmad b. Abi Ya`qub b. Ja`far b. Wahb b. Wadih, conhecido como al-Ya`qubi, “Tarikh”, in Hopkins e Levtzion (orgs.), *Corpus*, p. 21.

⁴⁵ Al-Mas`udi (atrib), “Akhbar az-Zaman”, in Hopkins e Levtzion (orgs.), *Corpus*, p. 34.

anterior de que diferentes tons de cor resultavam da miscigenação, na África do Norte, entre berberes de pele clara e os negros. Ele escreveu:

Existem as tribos do puro sanhaja. Dos Banu Tanamak, reis de Tadmakka, e das tribos ligadas a eles, diz-se que eram originalmente Sudão cuja pele e compleição tornaram-se brancas porque vivem perto do norte e longe da terra de Kawkaw [Gao?], e que eles descendem pela parte de sua mãe da progênie de Ham [...]

Alguns dizem, entretanto, que eles realmente pertencem aos sanhaja. Aqueles que vinculam os Banu Tanamak aos descendentes de Ham baseiam-se na teoria de al-Kindi de que os brancos, quando procriam por sete gerações na terra do Sudão, tomam a aparência externa e a cor negra de seus habitantes. Também os Sudão, quando procriam no país dos brancos por sete gerações, assumem sua aparência, sua cor branca, e a pureza de sua compleição.⁴⁶

Um dos primeiros estudiosos a reinterpretar essas tradições foi ad-Dimashqi (falecido em 727AH/1327AD). Ele escreveu:

Os historiadores asseveram que a causa da compleição negra dos filhos de Ham é que ele tinha mantido relações sexuais com sua esposa na arca, pelo que Noé o amaldiçoou e rogou a Deus para que lhe modificasse a semente, de modo que ela desse à luz ao ancestral dos Sudão. Uma outra versão é que Ham veio a Noé enquanto este estava dormindo com suas partes pudicas descobertas pelo vento. Ele contou isso a seus irmãos Sem e Jafé, os quais se levantaram e o cobriram, voltando seus rostos para trás a fim de que não vissem suas vergonhas. Quando Noé soube disso ele falou: “amaldiçoado seja Ham, abençoado seja Sem, e que Deus multiplique [a semente de] Jafé.” Mas, na verdade, o fato é que a natureza de seu país exige que suas características sejam como são, contrárias àquelas ligadas à brancura, uma vez que a maioria deles habita o sul e o oeste da terra.⁴⁷

⁴⁶ Abu 'l-Qasim Ibn Hawqal al-Nusaybi, “Kitab Surat al-Ard”, in Hopkins e Levtzion (orgs.), *Corpus*, pp. 50-51.

⁴⁷ Shams ad-Din al-Ansari ad-Dimashqi, “Nukhbat ad-Dahr fi 'Aja'ib al-Barr wa-'l-Bahr”, in Hopkins e Levtzion (orgs.), *Corpus*, p. 212.

Ibn Battuta, viajando pela África Ocidental em 1353, fez observações críticas que estigmatizaram agudamente o que ele considerava atitudes pagãs: peitos nus, liberdade sexual, poligamia e ausência de boas maneiras. Ele escreveu em seu *Rihla* sobre os povos negros da África Ocidental: “Neste momento me arrependi de ter vindo a seu país por causa de seus maus hábitos e desprezo pelo homem branco.”⁴⁸ Ele acrescentou: “Eu [...] fiquei por muito tempo espantado com seu intelecto débil e respeito por coisas vis.”⁴⁹

Embora Ibn Battuta algumas vezes construísse seus julgamentos em termos de raça, ele não aderiu a nenhuma ideologia “racista” consistente. Suas críticas aos negros eram em ampla medida reservadas ao tema dos costumes sociais. Para Ibn Battuta, o determinante último do valor de um povo não era a cor da pele, mas antes sua adesão ou não ao Islã.

