

COMPARACIÓN DE LA VIDA DE DOS MUSULMANES EN AMÉRICA: MUHAMMAD KABĀ SAGHANAGHU Y MAHOMMAH GARDO BAQUAQUA¹

PAUL E. LOVEJOY

El trauma que representó el *pasaje transatlántico* ha sido motivo de considerable reflexión en discusiones en torno a la influencia de la esclavitud transatlántica en las culturas y las sociedades del continente americano. El efecto de este trauma trae a colación cuestiones relacionadas con la conciencia y la falsa conciencia entre la población esclavizada y con la capacidad de las personas para modificar y establecer su ruta de navegación a través de las transformaciones culturales surgidas de la esclavitud y de la subyugación de individuos al régimen de la explotación y al discurso social de la inferioridad racial forzada. Cuando menos en el caso de los musulmanes esclavizados, se afirma que su herencia cultural no sólo sobrevivió, sino que ejerció una profunda influencia en las reacciones de cada persona ante su propia tragedia. La tendencia a centrarse en las “supervivencias” retoma la aproximación de Melville Herskovits y el énfasis en la resistencia a la esclavitud.² Se otorgaba importancia al hecho de que los individuos logaran identificarse con una comunidad reconstituida, lo cual no siempre era posible, pero los argumentos que apuntan a que la respuesta de la población esclavizada era relativamente similar no logran captar la complejidad del modo en

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 27 de junio de 2006 y aceptado para su publicación el 25 de agosto de 2006.

¹ Se presentaron versiones anteriores de este artículo en la conferencia sobre “Literary Manifestations of the African Diaspora” [Manifestaciones literarias de la diáspora africana], Cape Coast, Ghana, University of Cape Coast, 10 a 13 de noviembre de 2003, y también en El Colegio de México, 26 de abril de 2005.

² Véase Melville Herskovits, *The Myth of the Negro Past*, Boston, Beacon House, 1958.

que dichas personas habían de responder y las formas de resistencia que eligieron como estrategia para sobrevivir. El presente artículo plantea interrogantes sobre las diferentes maneras en las que los africanos vivieron la esclavitud en América al tiempo que intentaban mantener o recrear sus contextos culturales y/o sociales. Estas historias ilustran la complejidad que puede ampliar nuestra comprensión de nociones tales como *pasaje transatlántico* y *diáspora*.

Este ensayo estudia la manifestación del *pasaje transatlántico* en la experiencia de dos musulmanes provenientes de África occidental. El primero, Muhammad Kabā Saghanughu, nació hacia 1757 en el interior de Costa de Marfil, probablemente en Bouké, y fue llevado a Jamaica en 1777, donde permaneció hasta su muerte en 1845. El segundo de ellos, Mahommah Gardo Baquaqua, nació en Djougou, en el interior de la zona de la Bahía de Benín, aproximadamente en 1822, y llegó a Brasil en calidad de esclavo en 1845, pero escapó de su cautiverio en 1847 y posteriormente realizó numerosos viajes en un intento por volver a África. Se desconoce la fecha de su muerte, pero las fuentes documentales lo mencionan por última vez en 1857, cuando aparentemente gozaba de buena salud. Existen varios factores que marcan distinciones cruciales entre las experiencias de cada uno: Kabā siguió siendo esclavo hasta la emancipación en las colonias británicas en 1834 y murió como hombre libre, mientras que el periodo de esclavitud de Baquaqua en América duró apenas dos años. Ambos vivieron el *pasaje transatlántico*, mas sus respectivas circunstancias en América fueron muy disímiles, lo que apunta a la necesidad de replantear el significado de *diáspora*, ya sea de africanos en general o de musulmanes esclavizados en particular. Un análisis de las vidas de estos dos hombres sugiere que es posible trascender los conceptos simplificados de *pasaje transatlántico* y *diáspora*, gracias a las características y a la riqueza de sus experiencias.

La problemática de lo que enfrentaron los esclavos en el *pasaje transatlántico* y la forma en que dicha vivencia los afectó se ha abordado con anterioridad. Por ejemplo, Stanley Elkins explica lo que él considera como la destrucción de la herencia cultural africana durante el *pasaje transatlántico* mediante una analogía con el impacto de los campos de concentración nazis

en la vida (y en la muerte) de sus víctimas.³ En realidad, la estancia en estos campos no desvaneció su cultura ni destruyó su identidad grupal, en todo caso, acrecentó el sentido de comunidad entre sus sobrevivientes. Esta comparación amerita una observación más detallada, pues parece ser que el trauma del pasaje transatlántico pudo haber tenido un efecto similar en muchos africanos que lo sobrevivieron para después verse sometidos al yugo de la esclavitud en América. Orlando Patterson propone un enfoque que sugiere que la esclavitud causó la “muerte social” de sus víctimas, ya que los desarraigó por la fuerza de sus comunidades natales y quedaron sin la oportunidad ni la capacidad de preservar las relaciones sociales subyacentes a las dimensiones culturales de las comunidades que quedaron destruidas o de las cuales se extrajo a los cautivos.⁴ La vinculación afectiva que los esclavos establecieron entre sí durante el pasaje transatlántico a bordo de los buques, que con frecuencia se interpretó en términos de parentesco en América, indica que en algunas ocasiones el colapso de las instituciones sociales fue más una teoría que una realidad. El elevado riesgo de mortandad entre los esclavos y su exposición continua a la violencia, incluido el abuso sexual, fueron características del comercio y de la explotación posterior en América. No cabe duda de que los intentos de suicidio, venganza y revuelta reflejaron la naturaleza de las respuestas que se daban a nivel cultural e intelectual, pero aún debe investigarse a qué grado y con qué resultados.

Las vidas de Muhammad Kabā Saghanughu y Mahommah Gardo Baquaqua son ejemplos de trayectos distintos hacia la diáspora. Aunque ambos eran musulmanes esclavizados en la diáspora, habían formado parte de un sistema comercial en el oeste africano que dominó el intercambio en el interior y también era una diáspora. La relación entre el Islam y el comercio a larga distancia tenía más de mil años arraigada en África occidental. Tanto Kabā como Baquaqua pertenecían a prominentes

³ Stanley Elkins, *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life*, Chicago, University of Chicago Press, 1964.

