

ESCLAVITUD, EVANGELISMO, IMPERIALISMO Y CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES: MALAUI (NYASALANDIA) DURANTE LA ERA DEL REPARTO DE ÁFRICA (1875-1900)

CÉSAR J. SOLÁ GARCÍA¹

Fecha de recepción: mayo 2018

Fecha de aceptación y versión definitiva: abril 2019

RESUMEN: La esclavitud se convierte en un problema moral y conceptual durante el siglo XIX. La idea de una mano de obra atada a un solo propietario contradice las necesidades básicas del capitalismo. El discurso abolicionista se concentra en África durante esa etapa. La presencia de la esclavitud en ese continente a finales del siglo motiva campañas religiosas cristianas que no sólo planificaban erradicar esa antigua institución sino además transformar la vida y la economía de los pueblos africanos de acuerdo a los principios del capitalismo industrial. Malaui o Nyasalandia es un buen ejemplo de los territorios africanos en donde se condujeron estas campañas. En el proceso de convertir a los africanos al cristianismo, por otro lado, los misioneros escoceses en Malaui construyen identidades de esclavistas y de esclavos. Los misioneros, además, se ven enfrascados en conflictos políticos africanos al extremo de emplear la lucha armada para proteger a sus conversos de los cazadores de esclavos. En medio de estos conflictos, ocurre una intervención armada británica que condujo a la anexión de Malaui al extenso imperio británico. Por lo tanto, en el Malaui de finales del siglo XIX convergen el evangelismo, el abolicionismo, el capitalismo industrial, el imperialismo británico y la creación de identidades coloniales alrededor del problema de la esclavitud.

PALABRAS CLAVE: esclavitud; siglo XIX; capitalismo industrial; abolicionismo; África; Malaui; campañas misioneras; identidades; lucha armada; imperialismo británico; colonialismo.

¹ Universidad de Puerto Rico. Facultad de Humanidades, Departamento de Historia. Correo electrónico: csolagar@hotmail.com.

Slavery, evangelism, imperialism and identity construction: Malawi (Nyasaland) during the era of the partition of Africa (1875-1900)

ABSTRACT: Slavery became a moral and conceptual problem during the 19th century. The idea of a workforce tied to only one owner contradicts the basic needs of capitalism. The abolitionist discourse focuses on Africa during that stage. The presence of slavery in that continent during the late 19th century motivated some missionary campaigns that not only planned to eradicate that old institution but also planned to transform the life and the economy of African peoples according to the principles of industrial capitalism. Malawi or Nyasaland is a good example of those territories where those evangelical campaigns were carried out. Scottish missionaries converted many Malawians to Christianity and, at the same time, created several identities in terms of slavers and slaves. Missionaries, on the other hand, became immersed in African political conflicts to the point in which they had to take up arms to protect their converts from slave hunters. A British military intervention took place in Malawi in the middle of that struggle and, as a consequence, that territory was annexed to the British Empire. Therefore, evangelism, abolitionism, industrial capitalism, British imperialism, and the creation of colonial identities converged on the problem of slavery in late 19th Century Malawi.

KEY WORDS: slavery; 19th century; industrial capitalism; abolitionism; Africa; Malawi; missionary campaigns; identities; armed struggle; British imperialism; colonialism.

INTRODUCCIÓN

La esclavitud y otras formas de labor servil poseen una larga historia. Algunos investigadores las trazan a etapas muy tempranas en la historia de la humanidad. Según Roland Oliver, las sociedades de cazadores y recolectores acostumbraban secuestrar a miembros de otras bandas para someterlos a todo tipo de trabajo degradante. Además, se secuestraba a mujeres a niños de otros grupos. Las mujeres se convertían en reproductoras en comunidades donde el elemento femenino escaseaba. Los niños cautivos se asimilaban cultural y socialmente a la sociedad captora (Oliver, 2000, p. 132). La esclavitud, por otra parte, se practicaba no solo en el Viejo Mundo sino, además, en las Américas. En lugares tan distantes en tiempo y espacio como el México central pre colonial y la isla canadiense de Vancouver de comienzos del siglo XX los historiadores y antropólogos han observado la presencia tanto de la esclavitud como del tráfico de esclavos (Wolf, 1999).

