

**GANADOR
DE PREMIO**

Mejor libro acerca
de estudios de
género y de la mujer
en Colombia

LASA (SECCIÓN COLOMBIA | 2020)



DEMANDO MI LIBERTAD

**Mujeres negras y sus estrategias de resistencia
en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800**

Editoras académicas — Aurora Vergara Figueroa y Carmen Luz Cosme Puntiel

2^{DA} EDICIÓN



Editorial
Universidad
Icesi

–2ª EDICIÓN–

DEMANDO MI LIBERTAD

Mujeres negras
y sus estrategias de
resistencia en la Nueva
Granada, Venezuela
y Cuba, 1700-1800

Editoras

Aurora Vergara Figueroa

Carmen Luz Cosme Puntiel



Una publicación de la
Facultad de Derecho y Ciencias Sociales
Noviembre, 2021

Demando mi libertad: mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800

© Aurora Vergara Figueroa y Carmen Luz Cosme Puntiel (editoras académicas), y varias autoras.

Cali. Universidad Icesi, 2021.

pp. 272; 17x23cm

Incluye referencias bibliográficas

ISBN 978-958-5184-25-1 (PDF)

DOI: <https://doi.org/10.18046/EUI/ee.2.2021>

Palabras Clave: 1. Mujeres negras | 2. Estrategias de resistencia | 3. Sociedad colonial | 4. Nueva Granada | 5. Cuba | 6. Venezuela | 7. Siglo XVIII | 8. Siglo XIX | 9. Libertad | 10. Esclavitud/esclavización

Código Dewey: 325.3

© **Universidad Icesi**

Facultad de Derecho y Ciencias Sociales

Primera edición / Junio de 2018

Primera reimpression / Mayo 2019

Segunda reimpression / Octubre 2019

Segunda edición / Noviembre de 2021

Rector: Francisco Piedrahita Plata

Secretaria General: María Cristina Navia Klemperer

Director Académico: José Hernando Bahamón Lozano

Decano de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales: Jerónimo Botero Marino

Directora del Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF): Aurora Vergara Figueroa

Coordinador Editorial: Adolfo A. Abadía

Diseño y Diagramación: Natalia Ayala Pacini | nataliaayalapb@gmail.com

Revisión de Estilo: Karime Rios Piedrahita y Elba M. Palacios C.

Editorial Universidad Icesi

Calle 18 No. 122-135 (Pance), Cali – Colombia

Teléfono: +57 (2) 555 2334 | E-mail: editorial@icesi.edu.co

<http://www.icesi.edu.co/editorial>

Impreso en Colombia – *Printed in Colombia*

La publicación de la primera edición de este libro se aprobó luego de superar un proceso de evaluación doble ciego por dos pares expertos

La Editorial Universidad Icesi no se hace responsable de las ideas expuestas bajo su nombre, las ideas publicadas, los modelos teóricos expuestos o los nombres aludidos por las autoras. El contenido publicado es responsabilidad exclusiva de las autoras, no refleja la opinión de las directivas, el pensamiento institucional de la Universidad Icesi, ni genera responsabilidad frente a terceros en caso de omisiones o errores.

El material de esta publicación puede ser reproducido sin autorización, siempre y cuando se cite el título, el autor y la fuente institucional.

¡Ibaé a todas las ancestras!
*Dedicamos nuestra escritura a todas las mujeres
africanas y afrodescendientes
que dejaron inscrita su historia en nuestras memorias
con sus testimonios y sus formas de resistencia.*

Maferéfún Eggun, Maferéfún Ocha

Índice

- 09 — **Agradecimientos**
- 13 — **La portada del libro**
Andrea Moreno Hurtado
- 15 — **Prólogo**
María Eugenia Chaves Maldonado
- 19 — **Introducción**
Aurora Vergara Figueroa y Carmen Luz Cosme Puntiel
- 27 — **Capítulo 1**
Las cartas de María Josefa Olalla, 1796-1798.
¿Desde cuándo escriben las mujeres de la
diáspora africana?
María Ximena Abello Hurtado
- 51 — **Capítulo 2**
María Gertrudis de León: Una parda libre
y propietaria en la Nueva Granada
Nayibe Katherine Arboleda Hurtado
- 75 — **Capítulo 3**
Josefa Ramírez y Clara. Estrategias de
liberación de dos afropicaronas cubanas,
1853 y 1858
Carmen Luz Cosme Puntiel

97 —	Capítulo 4 La defensa de una mujer afrodescendiente: el caso de Andrea, 1782 Edna Carolina González Barona
117 —	Capítulo 5 Aproximaciones al Sistema de Sexo/Género en la Nueva Granada en los siglos XVIII y XIX Castriela Esther Hernández Reyes
165 —	Capítulo 6 Esclavizadas, cimarronaje y la ley en Venezuela, 1770-1809 Evelyne Laurent Perrault
197 —	Capítulo 7 Derecho a la libertad. El caso judicial de María Isabel Mozo y Noriega, 1798 Lina Marcela Mosquera Lemus
225 —	Capítulo 8 ¡Soy libre, vengo a esclavizarme!, 1796 Angélica María Sánchez Barona
245 —	Epílogo Elba Mercedes Palacios Córdoba
259 —	Sobre las editoras
260 —	Sobre las autoras
267 —	Índice temático

Índice de ilustraciones

Capítulo 2

- 62 — Presentación caso María Gertrudis de León
contra su hermano Marciano de León

Capítulo 3

- 87 — Introducción al caso de Josefa Ramírez
92 — Introducción al caso de Clara

Capítulo 4

- 108 — El caso de Andrea

Capítulo 5

- 138 — Anuncio clasificado para venta de esclava
140 — Factura de venta de personas esclavizadas

Capítulo 6

- 182 — María Juana Paula Diepa pide cambio de dueño
193 — Mapa político del Estado de Miranda, Venezuela

Capítulo 7

- 214 — Fragmento de un folio

Epílogo

- 255 — Wadi el-Hol o «Proto-Sinaí» (2000 a.c. – 1400 a.c.)

Agradecimientos

Se dice que para producir un libro se necesita a casi a todo un pueblo. Este libro no es la excepción. *Demando mi libertad: mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800* es el producto de un esfuerzo colectivo por revisar las historias de mujeres africanas y afrodescendientes que, en medio de un contexto represivo forzaron a las instituciones de la época a escuchar sus voces. Para escribir este texto apelamos a la generosidad de muchas personas. Por esta razón, queremos agradecer a todos nuestros familiares, amigas y amigos por su apoyo incondicional, tanto en nuestro proceso de formación como en el transcurso de la escritura de este libro.

Los benefactores originales de este volumen son las personas e instituciones que posibilitaron las investigaciones de las autoras y las editoras. Agradecemos a LASA –Latin American Studies Association– y a la Fundación FORD por asignarnos una de las becas del octavo ciclo de proyectos especiales, para compilar e imprimir este volumen. A la Universidad Icesi por financiar, en 2013, el proyecto *Black women challenging inequality: an intersectional approach to the strategies of resistance to slavery in the Nueva Granada, 1550-1799*. Con los resultados de este proyecto, se potenciaron los diálogos para editar este libro y se recopilieron fuentes primarias de algunos de los casos presentados en este volumen.

Aunque, en la mayoría de ocasiones, las listas de agradecimientos son incompletas, a continuación, cada una de las compiladoras enuncia sus agradecimientos a personas particulares. Carmen Luz Cosme Puntiel agradece a Ana Luisa Cosme por ser la raíz de un árbol familiar que constantemente alimentaba cada hojita que repollaba en pleno calor caribeño. Esa hojita que mamá alimentó continúa su legado, nutriendo las páginas de este libro con letras de sabiduría, amor, esfuerzo, trabajo, resistencia y perseverancia. Agradece de corazón la existencia de su hermana Isabel Cosme, pues cuando los sentidos de la conciencia intentaban enloquecerla, siempre fue ella la imagen de la cordura, de la mujer trabajadora. Ella siempre ha sido el ejemplo vivo del amor incondicional familiar que le recuerda que hace parte de un árbol genealógico compuesto de mujeres fuertes y trabajadoras. A su hermano Wilson Antonio Cosme por enseñarle a confrontar los retos de la vida y con la frente en alto, orgullosa de sus raíces y de donde nació, la República Dominicana. Igualmente, por ser la primera persona en su vida que le enseñó a revelarse y a luchar por otros y otras.

A la vida, por permitir que su querido Cristian Cosme sea su hermano. Por inspirarla a luchar por lo que una se merece. Por practicar con ella múltiples veces el abecedario

y las vocales en el patio debajo del almendro, donde su mamá fumaba en silencio su cachimbo. A Toribio Antonio Cosme, su padre, le agradece esa semillita de amor que logró crear el ser que ella es hoy. Sin su padre y su madre, Jesusita Puntiel, no existirían esas manos, ni esos ojos, ni ese cerebro que se estimula con tantas ideas, ni ese corazón que ama la creatividad. También les agradece a sus padres por enseñarle a ser independiente. A Aurora Vergara-Figueroa, la musa de su escritura, le agradece su presencia en su vida, su amor y todo su apoyo en el camino de flores y también de espinas que atravesó en su formación doctoral. Por ser compañera en este proyecto, que se engendró en los vientres intelectuales de ambas, mientras su amor de hermanas crecía, en el traspaso de mil y una noches, en el corazón de la biblioteca de la Universidad de Massachusetts en Amherst.

A Agustina Diloné Cosme, su segunda madre, por valorar la educación; por siempre asegurarse de enviarla a ella y a todos a la escuela a aprender las ciencias de las artes y las letras. Por enseñarle a creer y confiar en sí misma y en ella. A su tía Cristina Diloné Cosme, le agradece todos esos días que le dedicaba a darle amor, con su presencia y la existencia de todos sus hijos en la casa. A su tía Muneno Rosario Cosme y a su familia por mostrarle, cuando tenía cinco años, la primera vaca que tuvo un becerro. En ese momento, nació su curiosidad por la vida. A su prima hermana Johanna Vásquez y su amada sobrina Gabriela Vásquez por siempre darle su amor incondicional y ofrecerle los brazos abiertos llenos de armonía. A sus sobrinas Jansell Matos, Gerolyn Matos y Jaylyn Rivera por llamarle tía, por ser la gasolina que mueve su motor intelectual. A su hermosa madrina María Isabel Berbes Ribeaux por apoyarle en esta investigación, por estar presente y hacer posible sus visitas a los archivos provinciales de Cuba.

A su *ayubona* Maritza Hernández Díaz por personificar en su vida la mujer negra cubana en espíritu y verdad. A la poeta afroamericana Sonia Sánchez por darle voz, en su poesía, a la mujer negra luchadora, fuerte y guerrera con un tinte de sensualidad. Sonia le inspira. A su profesora y amiga Dorothy Mosby por encaminarle en el camino de la investigación sobre la literatura afrolatina. A su profesora y colega Barbara Simerka por motivarle a siempre escribir sobre las mujeres. A su amigo y mentor Tomás Fernández Robaina, por dedicar su tiempo y su energía a abrir las puertas, no solo de su casa, sino también las de los archivos de la Habana, para que fuese posible este proyecto y muchos más que vendrán. Gracias por apoyar a esta nueva generación de mujeres negras intelectuales.

Al Archivo Nacional de Cuba y al Archivo Histórico Provincial de Matanzas por permitirle visitar e indagar la historia cubana. A La Casa del Caribe por darle el aval necesario para las investigaciones de archivo en Cuba. Gracias por apoyar este tipo de investigación histórica-colonial. A su querido amigo Frank Antonio Pellicer por ser su

mano derecha, alimentarle y ayudarle en sus andanzas en Cuba durante este proceso de investigación. A Amilcar Shabazz y Demetria Shabazz por todas esas reuniones llenas de buena comida, buen vino y buena compañía.

Aurora Vergara Figueroa agradece a María Teresa Figueroa Rojas, su madre, su estandarte, la razón de su existencia, su principal motivación en la vida, por enseñarle la importancia de leer, *siempre*. Por insistirle en la importancia de la generosidad como ética de vida. A su padre, Aristóbulo Vergara Montoya, q. e. p. d. A su hermano Wilmar Vergara Figueroa, por ser un luchador, por continuar, a pesar de todo. A las tías y tíos que le ayudaron a crecer: María Luz Colombia Figueroa Rojas, Magda Córdoba, Dante Córdoba, Silvia Mosquera, Hermes Elí Figueroa Rojas, Alirio Figueroa Rojas, Norfa Figueroa Rojas. A todas las profesoras de la Escuela Normal Superior Nuestra Señora de las Mercedes por enseñarle la importancia de leer y escribir. A Mario Amín Figueroa y Diego Mauricio Figueroa por acogerla y protegerla en Cali durante todos estos años. A Luz Dary Montes por guardar, casi todas las noches, el café caliente y la comida que le daba fuerzas al regresar de sus largas jornadas de estudio en la Universidad del Valle.

A Leidy Cabezas por las múltiples horas que dedicó a peinarla mientras escribía. Por sus silencios sabios. A Carlos Valderrama por los años recorridos en la Universidad del Valle y en la Universidad de Massachusetts. Por motivar y admirar este trabajo colectivo. A Carmen Luz Cosme Puntiel por ser un modelo a seguir, una mujer valiente, luchadora y feliz. Por las horas compartidas, por tantas noches y madrugadas cooperando para terminar sus doctorados. Por cocinar para *fortalecer el espíritu*.

A Víctor Olmedo Martínez, su compañero de vida, por su infinito amor y compañía. Por endulzar cada día de su vida con su inmensa sonrisa. Por insistir en que un libro no se puede escribir sin un buen «*tapao de pescado*».

A María Eugenia Chaves, Santiago Arboleda, Sergio Mosquera, Francisco Zuluaga, Bernardo Leal, Nina S. de Friedemann por sus trabajos historiográficos que abrieron las puertas para este tipo de proyectos de investigación. A Andrea Moreno por la fuerza de su arte. A Margarita Cuellar por publicar el primer reporte de investigación de este proyecto y porque junto a Viviam Unás, Ana Lucía Paz y Yoseth Ariza hacen que cada día sea más bello, más sabio y más esperanzador. A Francisco Piedrahita, Lelio Fernández (q. e. p. d), Jerónimo Botero y Enrique Rodríguez por abrir las puertas de la Universidad Icesi y darle una oportunidad de hacer este maravilloso trabajo. A Enobong Hannah Branch por ser un modelo a seguir, por su vitalidad y su sonrisa. A Paula Marcela Moreno Zapata y María Zenyde Zapata por abrirle muchas puertas y enseñarle cómo mantenerlas así. Por su generosidad infinita y su motivación para seguir trabajando. Por enseñarle la importancia de los detalles.

Las compiladoras de este libro agradecen a su gran hermano, profesor y amigo Agustín Laó-Montes, por sembrar en ellas la semilla del pensamiento crítico. Por conducir las por el camino de la afrolatinidad intelectual y por siempre apoyar todos sus proyectos de escritura y de aventuras intelectuales. A su hermana Whitney Battle Baptiste por ser una académica ejemplar. Por insistir en que, conociendo nuestras trayectorias de vida, nuestros agradecimientos, en este libro, no podían ser cortos. Por compartir su amor y su familia. Por todos sus consejos y sugerencias en el proceso de este libro. Gracias familia Baptiste. A Andrea Battle por ser una mujer que inspira la creatividad. A la profesora Kim Morrison por enseñarles a estudiar los sistemas esclavistas desde una perspectiva comparada.

A Sonia Álvarez por fortalecer su formación en los estudios de género y por abrir las puertas de CLACLS –Center for Latin American, Caribbean and Latino Studies– junto con Gloria Bernabé Ramos para que su trabajo floreciera. A Millicent Thayer por sus consejos e insistencia en continuar con el entusiasmo por esta línea de investigación. A John H. Bracey Jr. por llenarles de libros sobre la historia de las mujeres afroamericanas.

A Lina Marcela Mosquera Lemus por su dedicación a la consecución, organización y transcripción de muchos de los casos analizados en este libro. A Lina Jaramillo por su acompañamiento en las tareas administrativas del CEAF. Su trabajo posibilitó tener espacios de escritura para completar este texto. También agradecemos el apoyo editorial de la oficina de publicaciones de la Universidad Icesi. Su editor, Adolfo Abadía fue indispensable para culminar este trabajo.

A las autoras Edna Carolina González Barona, Nayibe Katherine Arboleda Hurtado, Evelyne Laurent Perrault, Castriela Esther Hernández Reyes, Angélica María Sánchez Barona, María Ximena Abello Hurtado y Lina Marcela Mosquera Lemus por su vital contribución. A los evaluadores y evaluadoras por su labor crítica de revisión y corrección del manuscrito. Sus evaluaciones fueron una gran inspiración para continuar con este proyecto. A las correctoras de estilo Elba Palacios y Karime Ríos. A las mujeres de la *Asociación Casa Cultural el Chontaduro*, a las mujeres de la fundación *Lila Mujer*, a Francia Márquez y las mujeres del Consejo Comunitario de La Toma-Suárez, a las mujeres de Bellavista-Bojayá, de COCOMACIA –Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato– y de COCOMOPOCA –Consejo Comunitario Mayor de la Organización Popular Campesina del Alto Atrato– por inspirarles a escribir y motivarles a continuar investigando.

Con toda la ayuda que recibimos para producir este libro, solo nosotras, las autoras y las editoras seremos responsables de las imprecisiones que aquí se encuentren. Gracias a todas y todos.

Por la dignidad y la libertad: las mujeres negras se reivindican ante la historia

Desperté violentando a gritos el silencio que me obligaba a callar...
Porque estos gritos no son solo míos,
Vienen impregnados en mi sangre,
Han pasado generaciones y aún no cesan.
Son gritos desesperados que me obligan a gritar,
Que me cubren todo el cuerpo
Y por todos mis poros salen disparados como flechas.
Ellos a través de mi se transforman en colores,
En rostros de niñas y niños, de santas y santos...
De tantas energías que han trascendido más allá de la historia
Y a través de mis manos grito,
Grito con ellas, con ellos en un coro de libertad.

Pensarme la imagen, que ahora es portada de este libro, ha posibilitado en mí la reafirmación o la reflexión más profunda, de reconocermes mujer, de reconocermes negra. Esta imagen es una reivindicación de las mujeres negras. Por consiguiente, esta rechaza esa visión histórica que han puesto a disposición de la humanidad sobre el papel que hemos jugado las mujeres negras en todos los contextos. La visión de mujeres esclavizadas, sumisas, las que, supuestamente, asumen toda imposición sin reclamar. Esta visión nos ha señalado de ignorantes e incapaces de razonar, y tantas otras negativas que, desde la historia manoseada, han intentado reducir a la mujer negra a prácticamente nada. Desde toda su composición, esta imagen es el rostro de una mujer negra que revela todo lo contrario, desafía la historia desde esa mirada que observa más allá de lo perceptible, que acusa, señala, transforma; que no agacha la mirada. Por el contrario, con ella te reta.

Andrea Moreno Hurtado

Artista

Asociación Casa Cultural El Chontaduro

Prólogo

Demando mi libertad, es un libro valiente. Esta valentía se expresa en varios sentidos. En primer lugar, porque sus autoras, sin ser historiadoras de profesión la mayor parte de ellas, han realizado un ejercicio de aproximación a la realidad histórica del siglo XVIII hispanoamericano, que por sus características resulta difícil de aprehender, aún para quienes hemos sido entrenados en las técnicas de la investigación histórica y en los pormenores historiográficos del período colonial. Su apuesta académica, que se concentra en la lectura y el análisis de documentación judicial, relativa a las estrategias de libertad de las mujeres esclavizadas en las sociedades coloniales de Nueva Granada, Cuba y Venezuela, se percibe como un intenso ejercicio de confrontación tanto a nivel personal, como profesional.

Personal, porque responde a un afán profundo de reconocer en la historia de la resistencia histórica de las mujeres esclavizadas, la huella de una *ancestralidad* que se siente urgente, que se evoca como inspiradora y reparadora a la vez. Profesional, porque esta intervención que quiebra la liza superficie de la disciplina histórica, deja al descubierto espacios que reclaman una práctica interdisciplinar que, desde la antropología, la sociología, la crítica literaria, los estudios culturales y de género, sea capaz de producir una mirada renovadora en relación a los conceptos fundamentales de la Historia, abriendo la posibilidad de ampliar sus significados. En este sentido, los trabajos que se presentan en este libro muestran claramente esta necesidad y dejan planteadas preguntas fundamentales que reclaman insistir en esta tarea.

Al mismo tiempo, este ejercicio de investigación y escritura es valiente porque se aparta de la condición de objetividad que, en muchos casos, la investigación histórica impone exigiendo una separación fundamental con su objeto de estudio. El ejercicio de descifrar el archivo judicial del siglo XVIII se convierte para las autoras de *Demando mi libertad* en un ejercicio de construcción de su propia existencia como mujeres, como académicas y como detentadoras del poder de la escritura. Es por esto que en cada capítulo las autoras se re-construyen a sí

mismas revisitando la historia y encontrando una identidad que reivindicaban como producto de la resistencia.

Las mujeres cuyas huellas encuentran las autoras en el archivo judicial colonial, vivieron una realidad marcada por la esclavización, una práctica que para imponerse necesitó justificar, mediante los discursos jurídicos y normativos, el despojo de los atributos que definían la identidad de los individuos en la sociedad colonial: el honor, el reconocimiento de la genealogía, y la capacidad legal y civil. Privados del ejercicio del honor, los hombres fueron considerados incapaces de cuidar del honor de sus mujeres y por lo tanto de reclamar la existencia de lazos familiares y legitimar a su prole, condiciones que se suponían indispensables para el reconocimiento de la familia en la sociedad colonial.

Las mujeres esclavizadas en consecuencia, fueron excluidas del imperativo social y de género, que obligaba a las mujeres blancas a cuidar de su castidad y que hacía de los hombres los garantes de su conducta social y sexual. Los hombres esclavizados no podían ser los garantes de sus mujeres esclavizadas, eran los amos quienes ejercían el dominio sobre el trabajo, el cuerpo y la descendencia de las mujeres esclavizadas; lo que impedía que relaciones familiares entre esclavizados fueran totalmente reconocidas y respetadas por los individuos y las instituciones coloniales. Por esta razón, los hijos que nacían de las mujeres esclavizadas, no solo estaban condenados a heredar la condición de esclavitud como consecuencia del estatuto del vientre de su madre, una situación expresada en el axioma jurídico del «parto sigue al vientre», sino que eran considerados ilegítimos. La ilegitimidad asociada a la maternidad de las mujeres esclavizadas también estuvo acorde a un estereotipo de liberalidad sexual con que se construyó su identidad y que fue una consecuencia directa del despojo del honor. Esta circunstancia, creaba una identidad de género fundamentalmente conflictiva, pues entraba en contradicción con los atributos de las mujeres blanco-mestizas que sí estaban constreñidas por los códigos de honor. Las mujeres esclavizadas compartían con sus amas, con las esposas, las madres y las hijas de sus amos espacios domésticos importantes, en donde se desarrollaban relaciones complejas que favorecían la violencia dirigida hacia las mujeres esclavizadas fundamentalmente. En estos espacios la resistencia era una práctica que se expresaba en el gesto cotidiano. No obstante, gran parte de las estrategias de resistencia de las mujeres esclavizadas durante todo el período

colonial, estuvo dirigida a enfrentar el discurso del poder colonial mediante el recurso de las demandas judiciales.

Como muestra este volumen, las mujeres esclavizadas que se convirtieron en litigantes, buscaron apropiarse de todos aquellos atributos que la sociedad blanco-mestiza les había negado, como condición para mantener la «muerte social» y el despojo del honor, sobre los que se fundaba su esclavización y sus roles de género. El matrimonio como una forma de construir una familia legítima; la defensa de su castidad en contra de unas prácticas que de forma violenta rechazaban su derecho a defender su sexualidad y a usarla como una forma de capital simbólico importante; la lucha constante porque sus hijos sean reconocidos como legítimos; y las múltiples formas de acceder a la libertad, fueron las armas que esgrimieron las mujeres en esta larga batalla. Batalla que se expresó en la conquista de la palabra y en el manejo estratégico de las relaciones de poder en los espacios privados e institucionales.

Demando mi libertad, muestra facetas diferentes de esta historia que en la escritura de las autoras se convierte en letra y en historia viva. En los relatos que constituyen este volumen se rescata la voz de varias mujeres que a través de los tiempos nos transmiten un objetivo común: defender su derecho de ser parte, en igualdad de condiciones, de una sociedad que se había construido sobre una fórmula de exclusión que *racializaba* las relaciones de género. En este sentido, los temas que aquí se tratan si bien se inspiran en la lectura de estas historias, reflejan problemas y temas de la mayor actualidad en el contexto de unas sociedades que, a pesar de las transformaciones políticas, que las convirtieron en naciones independientes, siguen afincadas en la misma fórmula de exclusión de intensa raigambre colonial.

Por estos motivos, y seguramente muchos más que el lector o la lectora descubrirá a medida que se adentra en la lectura, felicito esta publicación con la que se inicia lo que espero sea una continuada intervención por parte de las mujeres afrodescendientes para rescatar su historia, bajo sus propios términos.

María Eugenia Chaves Maldonado, PhD

Profesora Titular

Universidad Nacional de Colombia

Medellín, 22 de septiembre del 2015

Introducción

Escribir silencios: para una investigación feminista afrodiaspórica

*¿Por qué escribo?
Porque tengo que hacerlo.
Porque mi voz,
en todos sus dialectos,
ha sido silenciada por mucho tiempo.*
Jacob Sam-La Rose (2012, p. 12)

Desde que publicamos *Demando mi libertad* en 2018 hemos recibido una cantidad inusitada de mensajes agradeciendo las reflexiones que en este libro se consignan. Hemos recibido reportes de las maneras en que este texto contribuye a diversas clases de sociología, historia, estudios de género y estudios afrodiaspóricos en múltiples países en las Américas y en Europa. Publicamos esta segunda edición en el año en que en Colombia se conmemoran doscientos años de la Ley de Libertad de Ventres y ciento setenta años de la abolición de la esclavitud. Preparamos esta segunda edición en contexto de cuarentena, aislamientos selectivos, toques de queda y múltiples estrategias para promover el distanciamiento físico debido a la emergencia sanitaria generada por el COVID-19.