⁴ Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982.

familias de comerciantes que contaban con numerosos contactos a lo largo y ancho de la región, y debido a tales antecedentes, es necesario desglosar los diversos tipos de diásporas que existieron en África y en América y demostrar si se superpusieron o no. Es posible estudiar la disyunción característica del traslado entre una y otra. La noción de *diáspora* como herramienta conceptual trae consigo su propio bagaje; el término se utiliza comúnmente en referencia al pueblo judío, pero últimamente se ha empleado para identificar los lazos entre los africanos dispersos y su descendencia. Ambos hombres se transportaron de una diáspora en África occidental de tipo comercial y religiosa, a otra de carácter esencialmente racial. En el primer caso, la participación era voluntaria y tenía que ver con el intercambio económico y la religión, mientras que en el segundo, era el resultado de la migración involuntaria y la dislocación social.

Para considerar los aspectos del *pasaje transatlántico* hacia la *diáspora*, recurriré a varios textos que han perdurado y permiten la construcción de narrativas, y por tanto una comparación cercana del efecto de la esclavitud en las vidas de Kabā y de Baquaqua. Como se indicó anteriormente, ambos nacieron y crecieron en el seno de pueblos comerciales diseminados a lo largo de las rutas comerciales del interior de África occidental, pero sus experiencias en la diáspora difieren considerablemente. Después de 1777, Kabā permaneció en la misma finca cafetalera en Spice Grove, en el distrito de Manchester, Jamaica, donde vivió unos 63 años. Hacia 1820, escribió un texto en árabe que proporciona información sobre su aislamiento. Por su parte, Baquaqua fue llevado a Brasil en 1845 en calidad de esclavo, pero escapó a Estados Unidos y luego a Haití en 1847, para luego volver a Estados Unidos para asistir a la universidad. Finalmente escribió su autobiografía en Canadá y después se mudó a Inglaterra; a partir de 1857 se perdió su rastro. El periodo relativamente breve que vivió como esclavo y sus numerosos viajes contrastan con la estabilidad de la residencia y la longevidad de la esclavitud de Kabā. Las migraciones verdaderamente transatlánticas de Baquaqua y la influencia fundamental de la comunidad en las experiencias de Kabā ofrecen una oportunidad poco común de estudiar aspectos de la supervivencia y la resis-

tencia cultural, por un lado, y de la adaptación y la transformación de la lucha, por el otro.⁵

Muhammad Kabā Saghanughu arribó a Jamaica en calidad de esclavo en 1777, donde vivió hasta su muerte en 1845, siete años después del término de su aprendizaje, por lo que ya era un hombre libre. Como su nombre lo indica, era parte del clan Kabā de Jakhanke,⁶ más específicamente de la familia de clérigos de apellido Saghanughu.⁷ Mahommah Gardo Baquaqua,

⁵ Existen numerosas obras que abordan las experiencias de los musulmanes esclavizados en América, así como vasta información sobre las regiones de África occidental de las que provinieron estos hombres y sobre el periodo en cuestión. Cuando se consideró pertinente, se empleó la documentación disponible sobre otros musulmanes en el continente americano durante la época de la esclavitud como referencia para este texto. Véase especialmente Allan D. Austin, *African Muslims in Antebellum America: Transatlantic Stories and Spiritual Struggles*, Nueva York, Routledge, 1997; Austin, "Islamic identities in africans in North America in the days of slavery (1731-1865)", en *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 7, 1993, pp. 205-219; Austin, *African Muslims in Antebellum America: A Sourcebook*, Nueva York, Garland Publishing, 1984; Sylviane Diouf, "Devils or sorcerers, muslims or studs: manding in the Americas", en Paul E. Lovejoy y David V. Trotman (eds.), *Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora*, Londres, Continuum, 2003; Sylviane Diouf, *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas*, Nueva York, New York University Press, 1998; Michael Gomez, "Muslims in early America", *The Journal of Southern History*, 60:4, 1994, pp. 671-710; Paul E. Lovejoy (ed.), *Slavery on the Frontiers of Islam*, Princeton, Markus Wiener, 2003; Lovejoy, "Jihad e escravidao: as origens dos escravos muculmanos de Bahia", *Topoi*, 1, Río de Janeiro, 2000, pp. 11-44; João J. Reis, *Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993; y Maureen Warner-Lewis, "Religious constancy and compromise among nineteenth century Caribbean-Based african muslims", ponencia presentada en la conferencia "Slavery, Islam and diaspora" [Esclavitud, Islam y diáspora], York University, Toronto, 24 a 26 de octubre de 2003. Véase también Brent Singleton, "The ummah slowly bled: a select bibliography of enslaved african muslims in the Americas and the Caribbean", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 22:2, 2002, pp. 401-412.

⁶ Sobre el clan Kabā, véase Lamin O. Sanneh, *The Jakhanke: The History of an Islamic Clerical People of the Senegambia*, Londres, International African Institute, 1979, pp. 38-43. Existen miembros del clan Kabā en Guinea Superior entre los Maninka Mori o Maninka musulmanes y por todo el interior. La familia Kabā fundó la ciudad capital de los Maninka Mori, Kankan. También véase el recuento de Lamine Kabā, quien nació en Futa Jallon hacia 1780, llegó al sur de Estados Unidos aproximadamente en 1807 y obtuvo su libertad en 1834; véase Allan D. Austin, *African Muslims in Antebellum America: A Sourcebook*, p. 415; y la versión de Ibrahima Kabwee [Kabā] de Kankan, en *ibid.*, pp. 434-436. Véase también Wilks, "Abū Bakr al-al-Siddi of Timbuktu", en Philip D. Curtin (ed.), *Africa Remembered: Narratives by West Africans from the Era of Slave Trade*, Madison, University of Wisconsin Press, 1967, pp. 152-169.