Además, se debe puntualizar que este fenómeno universal de la esclavitud no estuvo atado a color de piel alguno sino hasta que ocurre la conquista europea de las Américas. A partir de los comienzos del siglo XVI se importaron números cada vez mayores de esclavos africanos a las Antillas españolas y luego a la mayor parte del Nuevo Mundo. Eventualmente, la esclavitud en las Américas se asoció al color de piel oscuro y a otros rasgos fenotípicos asociados a la población del África sub-sahariana de donde procedían los esclavos importados al Nuevo Mundo y de sus descendientes americanos (Davidson, 1984, pp. 15-18; Painter, 2010, pp. 38-40).

Durante el último tercio del siglo XIX se esgrimieron varios argumentos para defender el reparto de casi todo el continente africano entre potencias europeas. Entre estos discursos convergen o chocan ideas económicas, políticas y religiosas. En gran medida, la presencia de la esclavitud en África sirvió de argumento para justificar las acciones imperialistas que resultaron en su conquista y su colonización. A raíz de la Revolución Industrial que comenzó durante el siglo XVIII la percepción de la esclavitud en Europa occidental cambió radicalmente. Una institución presente por milenios a través de la historia se tornó aborrecible al cabo de pocas décadas. ¿Por qué?

1. LA TRANSFORMACIÓN HISTÓRICA DEL CONCEPTO DE ESCLAVITUD

Sería un severo error pensar que el concepto de la esclavitud y la esclavitud como institución permanecieron inalteradas por milenios. Según se transforman las sociedades así cambian conceptual y políticamente las instituciones asociadas al devenir humano. Durante la etapa cuando las poblaciones humanas se dedicaban a la caza y la recolección los esclavos y las esclavas ejercían funciones muy limitadas asociadas al acaparamiento de alimentos y la reproducción misma de la sociedad de bandas. Posteriormente, surge la producción de alimentos a través de la horticultura y la agricultura y del pastoreo. Las funciones de los esclavos se tornan más diversas mientras las poblaciones se convierten en sociedades de estado. Aparecen, además, mercados de cautivos. Incluso la función militar recae, en algunos casos, en esclavos. A través de milenios, sin embargo, la esclavitud desde el punto de vista moral no causó mayores inquietudes salvo en casos excepcionales. La Revolución Industrial, por otra parte, marca un profundo cambio.

2. LA ESCLAVITUD COMO ANATEMA DEL CAPITALISMO

Durante el siglo XIX se empleó ampliamente el discurso de la «civilización contra la barbarie» para defender todo tipo de intervenciones europeas contra el continente africano. «Civilizar», según Thomas C. Holt, conllevaba durante ese siglo tornar a los pueblos de África y Asia compatibles con las necesidades de las naciones industriales de Europa y, por extensión, de los Estados Unidos (1992, p. 24). Las tierras africanas y asiáticas se consideraban lugares poblados por pueblos inferiores que debían articularse a los designios de las naciones industriales. La Europa de la segunda fase de la Revolución Industrial requería de materias primas, de nuevos mercados y de campos de inversión. Las materias primas producidas en la propia Europa y los mercados locales de ese continente no satisfacían la necesidad de minerales y de artículos agropecuarios de una economía capitalista en expansión. La banca europea, además, buscaba reinvertir en otros continentes las ganancias generadas en Europa. La esclavitud, desde una ideología capitalista propia del siglo XIX, se convertía en un anatema a los planes económicos de las naciones colonizadoras (Cairns, 1965, pp. 233-235; Brown, 2006). El esclavo no puede o apenas puede participar del mercado de bienes. En muchos casos, el esclavo no genera ingresos que le permitan comprar o vender artículos. Por otro lado, el esclavo tampoco puede participar del mercado laboral. Está atado a un solo amo. Por lo tanto, no puede cambiar de patrono cuando surge la oportunidad de devengar un mejor ingreso en otra empresa. En consecuencia, no se puede comportar como un obrero industrial europeo que compra mercancía y cambia de patrono de acuerdo a la ley de oferta y demanda (Holt, 1992, p. 26; Brown, 2006).