Ibn Khaldun (falecido em 808AH/1406AD), um dos mais conhecidos historiadores e pensadores árabes, foi o primeiro a tratar de forma completa a teoria hamítica e a dispensá-la como um mito. Ibn Khaldun foi uma figura verdadeiramente mediterrânea, que alegava descender de uma proeminente família andaluza e que passara toda a sua carreira ao longo da costa meridional do Mediterrâneo, entre Fez, Túnis e o Cairo. Criticando a teoria hamítica da origem dos negros africanos, ele escreveu no *Muqaddimah*:

Os genealogistas foram levados a esse erro por sua crença de que a única razão para diferenças entre as nações está em sua ascendência. Não é assim. Distinções entre raças ou nações são em alguns casos devidas a diferentes ascendências, como no caso dos árabes, dos israelitas e dos persas. Em outros casos, elas são causadas pela localização geográfica e sinais físicos, como no caso dos zanj, dos abissínios, dos eslavos e dos negros sudaneses. Em outros casos, ainda, elas são causadas pelo costume e por características distintivas, tanto quanto pela ascendência, como no caso dos árabes.⁵⁰

⁴⁸ Ibn Battuta, “Rihla”, in Hopkins e Levtzion (orgs.), *Corpus*, p. 284.

⁴⁹ Idem, p. 289.

⁵⁰ Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, Princeton, Princeton University Press, 1969, pp. 59-61.

Ibn Khaldun contestou a alegação dos tradicionalistas de que os povos negros do Sudão são descendentes de Ham por causa da cor da pele deles. Os “tradicionalistas” – dos quais o mais exemplar é at-Tabari (224-5/839AH-310/923AD), a grande autoridade em comentários feitos ao *Qur’ân* – baseavam seu método historiográfico na análise de relatos recebidos (*al-akhbar*). Alguns tradicionalistas incorporaram um corpus de *hadith* (as palavras e ações de Mohammad e seus discípulos próximos) conhecido como *isra’iliyyat*, derivado de relatos de judeus que viviam na península arábica no tempo do profeta, explicando assim a incorporação do conto dos filhos de Ham na história árabe-islâmica. Ibn Khaldun rompeu com os tradicionalistas neste e em muitos outros temas e alegou que os povos do Sudão tinham a pele negra devido ao calor intenso do clima em que viviam. Da mesma forma, os povos do norte tinham a pele clara devido ao intenso frio de seu clima específico. Ademais, as estranhas práticas e costumes desses povos podiam ser atribuídos ao clima, não sendo de origem genética. Mas Ibn Khaldun não conseguiria mudar o impacto negativo que essa tradição havia deixado na forma de perceber os negros na África do Norte. Tais percepções consistentes dos negros como povos diferentes, com costumes inferiores e ruins, criaram a imagem de que eles estavam destinados a ser escravos, e essa imagem continuou a existir até os tempos modernos. Conforme William Mckee Evans concluiu: “estudando as mudanças nas identificações étnicas dos ‘filhos de Ham’, seguindo sua jornada da terra de Canaã até a terra da Guiné, talvez possamos aprender algo sobre as pressões históricas que deram forma às atitudes raciais brancas modernas.”⁵¹

Os negros nas percepções berberes

Antes que o Islã chegasse ao Marrocos, o conceito de liberdade estava baseado nos laços humanos, na conexão e na proteção que determinada tribo podia proporcionar. A liberdade, assim, era estabelecida através da solidariedade tribal. Os negros interagiam com os berberes tanto através do comércio quanto da guerra. Os indivíduos negros que viviam nas

⁵¹ William McKee Evans, “From the Land of Canaan to the Land of Guinea: The Strange Odyssey of the ‘Sons of Ham’”, *The American Historical Review*, vol. 85, nº 1 (1980), p. 16.

terras dos berberes ocupavam uma posição marginalizada (servos ou escravos) ou dependente (casamento intergrupar ou clientela). As atitudes raciais berberes em relação a pessoas negras podem datar de antes da conquista árabe, quando os berberes de Sanhaja e Masmuda foram forçados a deixar sua terra natal por conta de invasões externas. Os berberes, vítimas de sucessivas invasões dos romanos, dos vândalos e dos bizantinos, foram forçados a migrar para o sul, para áreas habitadas predominantemente por negros. Tecnologicamente superiores, em resultado de seu contato com diferentes culturas e do uso do camelo, os berberes muito provavelmente conquistaram as populações negras do Saara e assumiram uma condição superior, colocando os negros em um *status* menor, subordinado. Uma vez que os negros eram diferentes em suas características culturais e físicas, o binômio racial estava formado. Simultaneamente, esses grupos berberes podem ter começado a preservar sua identidade se concentrando em torno de grupos de parentesco baseados em conceitos igualitários. O grupo de parentesco era uma maneira criativa de coexistir após a desapropriação e a dispersão dos berberes causadas por invasores externos. Aqueles que migraram desenvolveram um senso de pureza familiar que não permitia a miscigenação com estranhos. Os negros eram percebidos não apenas como estranhos, mas como uma classe inferior. Casamentos com eles tornaram-se tabu e algo vergonhoso.