⁷ Para mayor información sobre los Saghanughu, véase Ivor Wilks, "The transmission of islamic learning in the Western Sudan", en Jack Goody (ed.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, pp. 162-197; Wilks, *Forests of Gold: Essays on the Akan and the Kingdom of Asante*, Athens, Ohio University

quien nació hacia 1822, llegó a Brasil el mismo año en que murió Kabā, y su periodo de esclavitud solamente duró dos años, primero al servicio de un panadero en Pernambuco y luego del capitán de un barco en Río de Janeiro. Posteriormente, en el año 1847, obtuvo su libertad en la ciudad de Nueva York. Baquaqua provenía de una ilustre familia de comerciantes emparentada tanto con la red hausa de Borgu como con los mercaderes musulmanes dendi que vivían ahí. Su madre era oriunda de la ciudad hausa de Katsina y su padre aparentemente de Nikki, más hacia el este en la región de Borgu. Posteriormente, Baquaqua intentó volver a África, pero se ignora si logró su cometido, pues, como se ha dicho, el último registro que se tiene de él data de 1857, cuando se encontraba en Inglaterra. De nuevo se observa un contraste notable entre las vivencias de ambos hombres: uno vivió en una plantación y el otro en ambientes urbanos, en un inicio en Pernambuco y a continuación en Río de Janeiro.

Diversos textos permiten analizar la forma en que cada uno vivió la esclavitud y los cambios en sus percepciones sobre la explotación y sus estrategias de supervivencia. Hacia 1820, o incluso un poco antes, Kabā redactó un manuscrito que se ha titulado *Kitab al-Sarat, The Book on Praying*⁸ [El libro de la oración]; también han salido a la luz varias de sus cartas en árabe.⁹ Asimismo, en los Archivos de la Hermandad Morava en los *Jamaica Archives* [Archivos de Jamaica] en Spanish Town, Ja-

Press, 1993, pp. 21-22. También véase Wilks, "The Saghanughu and the spread of Maliki Law: A provisional note", *Research Review*, Institute of African Studies, University of Ghana, 2-3, 1966. Sobre el fechamiento de Suwari, véase también Sanneh, *op. cit.*, p. 18.

⁸ El manuscrito se encuentra en James Coultart Papers, Baptist Missionary Society Collection, Angus Library, Regent's Park College, Oxford University, y se incluye en Kenneth E. Ingram, *Sources of Jamaican History, 1655-1838: A Bibliographical Survey with Particular Reference to Manuscript Sources*, Zug, Suiza, Inter Documentation Co., 1976, vol. I, p. 525, donde de manera incorrecta se le identifica como "parte del Corán", según la descripción del manuscrito mismo. James Coultart fue el ministro bautista en Kingston de 1817 a 1829; véase John Clark *et al.*, *The Voice of Jubilee: A Narrative of the Baptist Mission, Jamaica, from its Commencement; with Biographical Notices of its Fathers and Founders*, Londres, John Snow, 1865, pp. 147-160.

⁹ Publicado en R. R. Madden, *A Twelvemonth's Residence in the West Indies, during the Transition from Slavery to Apprenticeship*, Westport, Conn. Negro University Press, 1970 (1835), II, p. 135; también véase Ivor Wilks, "Abū Bakr al-al-Šiddi...", pp. 152-169.

maica, y en otras fuentes se conservan numerosos documentos sobre él. Baquaqua escribió su autobiografía en Chatham, Canadá Oeste (ahora Ontario), en 1855, misma que se publicó en Detroit el mismo año;¹⁰ en Haití sobrevivieron algunos informes de sus experiencias, tema que también abordó en los circuitos de conferencias sobre abolicionismo en el estado de Nueva York y en el este de Pennsylvania; además se han encontrado numerosas cartas escritas por él.¹¹ También existen descripciones de segunda mano sobre ambos hombres que ayudan a contextualizar el estudio de la influencia que la esclavitud tuvo sobre ellos.

Cabe destacar la importancia de la influencia del cristianismo evangélico en la preservación de la información referente a Kabā y a Baquaqua. Kabā estaba relacionado con la Hermandad Morava, primero en Carmel y luego en Fairfield, y también sostenía estrechos vínculos con predicadores bautistas itinerantes, especialmente con John Lewis, quien con frecuencia recorría el distrito de Manchester y visitaba a Kabā en Spice Grove. Lewis nació en África occidental y se convirtió al bautismo cuando era esclavo en Virginia, antes de que la señorita Valentine lo adquiriera en Kingston y lo empleara como mercader viajero. Baquaqua también estableció una fuerte conexión con la *American Free Will Baptist Mission* [Misión Bautista Americana del Libre Albedrío] en Haití y en Norteamérica; por primera vez se vio expuesto al cristianismo evangélico tras su escape de la esclavitud, pues se unió a la misión en Haití y después mantuvo los lazos mientras estudió en el estado de Nueva York, de 1850 a 1853.

A pesar de que Kabā era 65 años mayor que Baquaqua, en la vida de ambos existieron numerosas similitudes que aumentan el valor de la comparación de sus experiencias durante su esclavitud y su libertad. Además de ser musulmanes, ambos

¹⁰ El texto se publicó como Samuel Moore, *Biography of Mahommah G. Baquaqua. A Native of Zoogoo, in the Interior of Africa (A Convert to Christianity) with a Description of that Part of the World; including the Manners and Customs of the Inhabitants*, Detroit, Geo. E. Pomeroy & Co., 1854. Para consultar una discusión sobre la autoría del texto, véase Robin Law y Paul E. Lovejoy (eds.), *The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua: His Passage from Slavery to Freedom in Africa and America*, Princeton, Markus Wiener Publisher, 2000, introducción.

¹¹ Las cartas conservadas se publicaron en Law y Lovejoy (eds.), *op. cit.*

crecieron en el seno de familias de mercaderes estrechamente relacionadas con las redes educativas y legales islámicas que operaban a lo largo de las rutas comerciales dominadas por musulmanes en el oeste del continente africano. De hecho, las dos familias eran destacadas en los ámbitos religiosos, comerciales, legales y educativos.