Algunos autores como Eric Hobsbawm han añadido elementos culturales a estos esfuerzos europeos por establecer imperios en África y Asia. De cierta forma las naciones europeas, especialmente Gran Bretaña y Francia, medían su prestigio y validez en el concierto de naciones industriales al adquirir territorios de ultramar. No solamente entraban en la competencia factores puramente económicos. La imposición de una cultura europea a territorios pre capitalistas era uno de los elementos que definían esa competencia desmedida por adquirir colonias en lugares distantes. Imponer el idioma del colonizador y, en general, la cosmovisión de cada imperio eran factores que medían el poder de una nación industrial. Por otra parte, el discurso se convierte en práctica al introducir en estas colonias la tecnología industrial y al construir la infraestructura que la minería y la economía de agro exportación requieren (Hobsbawm, 1987; Cain y Hopkins, 2002).

El discurso que justifica el reparto de África no se limitó a argumentos económicos. Desde una perspectiva religiosa europea no bastaba con transformar la economía de todo un continente. La colonización requería, además, la cristianización de los africanos. No se trata solamente de convencer a los africanos de la necesidad de transformar su visión religiosa del mundo. Se entendía que los africanos debían transformar su producción económica de la agricultura de subsistencia a una agricultura basada en el mercado. En particular, se esperaba que los africanos produjeran artículos exportables a Europa. Entre la lista de artículos en gran demanda en el mundo industrial se encontraban el algodón, el café, el té y el tabaco, entre otros. Este discurso era, en realidad, muy complejo. Requería que los productores africanos aceptaran el concepto de propiedad privada, descartaran la labor comunitaria y que se convirtieran en agricultores orientados hacia el mercado (Davis, 1984, p. 109).

3. LA TRANSFORMACIÓN HISTÓRICA DEL CONCEPTO DE ESCLAVITUD: EL CRISTIANISMO Y LA ESCLAVITUD EN OPOSICIÓN

Este discurso se resume en una frase usada especialmente en las colonias británicas y en territorios por colonizar: «cristianismo y comercio legítimo». Entendían muchos de los misioneros cristianos que una buena parte de los problemas sufridos por África durante el siglo XIX radicaba en la existencia de la esclavitud y el tráfico de esclavos a través de ese continente (Stanley, 1983, p. 72; Nkomazana, 1998, p. 44). Irónicamente, estos mismos misioneros procedían de naciones que desde el siglo XVI hasta comienzos del XIX habían comprado a millones de esclavos en las costas africanas. Esta mercancía humana se había transportado a las Américas a través del océano Atlántico y tanto los esclavos nacidos en África como sus descendientes en el Nuevo Mundo experimentaron los horrores de una institución que pocos europeos encontraron detestable antes del siglo XIX.

En el caso de África, ni los agentes colonizadores seculares ni los misioneros cristianos poseían una clara definición de qué constituía la esclavitud. Según el historiador Roland Oliver, la institución de la esclavitud existía por todo el continente a finales del siglo XIX (Oliver, 2000, pp. 132-147). Desde la perspectiva de los misioneros de la Iglesia Libre de Escocia era simplemente un mal que había que erradicar (Rice, 1981, p. 30). Por un lado, el misionero más famoso del siglo XIX, el Dr. David Livingstone, exploró

el tercio meridional o sur del continente y reportó sobre aldeas destruidas por el asalto despiadado de bandas de cazadores de esclavos. Estos cazadores no sólo capturaban a africanos jóvenes, sino que dejaban una estela de cadáveres de aquellos que resistían los asaltos. Por lo tanto, por el bien de todo un continente el tráfico de esclavos era un mal que se debía erradicar. Esos cautivos secuestrados y vendidos en muchos casos en lugares distantes a través de la costa del Océano Índico eran los potenciales conversos que perdían la oportunidad de escuchar la prédica evangélica (Livingstone, 1865, p. 595; Nkomazana, 1998, pp. 53-57).

Desde el punto de vista del evangelismo del siglo XIX, la institución de la esclavitud representaba un grave problema. Se entendía que la esclavitud privaba al individuo del libre albedrío que defiende la Biblia. Obligaba al ser humano a servir a dos amos, es decir a Dios y a sus propietarios. El esclavo o esclava, por otro lado, carecía de la oportunidad de prosperar materialmente que predica la corriente calvinista del protestantismo a partir del siglo XVI. El calvinismo plantea que el camino a la salvación es doble. Por un lado, el cristiano o la cristiana debe llevar una vida moral íntegra y, por otro lado, debe demostrar que está predestinado a la salvación al prosperar económicamente en la tierra. Éste argumento es parte del discurso abolicionista protestante del siglo XIX (Holt, 1992, p. 30).