O seguinte relato de Abu Madyan, um personagem do sufí norte-africano (1115 ou 1116-1198) é um exemplo particularmente notável das relações negro-berberes, neste caso, do Sanhaja:

Abu Madyan costumava contar a seus companheiros que Shaykh Abu Ya'za o informara de que ele receberia como presente uma jovem escrava 'abissínia' [*habashiyya* - i.e. africana negra] e que ela lhe daria um filho que, se sobrevivesse, seria um grande. Um mercador deu-lhe uma jovem escrava negra e ela lhe deu um filho, a quem ele chamou Muhammad. Então Abu Madyan deixou de ter relações sexuais com ela e sinais de aflição surgiram em sua face. [Seus discípulos] perguntaram-lhe sobre isso e ele respondeu: 'Não sinto desejo por esta jovem escrava. Se Shaykh Abu Ya'za não me tivesse dito que ela me daria um filho nunca teria me aproximado dela. Não resta dese-

jo algum por ela em mim. Contudo se eu a abandonasse estaria incorrendo em pecado e se eu a desposasse ficaria constrangido de ter um filho com ela.’

Então [disse Abu Madyan] Abd ar-Razzaq [al-Jazuli] me disse: “Eu me casarei com ela e cuidarei de seu filho”. Abu Madyan replicou: “Você faria isto, mesmo sendo o casamento com uma mulher negra vergonhoso entre os [berberes] Masmuda?” “Eu o faria por você”, disse Abd ar-Razzaq.

Assim ele a desposou e cuidou do filho de Abu Madyan, que memorizou o *Qur’ân* em um período de tempo muito curto e começou a dar mostras de clarividência [*firasat*]. Mas a morte o levou quando era ainda jovem, e Abd ar-Razzaq foi para o oriente.⁵²

Quando o Islã chegou à terra dos berberes, transformou o país dos negros em terra dos “infiéis” ou “pagãos”. O *status* marginalizado dos negros foi reduzido ainda mais até tornar-se o *status* de escravo. Apenas “infiéis” podiam ser legalmente escravizados. Portanto, o melhor lugar para se obterem escravos era cruzando as mais próximas fronteiras dos infiéis, no Sudão. Essa fronteira, juntamente com o contraste do tipo físico, contribuiu para a vinculação entre cor da pele e escravidão. Assim, a antiga rivalidade entre os berberes nômades e os negros sedentários que resultara em preconceito cultural e racial tomou uma forma islâmica depois da conversão dos berberes durante os séculos VII e VIII.

Essas percepções, em conjunto com pressupostos complacentes, ditos e não ditos, existentes nos círculos intelectuais urbanos, devem ter tido alguma influência na opinião pública, e devem ter preparado o caminho para que o sultão Mawlay Isma‘il e os *ulama* que o apoiavam legitimizassem a escravização de negros livres e solapassem qualquer oposição a esse projeto. A escravização dos negros livres e a ênfase em sua condição permanente de escravo perpetuaram esses pressupostos, e reforçaram atitudes raciais dos árabes-berberes em relação aos negros de forma que “negro” (*aswad*) tornou-se sinônimo de “escravo” (*‘abd*).

⁵² At-Tadili, *at-Tashawwuf ila rijal at-tasawwuf*, Rabat, Université Muhammad V, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat, 1404/1984, p. 328. Traduzido por Vincent Cornell em *The Way of Abu Madyan*, Cambridge, Islamic Texts Society, 1996, p. 14.