En ambos casos, las familias vivían en zonas donde los musulmanes no eran la población dominante, y su inseguridad en las mismas parece haber sido un factor influyente o determinante en su esclavización. Las familias de estas características solían pagar rescates por sus miembros secuestrados, si lograban averiguar su paradero. Es probable que Kabā y Baquaqua no hubieran sido rescatados debido a su edad; ambos tenían aproximadamente 20 años cuando se les capturó, por lo que eran “esclavos de primera clase” para el mercado transatlántico. No obstante, los secuestradores solían tener razones de peso para pedir un rescate por musulmanes cuyas familias podían pagarlo, circunstancia que Baquaqua demuestra en su propio caso y en el de su hermano. Por lo general era más redituable cobrar rescates que vender a los cautivos, dado que el monto del rescate solía ser más alto que el precio de venta de un esclavo. Además, con el cobro de rescates se evitaba el costo adicional de trasladar a los esclavos rápidamente a sitios lejanos de los que no pudieran escapar, como informan Kabā y Baquaqua. Por lo tanto, en cierto sentido, el hecho de que ambos terminaran como esclavos en América fue un accidente que parece evidenciar un sistema de rescates que no funcionó en su beneficio.

Además de tener aproximadamente la misma edad al momento de su captura, los dos hombres recibieron formaciones académicas similares, aunque con resultados muy distintos. Aparentemente Kabā era un estudiante dedicado, por lo que parecía estar destinado a la educación superior, e incluso aseveró que se encontraba en camino a Timbuctú para continuar con sus estudios cuando se le aprehendió. Por su parte, Baquaqua había asistido a la escuela coránica, pero él mismo confiesa que no era un buen alumno, por lo que se le entrenó en el oficio de la herrería, que se relacionaba con el negocio de su tío y el comercio a larga distancia. La educación coránica y el aprendizaje de la herrería revelan mucho sobre la vida intelec-

tual y económica de los pueblos comerciales del interior de África occidental. Uno de los hombres estaba destinado a llevar una vida académica apoyado por la red comercial de la cual formaba parte, mientras que el otro se dedicaría a la producción artesanal y al comercio que sostenía a la élite intelectual.

Existe cierta dificultad para identificar con precisión el lugar de origen de Kabā: “Bouka”, uno de los asentamientos de clérigos Saghanughu que salpicaban la región entre la sabana y la selva del oeste de África, en la zona que hoy es el norte de Costa de Marfil, al este de Futa Jallon.¹² Es muy probable que su tío, con el cual estudió, haya sido el famoso clérigo Saghanughu Muhammad al-Mustafa b. ‘Abbas Saghanughu, a quien Ivor Wilks estudió y cuya tumba, situada en Boron —en la costa norte de Costa de Marfil—, aún es un lugar de peregrinación.¹³ De acuerdo con Benjamin Angell,¹⁴ Kabā “nació en un lugar denominado Bouka, en la región de los mandingo, a nueve días de camino de la costa y cerca del territorio de los Fouhlahs, cuya capital es Timbo”.¹⁵ Según J. H. Buchner, Kabā era “mandinga de nacimiento”.¹⁶ Parece ser que Bouka debe identificarse con uno de los pueblos Saghanughu de la zona de Worodugu, al sur de Kong, Jenne y Timbuctú, y al este de Futa Jallon, donde se cosechaban nueces de cola para vender en los mercados de la sabana.¹⁷ El nombre del autor, Muḥammad Kabā Saghanu-

¹² Ivor Wilks, “The transmission of islamic learning...”, pp. 162-197; Wilks, *Forests of Gold...*, pp. 21-22; y Wilks, “The Saghanughu...”, pp. 67-73.

¹³ Wilks, “The Saghanughu...”, p. 69.

¹⁴ Benjamin Angell fue “uno de los habitantes más respetables” del distrito de Manchester y propietario de la finca cafetalera Adam’s Valley; al igual que Kabā, fue miembro de la Misión Morava en la población cercana de Fairfield; véase Madden, *op. cit.*, p. 133.

¹⁵ B. Angell por Madden, Manchester, Jamaica, 7 de octubre de 1834, en Madden, *ibid.*, p. 134.

¹⁶ J. H. Buchner, *The Moravians of Jamaica: History of the Mission of the United Brethren’s Church to the Negroes in the Island of Jamaica, from the Year 1754 to 1854*, Londres, Longman, Brown, 1854, pp. 50-51.

¹⁷ Para mayor información sobre las ciudades Saghanughu, véase Wilks, “The Transmission of Islamic Learning...” Quiero agradecer a Ivor Wilks por haber discutido la posible ubicación de Bouka y a Pierre Kipré por la información que me brindó sobre la fundación de los dos pueblos de Bouké en el interior de Costa de Marfil, uno de los cuales se encuentra cerca de Boron, un importante asentamiento Saghanughu. Ambos pueblos, el pueblo moderno de Bouké al norte de Abidjan y el cercano a Boron, se fundaron recientemente. Sylviane Diouf identifica a Bouka con Bouna, que se

ghu, revela mucho sobre su origen y su relación con su patria en el oeste africano. Por ejemplo, permite reconocer su religión, pues Muḥammad es el nombre que los musulmanes suelen dar al varón primogénito. De hecho, R. R. Madden lo indica en su recuento de la vida de Muḥammad Kabā: “el primer hijo siempre se llama Mohammed”.¹⁸ Kabā es un patronímico común de los mandingo y otros mandingas musulmanes del oeste de Sudán, y en realidad constituye un clan de los Jakhanke, la diáspora de mercaderes y clérigos de la región de Senegambia.¹⁹ Los Jakhanke operaban en Futa Jallon y en los yacimientos de oro ubicados cerca de Bambukhu y en las rutas hacia el interior. Los Saghanughu eran una importante familia de clérigos, conocida por enseñar ciencias islámicas, y asociada a la tradición de erudición fundada por el *shaykh* Sālim al-Sūwārī a finales del siglo xv.²⁰ Kabā fue capturado cerca de un pueblo sin nombre en el que vivía su tío, pero en Sudán occidental había muchas aldeas que eran hogar de familias de clérigos Saghanughu, por lo que no es posible identificar el lugar exacto.²¹

El padre de Muḥammad Kabā era “Abon loo de Kadri”, aparentemente una representación de ‘Abd al-Qādir. Los Kabā

encuentra al sur de Jenne pero lejos de Futa Jallon; véase Diouf, *Servants of Allah...*, p. 55. Sultana Afroz argumenta que Bouka se encontraba cerca de Timbuctú, aparentemente confundiendo a Timbo, capital de la “región Foullah” con Timbuctú; véase Sultana Afroz, “The *jihad* of 1831-1832: The misunderstood baptist rebellion in Jamaica”, *Journal of Muslim Minority Affairs*, 21, 2001, p. 232. En un ensayo anterior identificamos a Bouka con Boké, ubicada en el Río Núñez, en la costa; véase “The arabic manuscript of Muḥammad Kabā Saghanughu of Jamaica, c. 1823”, The Second Conference on Caribbean Culture [Segunda conferencia sobre la cultura caribeña], Mona, Jamaica, University of the West Indies, 9 a 12 de enero de 2002.