En este libro se presenta la audacia de mujeres esclavizadas que en el período entre 1700-1860 comparecieron, de manera independiente, ante los estrados judiciales de la Nueva Granada, Venezuela y Cuba. Este libro ha posibilitado la creación de un espacio a través del cual estas voces que reposaban ocultas y silenciadas en los ficheros de los archivos sean conocidas y escuchadas. Memorias históricas guardadas en archivos; algunas consultadas, otras, ignoradas. Historias de mujeres que escribieron en momentos en los que se suponía que no sabían, no podían o no tenían porqué hacerlo; mujeres esclavizadas que desafiaron el sistema esclavista para obtener su libertad.

El propósito de este libro es describir y analizar los discursos y estrategias empleadas por las mujeres aquí presentadas para obtener su libertad y la de sus familiares. De esta manera, logra unir los hilos narrativos de mujeres en la diáspora africana haciendo uso de la perspectiva analítica del feminismo afrodiaspórico.

En el año 2000, Leith Mullings escribió, «las mujeres afroamericanas continuamente se construyen a sí mismas, siempre asumiendo un rol activo en la creación de cultura e historia» (p. 18). La autora propone retomar perspectivas teóricas del feminismo negro para ubicar a las mujeres negras en el centro del análisis, principalmente, privilegiando las experiencias vividas por estas mujeres como punto de partida para la escritura. Por estas razones, con este libro, las autoras esperan contribuir a este campo de conocimiento.

En 2014, Vergara y Arboleda, propusieron considerar el feminismo afrodiaspórico «*como una compleja, contradictoria, amplia y heterogénea perspectiva de pensamiento, de acción política y de vida, que emerge de las realidades que protagonizan las mujeres afrodescendientes en diferentes momentos de la historia y espacios geográficos*».¹ La producción de *Demando mi Libertad* nos demostró lo complejo que puede ser la articulación de esta perspectiva política en nuestros pensamientos y acciones. Mientras se narraban las historias de nuestras ancestras en los múltiples borradores de los capítulos, se plasmó el espíritu de la palabra y se escribieron los silencios que encontramos en los archivos. El scirocco de las voces de estas mujeres se desplazó por Puerto Rico, Chicago, Nueva York, Washington, Massachusetts, Medellín, Cali, Quibdó, San Andrés y Accra, dispersando la semilla del saber.

El espíritu libertador de nuestros tiempos se apoya en las fuertes voces de nuestras ancestras afrodescendientes demandando la libertad del saber, de conocer nuestra historia, de ser afrodescendiente. Poco después del lanzamiento de este volumen se agotaron las copias y la descarga de la versión digital ampliamente consultada.

Demando mi libertad ha sido galardonado con el premio Monserrat Ordóñez para el mejor libro acerca de los estudios de género y de la mujer en Colombia (Latin American Studies Association –LASA— Sección Colombia, 2020), esto nos enorgullece. El premio reconoce la historia de nuestras ancestras, el talento de las escritoras, el ingenio de las editoras y el intelecto

1. Ver a Vergara Figueroa y Arboleda Hurtado (2014).

afrodescendiente. Además, este galardón nos ayuda a expandir la memoria histórica ancestral afrodescendiente.

Así pues, la segunda edición de *Demando mi libertad* continuará escribiendo silencios, tejiendo historias, uniendo hilos de las memorias ancestrales y desatando nudos colonizadores en las conciencias del pueblo afrodescendiente de la diáspora africana.

Esta segunda edición consta de ocho capítulos. En el primer capítulo, María Ximena Abello Hurtado narra la proeza de escribir de una mujer esclavizada, María Josefa Olalla, entre 1796-1798. A partir de este caso, la autora propone un análisis de los discursos escritos por mujeres esclavizadas que abogaron por su libertad, las de sus familias y las de sus comunidades. De esta manera, ella aporta a la discusión sobre la producción discursiva y testimonial escrita de las africanas y sus descendientes en las Américas.

En el segundo capítulo, Nayibe Katherine Arboleda Hurtado presenta el caso de María Gertrudis De León quien, en 1777, se presenta ante el juzgado de Sopetrán, provincia de Antioquia, a demandar a su hermano, Marciano de León, porque pretendía esclavizarla a ella, a sus hijas y apoderarse de sus bienes. Con la expresión, «¡tener carta no es riqueza, pero no tenerla si es mucha pobreza!», la autora narra los detalles de la demanda y las peripecias de la protagonista de esta historia para defender su libertad y la de sus hijas. De María Gertrudis De León aprendemos el poder que tuvo su palabra para articular un discurso de libertad en ausencia de los documentos exigidos por la institucionalidad vigente.

En el tercer capítulo, Carmen Luz Cosme Puntiel presenta, desde una perspectiva afrodiaspórica, el uso del sistema judicial por Josefa Ramirez y Clara de la nación Mandinga para conseguir su libertad y la de sus hijos, en la Cuba decimonónica. La autora propone una lectura descolonial de la memoria de las mujeres negras en la esclavitud. Ella demuestra cómo estas dos mujeres, con sus acciones, jugaron un papel importante en el movimiento de liberación nacional. En este capítulo, se resalta a las mujeres afrocubanas como ciudadanas activas que enfrentaron el sistema esclavista para liberarse a sí mismas y a sus descendientes.

En el cuarto capítulo, Edna Carolina González Barona cuestiona la invisibilidad de la mujer afrocolombiana en las esferas socio-históricas de la historiografía oficial colombiana. La autora presenta la historia de Andrea, una

mujer, que mientras estuvo esclavizada en 1782, reclamó su libertad y la de su hija Juana. Andrea rompe el discurso colonial y el orden establecido por la esclavitud con valentía.

En el quinto capítulo, Castriela Esther Hernández Reyes propone la categoría «sistema de sexo/género moderno/colonial racializado» para analizar la configuración de identidades políticas en el período colonial. La autora apela a la interpretación de facturas de venta del siglo XVIII, leyes de manumisión, y relatos orales contemporáneos en San Basilio de Palenque, para hilar formas alternativas de escribir la presencia de las mujeres negras en la historia de Colombia desde una perspectiva interseccional.

En el sexto capítulo, Evelyne Laurent Perrault analiza la historiografía colonial basándose en las dinámicas de género, específicamente, en las experiencias de las mujeres negras esclavizadas durante la colonia en Venezuela. La autora, apelando a la categoría de cimarronismo jurídico, describe las estrategias de resistencia de Marcela, María Juana Paula Diepa y María Guía Calzadilla. La primera, llevó a su amo a la Corte para obtener su libertad. La segunda, para conseguir mejores condiciones de vida, argumentó en la Corte que no encontraba quien la comprase, por su apariencia degradante ante la sociedad. La tercera, utilizó el sistema jurídico para exigir «cambio de dueño» porque el esclavista la acosaba sexualmente.

En el séptimo capítulo, Lina Marcela Mosquera Lemus presenta un análisis del caso de María Isabel Mozo y Noriega que exigió en la Corte su libertad y la manumisión de sus cuatro hijos. La autora resalta la importancia de la agencia de la mujer negra de la época. Además de demandar su libertad, María Isabel Mozo y Noriega exige otros derechos no reconocidos institucionalmente. Por medio de testimonios y documentos jurídicos se traen a colación momentos y decretos históricos, tales como la Libertad de Vientres y la manumisión jurídica que contribuyeron a la lucha en contra de la esclavitud y a la defensa de los derechos humanos.

En el octavo capítulo, Angélica María Sánchez Barona presenta una hazaña familiar. En su relato conocemos cómo Carmela Vera, en 1796, propone un negocio estratégico, empeña su libertad. Con la expresión «¡soy libre, vengo a esclavizarme!», la autora relata la manera en que Carmela Vera y su esposo, Juan de Ospina, navegan la institucionalidad colonial caleña para obtener la

libertad de su núcleo familiar. Para la autora de este capítulo, las acciones de la señora Vera dan cuenta de una agencia-otra, que subvierte con las herramientas que le ofreció la institucionalidad de la época.

Sobre el uso de la categoría mujer negra, mujer afrodescendiente

Hemos decidido usar tanto las categorías mujer negra como la de mujer afrodescendiente aunque no se tiene evidencia del uso de este último concepto en el periodo analizado. Considerando el dinamismo de las categorías étnico-raciales para identificar a los seres humanos racializados, aunque en el período analizado se referían a estas mujeres como pardas, mulatas, negras, para citar algunos ejemplos, la lectora o el lector encontrará, en ocasiones, el uso de varias categorías en el mismo capítulo. Esto alude a la decisión, ampliamente discutida entre las contribuyentes a este libro, de utilizar las categorías que ellas consideraron que describen de mejor manera a las sujetas de sus análisis.

Para concluir, retomamos una expresión, que nos gusta mucho, y que nos ha acompañado y motivado todos estos años. Como diría la historiadora Afro-Americana Deborah Gray White (1999) *«la historia está supuesta a dar a la gente un sentido de identidad, un sentimiento acerca de quienes han sido, quienes son y todo lo que han hecho. La historia debería actuar como un catalizador para el futuro. Uno espera que hiciera, esto por las mujeres negras, a quienes se les ha dado más mitos que historia»*. Con este libro, esperamos ofrecer nuevas historias, y también, un poco más de narraciones sociológicas, históricas y antropológicas para los cambios sociales que esta era demanda.

Aurora Vergara Figueroa, PhD

Universidad Icesi | avergara@icesi.edu.co

Carmen Luz Cosme Puntiel, PhD

Xavier University of Louisiana | ccosme1@xula.edu

Referencias bibliográficas

- Busby, M. Ed. (2019). *New Daughters of Africa: An International Anthology of Writing by Women of African Descent*. New York: HarperCollins Publishers.
- Camacho, J. (2004). Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana. En Mauricio Pardo, Claudia Mosquera y María Clemencia Ramírez (Eds.), *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) y Universidad Nacional de Colombia.
- Castaño, B. (1993). A la búsqueda de las mujeres negras esclavas en la historia de Colombia. En Astrid Ulloa (Ed.), *Contribución Africana a la Cultura de las Américas*, pp. 75-81. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología Biopacífico.
- Ceballos Gómez, D. L. (2002). *Quyen tal haze que tal pague. Sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*. Ministerio de la Cultura.
- Chaves, M. E. (1999). *La estrategia de libertad de una esclava en el siglo XVIII. Las identidades de un amo y un esclavo en el puerto colonial*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Chaves, M. E. (1998). La mujer esclava y sus estrategias de libertad en el mundo hispano colonial de fines del siglo XVIII. *Anales*, 1, pp. 91-118.
- Collins, P. H. (1993). Toward a new vision: race, class and gender as categories of analysis and connection. *Race, Sex & Class*, 1, pp. 25-45.
- Crenshaw, K. W. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), pp. 1241-299.
- Curiel, O. (2007). La Crítica Poscolonial desde las Prácticas Políticas del Feminismo Antirracista. En *Colonialidad y Biopolítica en América Latina. Revista Nómadas*, 26. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Universidad Central.
- Friedemann, N. S. (1984). Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad. En Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*, pp. 507-572. Bogotá: Etno.
- Friedemann, N. S. y Espinosa Arango, M. (1995). Las mujeres negras en la historia de Colombia. En Consejería presidencial para la política actual, *Las mujeres en la historia de Colombia. TOMO II. Mujer y Sociedad*. Editorial Norma.

- Gonzalez Barona, E. C. (2008). *¿Y qué palpita en la plegaria afrodescendiente?* Trabajo de grado presentado para optar por el título de historiadora. Facultad de humanidades. Departamento de Historia. Universidad del Valle. Santiago de Cali.
- Gray White, D. (1999) [1985]. *Ar'n't I a woman. Female slaves in the plantation South*. New York: WW Norton and Company.
- Guy-Sheftall, B. Ed. (1995). *Words of Fire: An Anthology of African-American Feminist Thought*. New York: The New Press.
- Leal, B. (2010). Paulina Montaña demanda su libertad. Aproximación a una demanda performativa de un pleito judicial. Chocó. 1738. *Revista Colombiana de Antropología*, 46(2), Julio-diciembre 2010, pp. 409-433.
- Lucena, M. (1996). *Los códigos negros de la América española*. Alcalá: UNESCO-Universidad de Alcalá.
- Maya, A. (2005). *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada. Siglo XVII*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Maya, A. (1996). África: Legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII. *Historia Crítica*, (12), pp. 29-41. Bogotá: Departamento de Historia, Universidad de los Andes.
- McFarlane, A. (2001). Desórdenes civiles e insurrecciones populares. En Margarita Garrido, (Ed.), *Historia de América Andina. El sistema colonial tardío*. pp. 279-314. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Libresa.
- McFarlane, A. (1991). Cimarrones y palenques en Colombia, Siglo XVIII. *Historia y Espacio*, (14), pp. 53-78. Cali: Universidad del Valle.
- Mullings, L. (2000). African-American Women Making Themselves: Notes on the role of Black Feminist Research. *Special Issue on Black Feminism. Souls Journal*, 2(4), pp. 18-29.
- Ruiz-Domenec, J. E. (2006). *El Reto del Historiador*. Barcelona: Ediciones Península.
- Sam-La Rose, J. (2002). *Poetry, in Sable: The Literature Magazine for writers*. Winter. P. 60. Retomada de Kilomba, Grada. Plantation memories. Episodes of everyday racism. Münster: UNRAST-Verlag.
- Townsend, C. (1993). En busca de la libertad: los esfuerzos de los esclavos guayaquileños por garantizar su independencia después de la independencia. *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, 4 (I Semestre), pp. 73-85.

- Vergara Figueroa, A. (2013). Actos de Amor. *Revista Papel de Colgadura*, 10. Cali: Universidad Icesi.
- Vergara Figueroa, A. y Arboleda Hurtado, K. (2014). Feminismo Afrodiaspórico. Una agenda emergente del feminismo Negro en Colombia. *Universitas Humanística*, 78(78). Recuperado de <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/640>
- Vergara Figueroa, A., Gonzalez Barona, E., Mosquera Lemus, L. M., y Arboleda Hurtado, K. (2014). Retando la esclavitud los casos de Catalina, Marta Ramírez, María Gertrudis de León, Andrea y Lucía Viana. En *Revista de História Comparada*, 8(1), pp. 275-292. Recuperado de <http://www.hcomparada.historia.ufrj.br/revistahc/revistahc.htm>

01

**Las cartas de Maria
Josefa Olalla, 1796-1798.
¿Desde cuándo escriben
las mujeres de la diáspora
africana?**

Maria Ximena Abello Hurtado

Universidad de Massachusetts, Amherst | ximena.be@gmail.com

«Saber que una persona fue esclavizada no dice todo sobre él o ella. Dicho de otra manera, los esclavizadores circunscribieron severamente las vidas de las gentes esclavizadas, pero jamás pudieron definirles completamente. Los y las esclavizadas no fueron; ni extensiones de sus apropiadores, ni productos de la demanda del mercado. La historia de los y las esclavizadas –como toda historia humana– fue hecha no solo por lo que se les hizo a ellos y a ellas, sino también por lo que ellos y ellas hicieron por sí mismos. (Berlin, 1998, p. 2)

Este capítulo hace parte de los resultados de la primera fase de una investigación centrada en la producción escrita de mujeres africanas, negras y afrodescendientes en la Nueva Granada, específicamente durante el siglo XVIII. La investigación se adelantó como parte de los requisitos para optar por el título de PhD en Estudios Afroamericanos, Historia y Política, de la Universidad de Massachusetts, Amherst. El estudio se realizó en el periodo comprendido entre los años 2013 a 2015 y estuvo motivado en la lectura de más de 500 documentos legales sobre casos de emancipación alojados en los archivos nacionales, del Archivo General de la Nación en Colombia –en adelante AGN–. La investigación se basa en el análisis de los discursos escritos de mujeres liberas o esclavizadas que abogaron por la libertad propia, la de sus familias y comunidades mediante el desarrollo de proyectos críticos y creativos, encaminados a encontrar salidas a problemas que atañían a su contexto social particular. Dicho de manera más concreta, salidas definitivas al problema de la esclavitud. Las estrategias de estas mujeres generaron cambios a nivel regional e intercontinental que en su momento repercutieron de diversas maneras en los escenarios donde hacían presencia las africanas esclavizadas y sus descendientes; generando conocimiento y aplicando tecnologías diversas, como la escritura. Siguiendo esta línea de pensamiento el presente ensayo analiza las cartas de María Josefa Olalla una mujer esclavizada en la Nueva Granada en el siglo XVIII. El objetivo de este texto es aportar a la discusión sobre la producción discursiva y testimonial escrita de las africanas y sus descendientes en América. En este ensayo el discurso escrito de las mujeres afrodescendientes esclavizadas se presenta como un problema del campo de la investigación historiográfica de-colonial y moviliza al diseño de nuevas metodologías de análisis documental, en donde se enfatice una prudente aproximación temática a la definición existencial de quienes fuesen

esclavizados por un poder distinto al que detentaban. Esta definición se entiende aquí como un conocimiento particular sobre el «ser»; el ser humana, ser libre, ser autónoma, ser dueña, ser familia, ser conocedora, ser socializadora, el ser esclavizada, el ser racializada, el ser africana en las Américas y el ser mujer.

En 1796, Maria Josefa Olalla escribió:

Excelentísimo señor Virrey

Señor,

Su más humilde esclava Maria Josefa Olalla postrada a los pies de vuestra excelencia [...] suplico, y hago presente a vuestra excelencia: como carezco de mi libre albedrío, por no cumplir con lo que mando el excelentísimo señor virrey su antecesor de vuestra excelencia, que bien informado de mi pasaje mandó por tres veces al señor Gobernador que hiciera que se me cumpliera la palabra

Y es señor, que Manuel Chinchilla me quito mi virginidad bajo la palabra de que me daría la libertad, y que me daría casa en que vivir, que me daría unos pesos para que buscara la vida mientras me buscaba con quien casarme; con esta promesa cumplió su intento, de suerte que ha tenido dos hijos en mí, y no ha tenido efecto la promesa hasta que acudí al señor virrey, el que le cometió al señor Gobernador lo que dejo dicho que chinchilla me liberase a mí, y a mis dos hijos, lo cual no se verificó hasta que ocurrió de segunda volvió a mandar que cumpliera con lo mandado, entonces, libró a uno de los hijos no más, y se lo entregaron al dicho quien lo castigo cruelmente en desquite, volví a ocurrir, mando el señor virrey que me entregasen el muchacho, y que se me diese la libertad a mí y a mi hijo, me entregaron el muchacho, pero a mí me han dejado detenida en la esclavitud; a la bajada del señor Virrey me presente y dejo mandado al señor Procurador y al Gobernador, pero hasta la fecha no se ha verificado, porque me entretienen.

Por lo que suplico a su excelencia me mire en caridad cometiéndole al procurador que solo, sin que entienda otro [...] (AGN. Maria Josefa Olalla, legajo número 71)

Este fragmento hace parte de una serie de cartas dirigidas al virrey, que escribió Maria Josefa Olalla durante los años de 1796 y 1798, en el marco legal de la demanda que ella instauró por su liberación y la de sus hijos, contra el señor Manuel Chinchilla, quien, según ella, se la había prometido a cambio de su virginidad (véase Chaves 1998). Maria Josefa, una mujer de descendencia africana, mulata –según se describe en los documentos– y esclavizada, al servicio de los señores Olaya y Pedroza, escribió ante la autoridad competente –el Virrey–

cartas que pasarían a ser documentos legales, hoy convertidos en documentos históricos y por qué no, en textos de incalculable valor cultural, ontológico y epistemológico. Las cartas están firmadas desde Honda, y hoy hacen parte del Fondo Documental «Negros y Esclavos» del AGN en Colombia.

En un intento por contribuir a la construcción de respuestas a preguntas recurrentes como: ¿desde cuándo escriben las mujeres de descendencia africana en Colombia?, ¿sobre qué temas versan los primeros escritos de las mujeres afrocolombianas?, y ¿cuáles son los lugares de enunciación de las primeras escritoras afrocolombianas?, aquí se analizan las cartas escritas por Maria Josefa Olalla desde una perspectiva discursiva, histórica y política. El objetivo es aportar al planteamiento de nuevas aproximaciones analíticas en torno a los documentos escritos por mujeres afrocolombianas previos al siglo XXI.

Los registros de dichos escritos evidencian una forma específica de poder, una definición del ser y claramente un proyecto de existencia distinto al de sus opresores. La mujer litigante de su libertad refleja una forma de vivir, maneras diferentes de conocer, saber y decidir. En sus cartas se puede observar un pensamiento político, ético y filosófico particular, que entre otras luchas ha defendido el derecho a existir dignamente siendo personas africanas y afrodescendientes. Este pensamiento particular en el caso de África y su diáspora no plantea problemas relativos al conocimiento y la existencia en términos asimétricos –no ubica al uno después del otro, ni uno debajo del otro a diferencia del pensamiento eurocentrado–, sino que evidencia la convivencia en simultaneidad, el intercambio de saberes valiosos con diversos pueblos y culturas del mundo, este tipo de pensamiento toca de fondo cuestiones ontológicas y epistemológicas (véase Arboleda 2011).

En adelante se rastrean algunos elementos de la vasta tradición intelectual y literaria africana y afrodiaspórica, en diálogo con el caso particular de Maria Josefa Olalla y de la tradición literaria afrocolombiana que, a pesar de la constante tensión con los cánones de la literatura occidental tradicional, ha logrado cierta permanencia en el tiempo.

¿Cómo se relaciona la literatura africana y afrodiaspórica con las cartas de una mujer esclavizada en Colombia durante el siglo XVIII?

África equivocadamente ha sido inscrita en un imaginario social (véase Achebe 1988; Castoriadis 1987, 1993) salvaje y subdesarrollado en oposición a una Europa desarrollada y civilizada (véase Rodney 1972; Williams 1987). Esta invención lleva varios siglos circulando, produciéndose y perpetuándose en varios sectores académicos, científicos e intelectuales y ha devenido en el ocultamiento de los aportes de África y su diáspora en la construcción de conocimiento a lo largo de la historia de la humanidad. El daño causado por dicho imaginario y sus promotores es inestimable dado que niega o ridiculiza cualquier vínculo civilizatorio con el territorio que hoy conocemos como continente africano. África es vista como un territorio de contrastes negativizados, es descrita como árida, hostil y desértica, pero también como selvática y bárbara, se la ve homogénea, carente de poblaciones organizadas y sin historia; sin pasado oral o escrito digno de mencionar y claro, sin expresiones de arte válidas. En esa fantasía retorcida del continente y sus habitantes, –los otros–, se niega el vínculo entre occidente y la tradición literaria africana que, por cierto, es una de las más antiguas del mundo.

Citando al novelista Chinua Achebe (1975):

No es posible apiñar la literatura africana en una pequeña y ordenada definición. Yo no veo la literatura africana como una unidad sino como un conjunto de unidades asociadas –de hecho–, como la suma total de todas las literaturas nacionales y étnicas de África.¹ (p. 92)

La referencia de Chinua Achebe a la tradición literaria del continente africano no es totalizante, ni determinante, es decir no es la única. Tampoco se pretende re-inscribir al continente en una meta-narrativa discursiva –como en cierto momento lo hiciera el discurso hegemónico de la modernidad– (véase

1. Cita original en inglés: «*you cannot cram African literature into a small, neat definition. I do not see African literature as one unit but as a group of associated units – in fact the sum total of all the national and ethnic literatures of Africa*» (Achebe, 1975, p. 92). La traducción de la cita al español es trabajo de la autora de este capítulo.

Oliver y Fage 1962). La referencia de Chinua Achebe es más bien un aporte al entendimiento de África contemporánea y sus tradiciones, por ello relevante para los fines de este capítulo. Como Chinua Achebe, son muchos otros los autores, y en general disciplinas, que vienen ocupándose de mostrar la existencia de unas historias-otras, unas literaturas-otras y formas-otras de conocimiento; formas que han existido durante mucho tiempo, pero que por los avatares de la historiografía moderna han quedado en entredicho.

Las vastas mayorías de personas que fueron obligadas a salir de África y venir a América durante los siglos XV al XVIII, tanto como los pocos que lo hicieron por elección (véase Manning 2009), provenían de sociedades estructuradas, distintas entre sí, con organizaciones, jerarquías, formas de gobierno, tradiciones e historias propias. ¡Sí!, también con literatura propia; algunas de ellas con pleno dominio de varios idiomas y otros tantos entrenados en las artes referentes a la escritura. Hay que mencionar nuevamente, que la historia de la literatura africana es larga y compleja, y no puede limitarse a un solo camino (Beier, 1979, p. 286). Hacen parte de la literatura africana oral y escrita, mitos, poemas, proverbios y leyendas entre otros (Finnegan, 1970).

Algunos investigadores han identificado tres grandes momentos claves en la literatura escrita africana: la primera marcada por escritos antiguos de origen etíope que datan de los años 2500 a.c y van hasta el siglo X d.c aproximadamente; la segunda marcada por la expansión del Islam que viajó por gran parte del territorio africano aproximadamente entre los siglos VII y XIII; la tercera se da con la intensificación de las relaciones con Europa entre los siglos XIX y XX (véase Owomoyela 1979). Son muchos los idiomas en que está escrita y contada la literatura africana, entre ellos: Ge'ez, Fulani, Hausa, Swahili, Wolof, Xosa, Árabe y muchos más.

Sobre el tema de la escritura en África es imprescindible destacar que para el siglo XIV y hasta el XVI el centro de aprendizaje más importante del mundo estaba localizado en Malí, África occidental,² conocida también como la gran biblioteca de Timbuktu. Esta biblioteca era visitada por numerosos académicos

2. Sobre este tema es importante revisar las discusiones históricas que plantean en los siguientes textos: *From Babylon to Timbuktu: A History of the Ancient Black Races Including the Black Hebrews* by Rudolph R. Windsor (1969). También: *Timbuktu and the Songhay Empire: Al-Sa'dī's Ta'riḥ Al-Sūdān Down to 1613 and Other Contemporary Documents* by Sa'dī, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Abd Allāh (1999).

de todo el mundo que asistían al mencionado centro de conocimiento para prepararse. En la época Timbuktu era considerada como un centro de peregrinación espiritual e intelectual muy importante que atendía al público religioso y secular. Tres grandes mezquitas existen todavía en Timbuktu: Djingareyber, Sankore and Sidi Yahia,³ como recuerdo de la gran contribución que esta región hiciese a la historia de las sociedades organizadas en el mundo.