A manobra de Isma‘il

Conforme exposto acima, o Islã trouxe três mudanças fundamentais para a escravidão antiga: em primeiro lugar, encorajou a alforria de escravos; em segundo, decretou que o filho de uma concubina escrava e seu senhor seria livre; e finalmente, baniu a escravização de muçulmanos livres. Em 1699, Mawlay Isma‘il deu ordens para escravizar todos os negros, incluindo os *haratin*, gerando assim um discurso racial sem precedentes no Marrocos. O debate que foi gerado não envolvia tanto a defesa de um grupo de pessoas contra a escravização, mas antes a defesa de um dos princípios islâmicos que diz ser ilegal escravizar um correligionário. Esse foi um ponto de inflexão crucial na história marroquina, que moldou o futuro das relações raciais e da identidade negra. Textos oficiais foram elaborados para justificar a legalidade da compra compulsória de escravos de seus donos e a escravização dos *haratin*. Cada registro de escravos tinha como anexos uma longa lista de nomes e assinaturas de eruditos e uma outra lista de escravos.

Os *haratin*, conscientes de seu *status* e de sua “identidade”, recusaram-se a aceitar a condição servil a eles atribuída, opondo-se portanto a cumprir a ordem do sultão. Essa auto-percepção foi expressa nos protestos dos *haratin* de Fez, no ano de 1110/1699.⁵³ De modo similar a outras regiões, os *haratin* de Tetouan, a norte de Fez, por exemplo, contestaram o projeto do sultão e se refugiaram no santuário de Ibn Mashish.⁵⁴ Esses protestos atrasaram o encaminhamento do projeto do sultão, mas não foram fortes o suficiente para impedi-lo.

Quando chegou ao poder em 1672, Mawlay Isma‘il teve de enfrentar uma sociedade fragmentada e focos de instabilidade política em muitas áreas do Marrocos. As províncias sulistas, que controlavam as rotas comerciais transaarianas, revoltavam-se frequentemente contra a autoridade central do Makhzen, título do sultão marroquino. No norte, as cidades também desejavam preservar alguma, senão toda a autono-

⁵³ Ahmad Ibn al-Hajj, *ad-Dur al-muntakhab al-mustahsan fi ba‘d ma‘athir amir al-mu‘minin mawlana al-Hasan*, Rabat, Bibliothèque Royale, 12184, vol. 6, p. 339 e 396. Para mais informações sobre os *haratin* de Fez, ver o artigo de Aziz Abdalla Batran, “The ‘Ulama’ of Fas, M. Isma‘il and the Issue of the *Haratin* of Fas,” in Willis (org.), *Slaves and Slavery*, vol. ii, pp. 1-15.

⁵⁴ Muhammad Dawud, *Tarikh Titwan*, Titwan, al-Matba‘a al-Mahdiya, 1963, vol. ii, p. 38.

mia que haviam ganho durante o declínio da dinastia Sa‘di anterior. No Marrocos central, o grupo sufi Zawiyā Dilaiyya desafiava a jovem dinastia ‘Alawi e suas alegações de descender do profeta. Ademais, a ocupação européia de algumas cidades costeiras, como Larache pelos espanhóis e Mogador pelos portugueses, além da ameaça dos otomanos da Argélia, obrigavam o sultão a fortalecer a autoridade do Makhzen e a unidade do território sob seu controle.⁵⁵ Tradicionalmente, a força do poder real era negociada no âmbito do sistema de clientela e por este sustentada – o apoio político dos grupos tribais e das *turuq* (ordens sufis) era concedido em retribuição a favores reais. Os sultões recrutavam seus soldados em grupos tribais específicos ou em ordens sufis rurais como contrapartida à isenção de tributos e direitos à terra possuída pelo soberano. Mawlay Isma‘il estava convencido de que esse “sistema de clientela” não era confiável o bastante para a manutenção de um governo central forte. Os soldados fornecidos ao Estado por uma determinada tribo não ficavam completamente livres de suas obrigações perante ela, e aqueles recrutados entre as ordens sufis ainda empenhavam sua obediência aos chefes de suas ordens. Em uma das cartas que escreveu para justificar sua necessidade de criar um exército profissional, o sultão disse: “o soldado não esquece de onde ele veio. Ele mal pode esperar para voltar para seu lote de terra e, se a oportunidade se oferecesse, ele deixaria o exército e se juntaria à sua tribo novamente, após ter sido pago por seu trabalho inconcluso.”⁵⁶

Az-Zayani, um cronista marroquino do século XIX, em seu livro *at-Turjuman al-Mu‘rib*, disse que o sultão deu a ordem para reunir todo o povo negro. Nenhum negro foi poupado, fosse escravo, livre ou *hartani*. Em um ano, três mil negros foram reunidos apenas da área em torno a Marraquexe.⁵⁷ Ali, a cor da pele seria motivo suficiente para que uma pessoa fosse escravizada e alistada no exército do sultão.