¹⁸ Madden, *op. cit.*, p. 135.

¹⁹ Sobre el clan Kabā de Jakhanke, véase Sanneh, *op. cit.*, pp. 38-43. Kabā también es un apellido que se encuentra en Guinea Superior entre los Maninka Mori o Maninka musulmanes. La familia Kabā fundó la ciudad capital de los Maninka Mori, Kankan (agradecemos a Walter Hawthorne por esta información). Véase también el informe de Lamine Kabā, quien nació en Futa Jallon hacia 1780, llegó al sur de Estados Unidos aproximadamente en 1807 y obtuvo su libertad en 1834; véase Allan D. Austin, *African Muslims in Antebellum America: A Sourcebook*, p. 415; y la versión de Ibrahima Kabwee [Kabā] de Kankan, en *ibid.*, pp. 434-436. También véase Wilks, “Abū Bakr al-al-Ṣiddī...”, pp. 152-169.

²⁰ Wilks, “The transmission of islamic learning...”, pp. 162-197; Wilks, *Forests of Gold...*, pp. 21-22; Wilks, “The Saghanughu...” Sobre el fechamiento de Suwari, véase Sanneh, *op. cit.*, p. 18.

²¹ Sobre la red Saghanughu, véase Wilks, “The transmission of islamic learning...”

y específicamente los Saghanughu pertenecían a la hermandad Qādiriyya de Sudán occidental, y aunque se asociaba estrechamente a la Qādiriyya con el movimiento de la *jihad*, se sabía que los Kabā se oponían a la misma y que promovieron una tradición más pacífica y tolerante, en parte debido al hecho de que sus comunidades comerciales tendían a encontrarse en áreas donde la mayoría no era musulmana.²² Según lo que se dijo a Madden, el padre de Kabā “era un gran terrateniente que poseía 140 esclavos, numerosas vacas y caballos y tierras que producían enormes cantidades de algodón, arroz y víveres que él intercambiaba por bienes europeos y de otro tipo que los *higglers* [mercaderes] traían de la costa”.²³

Según su propio testimonio, Muḥammad Kabā recibió una educación de calidad “en parte de su padre, pero principalmente de su tío, Mohammed Batoul, quien era un gran abogado y había planeado que él ejerciera la misma profesión”. De acuerdo con Buchner, Kabā

aprendió a leer y a escribir, y desde pequeño se le inició en la fe mahometana con el objetivo de que se convirtiera en exégeta de su ley. Cuando contaba unos 20 años de edad, fue a visitar a su tío antes de ingresar a “la gran escuela de Timbuctú” para finalizar sus estudios. Mientras se encontraba ahí [en la casa de su tío] se le detuvo y se le transportó a la costa para venderlo. Sus parientes intentaron rescatarlo por todos los medios, pero fue en vano, pues se le llevó a Jamaica aproximadamente en el año 1777.²⁴

¿Quién era Mohammed Batoul? Como se dijo anteriormente, es probable que el tío de Kabā fuera Mustafa Saghanughu, el afamado clérigo Saghanughu que murió en 1777, el mismo año en que Kabā fue aprehendido. En lugar de llegar a Timbuctú, Kabā cruzó el Atlántico, e irónicamente llegó a vivir cerca de otro lugar llamado “Tombuctoo”: una de las fincas propiedad de Angell, cuyo testimonio se mencionó anteriormente.

En el manuscrito de Kabā puede observarse claramente que había estudiado las materias básicas: Qurʾān, ḥadīth, *fiqh*. Él ha-

²² Sanneh, *op. cit.*, pp. 38-43.

²³ Madden, *op. cit.*, p. 135.

²⁴ J. H. Buchner, *op. cit.*, pp. 50-51.

ce referencia a los *Ṣaḥīḥs* de Muslim y Bukhārī, a ambos libros de *ḥadīth*, y al *Kitāb al-Munabbihāt*. También menciona al *shaykh* Bābā al-Fakīru, quien al parecer fue uno de sus maestros, y al erudito clásico Abū Madyan (509-594/1115, 1116-1198, aproximadamente). Dichas referencias apuntan a la impartición de una educación islámica normal tal como instituyó la Qādiriyya en África occidental.²⁵ Según indica John Hunwick, este estilo de educación se fundamentaba en un “programa de estudios básico” que constaba de la *Muwattaʿa*’ de Mālik, el *Shifāʿ*’ de Qāḍī ʿIyāḍ b. Mūsā y el *Tafsīr al-Jalālayn*. Los nombres Kabā y Saghānughu establecen la relación del autor con los Jakhanke y la tradición “más pacífica” del Islam que promovía la adaptación con los gobernantes locales y las sociedades que no eran musulmanas, y específicamente la Qādiriyya.²⁶ Además, los ejemplos de matrimonio en el *Kitāb al-Ṣalāt* incluyen una referencia al Ishāq b. Ali al-Dārami. Se asociaba a los darame con la ciudad santa de Gunjur, en Senegambia. De acuerdo con Lansine Saneh, “se trataba a los clérigos darame como los herederos obligados de al-Hajj Salīm [Suwari]... y engendraron numerosos santos..., juristas, ascetas... y sabios”.²⁷ Aunque el contexto de la referencia en *Kitāb al-Ṣalāt* no es claro, sirve para afianzar la existencia de la relación entre la comunidad musulmana de Jamaica y la Qādiriyya.