Pero no solo en África los africanos y sus descendientes mostraron sus conocimientos culturales, su intelecto y sus aportes literarios. África, sus gentes y sus descendientes llevan siglos aportando al mundo y a las distintas tradiciones literarias. Recordemos que África, Asia y Europa comerciaban bienes muchos siglos antes del año 1492 (véase Davidson 1991), lo que significa también que mucha gente de origen africano circulaba por dichos territorios antes de los periodos de intensificación en las relaciones políticas, económicas y sociales.⁴ Posterior a 1492 se conocen en Europa los casos de escritores como: Olaudah Equiano (1745-1797),⁵ autor de origen africano y abolicionista en Gran Bretaña, y del africano Juan Latino (1518-1596) (Gates y Wolff, 1998), quién se convirtió en profesor de latín en una Universidad de Granada, España. También en ese país fueron publicados los escritos de Chicaba, o como se le conocía en la vida religiosa a Sor Teresa Juliana de Santo Domingo (1676-1748) (véase Ferrús 2008; Paniagua 1752), quien fue una princesa africana que, tras ser esclavizada, decidió hacerse monja y poetiza. Sobre descendientes de africanos están registrados en la historia Alexandre Dumas (1802-1870),⁶ prolífico escritor francés y Alexander Pushkin (1799-1837) (véase Nepomnyashchy,

3. Sobre este tema son interesantes los trabajos de Basil Davidson (1967) sobre la historia de África occidental, en especial el texto: *The Growth of African Civilization. A History of West Africa*; así como las reseñas sobre la historia de Timbuktu que publica la UNESCO (s. f), <http://whc.unesco.org/en/list/119/>

4. Este tema es analizado en detalle por el historiador Christoph Strobel (2015) en su libro, *The global Atlantic 1400 to 1900*, p.1-46.

5. Para conocer más sobre la vida de este interesante escritor es necesario analizar su obra más conocida, *The interesting narrative of the life of Olaudah Equiano, Or Gustavus Vassa, the African, written by himself* (2001).

6. En relación a este escritor son interesantes las contribuciones de Schopp, Claude (1988), *Alexandre Dumas: Genius of Life*. También: Phillips, B. (1871), «A reminiscence of Alexandre Dumas».

Svobodny, y Trigós 2006), el gran poeta Ruso. Para el caso americano es bien conocida la poeta Phillis Wheatley (1753-1784) (véase Carretta 2011), quien nació en África occidental, pero a temprana edad fue traída a América. Siendo esclavizada ella aprendió a leer, escribir y a componer poesía. Ella vivió la mayor parte de su vida en Estados Unidos. Otra escritora relevante, para este breve resumen de escritores y escritoras de descendencia africana, es Frances Ellen Watkins Harper (1825-1911) (véase Smith 1990) quien también vivió en Estados Unidos y fue poeta, abolicionista y novelista. En el Caribe americano es conocido el caso del escritor afrocubano Juan Francisco Manzano (1797-1854).⁷ En Brasil se destaca Rosa Maria Egipcíaca da Vera Cruz (1719-1778) (véase Maranhão 1997; Guardachenski 2010), autora del libro más antiguo escrito por una mujer africana esclavizada en Brasil, entre otros/as.

Muchos son los investigadores dedicados actualmente a desentramar los caminos de la escritura de los hijos e hijas de la diáspora africana en el mundo. En Colombia cuando se habla de literatura afrocolombiana emergen los nombres de Candelario Obeso (1849-1884),⁸ Jorge Artel (1909-1994),⁹ Manuel Zapata Olivella (1920-2004) (véase De Luca 2001) y Arnoldo Palacios (1924);¹⁰ novelistas, poetas y ensayistas que se destacan por su talento, su compromiso político y el uso de temas relacionados con la diáspora africana en sus obras (véase Arboleda 2011).

Son también conocidas, pero menos publicitadas que sus colegas hombres en la escena literaria, los nombres de Delia Zapata (1926-2001) (véase Olivella y Massa 1998; Duque 2013), Maria Tereza Ramirez (1944-) (véase De Valencia 2001), Mary Grueso Romero (1947) (véase Valdés 2012) y Edelma Zapata (1958-) (véase Ocampo y Cuesta 2009, 2010), entre otras, poetas y ensayistas nacidas en el siglo XX (véase Ortiz 2007).

7. Para comprender más claramente los aportes de este autor es necesario revisar las contribuciones de Cosme Puntiel, Carmen Luz (2008), en *La Narrativa en la Autobiografía de un esclavo*, de Juan Francisco Manzano; Engle, Margarita (2006), *The Poet Slave of Cuba: A Biography of Juan Francisco Manzano*.

8. Una de las obras más conocidas de este autor es *Cantos Populares de Mi Tierra* (1877).

9. Una de las obras más conocidas de este autor es *Tambores en la noche* (2010).

10. Actualmente Arnoldo Palacios es uno de los autores afrocolombianos más importantes. Su obra *Las Estrellas son Negras* (2010), es una de las más conocidas.

Sin embargo, poco se conoce de los escritos de las mujeres afrocolombianas previos al siglo XX. Las cartas escritas por mujeres como Maria Josefa Olalla en el siglo XVIII cobran importancia y reclaman un lugar de estudio más luminoso, no solo en la historia sino también en la literatura testimonial colombiana. Maria Josefa Olalla no fue la única mujer esclavizada que escribió estando en cautiverio. En los capítulos de este libro se mencionan algunos ejemplos; tampoco es la única mujer de descendencia africana en Colombia que lo hizo. Los archivos históricos del país cuentan con más registros de este tipo que es necesario consultar. Sin embargo, dada la claridad en las cartas de Maria Josefa Olalla, es el caso elegido para desarrollar aquí.

Escribir estando esclavizadas

Quizás hasta ahora no se había mencionado de manera explícita en este capítulo, pero es imprescindible recordar que durante el periodo colonial en América, el acceso a la educación formal para los esclavizados africanos y sus descendientes fue un proceso sumamente complejo, plagado de dificultades y prohibiciones. Es este periodo la academia se reservaba el derecho a la educación formal y privilegiaba a los hombres blancos de las clases más prestantes. La educación de la población esclavizada estaba marcada básicamente por la instrucción católica y se orientaba principalmente al servicio y la sumisión, como lo expresaban las primeras ordenanzas indianas para la sujeción de los esclavos y varios capítulos de la Real Cédula de 1789:

La 2ª dispuso que todos los amos de ingenios, haciendas o hatos tuvieran un mayordomo «blanco», a quien correspondería cuidar de que hubiera una iglesia en la que los esclavos rezarían todas las mañanas antes de ir a trabajar y donde oírían misa los domingos y días festivos, reuniéndose además por las tardes de tales fechas para adoctrinarse. Manifestaba indudablemente una preocupación por la instrucción religiosa de los esclavos, que se completaba con la 3ª ordenanza en la que se obligaba a quien comprara un esclavo a enseñarle la lengua y bautizarlo en un plazo de seis meses (Salmoral, 2005, p. 64). [...] Así también el capítulo II del Reglamento señalaba «todo poseedor de esclavos, de cualquier clase que sea, deberá instruirlos en los principios de la religión católica y en las verdades necesarias, para que puedan ser bautizados dentro del año de residencia en estos dominios, o a lo sumo dentro de dos». Lo mismo que se anotaba en el capítulo I de la Instrucción: «Todo poseedor de esclavos, de cualquier

clase y condición que sea, deberá instruirlos en los principios de la Religión Católica, y en las verdades necesarias para que puedan ser bautizados dentro del año de su residencia en mis dominios». Igualmente el capítulo VII del Reglamento afirmaba: «En los días de fiesta de precepto, en que los dueños no pueden obligar, ni permitir, que trabajen los esclavos, después que éstos hayan oído Misa y asistido a la explicación de la Doctrina Cristiana, procurarán los amos, y en su defecto los mayordomos, que los esclavos de sus haciendas, sin que se junten con los de las otras, y con separación de los dos sexos, se ocupen en diversiones simples y sencillas, que deberán presenciar los mismos dueños o mayordomos, evitando que se excedan en beber, y haciendo que estas diversiones se concluyan antes del toque de oraciones. (Salmoral, 2005, p. 240)

En este escenario, que cualquier integrante de los grupos esclavizados, o libres trabajadores de clases no privilegiadas, aprendiese a dominar el arte de las letras era de celebrar. Este aprendizaje implicaba superar –o mejor transgredir– una serie innumerable de obstáculos sociales, políticos, económicos, culturales y legales establecidos para impedir que cualquiera que no fuese hombre, blanco y de élite se entrenara formalmente. La lectura y la escritura eran consideradas parte de la educación formal, entonces, que los africanos o sus descendientes aprendieran a dominar la lecto-escritura hispana significaba que habían cruzado una de las brechas impuestas por el poder que les esclavizaba.

A quienes se esclavizaba se les exponía a ambientes de aprendizaje como eran los espacios domésticos con niños o niñas en edad escolar. Mientras muchos maestros impartían clases a los niños o niñas, quién cuidaba de los pequeños aprendices –que por lo general era una persona esclavizada– tenía la oportunidad de aprender también. Son conocidos además, los casos de mujeres esclavizadas al servicio de conventos y al servicio de escribanos, estas, también expuestas a ambientes de aprendizaje, en ocasiones eran instruidas para cumplir determinadas labores relacionadas con la lectura y la escritura; aunque eran casos escasos dadas las prohibiciones y legislación de la época en contra del aprendizaje de los esclavizados (véase Cosme 2008).

Aun así y como se ha venido afirmando aquí, aquellas personas traídas de África a América no eran tabulas rasas. Ellos y ellas traían consigo su pasado cultural y supieron usarlo a su favor y en favor de otros, así como transmitirlo a las generaciones subsecuentes. Las africanas y sus descendientes transformaron para siempre –con sus conocimientos– las sociedades en que participaron y participan. Sobre este tema, afirma Margaret Olsen (1998) que durante el

siglo XVII integrantes de poblaciones de africanas y sus descendientes, esclavizados/as en América, aprendieron a dominar el arte de la escritura y lo usaron como herramienta de persuasión, constitutiva de las estrategias empleadas para conseguir sus objetivos, entre los que se encontraban no solo la libertad, sino también el fin del asedio de las autoridades en algunas de sus comunidades. Olsen (1998), asegura que como resultado de los ataques perpetrados por piratas y fuerzas enemigas europeas en contra de las colonias españolas en las Américas y el Caribe, un número significativo de africanos y sus descendientes cimarrones, evaluaron estratégicamente los impactos y las implicaciones históricas de dichas circunstancias con el propósito de determinar las ventajas que estas ofrecían para negociar no solamente su libertad «oficial» y «formal», sino también para lograr el acceso a ciertos derechos colectivos y territoriales en las colonias a cambio de aliarse estratégica y militarmente a los españoles en sus acciones defensivas. De acuerdo con Olsen (1998), tales estrategias de negociación, fueron consideradas por algunos intelectuales hispano americanos, como las posibilidades de acceder, ganar acceso y reconocimiento a lo que el intelectual Ángel Rama (1984) denominó como «La Ciudad Letrada». Para Olsen (1998), existe una producción de documentos y materiales escritos de los africanos y sus descendientes o inspirados por estos que son de alto valor histórico y en los cuales sus voces y acervos culturales definitivamente dan cuenta de discursos distintos y contra-hegemónicos, material escrito sobre el ser afro y sobre la forma de narrar la historia de las y los afrodescendientes. Tales materiales sin lugar a dudas revelan los trazos y las huellas de una invaluable riqueza discursiva, enraizada en la realidad no solo afrocaribeña sino de las diáspora africanas en las Américas¹¹ (Véase Arboleda 2011).

11. Cita original: Africans and their descendants strategically evaluated the historical circumstances in order to gain access to what one Spanish American intellectual called the «lettered city» (see Ángel Rama, *La Ciudad Letrada*), as part of an effort to negotiate their freedom and rights as well as gain access to colonial space. The documents they produced or whose production they stimulated contain voices and cultural resonances that are distinct from hegemonic discourse and often reveal recognizable traces of an alternative discursive tradition rooted in an Afro-Caribbean reality (Olsen 1998, p. 52).

Aunque Ángel Rama es un autor bastante trabajado por la crítica literaria latinoamericana y citado por la mayoría de los investigadores que estudian los documentos escritos por personas esclavizadas durante el periodo colonial en América, con especial énfasis en su

La historiografía contemporánea ha identificado varios procesos de emancipación gradual previos al decreto general de libertad para los esclavizados expedido el 21 de mayo de 1851 en la Nueva Granada. En estos esfuerzos por recuperar la libertad se cuentan distintas estrategias. Siguiendo esta línea, la escritura debe ser entendida como una herramienta clave para los esfuerzos emancipatorios de los y las esclavizados en América. Margaret Olsen (1998) logra un nivel descriptivo claro de los casos relacionados de africanos y sus descendientes con la escritura, en las ciudades de La Habana-Cuba, San Agustín-México, Santa Marta y Cartagena-Colombia en el siglo XVII.¹²

texto *La Ciudad Letrada*. Este capítulo no le da mayor espacio a sus aportes por considerar que sus avances conceptuales sobre la ciudad letrada, la ciudad real, los límites y la periferia no trascienden un análisis cultural, literario y político de marco eurocentrado. Este aspecto dificulta significativamente entender formas-otras de poder, distintas a las encabezadas por Europa. Si bien es cierto que estas formas-otras de poder fueron limitadas durante el periodo colonial, sin duda alguna existieron y existen. Sumado a lo anterior el lenguaje, usado por Ángel Rama para delimitar las diferencias de poder entre unos y otros reproduce y perpetúa imaginarios negativizantes sobre quienes habitaron y habitan las periferias –reales e imaginadas–. Este imaginario despectivo no se promueve en este documento dado que no hace justicia a los aportes culturales, niveles de dignidad, inteligencia, entereza y valor de los seres humanos esclavizados en algún momento de la historia y a quienes aquí se hace referencia.

12. Existen diferencias analíticas entre los conceptos usados por Margaret Olsen en su artículo «*Negros Horros and Cimarrones on the Legal Frontiers of the Caribbean: Accessing the African Voice in Colonial Spanish American Texts*», y los aquí empleados para entender las luchas de mujeres como María Josefa Olalla. Olsen emplea las nociones de poder hegemónico y poder alternativo para estudiar la vida y producción escrita de los y las africanos y africanas en las Américas. Con estas nociones navega hacia la comprensión y explicación de ciertos niveles de autonomía en las personas esclavizadas durante el periodo colonial. Sin embargo, considero que es un problema acercarse al estudio de las luchas de los africanos y afrodescendientes usando estos conceptos como base analítica, porque deja por fuera elementos de suma trascendencia en relación a la vida de las personas y poblaciones en mención. Lo alternativo necesariamente necesita de lo hegemónico para sobrevivir, de lo contrario no sería llamado alternativo. La relación entre hegemonía y alternativa es en muchas formas una relación cercana de co-dependencia. Por lo tanto, estas nociones son problemáticas para explicar la complejidad y centralidad del «ser», la complejidad de la «existencia» de las comunidades afrodiáspóricas en América. Estos conceptos son problemáticos, porque el poder de las comunidades africanas y de la diáspora africana no es nuevo; este no fue creado durante el periodo colonial –aunque en este contexto sufrió transformaciones–. El poder de estas comunidades tiene un extenso legado ancestral que no se destruyó por completo en el periodo colonial, un legado a menudo omitido en Occidente. Esto significa que las formas de poder de los africanos y sus descendientes, tanto como sus estrategias históricas de lucha no pueden definirse en estricta oposición al poder hegemónico. Las gentes de

Maria Josefa Olalla escribe sus cartas un siglo más tarde, pero tal como los ejemplos citados por Margaret Olsen, esta mujer usa la escritura como parte de sus estrategias para obtener la libertad propia y la de sus hijos. Como se puede leer a continuación:

Y a más desto ya tenia un hijo en mi. Yo quede recomendada al señor [...] que así me lo dijo el excelentísimo señor Virrey: también suplico a vuesa excelencia que se me de a saber la superior providencia que también vuesa excelencia a bien provea, porque aquí no se me da a saber ningún decreto, ni providencia, que lo que he llegado a saber ha sido porque el mismo señor virrey me lo ha escrito lo que ha venido a mi favor, como fue mandado que me librase a mi, y a mis hijos y se me diese la casa donde vivir, y con que buscar mi vida que así fue lo prometido, y apuro mandarlo, apenas ha librado a un hijo por lo que suplico mande se cumpla bajo las penas que a bien habiere en poner, que así lo espero de buena administración de justicia, porque como soy una pobre esclava, impedida, ignorante, me faltan a la justicia con una morosidad muy grande, como se patentiza que en más de un año que hace se mando esto, no se ha verificado y espero mi [...] (AGN Colombia. Maria Josefa Olaya, legajo número 58).

[...] alivio de vuesa excelencia y en tanto ruego a Dios que en perfecta salud la importante vida de vuesa excelencia M.A.

Honda, y Abril 4 de 1797

A los pies de vuesa excelencia, Maria Josefa Olalla,

Perdóneme los yerros por ser mucha mi pobreza. (AGN Colombia. Maria Josefa Olaya, legajo número 22)

Maria Josefa Olalla, fue una mujer de descendencia africana quién estando aun en condiciones de esclavitud entabló una demanda contra Manuel Chinchilla, de quién afirmó: *«Es hombre de más de quince mil pesos de caudal, pero tiene muchos parciales que entorpecen la justicia que tengo»* (AGN Colombia. Maria Josefa Olalla, legajo número 60). Las autoridades superiores competentes en cabeza del Virreinato de Nueva Granada y específicamente de los Virreyes: José Manuel de

África y su diáspora evidencian claramente formas de existencia particulares en las que se presta especial atención a preguntas tales como: ¿cómo existir?, ¿para qué existir?, ¿qué es la existencia? El poder en las comunidades afrodiaspóricas ha sido usado para defender una cosmovisión particular, unos planteamientos filosóficos propios y una literatura en relación a sus propias vivencias. Estas formas de poder particular han existido y existen, y aunque han cruzado camino con un poder hegemónico eurocentrado, la hegemonía no es su lugar de enunciación y mucho menos de definición.

Ezpeleta –Virrey de Nueva Granada entre los años 1789 hasta 1797– y Pedro Mendinueta y Múzquiz –Virrey de la Nueva Granada entre los años 1797 hasta 1803– (véase Barrera-Monroy 1991; Hanke 1978), favorecieron en su fallo legal a Maria Josefa Olalla, le concedieron a ella las razones de la demanda, ordenando al señor Manuel Chinchilla que le cumpliera con lo prometido. Sin embargo, el caso se extendió o como ella lo definió «*le faltaron a la justicia con una morosidad muy grande*», porque los delegados encargados de ejecutar las órdenes de los Virreyes en favor de Maria Josefa Olalla, no cumplieron a cabalidad con lo mandado por sus superiores, tal como ella misma lo escribió:

Excelentísimo Señor Virrey

Señor

Por esta postrada a los pies de vuesa, paso a hacer presente que habiendo mandado vuesa que se cumpliera en todo y por todo con lo mandado por el señor Virrey su antecesor, y cometido al señor Gobernador, y al señor Procurador, para que hicieran que se entregasen la carta de libertad a mi y a mi hijo y lo demás que Manuel Chinchilla me ofreció, no se ha verificado, porque me tienen careciendo de gozar mi libre albedrío, entreteniéndome en uno por el otro, y el otro por el otro así está entorpecida mi justicia estando juzgado, y sentenciado por el excelentísimo señor Virrey su antecesor y mandado por ambas excelencias pero como chinchilla es rico [...] (AGN Colombia. Maria Josefa Olalla, legajo número 49)

Setenta y nueve folios componen el expediente de Maria Josefa Olalla, digitalizado por el AGN en Colombia, de los cuales al menos once legajos corresponden a cartas firmadas y escritas por ella. En algunos folios incluso se disculpa por los errores cometidos, aludiendo su estado de pobreza. Una vez transcritos y analizados los legajos que componen el caso, no es posible identificar cómo concluye. Sin embargo, es notorio que la mujer escribió porque tenía claro que esa era una herramienta valiosa, una aliada poderosa en sus estrategias por la búsqueda de la libertad.

Si nos detenemos un momento a estudiar la retórica usada por Maria Josefa Olalla en sus cartas, apreciamos cómo esta mujer usa sus conocimientos sobre escritura y manifiesta su poder particular a pesar de estar esclavizada. Ella jugó con el discurso escrito, con su discurso, con el discurso del hombre que le hiciera una promesa, con el discurso religioso y con el discurso de quienes detentaban la autoridad legal, cuándo Maria Josefa Olalla escribe:

[...] Porque como soy una pobre esclava, impedida, ignorante, me faltan a la justicia con una morosidad muy grande, como se patentiza que en más de un año que hace se mando esto, no se ha verificado y espero mi alivio de vuesa excelencia y en tanto ruego a Dios que en perfecta salud la importante vida de vuesa excelencia. (AGN Colombia. Maria Josefa Olalla, legajo número 22)

Ella estaba usando a su favor elementos del imaginario construido sobre los cuerpos de las mujeres esclavizadas. Utilizó aspectos de su realidad concreta en favor de sus argumentos y logró que dos Virreyes fallasen en su favor. Para que Maria Josefa Olalla interpusiese una demanda contra el hombre que le había hecho una promesa, ella debió tener ciertos conocimientos sobre la ley. En sus cartas ella se dirigía a las autoridades medias para exigirles que ejecutaran lo mandado, pero al Virrey, que era la autoridad superior, ella le escribía para que fallase en su favor; solicitándole instar a sus subalternos para dar pronto cumplimiento al fallo. Esto nos muestra que obviamente Maria Josefa no era simplemente la «pobre», «impedida», «esclava», «ignorante» que describió en sus cartas.

No se puede desconocer que efectivamente Maria Josefa se encontraba en una sociedad, estructura y sistema colonial de visibles desventajas para las mujeres y en especial para las mujeres esclavizadas. Sin embargo, ella supo utilizar y subrayar ciertas debilidades ante quienes podían mover el sistema en su beneficio. Se podría argumentar que ella seleccionó y exageró determinados aspectos como parte de las estrategias empleadas para lograr sus objetivos. Sus propósitos son apreciables en sus escritos. Ella aceptó la promesa de un hombre que para la época en cuestión –siglo XVIII– era una oferta interesante, intercambiar su virginidad por la promesa de libertad; una propiedad y dinero para vivir mientras encontraba un marido, lo que claramente nos muestra el establecimiento de una relación de interés.

En un momento histórico en donde las leyes de honor tenían un lugar, y la palabra tanto como la promesa un gran valor, esta mujer utilizó muy bien las pocas oportunidades que tenía para que ella y su familia lograra la libertad. Maria Josefa Olalla buscaba mejorar sus condiciones de vida. Nadie nunca ha querido estar esclavizado. El «cautiverio» como ella menciona, no es un lugar digno para ningún ser humano. Aunque para ese entonces los africanos y sus descendientes no eran considerados humanos por la corona española, y sus representantes en las colonias, es evidente que Maria Josefa Olalla consideraba

que sí lo era y que merecía una vida mejor a la que la esclavitud le proveía. Ella insistió y perseveró en el reclamo de su libertad y la de su parentela, como se describe en sus cartas y otros documentos legales que hacen parte del caso. Es evidente que Maria Josefa Olalla, a pesar de sus condiciones desventajosas, esgrimió una forma de poder.

¿Cómo entender el poder en el discurso de esta mujer? El poder empotrado en la dignidad de Maria Josefa Olalla no puede comprenderse simplemente aludiendo a las definiciones de poder alternativo en estricta oposición al poder hegemónico. El poder de Maria Josefa Olalla es una forma de «poder-ser»; poder para ser lo que ella visionaba de sí misma y no lo que quienes se esforzaban en dominarla querían que fuera. El poder-ser, entendido como los usos del conocimiento, el empleo de la fuerza programada y el ejercicio de diversas capacidades físicas e intelectuales para definirse a sí misma, definir la categoría de humana y definir los rumbos de su vida, de su existencia y de su ser.¹³ Una vez entendida la defensa del «poder-ser» en la vida de esta mujer, dos categorías a analizar en su discurso son las ideas de rebelión y resistencia. Estas categorías analíticas son usadas por la historiografía continuamente para analizar la vida de los pueblos y personas afrodescendientes, pero que ante el discurso de Maria Josefa Olalla, y otras esclavizadas que lucharon por su libertad, resultan insuficientes al momento de explicar ciertas formas de poder y negociación entre las personas africanas o sus descendientes y la corona española o sus representantes. Para comprender mejor este punto es necesario reflexionar sobre la variedad de formas en las que se revelaron y resistieron los y las africanas y sus descendientes durante el período colonial, pero también en lo que sucedía después. Efectivamente resistir y revelarse en sí mismos muestran per se una forma de poder, una fuerza merecedora de análisis. El poder, en el caso de las comunidades de la diáspora africana en América no se reduce a la resistencia,¹⁴ ni a la rebelión,¹⁵ es decir; el paradigma

13. Sobre las discusiones en torno al poder y sus distintas configuraciones en contextos de opresión colonial y postcolonial, es necesario revisar los debates planteados por Walter Mignolo (2010), Agustín Laó Montes (2007), Enrique Dussel (1996), Aníbal Quijano (2000), Chela Sandoval (2000) y Gloria Anzaldúa (2012).

14. Sobre las discusiones en torno a la resistencia de los africanos y sus descendientes en las Américas es importante ver: Genovese, Eugene (1974), *Roll, Jordan, Roll*.

15. Sobre rebelión y resistencia es las poblaciones africanas y afrodescendientes en América ver: Berlin, Ira (1998), *Many Thousands Gone*.

de la resistencia no debe usarse como categoría analítica absoluta para explicar los procesos emancipatorios de los y las afrodescendientes.

La resistencia vista como epitome de las luchas afrodiaspóricas limita el entendimiento de la propuesta política y filosófica de los afrodescendientes en las Américas. Dado que no basta con luchar contra la esclavitud, ni es suficiente oponerse a la adversidad, tampoco basta con ponerse de pie y aguantar los embates del opresor, si solo a esto se limitara el poder de los esclavizados estos habrían sido exterminados o probablemente seguirían esclavizados.

Hay una serie de ideas –distintas a las de quien oprime– nutriendo la resistencia y que prevalecen a medida que se logran cambios. Las personas africanas y sus descendientes en las Américas no resistían por la resistencia misma, ni se revelaban por la rebelión en sí, entonces no es allí en dónde deben delimitarse los análisis en torno al poder de las personas esclavizadas. La rebelión y la resistencia fueron procesos y estrategias importantes en las cosmologías, cosmogonías y planes de vida de estas gentes, pero no constituían su fin último, el fin último no era rebelarse, ni resistir.