Independente da natureza da intenção de Mawlay Isma‘il, seu decreto não tinha precedentes na história do Marrocos islâmico. Represen-

⁵⁵ Ver Mohammed Kenbib (org.), *La Grande Encyclopedie du Maroc: Histoire*, Rabat, [s.e.], 1987, pp. 121-126.

⁵⁶ Muhammad al-Fasi, “A Special Issue on the Sultan Mawlay Isam`il”, in *Hesperis Tamuda*, Rabat, Editions Techniques Nord-Africaines, 1962, p. 49.

⁵⁷ Ahmad az-Zayani, *at-Turjuman al-mu‘rib ‘an duwwal al-mashriq wa ‘l-Maghrib*, Rabat, Bibliothèque Générale, ms. 1577, fl. 2.

tava um desafio ao primeiro e ao terceiro dos fundamentos que o Islã tinha introduzido a fim de reformar a escravidão pré-islâmica. Ciente de uma confrontação potencial com os *ulama* marroquinos, Mawlay Isma`il havia preparado uma defesa legal de suas ações baseada em interpretações de precedentes da *shari`a*.

A transformação do significado de *hartani* em sinônimo de “escravo liberto” pode ter sido desenvolvida junto com o projeto de Mawlay Isma`il. No mínimo, esse processo foi reforçado naquele tempo. Esse novo significado era uma construção ideológica para justificar a submissão dos negros forros ou livres e estava respaldado em documentos que procuravam promover a agenda do Makhzen ao demonstrar que os *haratin* eram de origem escrava. A *fatwa* de Ibn an-Naji, que representava a opinião oficial do Makhzen durante o reinado de Mawlay Isma`il, foi lançada em oposição à opinião contrária dos *ulama* de Fez. Fez era o mais importante centro intelectual do Marrocos, graças à sua famosa mesquita e universidade, denominada al-Qarawiyyin. Através do juramento de investidura anual (*al-ba`ya*), os *ulama* asseguravam que o governante permanecesse dentro dos limites aceitos da prática islâmica. Foram esses eruditos que desafiaram a ordem do sultão para reescravizar os libertos. Mas alguns *ulama*, que tradicionalmente se beneficiavam do mecenato dos governantes em troca da legitimidade que lhes emprestavam, apoiaram o projeto. Os registros de escravos foram meticulosamente escritos de maneira a documentar a legalidade dos procedimentos de compra de escravos e de escravização dos *haratin*.⁵⁸ O *Jany al-Azhar wa nur al-Abhar* foi compilado em 1117/1705 sob as ordens de Mawlay Isma`il para sumariar todos os documentos relativos à aquisição de escravos.⁵⁹ Esse documento oficial dá conta de que um total de 221.320 escravos foi reunido no Marrocos.⁶⁰ Também afirma que os eruditos prestaram seu testemunho e sancionaram a operação. De acordo com esse documento, o sultão pretendia que dessa operação resultasse a criação de um exército monárquico leal, profissional e permanente.⁶¹

⁵⁸ Anônimo, *Jany al-Azhar wa Nur al-Abhar*, Rabat, Bibliothèque Royale, ms. 11860, fl. 10.

⁵⁹ Idem, fl. 8.

⁶⁰ Idem, fls. 18-19.

⁶¹ Idem, fl. 30.

Mawlay Isma‘il consultava e freqüentemente se correspondia com os *ulama*. A correspondência entre os *ulama* de Fez e o sultão demonstra o apoio dos *ulama* à proposta do sultão de recrutar todos os negros para seu exército. Essas cartas representam a opinião oficial e por essa razão foram preservadas nos arquivos reais e no que hoje se constitui como o Arquivo Nacional do Marrocos. Algumas dessas cartas foram compiladas e publicadas por Muhammad al-Fasi, presidente da Universidade al-Qarawiyyin durante as décadas de 1940 e 1950.⁶² Nenhum texto ou documento que nos dê uma descrição clara da resistência dos *haratin* ao decreto de Isma‘il foi encontrado até agora, exceto por uns poucos comentários relativos à oposição ao projeto do sultão encontrados em textos oficiais. Em outras palavras, até agora, com a localização de outros documentos ou a coleta de histórias orais ainda por fazer, a oposição à proposta do sultão de reescravizar os *haratin* só pode ser avaliada através dos argumentos avançados pelos próprios documentos oficiais redigidos para contrapor qualquer resistência que o projeto tivesse enfrentado. Há entretanto o registro de um exemplo em que um *‘alim*, ‘Abd as-Salam Jassus, lançou uma *fatwa* contra essa manobra. Ele foi, porém, prontamente preso. Após tentar sem sucesso convencê-lo da legalidade de suas ações contra os *haratin*, o sultão ordenou que Jassus fosse executado.⁶³