Baquaqua provenía del oeste de Borgu, específicamente de la ciudad de Djougou, un centro comercial establecido en el siglo xvii en la ruta entre Oyo, Nupe, las ciudades hausa y Borno, al noreste, y los yacimientos de oro y los bosques de nuez de cola de Asante, al suroeste. La familia de su madre era originaria de Katsina y tenían propiedades en el pueblo mercader gonga de Salaga, el mercado más destacado de las provincias norteñas de Asante. Djougou era una de las ciudades más importantes entre Asante y el califato de Sokoto, y la narración de Baquaqua comprueba su prominencia. Durante la larga época de sequía,

²⁵ Wilks, “The transmission of islamic learning...”, p. 192.

²⁶ John Hunwick, “Toward a History of the Islamic Intellectual Tradition in West African down to the Nineteenth Century”, *Journal of Islamic Studies*, 17, 1997, p. 9; Wilks, “The Transmission of Islamic Learning...”, pp. 168-170; y Saneh, *op. cit.*, pp. 14-27.

²⁷ Saneh, *ibid.*, pp. 19-20.

grandes caravanas de mil o más mercaderes y porteadores e igual número de asnos pasaban por Djougou, y con frecuencia se quedaban ahí por poco tiempo. Llevaban nueces de cola y oro de Asante e importaciones europeas de la Costa de Oro, al este, y volvían con sal, natrón, textiles, especias, productos de piel, ganado, esclavos y otros bienes.²⁸ La familia de Baquaqua estaba muy involucrada en este comercio; el hermano de su madre era dueño de un complejo en Salaga, el mercado más importante en el norte de Asante. La familia de su madre vivía en Katsina y, al parecer, también participaba en las rutas de comercio que cruzaban Djougou hacia Salaga. Su padre también gozaba de una buena posición como mercader, pues aparentemente tenía contacto con la comunidad Wangara en Nikki y probablemente con los *shurfa* (norafricanos, más específicamente de origen marroquí, que aseguraban ser descendientes del Profeta).²⁹ Los detalles que menciona sobre el comercio, la geografía y la sociedad islámica son verosímiles. Se identifica a la familia de Baquaqua con la comunidad musulmana de Djougou.³⁰

Con base en la historia de dichas regiones y la documentación conocida sobre estas redes comerciales e islámicas, podría asegurarse que ambos ejemplos son representativos de las experiencias de mucha gente originaria de África occidental, tanto en los grandes estados que eran predominantemente musulmanes como a lo largo de las rutas comerciales controladas por ellos que cruzaban territorios en donde no se profesaba esta religión y tenían por destino los estados y los puertos de la costa

²⁸ Esta ruta fue una de las más importantes en África occidental en el siglo XIX; véase Paul E. Lovejoy, *Caravans of Kola: The Hausa Kola Trade, 1700-1900*, Zaria, 1980; Lovejoy, "Polanyi's 'Ports of Trade': Salaga and Kano in the Nineteenth Century", *Canadian Journal of African Studies*, 16, 1982, pp. 245-278; y Denise Brégard, *Commerce caravanier et relations sociales au Bénin: Les Wangara du Borgou*, París, 1998. No empleé el recuento de Baquaqua en mi estudio del comercio de las nueces de cola, ni Brégard lo hizo en su análisis de los mercaderes Wangara de Borgou.

²⁹ Para consultar una discusión sobre los *shurfa* (hausa: *sharifai*) en Borgu y Hausaland a finales del siglo XVIII y principios del XIX, véase Lovejoy, *Caravans of Kola...*, pp. 58-59, 68-69, 70-71 y 73n.

³⁰ Baquaqua hace alusión a mezquitas en relación con la educación islámica y emplea el equivalente en lengua dendi de "mezquita" para describir la zona de oración a las afueras de Djougou donde se celebraba el fin del Ramadán. Baquaqua se refería a un lugar de adoración que era "un patio grande y hermoso que pertenecía a mi abuelo, mi tío era el sacerdote oficiante" (Law y Lovejoy, *op. cit.*, p. 598). Parece que la referencia es a un patio de oración privado.

atlántica. Kabā provenía de la comunidad mercante de Juula que controlaba el comercio en el oeste de Sudán y en la cuenca del Volta, mientras que Baquaqua nació en el seno de la red comercial de dominio hausa que atravesaba el centro de Sudán y que se integraba íntimamente con el sistema Juula occidental mediante instituciones y prácticas relacionadas con una identidad musulmana común.

El estudio de la vida de Muhammad Kabā provoca una abrumadora impresión sobre la longevidad de la supervivencia cultural, pero finalmente la esclavitud incidió en el debilitamiento de la tradición a largo plazo, entre 1777 y 1845, lo que hace pensar en cuestiones como la adaptación y la supervivencia. La adaptación tiene que ver con su nombre, Robert Peart, alias Dick, la importancia del momento en que lo adoptó, 16 años después del deceso de su primer amo, el coronel Robert Peart, y con las implicaciones sugeridas en términos de la relación con su entonces propietario, Robinson, quien parece haberse casado con la viuda de Peart y poseía fincas cafetaleras y hatos de ganado. Desde este momento, los apellidos Peart y Robinson se entrelazaron, y ambos indicaban residencia en Spice Grove, Nottingham y otras fincas cercanas a Fairfield, donde se encontraba la Misión Morava.