Como consecuencia de la visión analítica que no trasciende los conceptos de rebelión y resistencia, en algunos sectores de la academia existe la errónea concepción de que los africanos y sus descendientes en las colonias hispanas de América y el Caribe solo actuaban para rebelarse y resistir el embate del poder hegemónico. Con suma dificultad se reconoce que las comunidades de africanos y sus descendientes estaban trabajando por algo mucho más grande: una mejor calidad de vida. Los afroamericanos en condición de esclavitud luchaban en pro de mejores condiciones de vida y el caso de Maria Josefa Olalla nos muestra mucho de esto: esta mujer peleó por la libertad propia y la de sus hijos, ella, como mujer digna que se consideraba reclamó la justicia que creía merecer.

En sus cartas ella hablaba de la búsqueda de un lugar digno donde vivir al que llamaba casa y de recursos para continuar trabajando una vez estuviese en libertad. Maria Josefa participó de una batalla legal en la que peleó y defendió no solo lo que le prometieron, sino lo que visionó como una gran transición en su vida. Manuel Chinchilla, el hombre demandado, así como el Virrey y su antecesor, el gobernador, el padre de menores y todas las otras autoridades que ella menciona en sus cartas, hacían parte del sistema que ella debió movilizar a su favor para obtener no solo la justicia que demandaba, sino cada uno de los elementos con que esperaba mejorar sus condiciones de vida.

Aunque hoy se cuenta con suficientes elementos descriptivos para afirmar, sin lugar a dudas, que existieron ejemplos de negociaciones entre la corona española, sus representantes y africanos o sus descendientes en la colonias durante el siglo XVII y XVIII, la conceptualización y reducción de dichas negociaciones, entre poderes binarios, no es suficiente para dar razón de las motivaciones que llevaron a los y las afrodescendientes a movilizar en su favor, –y subvertir– parte del aparato legal de un sistema dispuesto para usarles y silenciarles. Tampoco da cuenta completamente de los objetivos y prácticas culturales presentes en las estrategias de los africanos y sus descendientes como agentes de su propio cambio, autores también de su propio destino. Las distintas manifestaciones de poder enunciadas en las estrategias de los africanos y sus descendientes, contienen complejos significados enlazados al poder-ser. María Josefa Olalla en sus cartas nos muestra un poder-ser, que en el caso de los hijos e hijas de la diáspora africana ha contribuido a la construcción de identidades colectivas y a la consecución de múltiples derechos individuales, pero que, sin embargo, aún se sigue estudiando con la lupa de premisas limitadas como la que se menciona en las siguientes líneas:

Desde el principio, los negros fueron un grupo más flexible y adaptativo –en gran parte porque sus conexiones sociales y culturales habían sido desarticuladas por la trata transatlántica–. Para sobrevivir, los esclavos debieron amoldarse al mundo que les rodeaba. (Hünefeldt, 1994, p. 5)¹⁶

Aunque en cierta medida existieron niveles de flexibilidad y adaptabilidad de algunas poblaciones de origen africano y su descendencia, en relación a las condiciones impuestas durante el periodo colonial, no es conveniente afirmar que los negros fueron un grupo más flexible y adaptativo, dado que ello entra en abierta contradicción con las formas de poder-ser que siempre han estado presentes en la vida de los africanos y sus descendientes. En el mismo orden de ideas, afirmar que la existencia de niveles de adaptabilidad y flexibilidad, son atribuibles a que la trata transatlántica desarticuló sus conexiones sociales

16. Cita original en inglés: *From the outset, blacks were a more flexible and adaptive group –to a great extent because their social and cultural connections had been disarticulated by the Atlantic passage. In order to survive, slaves had to mold themselves to the world that surrounded them.* (Hünefeldt, 1994, p. 5)

y culturales es, sin lugar a dudas, una afirmación problemática, porque como ya se mencionó antes, los y las africanas traídos a América no eran sujetos desprovistos de conocimientos. Por el contrario, eran seres humanos pensantes, con memorias históricas, pasados ancestrales y conocimientos valiosos, que en su momento les permitieron la «adaptabilidad» planteada por Christine Hünefeldt. No obstante, la afirmación de Hünefeldt parece omitir que el contacto de los europeos y los y las africanas es anterior a la intensificación de la trata transatlántica, lo que permitía conocimientos concretos de unos sobre otros.

Es necesario trabajar en la descolonización del pensamiento histórico y literario¹⁷ para comprender los alcances del «poder-ser» que evidencian las poblaciones de la diáspora africana, en ese orden de ideas el análisis de la literatura producida por mujeres afrocolombianas durante el periodo colonial tiene mucho que aportar.

Para concluir, se mencionará como dato para el análisis, que las bitácoras de viaje de los capitanes de los navíos que transitaban el Atlántico, durante los siglos que duró la trata esclavista son consideradas en muchos lugares del mundo literatura, algunos se han clasificado como literatura de viajes, (Pratt, 2007, p. 279). A pesar de que en sus letras se encuentra una descripción del otro –el nativo africano o americano– barbarizante. ¿Por qué las cartas escritas por mujeres de descendencia africana, durante el mismo periodo de tiempo no pueden ser consideradas una fuente literaria valiosa?, si documentos como estas bitácoras son considerados valiosas fuentes literarias e históricas.

Maria Josefa Olalla, vecina de Honda, mujer, mulata y esclavizada, escribió de su vida en el siglo XVIII, sobre sus dificultades, luchas, anhelos, familia, existencia, poder-ser y más. Ella, como muchas otras mujeres de la diáspora africana tuvo la fuerza suficiente para encarar la tragedia que es la vida, no solo la vida humana sino la vida en general y, para comprenderla, no es suficiente con el reconocimiento de sus aportes a la historia o literatura escrita de los afrocolombianos; es necesario abrir nuevas líneas de investigación, nuevos marcos teóricos y conceptuales para dimensionar los alcances de lo que ella y muchas

17. Sobre la descolonización del pensamiento histórico y literario es necesario revisar los debates planteados por los intelectuales: Walter Mignolo (2010), Agustín Lao Montes (2007), Enrique Dussel (1996), Anibal Quijano (2000), Chela Sandoval (2000) y Gloria Anzaldúa (2012). Ver: Arboleda, Santiago (2011).

otras mujeres estaban haciendo para abrir paso a las nuevas generaciones no solo de afrocolombianos sino de colombianos y colombianas en general. Las personas esclavizadas no son seres monolíticos, ni personas congeladas en el tiempo, nunca lo fueron, la historia de la esclavización así como su literatura no es homogénea, por lo que debe continuar avanzándose en el estudio del pasado silenciado, pasado que da cuenta de nuestro presente y posiblemente de nuestro futuro.

Referencias

Fuentes documentales

Archivo General de la Nación, AGN Colombia. Sección Colonia. Fondo Negros y Esclavos.

Archivo General de la Nación, AGN Colombia. Maria Josefa Olalla, legajo número 66.

Archivo General de la Nación, AGN Colombia. Maria Josefa Olalla, legajo número 71.

Archivo General de la Nación, AGN Colombia. Maria Josefa Olalla, legajo número 58.

Archivo General de la Nación, AGN Colombia. Maria Josefa Olalla, Legajo número 60.

Archivo General de la Nación, AGN Colombia. Maria Josefa Olalla, legajo número 22.

Archivo General de la Nación, AGN Colombia. Maria Josefa Olalla, legajo número 49.

Fuentes secundarias

Achebe, Ch. (1988). *An image of Africa: Racism in Conrad's «heart of darkness»* Massachusetts Review. 18. 1977. Rpt. in Heart of Darkness, An Authoritative Text, background and Sources Criticism. 1961. 3rd ed. (Ed.) Robert Kimbrough, London: W. W Norton and Co.

Achebe, Ch. (1975). *Morning yet on creation day*. New York: Anchor Press/Doubleday.

Anzaldúa, G. (2012). *Borderlands/La Frontera: The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

- Arboleda Q. S. (2011). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. (Tesis Doctoral). Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador.
- Artel, J. (2010). *Tambores en la noche*. Bogota: Ministerio de Cultura, Colección Afrocolombianidad.
- Barrera-Monroy, E. (Agosto 1991). Virreyes de la nueva granada. *Revista Credencial Historia*. Edición 20 de 1991. Publicación digital en la página web de la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República. <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/agosto1991/agosto2.htm> Búsqueda realizada el 27 de mayo de 2015.
- Beier, U. (1979). *Introduction to African literature: An anthology of critical writing*. Essex: Longman.
- Berlin, I. (1998). *Many thousands gone. The first two centuries of slavery in North America*. United States of America: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Carretta, V. (2011). *Phillis Wheatley: Biography of a genius in bondage*. Athens, GA: University of Georgia Press.
- Castoriadis, C. (1993). *Political and social writings*, vol. 3. Translated and edited by David Ames Curtis. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Castoriadis, C. (1987). *The imaginary institution of society*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Chaves, M. E. (1998). La mujer esclava y sus estrategias de libertad en el mundo hispano colonial de fines del siglo XVIII. *Anales*, (1), pp. 91-118.
- Cosme Puntiel, C. L. (2008). *La narrativa en la autobiografía de un esclavo, de Juan Francisco Manzano*. (Tesis de maestría). University of Massachusetts, Amherst. Disponible en: <http://scholarworks.umass.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1237&context=theses>
- Davidson, B. (1991). *African civilization revisited: From antiquity to modern times*. Trenton. New Jersey: Africa World Press, Inc.
- Davidson, B. (1967). *The growth of african civilization. A History of west Africa*. London: Longmans; Expanded edition.

- De Luca, D. (Spring 2001). La práctica autobiográfica de Manuel Zapata Olivella en «¡Levántate mulato! “Por mi raza hablará el espíritu”». *Afro-Hispanic Review*, 20(1), pp. 43-54.
- De Valencia, H. A. (2001). *La palabra poética del afro-colombiano*. Cali: Litocenco.
- Duque Castillo, E. (2013). *Aportes del pueblo afrodescendiente. La historia oculta de América Latina*. Bloomington: iUniverse.
- Dussel, E. (1996). *Filosofía ética de la liberación*. Bogotá: Nueva America.
- Engle, M. (2006). *The poet slave of Cuba: A biography of Juan Francisco Manzano*. New York: Henry Holt and Company.
- Equiano, O. (2001). *The interesting narrative of the life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African. Written by himself*, I. New York: Academic Affairs Library, UNC-CH, University of North Carolina at Chapel Hill.
- Ferrús, A. B. (2008). Sor Teresa Juliana de Santo Domingo, Chicaba o escribir en la piel del otro. *Cuadernos dieciochistas*, 9, pp. 181-192.
- Finnegan, R. H. (1970). *Oral literature in Africa*. Oxford: The Clarendon Press.
- Gates, H. L. Jr. & Wolff, M. (Winter 1998). An overview of sources on the life and work of Juan Latino, the «Ethiopian Humanist». *Research in African Literatures*, 29(4), pp. 14-51. *The African Diaspora and Its Origins*. Bloomington: Indiana University Press Published by: Indiana University Press.
- Genovese, E. (1974). *Roll, Jordan, roll*. New York: Pantheon Books.
- Guardachenski, A. P. (Maio–Agosto 2010). História e literatura: Rosa Maria Egipcíaca da Vera Cruz (re)escrita no romance histórico contemporâneo. *Revista Tempo, Espaço e Linguagem (TEL)*, 1(2), pp. 139-174.
- Hanke, L. (1978). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*, tomo V. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- Hünefeldt, C. (1994). *Paying the price of freedom: Family and labor among Lima's slaves, 1800-1854*. Berkeley: University of California Press.
- Laó Montes, A. (2007). For an analytics of the colonality of power. In *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*. Presently under review.
- Manning, P. (2009). *The African diaspora. A history through culture*. New York: Columbia University Press.

- Maranhão, H. (1997). *Rosa Maria Egipcíaca da Vera Cruz: a incrível trajetória de uma princesa negra entre a prostituição e a santidade*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Nepomnyashchy, C., Svobodny, N. & Trigos, L. (Eds.) (2006). *Under the sky of my Africa: Alexander Pushkin and blackness*. Evanston: Northwestern University Press.
- Obeso, C. (1877). *Cantos populares de mi tierra*, Bogotá: Imprenta de Borda.
- Ocampo Zamorano, A. y Cuesta Escobar. G. (Comp.). (2010). *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*. Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, Tomo XVI. Bogotá: Ocampo Zamorano, A. y Cuesta Escobar. G.
- Ocampo Zamorano, A. y Cuesta Escobar. G. (2009). *¡Negras somos! Antología de 21 mujeres poetas afrocolombianas de la Región Pacífica*. Cali: Universidad del Valle.
- Olivella Zapata, D. y Massa Zapata, E. (1998). *Manual de danzas de la costa pacífica de Colombia*. Colombia: Colegio Máximo de las Academias Colombianas, Patronato Colombiano de Artes y Ciencias, Fundación Joaquín Piñeros Corpas, Junta Nacional de Folclor.
- Oliver, R. & Fage, J.D. (1962). *A short history of Africa*, London: Penguin.
- Olsen, M. (Winter 1998). Negros Horros and Cimarrones on the legal frontiers of the Caribbean: Accessing the african voice in colonial spanish american texts. *Research in African Literatures*, 29(4), pp. 52-72. The African Diaspora and Its Origins. Bloomington: Indiana University Press.
- Ortiz, L. (Ed.). (2007). «Chambacú, la historia la escribes tú». *Ensayos sobre cultura afrocolombiana*. Madrid: Iberoamericana.
- Owomoyela, O. (1979). *African literatures: An introduction*. Waltham, Mass: African Studies Association, Crossroads Press.
- Palacios, A. (2010). *Las estrellas son negras*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Paniagua, J. C. (1752). *Compendio de la vida ejemplar de la venerable madre Sor Teresa Juliana de Santo Domingo, tercera profesora en el convento de Santa María Magdalena, vulgo de la penitencia*. Salamanca.
- Phillips, B. (October 1871). A reminiscence of Alexandre Dumas. In *The Galaxy*, 12(4), pp. 503-509. Journals: Galaxy (1866-1878). Recuperado de: <https://goo.gl/EEsEGT>

- Pratt, M. L. (2007). *Imperial eyes: Travel writing and transculturation*. Second Edition, New York: Routledge.
- Quijano, A. (Summer-Fall 2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, XI (2), pp. 342- 386. Disponible en: <http://jwsr.pitt.edu/ojs/index.php/jwsr/article/view/228/240>
- Rama, A. (1984). *La ciudad letrada*. Hanover, New Jersey: Ediciones del Norte.
- Rodney, W. (1972). *How Europe underdeveloped Africa*. London: Bogle-L'Ouverture Publications.
- Sa'dī, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Abd Allāh. (1999). *Timbuktu and the Songhay Empire: Al-Sa'dī's Ta'riḫ Al-Sūdān Down to 1613 and Other Contemporary Documents*. Translated and edited by John O. Hunwick. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Salmoral, M. L. (2005). Real Cédula sobre educación, trato y ocupaciones de los esclavos. (1789, 31 de mayo). En. *Los Códigos Negros de la América Española*, pp. 279-284. Madrid: Unesco, Universidad de Alcalá. En *Colección Bicentenario*, Tomo Castas, mujeres y sociedad en la Independencia, 2010, pp. 76-86. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional.
- Sandoval, Ch. (2000). *Methodology of the oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Schopp, C. (1988). *Alexandre Dumas: Genius of life*. New York: Franklin Watts.
- Smith Foster, F. (Ed.). (1990). *A brighter coming day: A Frances Ellen Watkins Harper reader*. New York: The Feminist Press at The City University of New York.
- Strobel, Ch. (2015). *The global Atlantic 1400 to 1900*. New York: Routledge.
- UNESCO. (s.f.). Timbuktu. En *Cuadernillos digitales*. Recuperado de: <http://whc.unesco.org/en/list/119/>
- Valdés, V. K. (2012). *Let spirit speak! Cultural journeys through the African diaspora*. Albany: State University of New York Press.
- Williams, Ch. (1987). *The destruction of black civilization: Great issues of a race from 4500 B.C. to 2000 A.D.* United States of America: Third World Press.
- Windsor, R. R. (1969). *From Babylon to Timbuktu: A history of the ancient black races including the black hebrews*. United States of America: Exposition Press.

02

María Gertrudis de León: Una parda libre y propietaria en la Nueva Granada*

Nayibe Katherine Arboleda Hurtado

Universidad Autónoma de Occidente | nakahurt18@yahoo.com.mx

* Este capítulo es uno de los productos del proyecto de Investigación *Black Women challenging inequality. An intersectional approach to the strategies of resistance to the slavery in the «Nueva Granada», 1550-1799*, realizado en el año 2013 con financiación de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Icesi. Dicho estudio tuvo como objetivo describir y analizar los discursos y estrategias empleados por mujeres Negras para obtener su libertad y la de sus familias entre 1550 y 1799.

*Para las esclavizadas «hacer uso de su «único derecho»
[era] dirigirse a la autoridad
para reclamar su propia noción de justicia»
(De la Fuente, 2004b, p. 21)*

El presente capítulo se ocupa de la propiedad o posesión de bienes materiales en manos de María Gertrudis de León, identificada como una mujer parda, quien, resultado de su propio trabajo y el de su difunto esposo, obtuvo la libertad y logró garantizar el bienestar de su grupo familiar, amenazado poco tiempo después por su hermano mayor, Marciano de León.

En este caso se analiza la propiedad como *signo*, como *producto de la historia* y como *factor de cambio*. Se enfatiza en el lugar de las relaciones sociales y simbólicas de poder en los pleitos judiciales, así como también, se hace referencia a las estrategias de resistencia y trasgresión empleadas por la demandante para certificar su condición de *liberta*, ante la ausencia de una carta de libertad.

Introducción

El tema de la manumisión es uno de los aspectos más discutidos cuando se habla de esclavitud en el Nuevo Mundo. Su abordaje más común, intenta acercarnos a las acciones de resistencia empleadas por las personas esclavizadas para obtener su libertad y la de sus seres queridos. Esta aproximación proporciona una lectura distinta del sistema de esclavización, dado que les devuelve su condición de seres humanos y los posiciona como sujetos sociales activos o agentes de su propia libertad.

En ese orden de ideas, este texto tiene como objetivos visibilizar a las mujeres de ascendencia africana como propietarias, identificar las relaciones sociales y simbólicas de poder que se encuentran implícitas en la demanda de la parda María Gertrudis de León, y evidenciar las estrategias de resistencia y trasgresión empleadas por la demandante para certificar su libertad.

Se inicia con una breve contextualización del sistema esclavista desde una perspectiva interseccional, que ayuda a comprender que la imposición tanto del sistema colonial como del sistema de género en los territorios no-europeos, son

co-constitutivos y trascendentales para el ejercicio de nuevas jerarquizaciones sociales que fueron totalmente funcionales al sistema colonial y contribuyeron a mantener intacto el *statu quo*. Es decir, que se presentaron como una nueva forma de dominio que para efectos de este caso se define como *esclavización endógena*.¹

Acto seguido, se hace alusión a tres relaciones sociales y simbólicas de poder que se encuentran implícitas en el litigio entre María Gertrudis y su hermano Marciano de León y que ponen en evidencia cómo la propiedad durante el siglo XVIII fue un *signo*, un *producto* y un *factor de cambio social* como propone Rosa Congost (2015). La primera relación gravita entre la «parda» María Gertrudis de León, como se le identifica en el documento, y el sistema judicial de la época. La segunda, entre los hermanos de León, es decir, entre sujetos que compartían igual condición social pero distinto estatus e identidades de género. Mientras que la tercera, versa entre Don Balentin de Areyza –antiguo amo de los hermanos de León– y Marciano.

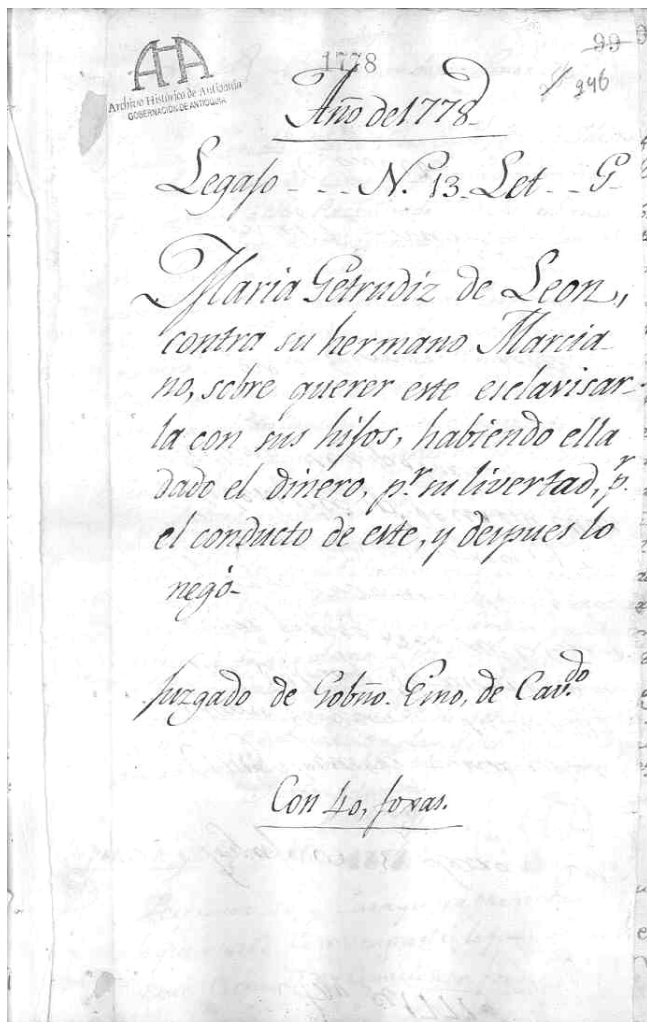
Dicho de otro modo, se presenta este litigio hallado en el Fondo Negros y Esclavos del Archivo General de la Nación –en adelante AGN–, como un caso real pero atípico entre los estudios sobre manumisiones en la Nueva Granada y sobre mujeres de ascendencia africana propietarias durante el siglo XVIII, pues las lecturas convencionales de este último asunto, se han centrado fundamentalmente en los hombres blancos –padres, esposos, hermanos o hijos– quienes el sistema les proporcionó por ley el legítimo derecho sobre los bienes materiales, las propiedades o tierras de ellos y de las mujeres de su grupo familiar.

Finalmente, cabe señalar que esta querrela consta de 78 folios en los que no se encuentra carta de ahorro. El caso se desarrolla en un periodo de tiempo de 7 meses, entre agosto de 1777 y marzo de 1778, y ocurre en el contexto geográfico de la ciudad de Sopetrán, provincia de Antioquia.

1. Esta propuesta conceptual fue desarrollada durante el IX Congreso Ecuatoriano de Historia, celebrado entre el 15 y el 18 de julio de 2015 en la Universidad Andina Simón Bolívar.

Ilustración 01

Presentación caso María Gertrudis de León contra su hermano Marciano de León



Fuente: Fondo: Colonia. Grupo: Negros y Esclavos. Sección:
Antioquia. Signatura: SC162. Legajo 31. Folio 246-287.

Esclavitud y resistencia en el Nuevo Reino de Granada

La dominación y la resistencia son dos principios fundamentales de las trayectorias de los pueblos africanos y afrodescendientes en el «Nuevo Mundo». Su relación de codependencia, caracteriza no solo los momentos y lugares de una nueva historia de orden colonial, patriarcal y racista marcada por la jerarquización, la explotación y la esclavización (Caicedo 2008; Lugones 2008) sino que también, las actuales relaciones sociales y construcciones de realidad de la población mundial dividida asimétrica y arbitrariamente como vencedores y vencidos.

Comprender esto es de vital importancia para avanzar hacia el fortalecimiento de las memorias históricas de los pueblos afrodiaspóricos en general y de las mujeres afrodescendientes en particular. Este enfoque analítico posibilita la deconstrucción de mitos y estereotipos impregnados de valores de uso, valores de cambio y valores de goce (Castaño, 1993); contribuye a dignificar el pasado, presente y futuro de las mujeres negras, y como si fuera poco, forja paulatinamente una justicia epistémica en la que los nuevos relatos históricos como los que se presentan en este volumen, rompen con el silencio sobre las agencias sociales y políticas de las mujeres africanas y sus descendientes en la historiografía nacional.

Por ello, es conveniente insistir en la inseparabilidad de los sistemas de dominación racial, sexual, heterosexual y de clase como lo advirtió La Colectiva del Río Combahee en 1977 o sistema moderno/colonial del género racializado desde la perspectiva interseccional propuesta por la feminista y filósofa María Lugones (2008) y por Castriela Hernández en el quinto capítulo de este libro (2018). Ambas autoras advierten que la colonialidad no se refiere solamente a la clasificación racial como lo plantea Aníbal Quijano y buena parte de las investigaciones sobre esclavización en el «Nuevo Mundo», las cuales están cargadas de sesgos androcéntricos, sino que es, sobre todo, un fenómeno abarcador que trata uno de los ejes del sistema de poder, que como tal, permea todo control del acceso sexual, la autoridad colectiva, el trabajo, la subjetividad/intersubjetividad, y la producción de conocimiento desde el interior mismo de las relaciones intersubjetivas (p. 79), creando las condiciones de vida de las mujeres racializadas y generizadas (La Colectiva del Río Combahee, 1988, p. 172).

Dicho planteamiento significa que la «imposición de este sistema de género fue tanto constitutivo de la colonialidad del poder como la colonialidad del poder fue constitutiva del sistema de género» (Lugones, 2008, p. 93), por cuanto le impuso a sociedades africanas y amerindias, y por tanto a sus descendientes, un proceso dual de inferiorización. Una de tipo racial y otra de subordinación de género que redundaba hasta la fecha, en la exclusión de las «mujeres africanas y de la diáspora»² de los roles de liderazgo hasta la pérdida de la propiedad sobre la tierra y otros importantes espacios económicos (Lugones, 2008, p. 87).

Esta lectura crítica e interseccional de las trayectorias de los pueblos afrodescendientes en el «Nuevo Mundo», revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas una de la otra (Lugones, 2008, p. 81). A su vez, nos permite caracterizar aspectos que hacen parte de lo que la misma autora denomina como el lado visible/claro y el lado oculto/oscurito del sistema moderno/colonial de género.

Esto significa, que el primer lado construye hegemónicamente al género y las relaciones que la caracterizan. Mientras que el segundo, nos advierte sobre su carácter profundamente violento y destructivo al revelarnos lo que el modelo oculta o que no nos permite considerar, en el alcance mismo del sistema de género y del capitalismo global euro centrado (Lugones, 2008).