En este caso, se observa un cambio sustancial en el discurso cristiano durante el siglo XIX. Por más de mil quinientos años, la mayoría de los cristianos no vio obstáculo alguno entre la vida cristiana, por un lado, y la esclavitud y el tráfico de esclavos, por otro lado. Por muchos siglos la esclavitud no había incurrido en contradicción alguna con el cristianismo. Luego, sin embargo, la esclavitud se tornó aborrecible.

I. MALAUI COMO EXPERIMENTO DEL IMPERIALISMO

Durante los primeros siglos de la modernidad, la interacción entre África, Europa occidental y el Nuevo Mundo se había limitado a un intercambio comercial. África aportaba al mercado transatlántico no solo esclavos sino oro, marfil, madera y algunas especias. Sin lugar a dudas, en varios países del occidente europeo se acumularon fortunas gracias a este tráfico, especialmente el de los cautivos que marchaban desde su continente hacia las Américas. Sin embargo, salvo unos pocos casos como los de Mozambique, Angola y la Colonia del Cabo, el intercambio entre europeos y africanos no condujo a la colonización del África subsahariana sino a la fundación de factorías o enclaves comerciales (Oliver, 2000, pp. 182-198). Esta relación

cambiará drásticamente durante la segunda mitad del siglo XIX. África se convertirá en una fuente de mercados y materias primas y en una víctima del reparto imperial. Además, se convertirá en un lugar en donde ensayar los discursos europeos como el del «cristianismo y comercio legítimo». Malauí, un territorio relativamente pequeño, será uno de aquellos lugares en donde las ideas se convertirán en práctica.

4. MALAUI: UN LABORATORIO DE DISCURSOS Y ACCIÓN

En el caso de Malauí o Nyasalandia, según se le conoció durante la época colonial británica, este discurso abolicionista motivó más de una campaña misionera. Se entendía que, por el propio bien de los malauíes, había que detener el horrendo tráfico, acabar con la esclavitud doméstica, transformar la economía de subsistencia y convertir al cristianismo a los pueblos de ese territorio (Livingstone, 1875, p. 21).

La primera campaña misionera en Malauí fracasó. Unos misioneros de la iglesia anglicana fundaron una misión en la parte sur del territorio en 1861. Estos misioneros se vieron inmediatamente involucrados en las guerras internas de la parte sur de Malauí. Los misioneros británicos portaban y usaban armas de fuego. La realidad de una porción de África aún sin conquistar ni someter a un orden colonial obligaba a los evangelizadores a usar armas de fuego. Por un lado, marchaban por territorios en donde abundaban los depredadores africanos como los leones, los leopardos y las hienas. Por otro lado, se enfrentaban con frecuencia a bandas de cazadores de esclavos que amenazaban a los propios misioneros y, eventualmente, a sus conversos (Mandala, 1990, p. 43).

A través del territorio de Malauí operaban grupos de traficantes de esclavos que transportaban a sus cautivos hacia la costa mozambiqueña del océano Índico. Estos esclavos no sólo se transportaban a sí mismos al marchar por cientos de kilómetros hasta la costa. Sobre sus hombros, además, transportaban marfil. Al penetrar en Malauí estos misioneros anglicanos liberaron a la primera caravana de esclavos que avistaron. En consecuencia, los anglicanos se enfrascaron en los conflictos de la zona (Mandala, 1990, p. 35).

5. LA ESCLAVITUD Y LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES

Estos misioneros partían de una perspectiva europea pobremente informada sobre la situación política de Malauí. Los anglicanos construían a los africanos a partir de unas categorías de «tribus» que solo poseían sentido para los europeos. El término «tribu» procede del latín y se usó en un principio para denominar a clanes de latinos que durante la antigüedad se establecieron en la parte central de Italia y fundaron a Roma. No tiene equivalencia alguna en las lenguas africanas. Durante el siglo XIX y una buena parte del XX se usó este término para degradar las formaciones sociales y políticas de pueblos pre capitalistas africanos y asiáticos invadidos por fuerzas europeas. A esta imposición de categorías tribales se le conoce hoy en día como «tribalización» (Vail, 1989, pp. 2-5). Los misioneros anglicanos, de acuerdo a esta conceptualización, identificaron a los yaos como traficantes de esclavos y a los grupos locales de manganjas como víctimas del tráfico. Al categorizar de tal manera a sus primeros conversos, los anglicanos no lograron comprender que tanto los manganjas como los yaos practicaban la esclavitud (Mandala, 1990, pp. 46, 53).