Por el contrario, la historia de Baquaqua sugiere una precipitada pérdida de su bagaje cultural islámico por la rapidez con que parece haberse convertido al cristianismo en Haití, aunque su intención de volver a África sugiere exactamente lo contrario. A este respecto puede compararse la influencia del cristianismo. La supervivencia cultural e incluso física de los dos hombres fue posible gracias a su asociación con las misiones cristianas evangélicas. Kabā tenía relación tanto con bautistas como con miembros de la Misión Morava, en este caso con predicadores bautistas negros que se dedicaban a recorrer las zonas rurales de Jamaica a principios del siglo XIX, y lo que es más importante, con la Misión Morava, ubicada primero en Old Carmel bajo la pendiente en la que se encontraba Spice Grove y después en Fairfield, un poblado cercano. Baquaqua tuvo relación con la *American Free Will Baptist Mission*, que se oponía a la esclavitud, que estableció una misión en Haití y mantenía una universidad en Estados Unidos de tendencias ra-

dicales que aceptaba alumnos de diversas razas y también a mujeres. Baquaqua proporciona pruebas de su teología bautista, similar al Islam de su patria en muchos sentidos, como la importancia otorgada a la oración, a la templanza y al compromiso con la educación. Ambos hombres insistían en usar sus nombres musulmanes, aunque Baquaqua lo hizo públicamente una vez que adquirió su libertad en la ciudad de Nueva York o poco tiempo después, rechazando su nombre de esclavo, José de Silva. Tal vez sea sorprendente que Baquaqua no adoptara un nombre cristiano tras su bautismo en Haití, pero el hecho es que no lo hizo, lo que puede demostrar una tolerancia excepcional por parte de los bautistas, que suelen ser rígidos a este respecto. En contraste, Kabā sólo pudo utilizar su nombre musulmán en su escritura en árabe, pero aún a principios de la década de 1830 seguía haciéndolo.

Vale la pena destacar las razones por las que cada hombre compuso su propio texto. Kabā específicamente refiere el hecho de que estaba “perdiendo la memoria”, por lo que aparentemente su intención era escribir una guía de oración con explicaciones que se utilizarían en la instrucción de miembros más jóvenes de la comunidad. No obstante, el problema radicaba en quién podría leer dicha guía. El tema del texto sugiere los motivos de su redacción y refleja una tradición que estaba desapareciendo. Sin advertirlo, al indicar que “perdía” la memoria, Kabā demuestra la importancia del dominio de la lengua árabe, que no podía mantenerse en condiciones de esclavitud en Jamaica, lo que afectó al programa de estudios de los Saghanughu. No obstante, Kabā deja entrever una actitud de liderazgo que le habría sido muy útil en África occidental como musulmán libre.

Baquaqua admitió que no dominaba el inglés y que no era buen alumno en África, lo que comprueba la existencia de normas de educación que Kabā cumplió y Baquaqua no. El último confiesa: “he tenido gran dificultad para entender y hablar el idioma inglés”, pero su correspondencia personal indica que logró manejarlo a un nivel considerable.³¹ Es claro que

³¹ Baquaqua por George Whipple, McGrawville, 8 de octubre de 1853. American Missionary Association Archives, núm. 81362, Nueva Orleans, Amistad Research Center, Tulane University. Reproducido en Law y Lovejoy, *op. cit.*

la escritura de Baquaqua pertenece al género abolicionista y al misionero, pero ciertamente la base de la misma en su pensamiento se forjó gracias a su experiencia educativa en su lugar de origen. También es evidente que Baquaqua no logró convencer a sus benefactores de su aptitud para la labor misionera. Como sucedió con Kabā, la limitada educación académica y la virtual inexistencia de apoyo institucionalizado hicieron prácticamente imposible la subsistencia de la cultura musulmana en la diáspora. Kabā recibió una mejor educación que Baquaqua, pero también le fue difícil mantener su dominio del árabe, como puede observarse en su texto sobre la oración. Aunque ambos nacieron en entornos familiares semejantes en el seno de la diáspora comercial musulmana del oeste africano, el conocimiento del árabe de Baquaqua era más superficial que el de Kabā.

Baquaqua indica explícitamente que escribió su autobiografía para recaudar fondos con el fin de costear su viaje de vuelta a África. Las cartas que sobrevivieron y su biografía reflejan su enorme ambición por retornar a su “tierra de origen”.³² Según su editor, Moore: “Durante largo tiempo, en realidad desde que se convirtiera al cristianismo en Haití, el anhelo de Mahommah ha sido tener la oportunidad de volver a su patria para instruir a su propio pueblo sobre el evangelio de Cristo y ser su medio de salvación, lo cual esperamos pueda lograr pronto”.

Cuando no obtuvo resultados con sus mentores bautistas, Baquaqua incluso recurrió a la sociedad misionera rival, asociada con los Congregacionalistas que respaldaron a la Misión Mendi en Sierra Leona y el regreso de los sobrevivientes del buque *Amistad*, quienes habían ganado la demanda legal por su libertad en Estados Unidos y fueron repatriados bajo su auspicio. Sin embargo, se desconocen las razones por las que Baquaqua se enfrentó con la derrota a este respecto.³³

La característica central de la esclavización de Baquaqua es su relativa brevedad, por lo que puede esperarse que la evaluación de su impacto se limite aproximadamente a dos años de esclavitud real y a la respuesta y ajuste posteriores. Resulta evi-

³² Baquaqua por Whipple, 8 de octubre de 1853.

³³ *Idem*.

dente que Baquaqua sufrió lo que puede denominarse una “criollización” rápida, pues se convirtió al bautismo en poco tiempo y aprendió portugués e inglés. Operó en un mundo norteamericano, en un entorno rural pero con patrocinadores importantes con los que sostenía contacto continuamente. Se le permitía la entrada a los hogares de la gente y se le trataba con respeto, al menos gran parte del tiempo. En su historia podemos observar la influencia de la esclavitud en un hombre que deseaba sobre todas las cosas romper sus lazos de subyugación. Él mismo es cronista de su lucha personal por la liberación y de su decisión de volver a África. Su narrativa contiene numerosas observaciones sobre religión y referencias a sus antecedentes, incluyendo detalles de la casa de su madre en Katsina.