Ahora bien, partiendo de esta consideración interseccional del sistema esclavista, es conveniente realizar una lectura más aguda sobre el tema de las manumisiones y la posesión de bienes a manos de mujeres de ascendencia africana durante la segunda mitad del siglo XVIII. Para ello, se señalan algunos de los sucesos claves que posibilitaron su desarrollo, entre ellos: la crisis socio-económica de fines del siglo XVIII en las Américas como resultado de las reformas borbónicas, las transformaciones judiciales que esta desencadenó y las múltiples rebeliones que se desataron a lo largo y ancho del continente americano.³

2. Cuando señalo la expresión «mujeres africanas y de la diáspora» quiero significar siguiendo los planteamientos de la feminista africana Oyèrónkẹ́ Oyèwùmí citada igualmente por Lugones, que el género no era un principio organizador en la sociedad yoruba antes de la colonización africana. Por lo tanto, su introducción antes del siglo XV debe leerse como «una herramienta de dominación que designa dos categorías sociales que se oponen de forma binaria y jerárquica» (2008, p. 87) y han estructurado las experiencias de vida cotidiana de sus descendientes en el «Nuevo Mundo».

3. Para ampliar sobre este último aspecto véase de Yenni Jojoa (2008).

Sucesos que, sin lugar a dudas, se convirtieron directa e indirectamente en los factores fundamentales que dieron lugar al aumento vertiginoso de manumisiones jurídicas en la Nueva Granada y dinamizaron el trabajo autónomo y coparticipativo (Solà, 2012) de las mujeres negras –solteras, casadas y viudas–, quienes gracias a sus ahorros, herencias y emprendimientos económicos, pasaron de ser esclavizadas a negociantes y propietarias, pues las manumisiones representaron para quienes estaban en condición de esclavos y esclavas, una oportunidad más para alcanzar su libertad, ascender socialmente y fortalecer las redes familiares desarticuladas por el mismo sistema colonial y esclavista.

De acuerdo con la historiadora María Eugenia Chaves (1998), en esta coyuntura no solo se alteraron las categorías raciales claramente definidas y separadas entre sí, sino que además de ello, se dio cabida a un nuevo grupo social denominado «plebe», conformado por personas de diverso color y condición social, que en número creciente provocaron terror entre las élites blanco-mestizas, dado que, transformaron las dinámicas de la vida social y con ello, las relaciones entre castas antiguamente diferenciadas y altamente jerarquizadas (p. 103).

Ahora bien, en esta coyuntura socio-política quienes obtuvieron mayor ventaja fueron sin lugar a dudas, las mujeres esclavizadas, quienes mediante distintas estrategias adquirieron «la posesión» de sí mismas, la palabra y sus bienes. Ello les otorgó el poder de decidir, exigir o disponer de lo que poseyeran, y los códigos de derecho se encargarían de garantizar que así fuera (Chaves, 1998, p. 103). Fue así como la auto-manumisión adquirió una preponderancia durante este periodo, pues suponía la compra de la libertad por la persona esclavizada o por un familiar suyo u otra persona de igual condición, aunque ello representase en algunos casos un ejercicio de largo aliento. En primera medida, porque dependía de la realización de trabajos en los días y horas de descanso y el ahorro de oro conseguido en dichas jornadas para cancelar el valor de su libertad (Mosquera, 2002, p. 113). En segunda medida, porque buena parte de ellas estuvieron condicionadas por las artimañas de los amos quienes buscaron los medios para dilatar los procesos de manumisión y dar paso a lo que Díaz (2002) ha denominado como libertad servil y mediatizada (p. 86).

Recordemos que la libertad se condicionó en numerosos casos mediante la persuasión y el desarrollo de una presión moral sobre las personas manumitidas, a fin de que continuaran prestando sus servicios. Con ello, siguieron sometándose a la sumisión o la servidumbre de sus antiguos amos a cambio de obtener

su carta de libertad. Este era el único documento que los legitimaba como personas liberas, una vez estos murieran o sencillamente, cuando estos satisfacían las necesidades económicas que tuviera al momento. Al respecto, Díaz (2002) señala que una de dichas tácticas consistió en obligar a los «manumitidos» a «asistir perpetuamente a algún evento religioso hasta hacer efectiva la libertad solo después de la muerte del dueño o de uno o varios beneficiarios de este» (p. 86).

Por su parte otras mujeres negras lograron pasar de esclavizadas a propietarias, gracias a que, durante el siglo XVIII, el mismo sistema colonial permitía, avalaba socialmente y consideraba lícito la comercialización de bienes materiales, propiedades y personas esclavizadas, siempre y cuando se pagara el valor comercial correspondiente, como pone en evidencia Miguel A. Rosal (2001) en su artículo titulado, *Negros y pardos propietarios de bienes raíces y de esclavos en el Buenos Aires de fines del periodo hispano*, al tomar como referencia documentos notariales y algunos testamentos para dar cuenta de la capacidad de las y los afroporteños para adquirir bienes inmuebles –terrenos y casas– pero también esclavizados.

Un primer ejemplo que pone en evidencia la agencia y trasgresión de las mujeres negras como propietarias, corresponde a María Rita Durán, negra libre, de nación Angola, casada con Pedro, negro esclavo de Don Antonio Warnes, quien afirma que los bienes adquiridos son producto del trabajo de ella y su esposo esclavizado con consentimiento del amo, sin embargo, su esposo por su condición «de ser esclavo [...] por lo mismo no tiene derecho a ningún bien» (Rosal, 2001, p. 499).

Un segundo caso, está relacionado con el testamento de María Catalina Cáceres, parda libre, esposa de Santiago, negro esclavo del Convento de San Francisco, que declara tener siete hijos, cuatro libres y tres esclavos del Convento; poseer una casita de un tirante, un cuarto de media agua de adobe cocido y techo de tejas, y cocina, construcciones que se alzan en un sitio de $17\frac{1}{2} \times 70$ varas, ubicado en los extramuros de la ciudad. El tercer y último caso a relacionar sobre este particular es el de María Mercedes Rodríguez, parda libre, quien, en su testamento, «declara estar casada con Juan José González, negro esclavo del Convento de Santo Domingo. Posee un sitio de $17\frac{1}{2} \times 22$ varas y en él construida una casa de media agua, de ladrillo cocido y techo de tejas, con un cerco de pared y algunos frutales. Dichos bienes los obtuvo con

su industria y trabajo, “criando y lavando”, y en ellos no tiene participación el marido pues según la propia María Mercedes “en nada me ha ayudado, antes, por el contrario, varias ocasiones lo he vestido y pagado el jornal a sus amos”» (Rosal, 2001, p. 501).

Ahora bien, el caso de María Gertrudis de León, identificada como una parda, no solo se asocia con los tres anteriores casos y lo planteado por Mosquera (2002), sino que muestra que durante el siglo XVIII emergió una nueva «clase social» que no era blanca ni negra esclavizada, pero se benefició de los recursos materiales y simbólicos del sistema para ascender en la escala social y mejorar las condiciones de vida de los integrantes de su grupo familiar. No obstante, complejiza lo que sostiene Díaz (2002), pues a diferencia de lo que plantea este autor, la tentativa de someter a la esclavitud en el caso que nos convoca, estuvo supeditada por la violación de la ley de confianza de Marciano de León, hermano mayor de la demandante y hombre, que tenía bajo su poder la carta que certificaba como libertas a María Gertrudis junto con sus tres hijas menores, dado que, al momento de efectuarse su liberación, Phelipe Mora no se encontraba en la localidad.

En consecuencia, en adelante se entenderá la noción de propiedad como signo, como producto de la historia y como factor de cambio. Como signo que permite «escapar de cualquier visión dogmática sobre la propiedad y estar preparados para analizar todas las prácticas de propiedad, tanto las formales como informales», es decir, observar el conjunto de medios de acceso a los recursos que se dan en un contexto determinado; como producto de la historia que «permite observar las relaciones de propiedad no como realidades intocables sino como realidades cambiantes» resultantes de «medidas legislativas, pero también resultado de dinámicas sociales (acciones individuales o colectivas) que no necesariamente se plasman en leyes», y finalmente como factor de cambio, pues «los derechos de propiedad pueden y deben también ser vistos como factor de cambio, es decir, como un elemento dinámico que influye en las desigualdades sociales y por lo tanto en las dinámicas sociales que se derivan de las diferencias sociales» (Congost, 2015, pp. 132-135).

¡Tener carta no es riqueza, pero no tenerla si es mucha pobreza!

De acuerdo con los elementos que proporciona el caso, la tentativa de esclavización de María Gertrudis y la de una de sus hijas a manos de Marciano, la llevó a acudir al Alcalde pedáneo⁴ y el defensor de menores, para que en virtud de su humilde nacimiento, viudez y como madre responsable de sus tres hijas sin amparo, se sirvieran defenderla de su hermano mayor, quien la había dejado pobre y como si fuera poco, se autoproclamaba como su legítimo dueño. Protección concedida el 6 de octubre de 1777 por el señor gobernador Don Mariano Bueltas Loremance, quien ordenó a Marciano de León no sobrepasarse con su hermana y sobrinas, hasta tanto no demostrase que él era su legítimo dueño.

María Gertrudis de León, parda libre y vecina de esta ciudad comparezco y Digo: que [...] *habido el tiempo de veinte y cinco años más o menos que me libró mi marido y dio el importe de mi valor a mi amo Don Balentin de Areyza quien lo recibió de mano de mi dicho marido y habiéndose ido al sitio de Angelina en solicitud de unos sujetos que le adeudaban, pasó a esta ciudad mi hermano Marciano de León en compañía de mi dicho amo Don Balentin al otorgamiento de la carta de mi libertad [...]* En mi consiente consta y es que me debe veinte y cuatro reses ganado vacuno [...] Viéndome sola y sin ningún abrigo, sola en compañía de unas humildes hijas, me fue preciso retirarme a una montaña a trabajar para con el usufructo de mi trabajo satisfacer a mis acreedores y que me quedaran dichas veinte y cuatro reses libres de deudas, las que le entregué al expresado de mi hermano haciendo toda confianza de su persona para que como hermanos que somos, las cuidara como suyas propias, ya siendo yo el concepto en que él también se doliera de mí, por verme ya viuda y sola cargada de mis hijas [...]. Pero toda me ha sido muy al contrario, pues faltando a la ley de la confianza con toda mayoría de artículo de hermano mayor, me ha dejado sin una vaca siquiera y no solamente ha llegado a este extremo, sino que con toda esportiques y atrevimiento, por estar la expresada carta de mi libertad en su cabeza otorgada, ha dado a entender que él fue el que dio el dinero de mi libertad y pasó a venderme una hija mía como si fuera legitima esclava suya. (AGN. FNE. Exp 42. Legajo 31. Sig. SC162. F. 22-23)

4. Según Margarita Garrido (1998) citando a Beatriz Patiño Millán, se llamaban pedáneos por similitud con los jueces pedáneos de los romanos quienes despachaban de pie por ser de poca monta las causas en que podían decidir (p. 20).

Si bien es cierto, durante el siglo XVIII muchos esclavizados presentaron demandas con el fin de legitimar su libertad o para acusar al amo ante las autoridades por malos tratos, otros como María Gertrudis de León, lo hicieron para buscar protección y amparo ante la eminente posibilidad de ser re-esclavizada en una nueva ocasión junto con sus hijas por un miembro de su misma familia, por el hecho de no contar con la carta que las certificara como libertas y propietarias de las 24 reses.

Esto lleva a considerar que la auto-manumisión también albergó sentimientos de incertidumbre al interior del grupo familiar, pues las personas esclavizadas que gozaban de menos poder social como lo fueron las mujeres, niños, niñas y adultos mayores, en casos como estos pudieron afectarse por la voluntad de quienes tenían bajo su poder sus cartas de libertad. En este caso los hombres en calidad de esposos o hermanos mayores quienes eran ante la ley sus legítimos representantes.

Ahora bien, de acuerdo con lo que plantea Mosquera (2002), los procesos de auto-manumisión fueron ante todo una estrategia de resistencia que tuvo como objetivo central integrar y proteger el grupo familiar. Sin embargo, para algunos libertos como Marciano, esta estrategia significó una oportunidad para sacar ventaja, controlar los cuerpos y los recursos de quienes socialmente albergaban menor poder social en el sistema moderno/colonial de género racializado. Es decir, sus sobrinas y hermana respectivamente, quienes se encontraban en edad reproductiva y productiva, para el caso de las primeras, mientras que la segunda poseía bienes materiales que no solo brindaban bienestar y seguridad alimentaria en la nueva condición socio-jurídica de *libre*, sino que también ofrecía status y distinción social.

Dicho de otra manera, lo que este relato pone en evidencia es que algunas relaciones familiares entre libertos, estuvieron impregnadas de tensas paradojas o dicotomías, por un lado, fueron significativas las estrategias relacionadas con la protección del grupo familiar como producto del peso del sistema moderno/colonial de género, pero por otro lado y en menor medida, como puede evidenciarse en el caso de María Gertrudis, y alguno casos referido por Rosal (2001) se desarrollaron estrategias de subordinación y dominación entre quienes social y políticamente fueron consideradas y considerados como mercancías, estrategia de dominación que he denominado como *esclavización endógena*.

Esta forma de esclavización, puede ser entendida como la sujeción ocurrida entre miembros de un mismo grupo social subordinado y entre algunos miembros del mismo grupo filial, quienes no gozaban necesariamente de distinciones de género para ejercer poder sobre los bienes u otros sujetos dominados, pero sí de una posición social distinta, binaria, jerárquica y completamente funcional al del sistema esclavista de orden patriarcal.

Lo que significa que pudo desarrollarse también entre: a). Parejas de esposos; b). Hermanos, hermanas mayor-menor, hombre-mujer; c). Padres e hijos e hijas; d). Mujeres de distintas edades, estatus o condición social o casta, como fue el caso de Michaela Jerónima,⁵ esclavizada de la india Coquí en 1695, o como refirió también Rosal al hacer referencia al «negro Francisco, esclavo de oficio cocinero, [que] compró en 400 pesos, al negro Luis» (2001, p. 509) y a «Ignacio Falcón, natural de Congo, y su esposa, Catalina de Aguila (o Angulemas), de nación Mina, ambos de condición libre y, aparentemente, sin hijos. Para quienes sus bienes constaban de un terreno, una casa ubicada en la calle de Las Torres, y hacia 1778 (testamento de la negra) nueve esclavos» (2001, p. 511).

Esto no indica ni pretende aseverar que la esclavización entre africanas, africanos y sus descendientes haya sido mejor que la ejercida por blancos, tampoco desconoce el peso histórico de la esclavitud como institución ni sus consecuencias materiales, políticas, económicas y epistémicas vigentes hasta la fecha, pero sí muestra transformaciones del sistema colonial poco estudiadas en la historiografía nacional, pues da cuenta de trasgresiones sociales, políticas y simbólicas de quienes usualmente han sido leído como vencidos y «esclavos», e invisibilizan que poseer fue una estrategia de distinción social que no alteró significativamente el orden colonial de género, pues solo desplazó las responsabilidad sobre los cautivos, pero mantuvo intacto el beneficio económico de la sujeción.

Asumiendo la dificultad de un mayor conocimiento de evidencias o fuentes primarias que ayuden a establecer otros tipos de jerarquizaciones, es posible que, a finales del siglo XVIII, se hayan presentado este tipo de casos con alguna regularidad como resultado, tanto de la convulsión social y política del momento, como de la vigencia del sistema moderno/colonial de género que actualizó constantemente sus formas de dominio, a fin de mantener el orden establecido.

5. Este caso fue igualmente trabajado por la docente e investigadora Nayibe Katherine Arboleda Hurtado, en el marco del proyecto *Black Women challenging inequality*.

De ahí que, reconocer por el momento estos casos de esclavización endógena durante la colonia, puede servir de pista para rastrear nuevos casos históricos e identificar insospechadas expresiones de poder y sujeción que fueron y son actualmente, totalmente funcionales al sistema moderno/colonial de género racializado, en la medida que este creó las jerarquizaciones y a su vez diseñó los mecanismos necesarios para que no fueran fácilmente detectables, pero sí ejecutables permanentemente.

Entre verdades a medias y mentiras evidentes. La declaración de Marciano

En el litigio entre María Gertrudis y Marciano de León, las declaraciones de las partes implicadas y sus testigos tuvieron un rol importante, pues proporcionaron información valiosa que posteriormente sería utilizada para deliberar y dar una sentencia final, aunque ellas dieran cuenta de dos versiones distintas sobre un mismo proceso legal (Villegas, 2006, pp. 108-109).

En lo que respecta a los testigos de María Gertrudis, todos hablan en primera persona y como conocedores oculares de la condición de libre de la demandante, bien por ser antiguos amos, vecinos cercanos o padrino de una de las hijas. En el caso de los testigos de Marciano, la mayoría se presentaron como conocedores indirectos, bien porque oyeren decir algo al respecto o porque en su defecto, fue Marciano quien les contó lo sucedido, como es el caso de Doña Jerónima Delgado viuda de Don Xavier Piedrita, quien en su declaración hace referencia a «tachas» sociales con el ánimo de deslegitimar a la demandante.

A continuación, se verá cómo Marciano de León condicionó o manipuló las declaraciones de sus testigos, así como también, empleó el estatus de algunos demandantes para establecer relaciones sociales de poder y distinción social:

Digan si saben y les consta que las pocas reses que venía cuidando la expresada mi hermana ordeñándolas y taqueando eran las propias mías, sin tener acción, y derecho de cuidarlas y verlas por el interés de la leche para sus hijos, sin que en otra conformidad pudiese disponer de ellas; y si saben y les consta que yo como propietario dueño, sin intervención de la dicha mi hermana ni de Phelipe de Mora las vendía y disponía de ellas a mi voluntad [...] Digan si saben o les consta que si antes de casarse la dicha mi hermana, no tenía alguna; y si es cierto que después de casada con Phelipe

de Mora, le di yo dos novillos y una yegua, de las que solo tuvo de aumento cuatro reses durante su matrimonio, que todas compusieron seis y por fallecimiento de su marido quedó a mi responsabilidad por haber pagado con ellas [...] Digan si saben o han entendido que la expresada mi hermana me hubiese dado veinte reses, para ayudar y comprarla, y si [...] les constase público que estaba fugada [...] por haberla vendido el expresado mi amo Pablo Xavier [que] fui yo quien la traje del monte, y la compré al expresado mi amo Don Balentin y si así lo han conocido siempre por esclava mía y sus hijos; y si saben y les consta que la expresada mi hermana y Phelipe de Mora nunca tuvieron ni manifestaron oro alguno para poderla liberar. (AGN. FNE. Exp 42. Legajo 31. Sig. SC162 F. 30)

Jerónima Delgado viuda de Don Xavier Piedrita [...] a la primera pregunta dice que conoce de trato y comunicación a Marciano de León y a María Gertrudis su hermana ambos esclavos de Don Solano de León difunto que por su falta de jurado fueron al orden de Don Balentin de Areyza en la misma certidumbre, y que sabe y le consta que en poder dio derecho dio el dueño [...] su cabeza Marciano el que quedó libre de su esclavitud y responde a la segunda pregunta que en el poder de entre ambos amos no le conoció más alhaja a María Gertrudis que era una enagua de lienzo teñido y esta que se la daba su hermano Marciano la que rompía en los montes por haber tenido desde muchacha el defecto de vivir [...] y que sabe también que Marciano los mantenía a la dicha más familia [...] y responde a la tercera pregunta que sabe y le consta que dicho Marciano después de su libertad compró un pedacillo de tierras asentó en el paraje que llaman del Gualdal y puso allí a la expresada la hermana después que la caso con Phelipe de Mora y que sabe y le consta que el dicho Marciano fue comprando reses y poniendo allí lo que produjo una punta de ganado que no sabe el hermano de cuanto sería y que le consta que quien tenía el uso y manejo era Marciano de León como propio suyo. Y responde a la cuarta pregunta que oyó decir que después de casada con Phelipe de Mora le dio su hermano Marciano una o dos Novillonos= que también sabe y le consta que antes de casarse la dicha no le conoció ganado ni otra alhaja alguna más que la que tiene dicha en la segunda pregunta a la que se remite y responde a la quinta pregunta dice que sabe y le consta mediante lo que lleva declarado, que la expresada María Gertrudis no tenía res alguna en el poder de su amo Don Balentin, y que sabe y le consta que la puso en la posición dicho llevó en el Guadal junto con su marido y más familia donde mantuvieron hasta el fallecimiento de Phelipe de Mora y que también sabe y le consta por ser público y notorio, que era un negro de conocidos atrasos y sin manejo ninguno donde pudiera adelantar cosa alguna [...] y lo que lleva dicho es la verdad. (AGN. FNE. Exp 42. Legajo 31. Sig. SC162 Folio 37-39)

Si bien es cierto, estos relatos evidencian el condicionamiento de la declaración de los testigos de Marciano, también muestran la apropiación de los bienes de su hermana, quien según él le pertenecen por haber sido quien le pagó a Don Balentin el valor que ella representaba. En ese sentido puede decirse que «la capacidad de movilizar una serie de relaciones al interior de las redes de solidaridad y enfrentamiento que organizaron el entramado social, fue fundamental al momento de estructurar una narrativa a favor de la libertad o de la esclavitud [...] El éxito de la prueba, por tanto, [radicó] en construir la “realidad” de tal forma, que resulte más convincente que la que presenta el contrincante» (Chaves, 2000, p. 137).

En ese orden de ideas, los anteriores relatos revelan al menos dos relaciones sociales y simbólicas de poder interdependientes asociadas con las diferencias de género y la otra, con las distinciones de clase y casta –lado visible/claro—. La primera en el lenguaje empleado por Marciano en tanto que hombre y hermano mayor de la demandante, quien se enuncia todo el tiempo como propietario de María Gertrudis y sus hijas. La segunda, representada en la declaración de Doña Jerónima, quien a diferencia de María Gertrudis tiene un estatus o reconocimiento social distinto, que le posibilita el uso indiscriminado y reiterativo de tachas que tienen como fin desacreditar y deshonar a la demandante y a su difunto conyugue. Esto puede observarse cuando señala que esta no *tuvo desde muchacha el defecto de vivir y no tenía más alhaja que una enagua de lienzo*, mientras que su esposo era *un negro de conocidos atrasos* por lo que difícilmente, podrían haber tenido la capacidad para pagar su libertad y administrar 24 cabezas de ganado.

Ahora bien, a pesar de las características de estos adversarios de María Gertrudis de León y de otros testimonios a favor de Marciano, en el juicio no queda claro cómo este último obtuvo el dinero necesario para pagar su libertad, cuándo lo hizo, ni cómo obtuvo los 225 pesos para comprar posteriormente a su hermana María Gertrudis, siendo esta también esclavizada de Don Balentin de Areyza. Aquí, es importante señalar que la manumisión como proceso y como realidad, aunque proyectaba relaciones de dependencia, servidumbre y sujeción sobre los libertos, indudablemente estuvo sometida al cumplimiento de estrictas normas de control social las cuales permitían que estos pudieran ser re-esclavizados por los mismos o nuevos amos (Díaz, 1996, p. 95). Esto

requería muestras claras de la consolidación de una economía propia en el caso de las y los libertos, así como también, del estatus social en el caso de los amos, que diera cuenta de su procedencia y por ende, de sus posibilidades reales para adquirir bienes y propiedades.

Vale la pena preguntarse entonces ¿quién, aparte de los directos implicados en esta demanda, puede esclarecer si María Gertrudis de León es libre o no? Si en el litigio no aparece la carta de libertad y los testigos presentados ante el gobernador están divididos en ambos bandos, ¿qué podría decirnos al respecto Don Balentin de Areyza, último amo de la presunta parda libre María Gertrudis, siendo este con quién se efectuó la supuesta venta? ¿Hasta qué punto Marciano abusó de la ley de confianza que le dio su hermana menor, María Gertrudis? Su relato parece contener malicia y engaño y no existe una voz oficial que ratifique la veracidad de algunas de las dos declaraciones en las que se disputa la libertad de un grupo familiar y la propiedad de sus bienes.

«A falta de carta, la honorabilidad de la palabra del amo»

Como se sabe uno de los principales valores de la época colonial en tanto que sociedad estamental, racial y patriarcal, fue el honor asociado a la reputación, la honestidad, la procedencia, el recato o la adscripción a un determinado grupo social. Este, sirvió para establecer diferencias visibles entre miembros de sectores sociales antagónicos, bien por factores sociales, económicos, políticos o jurídicos, los cuales se convirtieron en catalizadores regulatorios de los comportamientos entre hombres y mujeres de las distintas castas, y por tanto, en el derrotero de las relaciones sociales de la vida cotidiana que distinguía amos de esclavizados, blancos de «otros» y ricos de pobres.

En el caso que nos ocupa, el capitalismo simbólico y económico de la declaración de Don Balentín de Areyza jugó un papel trascendental pues, además de su condición de hombre considerado honorable y antiguo amo de los hermanos de León, se convierte en pieza clave para el esclarecimiento de la condición social y legal de María Gertrudis y sus hijas (Villegas, 2006). En él, se articula la condición social de testigo directo y antiguo amo de los implicados en el caso. Él no solo da cuenta de la situación económica de María Gertrudis antes

y después de su libertad, sino que también respalda que la parda trabajó junto con su esposo para pagar su libertad:

Al respecto Don Balentin de Areyza el 20 de agosto de 1777 dice: Marciano de León y Phelipe de Mora, legítimo marido de María Gertrudis y hermana del dicho Marciano hicieron el pacto de travaxar de para darme el dinero al que declara, ambos a dos esclavos del que declara y que se verificó el contrato pues recibí el dinero en que fueron reconvenidos y ajustados por la dicha María Gertrudis y el dicho su marido Phelipe Mora [...] también sabe que los dichos marido y mujer tuvieron ganado y bestias con que trabajaban, buscando el dinero, para la libertad de la referida María Gertrudis y aunque la escritura consta estar en la cabeza del referido Mariano, fue por estar ausente el dicho Phelipe de Mora y que Marciano pidió que se hiciese en su cabeza a lo que dice el que se declara que no [vio] reparo en esto por ser hermanos, y que nunca considero el trato doble y malicia del dicho Marciano. [...] En cuanto el ganado, siempre fue de la dicha Gertrudis y su marido, quienes usaban de el en presencia del Marciano sin ningún embarazo, y que también sabe que el dicho Marciano nunca tuvo nada a excepción de una sola res, que le conoció y que los hijos que tiene han sido habidos vaxo matrimonio, a excepción de tres, nombrados Jph, Francisco y Julián, y que estos quedaron esclavos, por haber sido antes de la libertad, y que después hubieron, los demás después de su liberad. (AGN. FNE. Exp 42. Legajo 31. Sig. SC162, Folio 6-7)

Es evidente que para algunos esclavizados la obtención de la libertad y el disfrute pleno de esta nueva condición, se vio seriamente comprometida o interrumpida por la «incertidumbre» de su contexto, en algunos casos porque podían ser esclavizados para servir a nuevos amos, en otros porque el poseer la carta de libertad no era una garantía para vivir en dicha condición o lo que es peor, porque sencillamente tener dicho documento, no significaba recobrar las cualidades sociales, políticas, económicas, territoriales y sexuales que con la esclavitud se les habían arrebatado y lo definían como un «esclavo» (Zuluaga, 2007).