Los anglicanos reubicaron a los manganjas liberados en una estación misionera a la cual llamaron Magomero (White, 1989, pp. 14-15). Al fundar esta estación, los misioneros se convirtieron inadvertidamente en jefes políticos, especialmente, el líder de la misión, Charles Mackenzie. Sus conversos nunca recibieron mucha educación cristiana; en realidad, se convirtieron en súbditos de Mackenzie. Religión y Estado nunca andan separados en una sociedad pre capitalista. Esta primera misión, por su parte, agravó la inestabilidad que ya existía en la parte sur de Malauí. Al tomar las armas contra los cazadores de esclavos los misioneros provocaron nuevos ataques de los yaos. Los misioneros, por lo tanto, se vieron obligados a actuar como militares más que como predicadores. Dos años más tarde la iglesia anglicana ordenó abandonar la misión amenazada por la violencia de sus vecinos y azotada por el hambre (Mandala, 1990, p. 80).

Muchos años más tarde comenzó un nuevo intento misionero. En esta ocasión, la Iglesia Libre de Escocia (presbiteriana) fundó su primera estación en la parte central de Malauí en 1875 (ASRAF IV, 1884, p. 136; Solá-García, 2009, pp. 38-40). Posteriormente concentraron sus esfuerzos en la parte norte del territorio. Ambos intentos, el anglicano y el presbiteriano, precedieron la conquista y la colonización británicas de Malauí. El discurso del cristianismo y el comercio legítimo motivó a jóvenes a aventurarse en lugares en donde no disfrutaban aún de la protección imperial británica. Los misioneros viajaban provistos de armas y de calicó o tela de algodón de bajo

precio (Solá-García, 2009, p. 54). Estos evangelistas resultaban atractivos a muchas comunidades africanas por la razón de que ofrecían protección armada contra las bandas de cazadores de esclavos que merodeaban por la mayor parte de Malauí. Algunos misioneros, además, ofrecían servicios de medicina occidental a sus conversos. La capacidad de ciertos médicos de anestesiarse al paciente de cirugía y luego restablecer no sólo su salud sino devolverlo a la consciencia causó un impacto enorme entre los malaués que recibían o presenciaban la cirugía. Desde la perspectiva de las personas que no conocían los adelantos de la medicina occidental, los médicos misioneros aparentaban poseer la capacidad de matar al paciente para luego devolverlo a la vida (Elmslie, 1970 (1899), p. 127). De esta manera, ciertos misioneros parecían poseer poderes divinos que aseguraban el respeto de sus conversos. Algunos de los pioneros de la misión de presbiteriana de Livingstonia eran médicos. Éste es el caso del Dr. Robert Laws y del Dr. Walter Elmslie (Elmslie 1970 (1899), p. 141; Solá-García, 2009, pp. 45, 127).

6. EL CRISTIANISMO Y LA LABOR ASALARIADA

Por otro lado, los misioneros pagaban por labor a los cargadores africanos con tela de calicó. Una buena parte del África subsahariana nunca había conocido la moneda en su forma metálica. Otros objetos podían servir de vehículo de intercambio. Uno de estos ejemplos es la concha de cauri, una pequeña concha marina que en el interior del África oriental y meridional se usa como instrumento de cambio. En Malauí, por el contrario, los misioneros usaron la tela de calicó, un producto barato de las industrias textiles de Manchester y de Liverpool. Una yarda de calicó podía pagar por un día de trabajo de un cargador africano. Se debe señalar que el transporte a través de gran parte del África tropical se llevaba a cabo sobre los hombros de cargadores (White, 1989, p. 14). La presencia de la tripanosomiasis o enfermedad del sueño afecta, más bien, a los equinos. Por esta razón, los colonizadores europeos no pudieron emplear la acostumbrada caballería para conquistar la mayor parte de África. Tampoco pudieron recurrir al transporte sobre otras bestias. Al ofrecer sueldos a los malaués, los misioneros poco a poco transformaban la naturaleza del trabajo en esta parte del continente. La labor de cargadores esclavos se sustituye por labor libre asalariada (MS, 1884, p. 126; Solá-García, 2009, pp. 63, 284-285).