Baquaqua fue criado para ser artesano, situación característica de la sociedad musulmana, y pasaba por ciudades en la que el aprendizaje era práctica común. Su esclavización lo colocaba en situaciones en las que pudo haber aprendido un oficio, pero las circunstancias no se lo permitieron. Su primer amo en Brasil fue un panadero de la ciudad de Pernambuco quien, en lugar de hacerlo su aprendiz, le forzó a trabajos pesados de construcción y a ser un simple jornalero; después, a bordo del barco, no era marinero sino camarero. Por su parte, Kabā vivió en una zona rural y trabajaba en una finca cafetalera donde pudo haber participado en la cría de ganado, y fuera de ella se desempeñaba como mercader viajero y asistente de la Hermandad Morava. Tenía pocas oportunidades de ampliar la educación que recibió previamente; escribía de manera clandestina y su esposa escondió y destruyó documentos en árabe que recibió poco antes de la llamada rebelión bautista sucedida en Jamaica entre 1832 y 1833; y operaba bajo el abrigo de la Misión Morava, pero de manera tal que restringía sus oportunidades para desarrollar sus múltiples talentos.

Hay cierta ironía en las vivencias de ambos hombres: el joven sobresaliente en educación islámica se convirtió en asistente en la Hermandad Morava sin la posibilidad de adquirir la formación superior que buscaba en Timbuctú, mientras que el hombre que se rebeló cuando estudiante terminó por convertirse en uno de los primeros alumnos negros de una universidad en Estados Unidos. En muchos sentidos, el entorno transatlán-

tico amplió el panorama que los musulmanes adquirieron en África occidental, pues estaban listos para trasladarse entre la educación, la producción artesanal, el comercio y la enseñanza como estrategias de la diáspora comercial de sus orígenes.

Las similitudes en las experiencias de estos hombres radican principalmente en la búsqueda de la supervivencia y la preservación de los lazos y las identificaciones culturales e históricas con África. Esto puede apreciarse, en el corto plazo, como una reacción inmediata, en los desplazamientos de Baquaqua, y los efectos y las estrategias en el largo plazo se observan en las acciones de Kabā. Ambos desarrollaron estrategias de supervivencia, como demuestra la historia de Baquaqua en el corto plazo y la saga de Kabā en el largo plazo. Dichas estrategias eran flexibles, y sus metas, bastante claras: en el caso de Baquaqua, retornar a África, y en el de Kabā, mantener los principios islámicos de la sociedad. Ambos renunciaron a su ortodoxia musulmana. No obstante, como demuestra el análisis de los textos, ambos lucharon por mantener su comprensión del árabe mientras dominaban el inglés y se preocupaban por sostener sus propios conocimientos, pero en la práctica trasladaron su atención a aprender inglés, a pesar de que Kabā redactara un texto en árabe. Baquaqua aprendió sobre la religión bautista y después asistió al Central College, mientras que Kabā se concentró en la Misión Morava y en enviar a sus hijos a la escuela en Fairfield.

A pesar del intento por sobrevivir y retener sus creencias y costumbres, la impresión predominante que dejan las narrativas de ambos hombres es que su religión se disipó y se transformó en la era de la emancipación. Al parecer, no era posible sostener una comunidad como musulmán tras la muerte de los ancianos que habían llegado de África. Kabā había mantenido su fe desde los 20 años, cuando iba en camino a Timbuctú para progresar en su educación, hasta su muerte en 1845, 65 años después, periodo en el que virtualmente fue arrancado de su patria. Sin embargo, la carta pastoral destruida en 1834 y la correspondencia recuperada por Madden demuestran que Kabā no estaba completamente aislado. Según puede inferirse, Baquaqua se encontraba solo, fuera de la comunidad africana y sin la posibilidad de relacionarse con otros como musulmán.

Sus pronunciamientos religiosos indican que observaba los principios cristianos que se asemejaban a las nociones básicas del Islam, como la templanza, pero aparentemente no perteneció a una comunidad ni recreó alguna; aparece como un solitario, lo que sugiere que en la diáspora se dispersaron muchos individuos, quienes quedaron sin conexiones firmes con otras personas de antecedentes similares.

El hecho de que ambos fueran varones también es significativo. Gran parte de la población esclavizada que llegaba a América desde el interior del oeste africano pertenecía al sexo masculino,³⁴ lo que era congruente con el patrón de comercio: mientras más interiores fueran las regiones de las que provenían, había más probabilidades de que los esclavos fueran varones. Prácticamente todas las mujeres que salieron de África occidental como esclavas eran originarias de zonas cercanas a la costa, no del lejano interior. Muy probablemente la ausencia de mujeres musulmanas fue un factor decisivo en el debilitamiento del Islam en América. El colapso de las identidades sociales ocurrió por razones relacionadas con el aislamiento impuesto de las redes islámicas en África y en Medio Oriente, no por las razones expuestas por Elkins y Patterson, sino por motivos relacionados con la historia interna de África occidental. El uso que se otorga con frecuencia a la noción del *pasaje transatlántico* no suele contemplar las complejidades que se revelan en los perfiles biográficos que el presente texto estudia. Como demuestra este ensayo, el pasaje transatlántico fue una experiencia compleja que variaba en gran medida dependiendo del lugar al que llegaran los esclavos y de lo que les sucediera. Los recuentos generalizados del “cruce” usualmente no consideran estas diferencias. En este sentido, el estudio de la vida de Kabā y de Baquaqua fue motivado y enmarcado por la literatura existente sobre el pasaje transatlántico y cuestiones de “super-

³⁴ Para consultar las tasas de género y edad de la población esclava deportada en el siglo XIX, véase David Eltis y Stanley Engerman, “Fluctuations in sex and age ratios in the transatlantic slave trade, 1663-1864”, *Economic History Review*, 46, 1993, pp. 308-323; y el análisis actualizado derivado de David Eltis, *et al.*, *The Trans-Atlantic Slave Trade: A Database on CD-ROM*, Nueva York, 1999. Véase también Lovejoy, “Jihad e Esclavitud..., una actualización de “Background to rebellion: the origins of muslim slaves in bahia”, en Paul E. Lovejoy y Nicholas Rogers (eds.), *Unfree Labour in the Development of the Atlantic World*, Londres, 1994, pp. 151-182.

vivencias” de cultura y religión, pero si se las mira con mayor detalle, las narrativas plantean cuestionamientos que trascienden este enfoque para revelar la complejidad de la experiencia de la diáspora. ❖

Traducción del inglés al español:
MARÍA CAPETILLO

*Dirección institucional del autor
Harriet Tubman Institute
York University
Toronto, Ontario M3J 1P3
Canadá*