Pese a que esta última situación fue la que caracterizó a un sin número de esclavizados y esclavizadas en la Nueva Granada; esto no significa que otros y otras como María Gertrudis nunca hayan llegado a ser libres. Recordemos que ella en comparación con su hermano Marciano, fue quien gozó antes, y después de haber conseguido su libertad, de los bienes materiales que le garantizaban un nivel de independencia laboral que a la vez, representaba un sistema «económico propio» en la época.

Es importante insistir por eso, que aunque el caso de María Gertrudis se constituye en un ejemplo excepcional de esclavización endógena en los estudios sobre manumisiones de la Colonia tardía, porque muestra que la libertad, también se vio seriamente afectada por la malicia, envidia, abuso y manipulación de quienes se supondrían le ofrecerían un apoyo social y moral, como la propia familia, este caso no debe interpretarse como la regla en el sistema esclavista. Así, que la declaración de Don Balentin de Areyza, como antiguo amo de los hermanos De León, se convierte en la única evidencia clara del abuso de confianza de Marciano, este habría podido usar su status social para sacar ventaja de esta querrela y esclavizar nuevamente a ambos hermanos.

En consecuencia, se quiere llamar la atención aquí al hecho de que María Gertrudis de León haya conseguido la declaración de personas cercanas y con una distinción social importante, como la de su antiguo amo y otras/os testigos, quienes dieron cuenta de su condición social como propietaria y liberta. Sin embargo, no queda claro cómo y por qué esto no fue un determinante para que judicialmente se certificara lo mismo. Pues dichas declaraciones significan que la apropiación o rapto de las 24 reses y la esclavización de una de las hijas de María Gertrudis, fue un acto ilegal que debió ser castigado por cuanto puso en peligro no solo la integridad familiar, sino también, la seguridad alimentaria de una mujer viuda y sin amparo a cargo de tres hijas menores.

El acceso a la palabra. Una estrategia de resistencia, autodeterminación y conciencia en María Gertrudis

Como se señaló en el análisis propuesto para este caso, en el sistema esclavista de carácter racial y patriarcal impuesto en el «Nuevo Mundo», usualmente se afirmó que los africanos, africanas y sus descendientes no lograron su libertad porque esta se vio supeditada a las voluntades y caprichos de sus antiguos amos (Díaz, 1996), y a las artimañas de aquellos familiares a los que el mismo sistema le brindaba las posibilidades simbólicas para ejercer algún tipo de poder.

No obstante, estrategias discursivas como las empleadas por María Gertrudis de León al enunciarse como una *mujer viuda y sin amparo a cargo de tres hijas, trabajadora y propietaria de reses antes y después del matrimonio*, ayudan a poner

en tela de juicio tales argumentos. Los registros judiciales pueden interpretarse como instrumentos que posibilitan mostrar a las esclavizadas como sujetos sociales e individuales que tiene sus propias aspiraciones y son dueñas de su voz, una vez se ve en riesgo su integridad personal y la de los suyos. Pues ellas, como lo muestran los registros históricos, constantemente hicieron uso del «único derecho» que era, el de dirigirse a la autoridad judicial para reclamar su propia noción de justicia (De la Fuente, 2004a, p. 12).

Lo que significa que la denuncia de María Gertrudis como la de las otras demandantes de este volumen, desestabilizó el lugar que le asignó la sociedad y el que ocupó en el mismo, pues su agencia rompió con el supuesto destino biológico de pasividad, resignación y obediencia, al tiempo que puso en entredicho su lugar socio-cultural como «esclava» al exigir protección y amparo para ella, sus tres últimas hijas y las reses adquiridas con su trabajo, el de su difunto esposo y en cierta medida bajo el estatus de viuda. Estos bienes, en su condición de liberta le garantizarían una seguridad alimentaria y cierto bienestar social.

Ahora bien, independiente de los resultados del juicio, la actuación de valentía de María Gertrudis demuestra que en medio del sistema moderno/colonial de género racializado ella recobró su *ser*, su *yo*, al hablar por sí misma, al asumir y sortear de modo creativo las adversidades socio-económicas y simbólicas de la sociedad del momento, utilizando a su favor las distinciones sociales del mismo.

Conclusiones

El anterior caso puso en evidencia cómo las mujeres de ascendencia africana lograron convertirse en propietarias gracias a los cambios sociales, económicos y políticos de finales del siglo XVIII, pues como solteras, casadas o viudas, fueron partícipes formales e informales de negocios o en su defecto, fueron negociantes autónomas que en oportunidades vieron su bienestar, y la seguridad alimentaria amenazada, como consecuencia de conflictos familiares y la legitimidad simbólica del sistema moderado/colonial de género.

Se sugiere entonces que una forma de reconocer y definir este tipo de sujetas, estrategias y trasgresiones al sistema colonial, sea a través del hallazgo de nuevos casos de empoderamiento afro femenino centrados en las propiedades, donde

seguramente los documentos notariales y los testamentamentos se convertirán en importantes fuentes de exploración y reconocimiento de otras formas de *esclavización endógena*.

La emergencia de nuevos casos permitirá tener una lectura más completa de la época y de los cambios en las relaciones de poder al interior de los sectores sociales asociados con la pobreza.

Esto permitirá comprender como la imposición/apropiación de diferencias de género y casta se constituyen en instrumentos claves para el ejercicio y perpetuación de la dominación de unos pueblos sobre otros, en la medida en que el funcionamiento de relaciones binarias y jerárquicas como las señaladas en el caso de María Gertrudis de León con su hermano Marciano, contribuyen a mantener el *statu quo*, al tiempo que procuran debilitar procesos de resistencia y emancipación de y entre sujetos subordinados.

Entonces, precisar sobre estas formas de opresión, como otras que faltan por nombrarse, debe ayudar a revisar las bases sobre las cuales se han construido las masculinidades en los sectores subordinados, así como también debe ayudar a superar la primera lección del sistema moderno/colonial del género del divide y vencerás, para pasar al definamos y cobremos fuerza como grupo social. Pues la reproducción del sistema de género binario, jerárquico y profundamente heterosexual entre sujetos y sujetos subordinados, tanto en la Colonia como en la actualidad, no es más que otra de las herramientas del amo que nunca desmontan la casa del amo (Lorde, 2003, p. 119).

Por tales motivos ahondar en esas estrategias también coadyuvará a visibilizar nuevas agencias y estrategias de resistencias de las mujeres de la diáspora, a quienes se les ha creado más mitos que historias. Por eso tanto el caso de María Gertrudis como los de las otras mujeres demandantes que se trabajan en este libro, muestran que el acceso a la palabra a través de la demanda no solo fue una forma de romper con la subordinación de género, sino también una estrategia para desestabilizar el lugar que se le dio u ocupó en el sistema moderno/colonial de género racializado.

Dicho de otro modo, el acceso a la palabra, a través de la denuncia, debe leerse como una estrategia de resistencia en la medida en que rompe con las identidades y estereotipos asignados a las mujeres africanas y de la diáspora. A su vez se constituye en una expresión creativa de la subversión y micro trasgresión en condiciones de opresión, pues fractura radicalmente un «estar» y

un «ser» pasivo para mostrarse como un ser consciente y activo, que manifiesta capacidad para oponerse, dificultar o disuadir relaciones de poder que pusieron en peligro su vida e integridad física o moral.

Queda claro que el «conocimiento» en torno a los derechos regulados en la legislación del momento, formaba parte del arsenal de evidencias que las partes emplearon para su defensa. Aunque, el doble estigma de pobre y mujer libre o esclava acrecentó la vulnerabilidad de muchas mujeres en los pleitos judiciales, quienes legalmente exigían sus derechos y fueron acusadas, re-esclavizadas, asesinadas o torturadas, gracias a la difamación, por parte de quienes serían sus adversarios (Naro, 2003, p. 77).

Finalmente, puede decirse que, la valentía y claridad con la que se defiende María Gertrudis de León, a lo largo del pleito, demuestra, en términos generales que las mujeres esclavizadas durante la Colonia no fueron silenciosas, pasivas, ni sumisas cuando la supervivencia y el bienestar familiar estuvieron en peligro. Por el contrario, ella al igual que otras mujeres, fueron agentes activos en medio de un sistema represivo, testamentario, racial y patriarcal, pues desplegaron una serie de estrategias transgresivas propias de una mujer negra emancipada y propietaria. En lo que tiene que ver con María Gertrudis cabe recordar que esta obtuvo su libertad gracias al trabajo mancomunado con su difunto esposo, fue propietaria de un importante número de reses, acumuló dinero para pagar su libertad, utilizó a su favor las relaciones sociales con personas que albergaban prestigio y distinción social, y como si fuera poco, defendió la unión y custodia de sus hijas, pese a que se encontraba sin un marido que pudiera actuar como su legítimo defensor, como mandaba y aun manda el sistema patriarcal.

Referencias

Fuentes documentales

Archivo General de la Nación –AGN–. Fondo: Colonia. Grupo: Negros y Esclavos. Sección: Antioquia. Signatura: SC162. Legajo 31. Folio 246-287. Recuperado de <http://negrosyesclavos.archivogeneral.gov.co/portal/apps/php/indexes.kwe>

Fuentes secundarias

- Caicedo, J. A. (2008). Diáspora africana. Claves para comprender las trayectorias afrodescendientes. En A. Rojas (Coord.), *Catedra de Estudios Afrocolombianos. Aporte para maestros*, pp. 82-97. Popayan: Editorial Universidad del Cauca.
- Castaño, B. (1993). A la búsqueda de las mujeres negras esclavas en la historia de Colombia. En A. Ulloa, *Contribución africana en la cultura de las Américas*, pp. 75- 81. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología-Biopacífico.
- Chaves, M. E. (2000). Maria Chiquinquirá, una esclava litigante: los recursos de una esclava guayaquileña para construir argumentos de libertad en el marco de los tribunales coloniales. En M. C. Medina (Ed.), *Mujeres en poder de la palabra*, pp. 119-142. Gotemburgo: Red HAINA, Instituto Iberoamericano, Universidad de Gotemburgo.
- Chaves, M. E. (1998). Las mujeres esclavas en el mundo hispano colonial de finales del siglo XVIII. *Anales. Nueva Época, «Género, poder, Etnicidad»*, 1, pp. 91-117.
- Congost, R. (2015). Las leyes sobre la propiedad de la tierra y el análisis histórico de los derechos de propiedad. Reflexiones a partir de algunos bicentenarios. *Claves. Revista de Historia. Soberanía y Territorio*, 1(1), pp. 121-137.
- De la Fuente, A. (2004a). La esclavitud, la ley y la reclamación de derechos en Cuba: repensando el debate de Tannenbaum. *Debates y perspectivas: Cuadernos de Historia y Ciencias sociales*, 4, pp. 37-68.
- De la Fuente, A. (2004b). Su «único derecho»: los esclavos y la ley. *Debates y perspectivas. Cuadernos de Historia y Ciencias Sociales*, 4, Diciembre, pp. 7-21.
- Díaz, R. D. (2002). La manumisión de los esclavos o la parodia de la libertad en el área urbano-regional de Santa Fe de Bogotá, 1700-1750. En C. Mosquera, M. Pardo, y O. Hoffmann (Eds.), *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias, 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, pp. 75-98. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Icanh, Irs, Ilsa.
- Díaz, R. D. (1996). La manumisión de los esclavos o la parodia de la libertad en el área urbano-regional de Santa Fe de Bogotá, 1700-1750. *Anuario colombiano de historia social y de cultura*, 23, pp. 49-72.
- Garrido, M. (1998). Entre el honor y la obediencia: prácticas de desacato en la Nueva Granada Colonia. *Revista Historia y Sociedad*, 5, pp. 19-35.

- Jojoa, Y. (2008). Resistencia, adaptación social y formas de acción política (siglo XVI a primera mitad del siglo XIX). En A. Rojas (Coord.), *Cátedra de estudios afrocolombianos. Aporte para maestros*, pp. 129-149. Universidad del Cauca.
- La Colectiva del Río Combahee. (1988). Una declaración feminista negra. En C. Moraga, y A. Castillo (Eds.) *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundista en los Estados Unidos*, pp. 172-184. San Francisco: Ism Press, Editorial «ismo».
- Lorde, A. (2003). Las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo. En *La hermana, la extranjera*, pp. 115-120. Madrid: Horas y horas.
- Lugones, M. (Julio-Diciembre 2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, pp. 74-101.
- Mosquera, S. (2002). Los procesos de manumisión en las provincias del Chocó. En Mosquera, C., Pardo, M., y Odile, H (Eds.), *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias, 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, pp. 99-119. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Icanh, Ird, Ilsa.
- Naro, N. (Noviembre 2003). El género en cuestión: las mujeres esclavas y libres ante la justicia. *Memoria y Sociedad*, Revista del Departamento de Historia y Geografía. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Javeriana, 7(15), pp. 69-79.
- Rosal, M. A. (2001). Negros y pardos propietarios de bienes raíces y de esclavos en el Buenos Aires de fines del periodo hispánico. *Anuario de Estudios Americanos*. Tomo LVIII, 2, pp. 495-512.
- Solà, Á. (2012). Las mujeres como partícipes, usufructuarias y propietarias de negocios en la Barcelona de los siglos XVIII y XIX según la documentación notarial. *Historia Contemporánea*, 44, pp. 109-144.
- Villegas del Castillo, C. (2006). Del hogar a los juzgados: reclamos familiares ante la Real Audiencia de Santafé a finales del periodo colonial. *Historia Crítica*, 31, pp. 101-120. Bogotá.
- Zuluaga, F. (2007). Esclavitud, resistencia, libertad, en el sur-occidente colombiano. *Revista Cununo*, 2, pp. 11-44.

03

Josefa Ramírez y Clara. Estrategias de liberación de dos afropicaronas cubanas, 1853 y 1858

Carmen Luz Cosme Puntiel

Xavier University of Louisiana | ccosme1@xula.edu

Este capítulo describe los casos de Josefa Ramírez y Clara, mujeres esclavizadas que estratégicamente utilizaron su raciocinio, talento y persuasión, acompañado del conocimiento jurídico, para lograr conseguir su libertad y la de sus hijos e hijas. Se demuestra en este ensayo cómo el orden jerárquico que trajo la esclavización se ve retado por los testimonios de estas mujeres. En el sentido de que las mujeres en posiciones de subyugación rompieron las leyes y hasta pusieron sus vidas en peligro para denunciar las transgresiones cometidas hacia ellas y los suyos pidiendo justicia. Primero, podríamos empezar con el reconocimiento de la mujer afro como ser humano. Segundo, con la valorización de los diferentes roles que desempeñan las mujeres afrocubanas en la creación de la historia cubana. Tercero, desmitificar la representación femenina en la historia colonial que por siglos ha deshumanizado a la mujer. Además, continuar con el legado de rebeldía femenina que heredamos de nuestras ancestas.

En Cuba, el reconocimiento del rol de las mujeres negras en los movimientos de liberación en la época colonial ha sido presentada por la escritora Maria Cristina Hierrezuelo Planas (2013), que en su libro *Tumbas para cimarronas*, presenta los testimonios de liberación de mujeres esclavizadas en el oriente de Cuba. Definitivamente es un reto el intento de cambiar una historia o mejor dicho la memoria de una historia cultural que ha sido repetida por siglos. En este sentido es importante considerar la teoría de María Lugones (2008) sobre la colonialidad de género para crear un discurso o espacio donde las voces y prácticas femeninas tengan relevancia y se reconozca a la mujer afro como ser humano participe y creador de la historia ancestral rebelde de América Latina.

El testimonio ancestral es Afroreal

El Archivo Nacional y los Archivos Provinciales e Históricos de Cuba guardan los testimonios que demuestran la resistencia de las mujeres al sistema colonizador esclavista. Estos testimonios de mujeres esclavizadas no solo nos ayudan a recrear la historia canónica que ignora la participación de la mujer en la lucha contra la esclavitud, sino también, nos ayudan a conectar nuestra lucha con nuestra ancestralidad. Esa historia ancestral meramente afro que Quince Duncan (2005) resalta en su afrorealismo. Quince Duncan introduce un nuevo

concepto para la clasificación de un movimiento nuevo dentro de la literatura latinoamericana. Parafraseando a Duncan se puede decir que el afrorealismo se distancia de las modalidades de símbolos y mitos del canon clásico latinoamericano para así crear una literatura que represente las identidades autóctonas de Latinoamérica. Constituye el esfuerzo por restituir la voz afroamericana por medio del uso de una terminología afrocéntrica, reivindicando la memoria simbólica africana, reafirmando el concepto de comunidad ancestral, buscando y proclamando la identidad afro (p. 3). La reescritura del testimonio de las mujeres afrocubanas es imperativa para la creación de la identidad afrodescendiente. Su testimonio, su esfuerzo, su destreza, su resistencia y su herencia son relevantes para la historia afrolatina. La documentación de las vivencias de las afrocubanas esclavizadas mantiene vivas las memorias de nuestras luchadoras que se enfrentaron al racismo, al sexismo y a la invisibilidad.

Afropicaronas Cubanas

Para identificar las acciones y a las mujeres afrocubanas que retaron a la esclavitud con maniobras jurídicas y estrategias de resistencias las llamaré afropicaronas. La afropicaronidad es un concepto que propongo con el propósito de inventar una terminología lingüística que se separa de los estereotipos clasistas y racista que frecuentemente encontramos en los textos que se refieren a la historia de los esclavizados en la diáspora africana. Es un concepto que contribuye a la descolonización académica en las afrolatinidades. Identifico como el afropicaron (véase Cosme Puntiel 2014) o afropicaronas al ser humano afrodescendiente que dentro de un sistema de subyugación lucha por su igualdad y reconocimiento humano utilizando trucos y estrategias que rompen con las normas impuestas por la sociedad subyugadora. La invención de este término contribuirá al análisis y el uso en español del concepto denominado en la tradición literaria afroamericana como Trickster o en Yoruba Eshú-Elegguá, así como, Anancy entre la tradición Akan reconocidas en la tradición oral del Caribe anglófono.

Josefa Ramírez

El amor de madre libera

La afropicarona Josefa Ramírez, ciudadana cubana y residente de la ciudad de La Habana, el 9 de mayo de 1853 reclamó en la corte la injusticia que se estaba cometiendo con su hija Agustina.

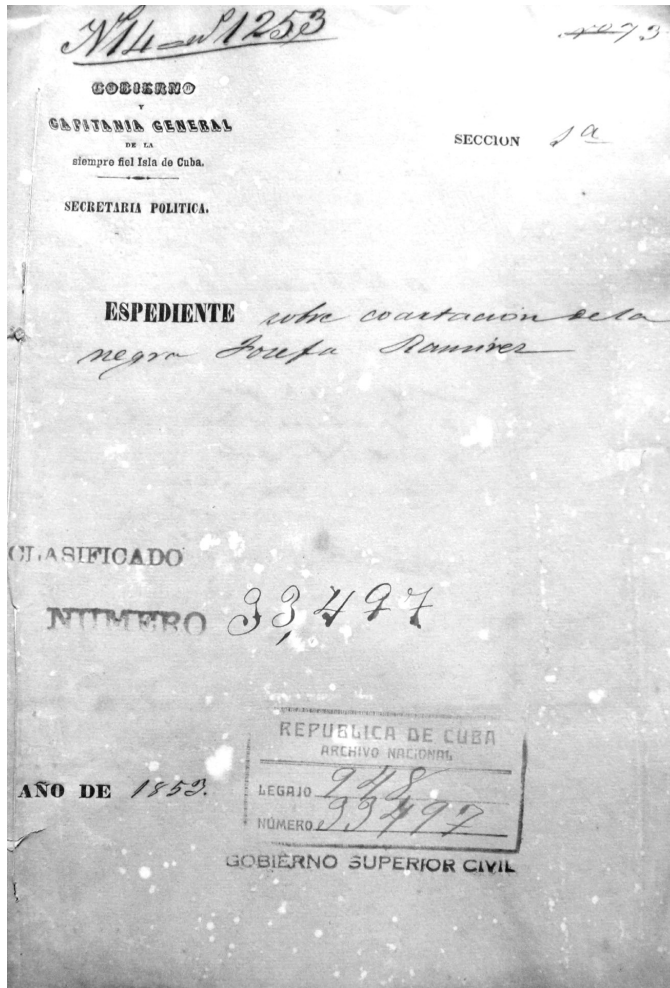
Documenta:

Josefa Ramírez, parda libre representa a vuestra merced manifestando tener una hija que era esclava de D. José Barne y que con objetivo de coartarla entregó a otro sujeto \$50 pesos que este la ha vendido a Doña María Ana Betancourt con en el requisito de coartarla en 450 por haber recibido los 50 de su madre, que ha acudido al Sor Anselmo 2º por contrato del Dr. Sindico y no se la ha administrado justicia y que lo que se trata es de que Barne se guarde los cincuenta y que D. Ma Betancourt con trata de vender mi hija al mallor-quien para que este la lleve fuera de su patria: que por todo lo expuesto suplica a V.E. ceda de mandar que otro, le administre justicia para que pueda coartarla en los 450 \$ y se la de permiso a su hija mi Agustina para buscar amo a su gusto. (Archivo Nacional. Fondo: Legajo 948, Número 93497)

Esta documentación demuestra que las afrocubanas en la colonia tenían conocimiento de las antiguas leyes impuestas por la colonia española encontradas en *Las Siete Partidas del Rey Alfonso el sabio*, (siglo XIII), y la *Recopilación de Leyes de Indias* (siglo XVII). Estos libros fueron una compilación de las legislaciones monárquicas españolas utilizadas para manipular la colonización y estabilidad del poderío colonizador de América. Es relevante señalar su conocimiento sobre el sistema jurídico de la época, pero aún más importante es el espíritu motivador que llevó a Josefa Ramírez a presentar el caso de la coartación de su hija a la corte. Hecho que denuncia la práctica ilegal del trato de las esclavizadas y que también exige los derechos que tiene su hija de «buscar amo a su gusto». Manuel Barcia (2008) en su libro *Seeds of Insurrection: Domination and Resistance on Western Cuban Plantations 1808-1848* aclara que, «después de 1789, los esclavos en Cuba tenían una serie de privilegios otorgados por códigos de esclavos o practicados como derecho consuetudinario. Los tres privilegios más importantes concedidos a los esclavos cubanos fueron el derecho a contraer matrimonio, el derecho a comprar su manumisión y el derecho a encontrar un

Ilustración 01

Introducción al caso de Josefa Ramírez



Fuente: Legajo 948 Número 93497 del expediente sobre coartación de la Negra Josefa Ramírez, Clasificado Número 33497, del año 1853, Gobierno Superior Civil en el Archivo Nacional.

nuevo dueño cuando fueran sometidos a abusos y duros castigos»¹ (p. 93). Josefa Ramírez ejercita sus derechos al pagar la cantidad dictada para coartar a su hija y al exigir justicia al síndico, ya que como dice Josefa «que ha acudido al Señor Anselmo 2º por contrato del Dr. Síndico y no se la ha administrado justicia».

La coartación era una forma de manumisión que permitía que los esclavizados compraran su libertad, aunque esta no fuera aprobada por sus esclavizadores con el requisito previo de presentar como menos cincuenta pesos como primer pagarés, según nos explica Barcia. Rebecca Scott (1985) describe la coartación de la siguiente manera, «según la ley española, un esclavo que pagaba un anticipo sustancial por el precio de su compra, por lo que se convertía en coartado, obtenía ciertos privilegios. Ninguna persona podía venderse por un precio superior al valor de la coartación en el momento de la coartación y tenía derecho a una parte monetaria del alquiler de su servicio en caso de ser contratado»² (pp. 93-94). La coartación de Agustina le aseguraba a Josefa la posible compra de la libertad de su hija y aun más prevenía la migración de su hija al extranjero, ya que Josefa dice, «que lo que se trata es de que Barne se guarde los cincuenta y que doña María Ana Betancourt con trata de vender mi hija mallor-quien para que este la lleve fuera de su patria».³ Claramente Josefa usa la ley estratégicamente para impedir no solo la venta al extranjero de su hija sino que también mediante la coartación asegura la libertad de Agustina.

La Camillia Cowling (2013) en *Conceiving Freedom: Women of Color, Gender, and the Abolition of Slavery in Havana and Rio de Janeiro*, afirma que el esclavizado podía reclamar en la corte mediante la representación oficial de un síndico procurador, ya que el síndico estaba vinculado a la ciudad. La oficina

1. La traducción de esta cita ha sido realizada por la autora. La cita original en inglés es: «After 1789, slaves in Cuba had a number of privileges granted to them by slave codes or practiced as customary law. The three most significant privileges conceded to Cuban slaves were the right to marry, the right to purchase their manumission, and the right to find a new owner when they were subjected to abuse and harsh punishments» (p. 93).

2. La traducción de esta cita ha sido realizada por la autora. La cita original en inglés es: «Under Spanish law, a slave who made a substantial down payment on his or her purchase price –thus becoming *coartado*– gained certain privileges. He or she could not be sold for a price greater than the appraised value at the time of the coartación and was entitled to a portion of the rental if hired out» (pp. 93-94).

3. Archivo Nacional de Cuba. Fondo Gobierno Superior Civil. Legajo 948 #33497.

del síndico formaba parte del ayuntamiento de la ciudad (pp. 48-49). Josefa sigue paso a paso lo instituido por la coartación. El documento aquí presentado indica desde su inicio que Josefa buscó representación legal y al no obtener éxito en su primer intento escribe por segunda vez, «Josefa Ramírez, parda libre representa a vuestra merced (el síndico) manifestando tener una hija que era esclava de D. José Barne y que con objetivo de coartarla entregó a otro sujeto \$50 pesos que este la ha vendido a Doña María Ana Betancourt con en el requisito de coartarla en 450 por haber recibido los 50 de su madre [...]»