Una yarda de calicó, por otra parte, era el precio de un esclavo en la parte norte de Malauí. Los misioneros presbiterianos colocaron una gran cantidad de esta moneda-calicó a través de una vasta zona que comprendía

las actuales repúblicas de Tanzania, Mozambique y Malawi. Por otro lado, había traficantes de esclavos de distintos grupos étnicos como los swahilis de la costa del Índico, los nyamwezis del interior de Tanzania y los yaos mozambiqueños que capturaban a seres humanos de aldeas indefensas del interior del continente y los transportaban hasta la costa. Vendían a sus cautivos a comerciantes árabes y a comerciantes portugueses. Los árabes, por su parte, distribuían a su mercancía humana a través del océano Índico (White, 1989, pp. 14-15). Los portugueses, por otro lado, continuaron exportando a sus víctimas hasta la costa de Brasil hasta bien avanzado el siglo XIX (Thomas, 1997; Conrad, 1972).

El tráfico de esclavos obligó a los misioneros presbiterianos de la parte norte de Malawi a entrar en una dudosa asociación. La misión escocesa debía sostenerse a sí misma de alguna manera. Por supuesto, el lucrativo tráfico de esclavos era impensable para los misioneros. Precisamente, acabar con el tráfico de esclavos y con la esclavitud misma había sido el motivo principal para emprender una campaña que conllevaba tantos riesgos en un lugar tan remoto. Sin embargo, el tráfico de marfil no representaba una acción inmoral para la mayoría de los agentes coloniales en África (MS, 1877, p. 5; Solá-García, 2009, p. 276).

7. LA «GUERRA ÁRABE» Y LOS «MISIONEROS ARMADOS»: EL CRISTIANISMO Y LA VIOLENCIA

En 1878, se funda la African Lakes Company o Compañía de los Lagos Africanos afiliada a la empresa misionera. Esta compañía les encargó a unos pocos jóvenes escoceses que aspiraban a ser predicadores que, por el contrario, cazaran elefantes y que vendieran el marfil en la costa del océano Índico. Con las ganancias de esta compañía se compraban los suministros necesarios para sostener las tres estaciones misioneras originales, la de Cape Maclear, la de Bandawe y la de Livingstonia, esta última nombrada en honor al famoso médico misionero escocés (Jack, 1969 (1900); pp. 60, 64; Solá-García, 2009, pp. 38-145). No sólo los agentes de la compañía cazaban elefantes ocasionalmente para obtener el marfil. Frecuentemente, vendían marfil a conocidos traficantes de esclavos. Los misioneros, por otra parte, aplicaron la identidad de «árabe» a estos traficantes a pesar que el término swahili sería más apropiado. Los swahilis son, más bien, musulmanes de las costas de Kenia y Tanzania. Algunos participaban del comercio de esclavos y marfil entre el interior del África oriental y la costa índica (Fotheringham, 1987 (1891), 4; Solá-García, 2009, p. 295).

Esta especie de paz contradictoria entre misioneros y esclavistas duró unos nueve años. Hacia 1887 en el extremo norte de la costa del Lago Malauí los misioneros-comerciantes escoceses se vieron amenazados por los mismos comerciantes «árabes» con quienes habían traficado marfil por algunos años. En la pequeña estación de Karonga había un número de conversos a quienes los escoceses protegían. Los «árabes» o swahilis comenzaron a capturar a estos conversos africanos para venderlos en la costa. Los misioneros, entonces, tomaron las armas contra quienes habían sido sus socios en el tráfico de marfil (Fotheringham, 1987 (1891), p. 89). Estalla en ese momento la llamada «Arab War» o «Guerra Árabe». Se trata, más bien, de dos años de escaramuzas entre misioneros armados y comerciantes swahilis. Desde la perspectiva de la Iglesia Libre de Escocia, estos enfrentamientos se convierten en una especie de «cruzada» del siglo XIX. El discurso que se emplea contra los swahilis apela a una guerra de cristianos contra musulmanes. La prensa británica, a su vez, publicaba noticias e imágenes de atrocidades cometidas por musulmanes contra africanos conversos al cristianismo. Esta prensa, por otro lado, describía a los comerciantes y misioneros que defendían la estación de Karonga como héroes que arriesgaban su vida por sus conversos y por la fe cristiana (Moir, 1986 (1923), p. 133; Solá-García, 2009, pp. 302-311).