Para obter o apoio dos *ulama* de Fez, o sultão Mawlay Isma‘il enviou uma carta para os *ulama* de al-Azhar, um conhecido centro de estudos islâmicos no Cairo, demandando a opinião legal acerca de seu desejo de estabelecer um exército de escravos negros (ou, como seria o caso, de escravos negros libertados).⁶⁴ Com o intuito de convencer os sábios de al-Azhar a lhe conceder uma opinião legal favorável ele preparou seu texto cuidadosamente, acrescentando de forma algo calculada que já havia consultado os sábios do Marrocos e que eles lhe haviam dado seu total apoio e o apoio da *shari‘a*. Explicou que a crise política e econômica no Marrocos era tão desastrosa que a única possibilidade de

⁶² “Rasa’ il Isma‘iliyya”, *Majallat Titwan*, Edição Especial (1962).

⁶³ Muhammad al-Karkudi, *ad-Dur al-Munaddad al-Fakhir bima li-abna’ Mawlay ‘Ali ash-Sharif mina ‘l-Mahasin wa ‘l-Mafakhir*; Rabat, Bibliothèque generale, ms. D 1584, fl. 174^a; An-Nasiri, *al-Istisqa’*, Casablanca, Dar al-Kitab, 1997, vol. vii, p. 94.

⁶⁴ *Lettre de Mawlay Isma‘il aux ‘ulama’ al-Azhar*, Rabat, Bibliothèque Royale, ms. 12598, fls. 60-63.

salvação e o único meio de impedir novas e maiores incursões européias em terras islâmicas era a formação de um poderoso exército servil. Ele afirmou em sua carta que os homens livres (muçulmanos árabes e berberes) eram irresponsáveis, preguiçosos, fracos, invejosos e oportunistas, mas os escravos — e ele enfatizava escravos *negros* — eram diferentes. Eles eram acomodados, satisfeitos, pacientes e fortes. Essas eram as qualidades necessárias para que uma pessoa fosse confiável para defender as cidades costeiras e proteger as terras do Islã.

Mawlay Isma‘il explicou que esses negros haviam chegado ao Marrocos originalmente através do comércio com a África subsaariana, indicando assim que eram de origem escrava. Ele prosseguiu afirmando que, com o tempo, a maioria dos negros havia sido separada de seus senhores, fosse por ter fugido, fosse por que os senhores haviam sido forçados a abandoná-los em épocas de seca e fome. Depois de anos e mesmo séculos, eles vieram a formar suas próprias famílias e grupos. Entre os registros do Makhzen sobre o evento e o debate subsequente, parece que uma imagem negativa dos negros como inquietos, ladrões e rebeldes foi revivida de forma a legitimar sua submissão. Essas características parecem contraditórias com aquelas referidas acima, mas na realidade não eram. Antes, faziam subentender que os negros tinham qualidades positivas desde que submetidos a uma condição servil. Uma vez livres, eles retornariam a seu estado natural de corrupção e irreligião. Esses textos, portanto, assumem tacitamente que os negros são por natureza escravos.

Fontes arquivísticas indicam, ademais, que houve precedentes na utilização de negros nos exércitos do Makhzen, a ponto de guarnições inteiras serem compostas exclusivamente por soldados negros. A primeira dinastia reinante no Marrocos a usar um grande número de escravos negros no exército durante a época islâmica foi a dos almorávidas (al-Murabitun). O historiador do Magreb e da Espanha muçulmana Ibn ‘Idhari afirmou no século XIV que o governante almorávida Yusuf Ibn Tashfin “comprou um lote de escravos negros e os enviou a al-Andalus.”⁶⁵ A segunda dinastia a usar um grande contingente de soldados negros foi a dinastia Sa‘di, que invadiu o império Songhai (no Mali contemporâneo),

⁶⁵ Abu ‘l-‘Abbas Ahmad b. Muhammad Ibn ‘Idhari, “al-Bayan al-Mughrib fi Akhbar al-Andalus wa ‘l-Maghrib” in Hopkins e Levtzion (orgs.), *Corpus*, p. 229.

em 1591, sob o reino de Mawlay al-Mansur, o que lhe proporcionou um acesso direto ao recrutamento de escravos negros para o exército.