¿Por qué existía la coartación? Porque los esclavizados eran considerados y tratados por la colonia española como mercancías, según se describe en el libro II de los códigos legales de las *Siete Partidas*. Sin embargo, como se puede notar este caso de Josefa Ramírez y su hija Agustina es un ejemplo de la memoria femenina afrodiaspórica que indican que, aunque la mujer afro no fuera considerada por el colonizador, humana, ellas asumían su humanidad y ejercían su papel de madre y luchaban por la libertad de ellas mismas y de sus hijos.

Josefa Ramírez reta con su reclamo no solo a las autoridades cubanas sino también al sistema colonial patriarcal que formalmente se negaba a aceptar a la mujer negra como ser humano. Esta exclusión femenina la revela y la crítica Maria Lugones (2010) en su artículo *Toward a Decolonial Feminism*, resalta la colonización de género y dice:

Al pensar en la colonialidad del género, complico su comprensión del sistema de poder global capitalista, pero también critico su (Anibal Quijano) propia comprensión del género como solo en términos de acceso sexual a las mujeres. Al usar los términos de la colonialidad del poder y el género, pero también el proceso de reducción activa de las personas, la deshumanización que les encaja para la clasificación, el proceso de subjetivación, el intento de convertir a los colonizados en menos que seres humanos.⁴ (p. 745)

4. La traducción de esta cita ha sido realizada por la autora. La cita original en inglés es: «In thinking of the coloniality of gender, I complicate his understanding of the capitalist global system of power, but I also critique his (Anibal Quijano) own understanding of gender as only in terms of sexual access to women. In using the term coloniality I mean to name not just a classification of people in terms of the coloniality of power and gender, but also the process of active reduction of people, the dehumanization that fits them for the classification, the process of subjectification, the attempt to turn the colonized into less than human beings» (p. 745).

El poder colonial masculino esclavizador español deshumanizó a las mujeres afrocubanas al esclavizarlas, pero estas mujeres se valieron de sus conocimientos, habilidades y picardía para trabajar y cuando les fue posible reunieron el capital necesario para comprar su carta de libertad y la de sus hijos. Aunque se les quiso reducir su humanidad, estos testimonios muestran que se resistieron utilizando los códigos, que no fueron creados para sus beneficios, para liberarse.

María Cristina Hierrezuelo Planas (2013) relata en su libro *Tumbas para cimarronas* las memorias de las mujeres afrocubanas del Santiago de Cuba colonial. La autora copila los testimonios de las afropicaronas en esa época demostrando cuan tanto fueron sus habilidades de «[...] lavanderas, planchadoras, gananderas, vendedoras ambulantes, bordadoras, costureras, cocineras, nodrizas, cuidadoras de enfermos; y otras tareas poco tratadas en la literatura, como fueron hacer zapatos de señora y torcer tabacos, lo cual evidencia la diversidad de oficios para los cuales eran preparadas y el papel que jugaron dentro de la maquinaria económica colonial» (p. 12). Similarmente, Jacqueline Jones (2010) en *Labor of Love, Labor of Sorrow: Black Women, Work, and the Family, from Slavery to the present*, describe el caso de la mujeres esclavizadas en Virginia «[...] las mujeres negras trabajaban bajo la estrecha supervisión de hombres y mujeres blancos a un ritmo forzado [...] Sin embargo, los esfuerzos de los negros en nombre de su propia salud y bienestar a menudo se llevaban a cabo en espacios separados de los blancos, con ritmos más acordes con la vida comunitaria y familiar [...] Estas responsabilidades, aunque físicamente arduas, podrían ofrecer un grado de realización personal»⁵ (p. 26). Las diferencias de las historias de la afrolatinidad enriquecen el desarrollo del proyecto descolonizador que está en auge en las Américas.

5. La traducción de esta cita ha sido realizada por la autora. La cita original en inglés es: «[...] black women worked under close supervision of white men and women at a forced pace [...] However, black's efforts on behalf of their own health and welfare often took place in spaces apart from whites, with rhythms more in tune with community and family life [...] these responsibilities, though physically arduous, could offer a degree of personal fulfillment» (p. 26).

Clara, 1858

El caso de la Negra Clara de la Nación Mandinga fue llevado a la Corte en 1868 con el propósito de obtener la carta de libertad. Cuenta la Negra Clara que su antiguo amo Don Antonio Veitia y Pit le otorgó la libertad el 19 de agosto del 1858 bajo la condición de que le trabaje un año más. Al fallecer su antiguo amo la familia de este mantuvo a Clara en servidumbre negándole su libertad. Clara se refugia en el sistema jurídico para conseguir la carta que lo acredite. El caso llevado a corte se extiende por diez años y con ello la esclavitud de Clara.

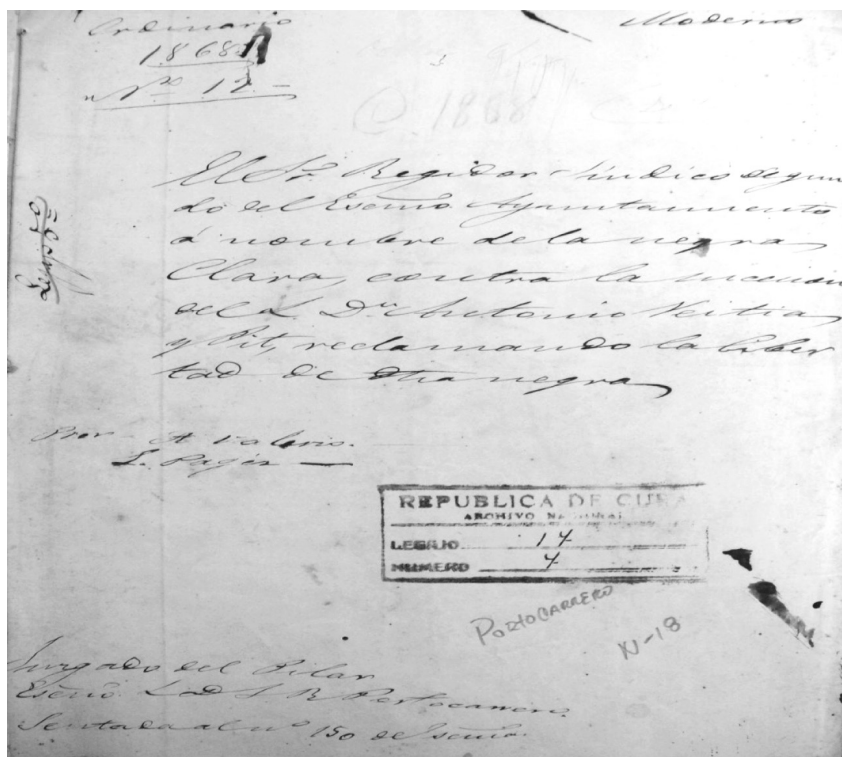
En 1858, Clara es otra afropicarona que retó a la esclavitud usando su raciocinio, ya que buscó la representación legal del escribano Don Gabriel de Cárdenas y Cárdenas para reclamar ante la corte su carta de libertad. En La Habana, Alcalde Mayor 1868. Aunque la lucha de Clara por conseguir su carta de libertad tardó diez años, la persistencia e insistencia de Clara y su familia indican su compromiso en resistir a las leyes del sistema esclavista. El expediente de la corte se inicia de la siguiente manera:

Don Gabriel de Cárdenas y Cárdenas gentil hombre de cámara [...] con ejercicio Regidor Sindico 2º del excelentísimo Ayuntamiento La del modo que sea mas conforme a derecho ante N.S. parezco y digo: que la negra Clara de nación mandinga, esclava de D. Antonio Veitia y Pit, a quien le fue otorgada su libertad por este individuo desde Agosto diez y nueve de mil ochocientos cincuenta y ocho, según el documento que acompaña, aun permanece constituida en servidumbre y como sin embargo de haber procurado con gerencia con la representación de aquel lo ha escusado, me veo obligado a acudir a la noble autoridad de N.S. para recitar el derecho que asiste a su representada, a fin de que le sea espedida la carta que lo acredite. (Archivo Nacional de La Habana, Escribanía Portocarrero, legajo 17, expediente 7)

En el 1858, Clara y Antonio Veitia y Pit habían acordado que si Clara le trabajaba un año más como sierva le concedería la carta de libertad. Entonces, para 1859 Antonio Veitia no facilitó la carta de libertad y conllevó a que Clara comenzara a contar sus jornadas de trabajo como mujer libre desde esa fecha. Según Barcia, «los esclavos que llevaban sus casos ante las autoridades a menudo terminaban frustrados, decepcionados e incluso castigados por su osadía. Fue solo después de la década de 1860, y especialmente después de la aprobación de las leyes de emancipación, que los esclavos pudieron usar la ley para su propio

Ilustración 02

Introducción al caso de Clara



Fuente: Legajo 17 Número 7 del expediente sobre coartación de la Negra Clara, Clasificado Número 4, del año 1868, Escribanía-Portocarrero en el Archivo Nacional.

beneficio»⁶ (2008, p. 104). Diez años pasaron para que el caso de Clara fuera escuchado en la corte. Clara no se rindió y por diez años mantuvo la esperanza de obtener su carta de libertad. El castigo que recibió Clara fue continuar la injustificada esclavitud doméstica por diez años más. Este folio describe a Clara con proveniencia de «la nación mandinga» que podría significar que era oriunda de alguna parte de África. No obstante, la corte falló a favor de Clara, quien recibió su carta de libertad y consiguió que se exigiera pago por los años de servicio doméstico en la casa de Antonio Veitia. A continuación la petición del escribano a la corte sobre los derechos legales de Clara:⁷

Fundase para ello en los hechos que paso a someter a la consideración de N. S. 1º En que D. Antonio Veitia queriendo premiar los servicios que le había portado la negra Clara su esclava, le otorgó (de gusto propio) la libertad el diez y nueve de agosto de mil ochocientos cincuenta y ocho, con la condición de que le sirviera un año a contar desde la fecha.

2º fue cumplido el año debio dejar a Clara en el pleno goze de este derecho que le concedió, y lo cual no ha ejecutado sin embargo de habersela reclamado aquella por infinidad de veces, dandolos lo mismo han continuado haciendo lo después sus herederos.

3º Que la detencion arbitraria que se le ha hecho a mi representada le da derecho para reclamar a su detentador los perjuicios que le ha concedido, sea el pago de jornales, a razón de doce pesos mensuales y teniendo en cuenta los siguientes fundamentos legales.

1º Que concedida la libertad a la negra Clara por Veitia con la condicion de que permaneciera un año más a su servicio, desde que quedó lleno ese requisito debio haberle dejado por el que fue se dueño en el pleno goze de aquel beneficio, lo cual no verifico como tampoco sus herederos.

6. La traducción de esta cita ha sido realizada por la autora. La cita original en inglés es: «Slaves who brought their cases before the authorities often ended up frustrated, disappointed, and even punished for their daring actions. It was only after the 1860s –and especially after the passage of emancipation laws– that slaves were consistently able to use the law to their own advantage» (2008, p. 104).

7. Archivo Nacional de Cuba. Fondo Escribanía-Portocarrero. Legajo 17, expediente 7. Folio número 3. Se ha conservado la gramática, sintaxis y escritura de los folios originales.

2º Que siendo el referido Veitia persona habil por él tiene que cumplirse porque conforme al señor de la Ley 1ª lit (literal/titulo?) 1º y 10 de la novisima recopilación de cual quiera manera que uno quiere obligarse, queda obligado.

3ª Que aun cuando el otorgante fallece sus herederos están en el deber de cumplir las obligaciones que aquel estaba constituido por pasar a ellos derechos y acciones, según el contenido de la Ley 13º titulo 9º parte 7ª.

4º Que la detención que se le ha hecho a Clara por Veitia y después por sus herederos les sujeta a la indemnización de perjuicios. Por tanto y haciendo uso de acción personal que compete a mi para contra los herederos de D. Antonio Veitia y Pit.

A.V. Suplico se sirva habiendo por presentado el documento de que se ha hecho referencia con la copia de esta demanda, y a mi por parte a nombre de la referida Negra Clara, admitirla con (lo gar?) en derecho, y condenar en definitiva a los herederos de D. Antonio Veitia a que otorguen en forma la carta de libertad a aquella, con la indemnización de perjuicios o sea el pago de las jornadas que ha debido divulgar su parte, a razón de doce pesos mensuales contados desde el veinte de agosto de mil ochocientos cincuenta y nueve día posterior al que se cumplió el año señalado, por ser así arreglado a justicia que pido con costas y juro . La Habana Abril tres de mil ochocientos sesenta y ocho.

Nota: Teniendo el Sindico que representa otorgado poder por ante el escribano Don Agustin Valerio a favor del letrado que inscribe a V.S. suplica se sirva disponer se ponga testimonio de esa personeria en papel de oficio, a fin de que se sustituya en el procurador publico D. Antonio Valerio. Justicia del asunto.

La negra Clara exige constituida por esta sindicatura un deposito provisional en el hospital de Caridad De San Francisco de Padua desde primero del corriente por lo que a V. S suplica se sirva disponer la ratificación de dicho deposito se resuelve a falla la demanda contenida con la principal justicia del asunto.

Presentado el 4 de abril de 1868

Doy fé

La descolonización de la memoria de las mujeres negras en la esclavitud

Deconstruir la memoria femenina histórica colonial de subordinación no es un proyecto fácil, pero es un proyecto de posibilidades. Lugones (2010) explica, «descolonizar el género es necesariamente una tarea práxica. Es promulgar una crítica de la opresión de género heterosexualista racializada, colonial y capitalista como una transformación vivida de lo social»⁸ (p. 746). La tarea de descolonizar la historia de las mujeres esclavizadas en la Colonia es definitivamente un proyecto del presente que permite a las mujeres afrodescendientes empoderarse de su historia. Este proyecto de descolonizar implica develar las diferentes formas de opresión sufridas por las ancestras, pero también revela la fuerza de determinación, el carácter, el poder, y el gran papel que jugaron dentro del movimiento de liberación específicamente en la Cuba decimonónica.

Kim Butler (2001) en su ensayo *Defining Diaspora, Refining a Discourse*, explica que el concepto diáspora, es definido como una dispersión de personas desde su lugar de origen (p. 189).⁹ La autora analiza el concepto de la diáspora siguiendo la definición de la primera perspectiva, la cual identifica «el enfoque etnográfico diaspórico»¹⁰ como una de las perspectivas que se ha venido discutiendo desde los años 80 cuando se inició la globalización del término en el campo literario y político. Esta perspectiva no solo se basa en la ubicación geográfica de las personas fuera de su lugar de origen, sino que además, marca una diferencia entre lo simbólico, la identidad étnica del ser, y la participación activa del grupo diaspórico en el campo político y cultural tanto en su lugar de origen como en el país de asentamiento. Esto permite que los descendientes de

8. La traducción de esta cita ha sido realizada por la autora. La cita original en inglés es: «Decolonizing gender is necessarily a praxical task. It is to enact a critique of racialized, colonial, and capitalist heterosexualist gender oppression as a lived transformation of the social» (p. 746).

9. Cita original en inglés: «Diaspora as the dispersal of a people from its original homeland» (2001, p. 189).

10. La traducción de esta cita ha sido realizada por la autora. La cita original en inglés es: «the diasporic ethnographic approach».

la primera generación diaspórica se permitan crear una comunidad imaginaria¹¹ donde puedan desenvolverse e identificarse política, racial y culturalmente.

Esta definición más amplia abre paso a que los afrolatinoamericanos reclamemos nuestro espacio dentro del discurso diaspórico en las Américas, puesto que la trata de esclavizados africanos entre los siglos XV y XIX fue la causa principal de la dispersión de los africanos y sus descendientes en el continente americano. Esta dispersión ha dado lugar a la fragmentización de la Historia de las herencias ancestrales culturales y filosóficas.

No obstante, en la historia canónica se puede destacar la unidad de esta diáspora africana con la creación de movimientos anti-sistémicos con el propósito de lograr la liberación y el reclamo por la igualdad social. Basado en estos momentos trazados en nuestra historia en las Américas, el sociólogo, Agustín Laó-Montes (2007) argumenta que, «la diáspora africana puede concebirse como un proyecto de descolonización y liberación insertado en las prácticas culturales, las corrientes intelectuales, los movimientos sociales y las acciones políticas de los sujetos afrodiaspóricos» (p. 53). Siguiendo el hilo de la diáspora africana desde el punto de vista de un proyecto de descolonización y liberación, nuestros hermanos haitianos, con el espíritu de resistencia, fueron los primeros en América que exitosamente nombraron a Haití como la primera nación afrodescendiente e independiente.

La Revolución Haitiana –1791-1804– es un ejemplo de autonomía negra que motivó a otros que se cuestionaran la idea de *la libertad*. En el Caribe anglófono, francófono, hispano y afro-antillano los unía la idea de liberación, el anhelo de crear una nación libre de fuerzas extranjeras que oprimían al pueblo. El resto de América se contagió con ideas independentistas que dieron lugar a la abolición formal de la esclavitud y la independencia de las naciones colonizadas. Afirma Laó-Montes, «el proyecto de la diáspora como práctica de liberación y construcción de comunidad transnacional se basa en las condiciones de subalternización de los pueblos afrodiaspóricos y en su agencia histórica de resistencia y autoafirmación. Como proyecto, la diáspora africana es un norte, un horizonte utópico para los sueños de libertad negra» (p. 54). El sueño de la liberación nacional se transnacionalizó en las comunidades americanas llevando

11. Término acuñado por Benedict Anderson (2006), *Imagined Communities*, (p. 6).

a cabo la creación de diferentes naciones autóctonas dando lugar a la creación de una identidad cultural, política y racial con sus similitudes y sus diferencias.

Stuart Hall (1994) trasciende estos términos de discusión determinando dos perspectivas de identificación diaspórica. La primera la identifica como la capacidad de recuperar la memoria y de cultivar una identidad colectiva que desarrolle un sentido de pertenencia y resistencia para desenvolverse políticamente. La segunda perspectiva de la diáspora es el desenlace de las diferencias entre los grupos diaspóricos –sexo, género, clase y raza– para reconstruir los sistemas globales dominantes –el capitalismo, el patriarcado, el racismo, el colonialismo–. Estos sistemas globales dominantes que forman las identificaciones –clase, género, sexualidad, raza, etnia– y manipulan los modelos de poder histórico-mundiales.

Stuart Hall, identifica a África como un símbolo para la diáspora africana de historias compartidas de un movimiento continuo de espacio, opresión, resistencias y semejanzas en la producción cultural. La identidad afrodiaspórica es una transformación constante de valores del pasado y del presente que no serán necesariamente los mismos en el futuro. En el campo de la organización de las diásporas africanas, Laó-Montes (2007) contribuye al discurso cuando caracteriza, «la diáspora africana como proyecto de afinidad y liberación fundamentado en una ideología translocal de hacer comunidad y en una política global de descolonización» (p. 54).

La confianza en este proyecto de afinidad y liberación translocal ha llevado a la creación de movimientos anti-sistémicos que se han ido desenvolviendo y entretrejiendo en la esfera literaria de los afrodescendientes en sus respectivas naciones en América. Entre los movimientos se destacan: el abolicionista de la esclavitud, panafricano de la negritud, indigenistas y feministas.

Las diferencias que constituyen cada eslabón de la cultura, historia y política de las naciones afrolatinas¹² son la esencia y la fuerza que avanza gradualmente la transformación de las herencias ancestrales que simboliza uno de los tejidos de la red global de las afro-latinidades. Es la memoria de ser que se renueva y

12. Afro-latinidad es una categoría étnico-racial que se refiere a las historias, memorias, lugares sociales, culturas expresivas, movimientos sociales, organización política y experiencias vividas por las personas de origen africano en Latino/América. La afro-latinidad es una categoría de diferencia, en contraste con los discursos sobre identidad basados en nociones hegemónicas de nacionalidad y raza en Latino/ América. Plantear las afro-latinidades como

se convierte en algo novedoso por medio de la vivencia del presente basado en las enseñanzas ancestrales del pasado que hoy se plasman como el resultado de tantas historias y testimonios de la diáspora africana en América. Este ensayo muestra la audacia de las mujeres afrocubanas, que fueron esclavizadas en el siglo XIX, pero que utilizaron el sistema jurídico colonial para reclamar su libertad. Por medio del uso de estrategias retóricas, psicológicas y legales, las mujeres de los casos aquí estudiados resistieron el sistema esclavista cubano.

Estos testimonios afrocubanos contribuyen a la construcción de una red de historias de supervivencia y resistencia que se fue formando en América Latina y el Caribe desde la colonia hasta hoy. Mediante este artículo se busca reforzar la afrolatinidad como movimiento de descolonización y como proyecto de reivindicación de la identidad de las afrolatinas. El movimiento descolonizador afrolatino que se sugiere en este ensayo se basa en las teorías descolonización de género que propone María Lugones (2010) teniendo en cuenta las teorías de Walter Dignolo y Aníbal Quijano.

María Lugones (2010) acuña el término la colonialidad del género que desmascara la exclusión del género femenino dentro del discurso de la descolonización. Lugones explica que esta supresión se debe a concepción colonizadora de que «los colonizados se convirtieron en sujetos en situaciones coloniales en la primera modernidad, en las tensiones creadas por la brutal imposición del sistema de género moderno, colonial. Bajo el marco de género impuesto, los europeos blancos burgueses eran civilizados; eran completamente humanos»¹³ (p. 743). Es importante recordar que este marco de género europeo, al que se refiere Lugones, es un marco de género que oprime al sexo femenino y que lo coloca en un renglón inferior dentro de la ideología de las pirámides jerárquicas que definen al ser humano. Entonces, las féminas antes y durante la colonización ya de por sí estaban excluidas del raciocinio masculino y heterosexual impuesto por las sociedades colonizadoras.

designación de la diferencia debe suponer un análisis de los valores políticos y conceptuales de denominaciones relacionadas (nacionales, regionales, étnicas, raciales, civilizaciones) de identidad /diferencia (Laó-Montes, 2007, p. 63).

13. La traducción de esta cita ha sido realizada por la autora. La cita original en inglés es «the colonized became subjects in colonial situations in the first modernity, in the tensions created by the brutal imposition of the modern, colonial, gender system. Under the imposed gender framework, the bourgeois white Europeans were civilized; they were fully human» (p. 743).

Conclusiones

La agencia de fortaleza y resistencia de estas mujeres afrocubanas son testimonios de nuestra memoria ancestral que resaltamos aquí con el fin de re-crear nuestra historia y aclarar que la mujer afro esclavizada durante la colonia cubana no fue pasiva sino una mujer luchadora y audaz que se enfrentó al sistema esclavista y lo resistió. Aunque las potencias hegemónicas del sistema mundo quieran mantener oprimidas las habilidades de las mujeres, se ha demostrado mediante Josefa Ramírez la resistencia a la opresión reclamando justicia para con su hija Agustina.

Es de gran importancia valorar el trabajo de las mujeres negras y su contribución al desarrollo socio-económico cubano. Este tipo de investigación es relevante porque muestra cómo las mujeres afro, aunque dentro de un sistema colonizador, deshumanizador y clasificante, utilizaron sus habilidades y su raciocinio para librarse de sus amos.

La descolonización de género permitirá la creación de espacios donde se desenmascare la realidad en que vivimos. Dará a luz al nacimiento de la equidad entre mujeres y hombres en los ámbitos socioculturales. Aprobará la participación abiertamente de las mujeres negras en ciertos espacios misóginos excluyentes. La descolonización de género transformará positivamente el mundo. Las mujeres afrocubanas continúan resistiéndose a las normas y los estereotipos impuestos por la colonialidad del género. La descolonización de género logrará que las próximas generaciones de mujeres afrolatinas vivan en equidad, terminará con la «vergüenza» con la que se cría una por ser afro, aumentará la autoestima de la mujer, empoderará a las mujeres con la flexibilidad adquirida y concedida dentro del sistema mundo, se repensarán todas las esferas subordinantes de muchas sociedades. En fin, la descolonización de género es positivamente un proceso transformativo para el mundo.

Referencias

Fuentes documentales

Archivo Nacional de Cuba (ANC).

Archivo Nacional de La Habana. Expediente sobre coartación de la Negra Josefa Ramírez. Legajo 948 Número 93497. Clasificado Número 33497, del año 1853, Gobierno Superior Civil.

Archivo Nacional de La Habana. Escribanía Portocarrero, legajo 17, expediente 7.

Archivo Histórico Provincial de Pinal del Río (AHPPR).

Majestad católica el rey Carlos II. Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias, (1681). De Paredes, Julián. Madrid. Do/Recuperado de <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/descargar/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias/>

Rey Don Alfonso X el Sabio. (1252-1284). *Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio*. Ed. López, Gregorio. (1974). Madrid: Boletín oficial del estado. Do/Recuperado de <http://ficus.pntic.mec.es/jals0026/documentos/textos/7partidas.pdf>

Fuentes secundarias

Anderson, B. (2006). *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. New Edition.

Barcia, M. (2008). *Seeds of insurrection: Domination and resistance on western cuban plantation, 1808-1848*. Louisiana: Louisiana State University Press.

Benedict, A. (2006). *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. New Edition.

Butler, K. D. (2001). Defining Diaspora, Redefining a Discourse Diaspora. *A Journal of Transnational Studies*, 10(2), pp. 189-219.