La «Guerra Árabe» terminó sin mayores consecuencias ni para los comerciantes escoceses ni para sus «protegidos» africanos. Sin embargo, la presión ejercida en Gran Bretaña por la prensa, por la Iglesia Libre de Escocia y por otras denominaciones impulsó una campaña militar británica que comenzó en 1891 y culminó con la conquista del actual Malauí o Nyasalandia en 1895 (Moir, 1986 (1923), p. 138). El Comisionado Harry Johnston reclutó tropas mercenarias en la India, en Mozambique y en el propio territorio de Malauí. Las tropas británicas dirigieron su violencia contra los grupos étnicos a quienes los misioneros habían descrito como «traficantes» de esclavos mientras protegían a aquellos grupos descritos como víctimas de la esclavización (Fotheringham, 1987 (1891) p. 206; Moir, 1986 (1923), p. 50; Solá-García, 2009, pp. 314-323).

El discurso de «cruzada» religiosa sirvió para expandir el ya extenso imperio británico y para detener las ambiciones portuguesas sobre Malauí (Johnston, 1897, pp. 155-156; Solá-García, 2009, pp. 218-234). Estas identidades construidas por europeos alrededor del concepto de esclavitud, por lo tanto, sirvieron de discurso que justificó la agresión colonizadora. Sin embargo, al atacar aldeas dominadas por jefes yaos o swahilis, las tropas multiétnicas al comando de Harry Johnston no siempre discriminaban por razones étnicas. En muchos casos, la artillería arrasaba despiadadamente

las aldeas fortificadas y sufrían igualmente los dueños y traficantes de esclavos y las víctimas de la esclavitud (Johnston, 1897, pp. 116, 188; Glave, 1896; 599-606; Solá-García, 2009, pp. 246-247).

8. CONCLUSIONES: CRISTIANISMO, CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES E IMPERIALISMO

La realidad cultural y política africana era mucho más fluida que las categorías impuestas por los colonizadores. Todos los grupos malaués poseían a esclavos. Desde una perspectiva histórica resulta muy difícil definir a víctimas y a victimarios. Sin embargo, prevalecieron las categorías impuestas por misioneros con su propia agenda. La persistencia de la esclavitud en el continente africano se convirtió en un recurso ideológico atractivo para muchos europeos. La agenda imperialista del siglo XIX convergió con el discurso abolicionista de una manera frecuentemente armoniosa. Se conquistó una gran parte del continente africano con el argumento de la urgencia de acabar con la esclavitud, una curiosa institución que hasta el fin de la era preindustrial había causado muy poco malestar en el mundo occidental.

Es imposible separar el abolicionismo como movimiento social y político de la construcción intelectual de la producción y de los mercados de la era industrial que prevalece en las naciones del occidente europeo. La labor libre asalariada se convierte en la única forma de trabajo aceptable desde la perspectiva del capitalismo de la era industrial.

El esclavo debe por lo tanto convertirse en una ficha móvil que pueda pasar de un patrono a otro. Por otro lado, la abundancia de mercancía que produce la tecnología mecanizada dicta que los obreros asalariados participen libremente del mercado de bienes en una economía capitalista. De lo contrario, la economía nacional basada en el capital sucumbe. Además, la expansión de la producción y la necesidad de nuevos mercados y fuentes de materia prima impulsan una política imperialista que anexa continentes. Desde esta visión de mundo la esclavitud comienza a concebirse como un mal que por todos los medios había que erradicar. El colonialismo, por lo tanto, se sirve de varios discursos en determinados contextos históricos. Incluso el discurso del cristianismo se reajusta de tal manera que condene la labor servil de la cual se sirvieron por siglos los propios cristianos. De esta manera, el abolicionismo y la construcción de identidades son parte de un proyecto colonial que subordinó a África a los grandes imperios durante el siglo XIX.