A decisão de Mawlay Isma‘il de alistar compulsoriamente todos os negros em seu exército parece ter sido política. Mais ainda, sua política parece ter determinado a imagem futura dos negros no Marrocos. Suas iniciativas deram vez a práticas cruéis e concepções raciais que afetaram o modo como o Islã era ouvido e interpretado a respeito da situação do povo negro. Ele não utilizou os ideais do Islã para criar um exército diversificado em uma sociedade realmente diversificada, mas manipulou o Islã politicamente para servir à necessidade materialista de aumentar seu poder. Ele precisava entre os militares de indivíduos em quem pudesse confiar, soldados que devessem obediência apenas a ele e não dividir sua solidariedade com uma comunidade tribal. A decisão de favorecer certos indivíduos negros servindo no palácio, alguns dos quais alcançaram uma posição de poder extremamente alta, fez com que muitas tribos de fato os invejassem. O poder de alguns negros ultrapassava o de alguns dignitários árabes.

Uma conseqüência previsível do decreto de Mawlay Isma‘il foi a de ser percebido como tendo se colocado acima dos princípios invioláveis da lei islâmica, nomeadamente, a de que um muçulmano não poderia escravizar um correligionário. Como resultado, ele usurpou, ou pelo menos enredou a jurisdição política dos *ulama*, eles que supostamente interpretavam e regulavam a prática islâmica e a quem o sultão devia responder por suas ações como líder dos muçulmanos do país. Ao criar um exército leal apenas a sua pessoa, Mawlay Isma‘il estabeleceu uma separação entre o sultanato e a comunidade de crentes que ele governava. Após sua morte, os componentes do exército negro forneceram os mais poderosos membros políticos e econômicos à sociedade e se tornaram efetivamente os “fazedores de sultões”. Em 1757 um novo sultão, Sidi Muhammad bin ‘Abd Allah, herdou o cetro e decidiu pôr um fim à instabilidade política presumivelmente criada pelas guarnições negras. Ele dissolveu o exército negro e o substituiu por um exército árabe, a cujos componentes concedeu o direito de escravizar os soldados negros e tomar suas propriedades; apenas uns poucos negros permaneceram no exército da dinastia ‘Alawi.⁶⁶

⁶⁶ an-Nasiri, *al-Istiqsa*, vol. viii, pp. 47-49.

Conclusão

Dois pontos principais emergem dessa narrativa. Em primeiro lugar, o Islã foi politicamente manipulado para servir a algumas necessidades materialistas em situações específicas. Em outras palavras, os fatores sócio-econômicos e políticos foram mais imperativos que os preceitos do *Qur'ân*. Em segundo lugar, o discurso sobre a escravidão produzido neste período representou um impacto negativo crucial sobre a definição da condição social presente e futura dos negros no Marrocos. A mensagem religiosa, caracterizada pela crença em direitos políticos, econômicos, sociais e civis iguais para todas as pessoas no Islã, provou ser algumas vezes difícil de ser identificada. O resultado da decisão de Mawlay Isma'íl e da execução de seu engenhoso plano foi tal que as palavras *'abd* (escravo), *aswad* (negro) e *hartani* se fundiram.

O que um estudo como este demonstra é que os fundamentos legais da escravidão na bacia do Mediterrâneo no começo da era moderna eram semelhantes, independente da orientação religiosa. Tal conclusão é particularmente importante, dado que um papel significativo tem sido atribuído à religião enquanto uma linha divisória entre os países do Mediterrâneo. Aqui, entretanto, fica claro que, pelo menos na história da escravidão, a religião de forma alguma funcionava como linha divisória. Mas, além dos fundamentos legais comuns, se não compartilhados, da prática da escravidão, este estudo demonstra que, historicamente, as atitudes em relação à escravidão e sua prática foram alvo de trocas por toda a bacia do Mediterrâneo – as práticas escravistas de cada país foi influenciada pelas dos demais.