REFERENCIAS

- Anti Slavery Reporter and Aborigines Friend*. Series 3.^a y 4.^a, 1876-1896.
- Brown, Christopher Leslie (2006). *Moral Capital: Foundations of British Abolitionism*. Chapel Hill, N. C.: University of North Carolina Press.
- Cain, P. J., y Hopkins, A. G. (2002). *British Imperialism, 1688-2000*. Londres: Longman.
- Cairns, H., y Alan C. (1965). *Prelude to Imperialism: British Relations to Central African Society, 1840-1890*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Conrad, Robert E. (1972). *The Destruction of Brazilian Slavery, 1850-1888*. Berkeley: University of California Press.
- Davidson, B. (1984). *The Story of Africa*. Londres: Mitchell Beazley Publishers.
- Davis, D. B. (1984). *Slavery and Human Progress*. Nueva York: Oxford University Press.
- Elmslie, W. E. (1970). *Among the Wild Ngoni*. Londres: Cass. Publicado originalmente en 1899.
- Fotheringham, L. M. (1987). *Adventures in Nyassaland: A Two Years' Struggle with Arab Slave-Dealers in Central Africa*. Blantyre, Malawi: Press Corporation. Publicado originalmente en 1891.
- Glave, E. J. (1896). «Glave in Nyassaland: British Raids on the Slave Traders». *The Century* 52, pp. 599-625.
- Hobsbawm, E. (1987). *The Age of Empire: 1875-1914*. Londres: Weidenfeld & Nicolson.
- Holt, T. C. (1992). *The Problem of Freedom: Race, Labor, and Politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Jack, J. W. (1969) *Daybreak in Livingstonia: The Story of the Livingstonia Mission: British Central Africa*. Nueva York: Negroes' Universities Press. Publicado originalmente en 1900.
- Johnston, H. H. (1897). *British Central Africa: An Attempt to Give Some Account of a Portion of the British Territories North of the Zambezi*. Londres: Methuen.
- Livingstone, D. (1875). *The Last Journals of David Livingstone in Central Africa*. Ed. por Horace Waller. Nueva York: Harper Brothers.
- Livingstone, D. (1865). *Narrative of an Expedition to the Zambesi and its Tributaries, and of the Lakes Shirwa and Nyassa, 1858-1864*. Nueva York: Johnson Reprint Corp.
- Mandala, E. C. (1990). *Work and Control in a Peasant Economy: A History of the Lower Tchiri Valley in Malawi, 1859-1960*. Madison, Wisc.: University of Wisconsin Press.
- Minute Book of the Sub-Committee on the Livingstonia Mission*. National Library of Scotland, MS 7912.
- Moir, F. L. M. (1986). *After Livingstone: An African Trade Romance*. Londres: Hodder and Stoughton. Publicado originalmente en 1923.
- Nkomazana, F. (1998). «Livingstone's Ideas of Christianity, Commerce and Civilization». *Pula: Botswana Journal of African Studies*, 12, pp. 44-57.
- Oliver, R. (2000). *The African Experience: From Olduvai Gorge to the 21.st Century*. Boulder, Colorado: Westview Press.

- Painter, N. I. (2010). *The History of White People*. Nueva York: W. W. Norton & Company.
- Rice, C. D. (1981). *The Scots Abolitionists, 1833-1861*. Baton Rouge, Louisiana: Louisiana State University Press.
- Solá-García, C. J. (2009). *Slave Emancipation and Colonialism: The British Missionary and Military Campaigns and African Societies in Northern Malawi, 1875-1900*. Colonia, Ale.: Lambert Academic Publishing.
- Stanley, B. (1983). «'Commerce and Christianity': Providence, Theory, the Missionary Movement, and the Imperialism of Free Trade, 1842-1860». *The Historical Journal* 26, pp. 71-94.
- Thomas, H. (1997). *The Slave Trade: The Story of the Atlantic Slave Trade, 1440-1870*. Londres: Picador.
- Vail, L. (1989). «Introduction: Ethnicity in Southern African History», en *The Creation of Tribalism in Southern Africa*. Ed. por Leroy Vail. Berkeley: University of California Press.
- White, L. (1989). *Magomero: Portrait of an African Village*. Cambridge, G.B.: Cambridge University Press.
- Wolf, E. R. (1999). *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*. Berkeley, Calif.: University of California Press.