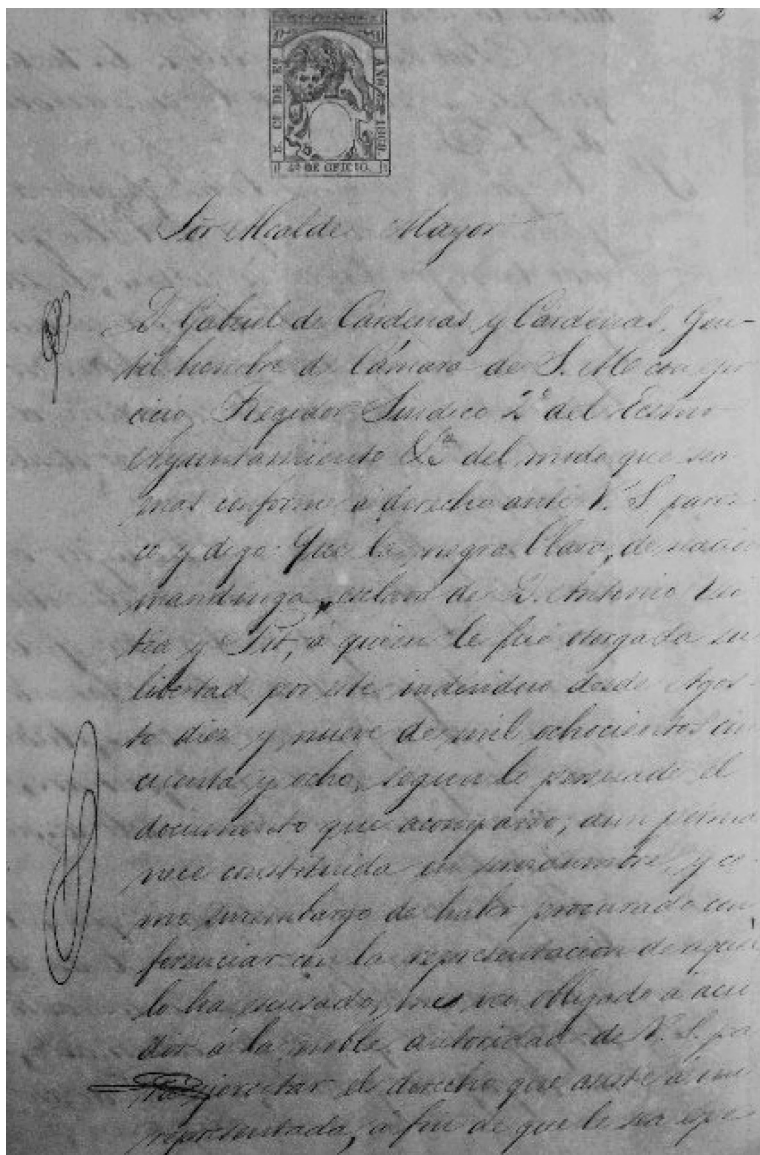
Cosme Puntiel, C. (2014). *En Honor a Elegguá: Máscaras y trampas trazando los caminos de Juan Francisco Manzano*. (Tesis doctoral). University of Massachusetts Amherst, Amherst, Estados Unidos. Disponible en http://scholarworks.umass.edu/dissertations_2/64/

- Cowling, C. (2013). *Conceiving Freedom: Women of Color, Gender, and the Abolition of Slavery in Havana and Rio de Janeiro*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Duncan, Q. (Enero-junio 2005). Afrorealismo una dimensión nueva de la literatura Latinoamericana *Istmo: Revista Virtual de Estudios Literarios y Culturales Centroamericanos*, 10. Recuperado de <http://istmo.denison.edu/n10/articulos/afrorealismo.html>
- Hall, S. (1994). Cultural identity and diaspora. En P. Williams & L. Chrisman (Edited and Introduced), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory. A Reader*, pp. 392-401. London: Harvester Wheatsheaf.
- Hierrezuelo, M. C. (2013). *Tumbas para cimarronas*. Santiago de Cuba: Ediciones Santiago.
- Jones, J. (2010). *Labor of love, labor of sorrow: Black women, work, and the family, from slavery to the Present*. New York: Basic Books.
- Laó-Montes, A. (Julio-Diciembre 2007). Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana. *Tabula Rasa*, 7, pp. 47-79.
- Lugones, M. (2010). Toward a decolonial feminism. *Hypatia: a journal of feminist philosophy*, 25(4), pp. 742-759.
- Lugones, M. (2008). The coloniality of gender. *Worlds & Knowledges Otherwise*, 2, pp. 1-17.
- Scott, R. (1985). *Slave Emancipation in Cuba: The Transition to Free Labor, 1860-1899*. Princeton: Princeton University Press.

Anexos

Anexo 1

Carta al Señor Alcalde Mayor informándole de la demanda de la negra Clara de la nación Mandinga.



Anexos 2 y 3

Demanda de la parda libre, Josefa Ramirez, para que se aclare la coartación su hija Maria Agustina y que esta busque amo a su gusto.

Sección 5ª
 Mayo
 de 1853.
 Sr. D. J. Ramirez, parda
 libre, representa a D. B. su
 manifestando tener una hija q.
 era esclava de D. J. B. y
 que con objeto de coartarla co-
 tregó a D. J. B. su hijo
 que este la ha vendido a D.ª
 M.ª Ana Betancour sin el
 requisito de coartada en 50.
 por haber recibidos los 50 de
 su madre, que ha vendido al
 Sr. Alcaide por conducto
 del Sr. Sindico y no se la ha
 administrado justicia y que lo
 que se trata es de que como
 se guarde los cincuenta B. y
 que D.ª M.ª Betancour trate

de vender su hijo al Mallo-
quin para que este lo lleve pa-
ra de su patria: que por todo
lo expuesto y puplica a V. S. se le
ne mandar que el Sr. Dn. Sr. M.
la administre justicia para q.
quede coartado en los 450. \$ y
se le de permiso a su hija
M.^a Agustina para buscar
cuno a su gusto —
Atta: lo expusime al Sr.
Dn. P. lo que en favor: corresponden
y a cuenta de lo que remite
con esta nota Como Sr.
Dn. P. Dn. P.

04

La defensa de una mujer afrodescendiente: el caso de Andrea, 1782*

Edna Carolina González Barona

Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF) | edca7ster@gmail.com

* Este capítulo hace parte del proyecto de Investigación *Black Women challenging inequality. An intersectional approach to the strategies of resistance to the slavery in the Nueva Granada, 1550-1799*, realizado en el año 2013 con financiación de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Icesi.

Las voces y las palabras de las mujeres negras están aún a la espera de ser escuchadas. En tanto la mujer negra es sobre todo una mujer imaginada, deseada y representada por distintos y contradictorios estereotipos, según variados objetivos y contextos, investigar y rescatar su historia es una labor urgente y necesaria que compromete a los académicos y estudiosos de la historia afrocolombiana, a las comunidades negras y, en particular, a las mujeres negras, especialmente en un momento en que la identidad étnico-cultural y los derechos de las comunidades negras están en discusión.
(Camacho, 2004, p. 167)

El presente capítulo es el resultado de una investigación que se ocupa de los aspectos sociales, históricos, incluso, políticos de mujeres afrodescendientes, en este caso Andrea, que desafiaron los tribunales coloniales mediante la defensa de sus derechos. Así, el objetivo de este ensayo es analizar algunas construcciones sociales que circulan en el ámbito colonial y sobretodo, la resignificación realizada por Andrea en 1782 a través de un litigio colonial en defensa de su lugar como persona. De esta manera, la relevancia de este capítulo es el análisis y el rescate de otras formas de pensarse en la Historia como mujer afrodescendiente.

La historiografía colombiana ha descrito procesos sociales, económicos culturales para entender y explicar contextos relevantes dentro de la sociedad. La esclavización se ha convertido a lo largo de los años, en un nuevo contexto de análisis. Sin embargo, este mismo contexto se complejiza cuando, básicamente, hay temas que, aparentemente, son tabú o que más bien, deliberadamente, han sido callados e ignorados.

La Historia oficial rima con estos enfoques y con construcciones sociales que conllevan a paradigmas y subjetividades estereotipadas. En consecuencia, cabe preguntarse ¿qué clase de Historia es enseñada en nuestra sociedad? Este capítulo presenta la historia de una mujer afrodescendiente, quien vivió en el siglo XVIII en Antioquia. Dicha historia resulta relevante para el análisis que aquí se plantea pues, a través de un proceso de veinte y cuatro años, describe cómo se configura una nueva lógica social e histórica para entender otros lugares de enunciación.

El presente capítulo se ha estructurado en tres partes. La primera denominada *Punto iconoclasta*, desarrolla la experiencia personal de la autora en el proceso de investigación y de redacción acerca del caso de Andrea. La segunda

parte, denominada, *La objetividad y la subjetividad*, expone el proceso judicial de Andrea defendiendo su libertad. Finalmente, la tercera parte denominada *¿Tiene la Historia un sentido y un propósito?*, hace referencia al cuestionamiento de la «Historia Oficial» colombiana.

Metodología

En este capítulo se trabajó desde la interrogación de las fuentes primarias como una forma de observación preliminar; concerniente a procesos sociales e históricos de nuestro país. Se consultaron archivos coloniales para profundizar en los discursos y en el análisis de la narrativa de los mismos. Esta metodología se presenta como una propuesta que pretende mirar otras formas de concepción de derechos y de discursos. A su vez, se analiza cómo estos, conciben una trasgresión implícita dentro del orden colonial.

En ese sentido, la cuestión estriba en la resignificación de la realidad histórica y social de nuestro país, caracterizado por ser un sistema de creencias legitimado por estereotipos, esencialismos y miradas coloniales, que a través de los años, se han reproducido mostrándonos solo un fragmento de lo social y de lo histórico. De modo que la realidad en la que vivimos se muestra desde un solo espacio, una sola historia, desde unos imaginarios delimitados y legitimados para convertirse en la Historia Oficial.

Para acercarnos a estas resignificaciones, se emplean en este capítulo, categorías tales como mujer afrodescendiente, afrofeminismo y etnia con el fin de reflexionar y contar otras formas del acontecer histórico y social. Para ello, se recurre al caso de Andrea, encontrado en el Archivo Histórico de Antioquía –en adelante AHA– a quien se describe en los textos coloniales como una mujer mulata a quien se pretendía esclavizar siendo libre.

A través de este caso es posible profundizar e interpretar el contexto histórico de dicho momento. Es Andrea quien contará, a través de su solicitud, las otras formas de hacer Historia. Es decir, de concebir la sociedad desde su mirada y desde sus necesidades; mirando otros significados para reconstruir la realidad (Curtis, 1996, pp. 179-180).

Ilustración 01

El caso de Andrea

[...] Esclava que fue de Doña Ana Gertrudis del Pino Señor Gobernador y Comandante General

*El defensor general de Menores de la ciudad por Andrea mulata esclava que fuese de doña Ana Gertrudis del Pino en los testimonios y grados que mas hase lugar en donde diese que dicha Andrea la informada referirse haver pedido en el juzgado de vuestras mercedes el padre don Francisco Xaramillo presbitero, representando sen dicha Andrea su esclava porque haviendo sido espresa disposicion y voluntad de la citada doña Ana Gertrudis que diera dicha Andrea cinquenta pesos de oro para que mandasen decir se misas fuese libre de toda esclavitud y causa [...] letra estado sabiendo el tiempo de diez años y estar con estos y mas y satisfechos no obstante ello, apercebido dicho padre de doña Agustina y Doña Jacoba de lorza en especies de oro los mismos [...] pretendiendo tambien quedarse con una mulata hija de dicha Andrea y queprodujo en el tiempo que le estuvo sabiendo por decir dever ser su esclava. y por que esclama dicha Andrea por el perjuicio y que todo le resulta: suplico a vuestras mercedes el defensor resirba mandar al presente essponga a consideracion de este y su preveida certificado copia a la letra de la clausula testamental de dicha doña Ana Gertrudis del Pino por la que trata de la citada Andrea y su libertad; yque atestuada que sea esta diligencia pide asi mismo sesirba vuestras mercedes mandar que dicho padre Don Francisco Xaramillo presente la carta de venta o documento que justifica el dicho y presente asi a la Andrea como a su cria; presentando el defensor por vuestra que de de dicho lo exponer lo que presentase arreglo. (Archivo Histórico de Antioquia -AHA- Fondo: Colonia. Grupo: Negros y Esclavos)**

* Se conserva la escritura original de los archivos.

El Punto iconoclasta

Cuando empezamos este proyecto, yo no había imaginado el impacto, tanto emocional como intelectual, que todo este proceso me iba a proporcionar y la huella que Andrea iba a dejar en mí. De modo que la exaltación que tuve de su historia, a través de estos escritos coloniales, me acarrea una serie de reflexiones, tanto en el ámbito personal como en el social. Los documentos encontrados nos revelaban una serie de situaciones complejas y muy significativas que representan aspectos intrínsecos para la construcción de otra forma sociológica y también histórica del acontecer cotidiano.

También revelaban otra forma de ver la realidad, con un referente poderoso para nuestra Historia, para mí historia. Este proyecto de investigación se consolidó, a partir de las solicitudes de libertad encontradas. Significaba empezar a descubrir las vidas de mujeres olvidadas por la «Historia Oficial».

De manera que, en nuestras conversaciones en el grupo de trabajo del proyecto, empezamos a exponer nuestros aconteceres y las diferentes vivencias en que se resolvía nuestra realidad. Empezamos a identificar lo sublime de nuestra contemporaneidad. Lo notorio de nuestra forma de concebir la realidad siendo mujeres afrodescendientes. De modo que encontrábamos situaciones importantes en relación con los escritos coloniales.

Las evidencias encontradas nos llevaban a establecer puntos de referencia para nosotras y para las mujeres, en este caso, mujeres afrodescendientes desde una epistemología social e histórica otra. Es claro, que nuestra historiografía adolece del asunto y, sin embargo, este recorrido nos ha brindado fascinantes historias de mujeres, convirtiéndose así en una forma de socavar y volver iconoclasta nuestra realidad y nuestra identidad. En otras palabras, casos como el de Andrea nos llevarían a quebrantar los ideales históricos y sociales que hemos estado reproduciendo hasta ahora.

Este ejercicio se ha traducido en un acto simbólico, que indiscutiblemente trae consigo una escritura no solo para leerla, sino también para interpretarla y comprenderla a través de los actos de escucha y de la imaginación. Para mí fue inevitable que mi imaginación viajara, más que nada, para simplemente tratar de sentir un pasado que me llevaría a reinterpretar mi presente.

De manera particular, aparece Andrea en un litigio del año de 1782. Sí, solo Andrea sin apellido. Sin embargo, esto suscribió el primer paso para socavar la idea preconcebida que Andrea «debía» tener apellido. Me sorprendí y me conmoví. No me había dado cuenta, que de esta manera, estaba arremetiendo la identidad de Andrea. De alguna forma, violentándola. En otras palabras, tenía una idea preconcebida sobre ella. No obstante, también entendí que el proceso de deconstrucción es de cada momento. De un día a día constante. ¿Por qué Andrea debía de tener apellido?, ¿de dónde interioricé está idea? Había asumido de forma arbitraria que Andrea «debía» llevar un apellido como si su ser le «pertenciera» a tal o cual persona.

Fue algo sutil, pero definitivamente considerable. Es la ambigüedad del término. Una construcción social que, al parecer, estaba intrínseca en mi cabeza. Como si un apellido la fuese a definir como ser social e histórico o simplemente fuese un bastión importante de su identidad o de su personalidad. Debo confesar que todo esto me hizo sentir algo extraña, poco práctica en la deconstrucción social en la que estaba trabajando. En consecuencia, me sorprendí dejando sin ninguna opción a Andrea. Sin embargo, de algún modo, potencialmente los hechos y el tiempo son conceptos cambiantes y determinantes para prefigurar otros paradigmas dentro del orden establecido.

En un sentido particular, Andrea había sido la primera en ese largo recorrido de la reconstrucción del texto histórico. De ahí que, esto implica, el significado del concepto de las relaciones de poder a través de un apellido. La primera contemplación del texto histórico es la conceptualización que tengo en mi cabeza y ha llegado a sugerir un sutil poder de lo que pienso. No obstante, todo envilece dentro de mi conceptualización y dentro de lo que creo, que va más allá de mis propias teorías y esto se hace evidente a medida que voy transcribiendo el litigio de Andrea.

De modo que, cada folio, me fue llevando a las cotidianidades de un tiempo presente cargado de formas interpretativas de una realidad. De esa realidad tan adjunta a una parte de la vida de Andrea. Léí en varias ocasiones el caso de Andrea. La transcripción del caso fue todo un proceso de resignificación de lo que leí y comprendí. Tuve que abandonar los paradigmas coloniales y patriarcales que yo había naturalizado y reproducido hasta el momento.

En la historia de Andrea empecé a identificar un punto importante, la valoración del momento en que las historias tienen un ritmo y un significado en cuanto la estructura de su propia esencia. Esto conlleva a ser una especie de iconoclasta, un ser contracorriente y que reacciona ante el orden establecido. Es esto lo que descubría el litigio de Andrea. Es decir, una mujer «mulata y esclava», según el texto, que desafía la estructura colonial, el ritmo y el significado de una «justicia» que, como dijo el profesor Santiago Arboleda (2011), no necesariamente tiene que ver con las leyes creadas dentro de una sociedad. Por tanto, este reclamo de justicia por parte de Andrea, representaba el punto culminante de su estimación como persona.

Andrea resignificó mi lugar de enunciación. Por consiguiente, me imagino que ella me mira fijamente, develando mi sistema de creencias y mis paradigmas. Me sugiere una desafiante tarea que es profunda y reveladora. Es decir, ser una sujeta histórica y, a su vez, cuestionar mi lugar de enunciación como mujer afrodescendiente y como investigadora (Spivak, 1998).

Andrea comienza su litigio en el año de 1782, reclamando su libertad a través del pago de unas misas. Argumenta que su libertad le fue otorgada por años de trabajo a una señora Gertrudis. Sin embargo, el Presbítero Francisco Xavier Xaramillo y su heredero Bacilio Xaramillo aducen que Andrea es de su propiedad y que, por lo tanto, ella tiene que seguir siendo su esclava. Andrea desafía esta idea, y decide que ya no quiere ser más esclavizada. Es decir, Andrea decidió, a pesar del orden establecido, que ser esclavizada, no era más su lugar y luchó por ello.

La objetividad y la subjetividad

«Antioquia y Agosto 27 de 1782»

Corría el año 1782 y Andrea era esclavizada de Doña Ana Gertrudis del Pino y por acción testamental, el pago de un dinero para la realización de unas misas, Andrea debía estar en «libertad», y lo mismo su hija. Sin embargo, por cuestiones de una «lógica» colonial, Andrea no pudo seguir en esta empresa, pues, otra persona, el Padre Francisco Xaramillo reclamaba para sí la esclavización de Andrea.

El escribano de turno narró a través de su escritura la situación de Andrea. Lo expresado en el documento nos va dando puntos descriptivos en cuanto a los hechos e informaciones del caso. De tal forma que vamos descubriendo la identidad de Andrea, algo implícita, a través de lo escrito en el documento. Así pues, me inquieté un poco y, al mismo tiempo, me maravillé por empezar a conocer acerca de un ser que, hace doscientos treinta y dos años, estaba luchando por su libertad.

A medida que avanzaba en la descripción del caso, Andrea seguía enseñándome cómo ella concebía esa realidad específica. En otras palabras, una realidad en la cual Andrea se defendía a través de los propios instrumentos de la burocracia colonial. Ella aplicó y optó, desde su perspectiva como mujer, como madre, como persona, por buscar un remedio para su situación. Por lo tanto, pude escucharla poco a poco, con sutileza para entender y comprender todo lo que ella me estaba revelando.

No obstante, en ningún momento el escribano hace referencia de cómo es físicamente Andrea ni tampoco sabemos cómo está vestida, si está enferma o no, ¿qué clima está haciendo? Solo en muy pocas ocasiones hace referencia a la hora de los litigios. Ahora bien, ¿de verdad, puede importar ello? Para mí sí es importante. De hecho, me atreví a sugerir de manera arbitraria la fisionomía de Andrea. La imaginé de estatura media, un rostro delgado. Ojos hundidos y brillantes. Manos grandes, fuertes y venosas. Con actitud seria pero decidida. Muy segura de sí y de lo que quiere. Igualmente, me la imaginé estando de pie frente a funcionarios coloniales reclamando lo que es mejor para ella. Quizás todo esto no sea relevante, sin embargo, no podemos olvidar el significado de la existencia de Andrea.

Por otro lado, se presenta el padre Francisco Xaramillo el cual demanda ante la «justicia» para que Andrea sea su esclavizada, alegando que él es el legítimo dueño y que, por ello, Andrea debe seguir trabajando para él:

Señor gobernador y comandante general

A consecuencia de lo mandado por vuestras mercedes causa decreto de seis de febrero y dezimo de el concepto de el benito de Doña Agustina y Doña Jacova de Lorza que lo motivaron; devo ynformar a vuestras mercedes que segun hago memoria en el mes de agosto o septiembre de el año ynmediato pasado de ochenta y dos el padre Don Francisco Xaramillo puso en mi juzgado demanda verbal contra la mulata Andrea que

contiene el expediente que vuestras mercedes me ha pasado quejandose de que sin haverla dado motivo y siendo su esclava se havia salido de su casa con Doña Agustina Lorza su nuera en cuya compañía se mantenía con su madre y hermanas; suplicarome diese providencia para que la dicha su esclava Andrea fuese restituida a su servicio, quede en hacerlo así pero en el mismo día y antes de dar la vino a mi casa la referida esclava diciendo que avia tenido noticia que el referido Presbitero Xaramillo la avia demandado por que se avia salido de su servicio y me hizo presertare que su esclavitud hera por cinquenta pesos de oro que seria motivos justos para no servirlo y que Doña Agustina y Doña Jacova Lorza le avian ofrecido dichos cinquenta pesos por su libertad con la condicion de que en el ynterior que los pagan quedaria por esclava de ellas que así estavan comvenidas y aviendo pasado noticia al padre Xaramillo de la pretension de la esclava, respondió que recibiria los cinquenta pesos y aviendo buuelto La mulata asaver las resiletas de su solicitud y haviendole dicho que su amo se conformava con los cinquenta respondió que los aprovesaria lo que con efecto ejecuto en el mismo dia los que me entrego con un papel que me escribieron las dichas Doña Agustina y Doña Jacova en que expresavan su juicios los cinquentas pesos y las ciruntancias con que los davan; y quedaro el papel y ono en mi poder mande llamar al referido Presbitero Xaramillo a quien enaras los cinquenta pesos y acontinuar de el papel paso el recibo a favor de las mencionadas Doña Agustina y Doña Jacova el que entregue a dicha mulata para que lo diese (arrancado) señoras para su respetando que es lo que ha pasado y (Removido)[...] a vuestras mercedes en el asunto. *Cayetano* [...] (AHA. Fondo: Colonia. Grupo: Negros y Esclavos. Sección: Antioquia. Signatura: SC176. Legajo 3. Folios 553-592)

El discurso y la razón del significado llegan a construir la verdad desde una perspectiva, blanca y elitista, que vienen a ser elementos estructurales y legitimadores del espacio colonial. Para el padre Francisco Xaramillo, Andrea era de su «propiedad», sin ningún derecho para decidir su destino. Para Andrea, su acto de defensa era una acción política contra las diferenciaciones sociales de la época.

De alguna forma, para Andrea estaba clara su posición social. A pesar de todo, tenía la certeza de que estaba en lo correcto. Tenía indicios de poder controlar su vida, a pesar de lo expuesto por el Padre Francisco Xaramillo. En efecto, «la retórica es una práctica que apunta a la construcción de una verosimilitud y que utiliza como medio de expresión el lenguaje para elaborar a partir de él un discurso cuya finalidad es convencer y persuadir a otro de algo» (Chaves, 1999, p. 101).

Cuando el Presbítero Francisco Javier fallece, continúa la querrela su heredero y albacea Bacilio Xaramillo. A continuación relacionamos el discurso del albacea:

No dexa de causar riza la multitud de disparates con que el ministerio de menores viene alegando por sus defendidas regalandoles premio a su trabaxo que en realidad no ha sido otro que comer y vestir a costa del amo y andar de vagabundas, por que yo piadosamente les he largado el tiempo para que diligencias en el dinero y aunque hubieran servido mucho y bien, para esto es que se compran los esclavos y la propia ignorancia consiste, no en que yo de fienda una cosa justa, sino en que quiera este Defensor levantarles a las leyes divinas y humanas, el falso testimonio de que dan patrocinio con su autoridad a semejante libertades con perjuicio y daños de terceros: no le disculpa de esta temeridad la obligación que tiene por su empleo de dar patrocinio de defensa a semejantes personas, por que esto se entiende con el apoyo legal de ser justa y arreglada la solicitud; pero que venga a infundir errores, que concibidos materialmente (abreviatura) por el gremio de los esclavos, antes es digno y alrededor a la mas seria reprehension, que de alabanzas por que estos, como gentes soes, inculta, y afecta a gozar de la falta de sugesion, abriria un camino real para (abreviatura) mas alborotos, como que con menos causas se han vistos ya amotinamientos en la Provincia no hase mucho tiempo. (AHA. Fondo: Colonia. Grupo: Negros y Esclavos. Sección: Antioquia. Signatura: SC176. Legajo 3. Folios 553-592)

Como vemos, el discurso colonial, en este caso del albacea Bacilio Xaramillo, está relacionado con la idea de justificar y defender su punto de vista a través de la retórica de la *ley divina y humana*. Se refiere a los esclavizados de forma despectiva. De hecho, considera que la lucha de Andrea «*no deja de causar riza y ser un disparate*». En efecto, la idea de mantener este tipo de orden establecido, no solo por el momento histórico, sino también por la estructura social, daban un significado conveniente para la argumentación del momento. No obstante, la misma presencia de Andrea y el hecho de que se haya debatido la opción de no ser más esclavizada, devela una importancia significativa por el mismo sentido sedicioso de optar por la libertad. Es claro el temor del albacea por las consecuencias que este acto pueda generar.

En Palabras de Van Dijk (2000)

Los usuarios del lenguaje utilizan colectivamente los textos y el habla no sólo como habitantes, escritores, oyentes o lectores [...] de modo recíproco, al producir el discurso en situaciones sociales, los usuarios del lenguaje al mismo tiempo construyen y exhiben activamente esos roles e identidades. (p. 22)

Este caso refleja una simultaneidad en las formas de codificación social y la oposición fundamental entre los que están en las estructuras del orden esta-

blecido y los que no lo están. Andrea es una intérprete, mediante sus acciones, de la concepción de la burocracia colonial. Andrea y su hija, posiblemente unas antagonistas de una historia en donde simplemente no eran las invitadas. ¿Qué me estaba enseñando toda esta investigación acerca de una realidad que, entrañablemente, todavía sigue con las mismas representaciones?

Retomando el escrito colonial había algo que se me hacía claro, era la evidente «libertad» que se le había otorgado a Andrea por su trabajo:

En el testamento y virtud [...] (ilegible) que otorgo Doña Ana Gertrudis del Pino se ha [...] clausula del tema siguiente y ten mando que en mi voluntad que la mulata Andrea dando sinquenta pesos de oro para que se manden decir de misas por la Anima de Doña Juana María del Pino mi hermana y la mia se a si mismo libre y para que confie donde convenga y en virtud de lo pedido y mandado o ponga la presente que certifico signo y firma en esta ciudad Antioquia en siete de septiembre (abreviado) de mil setecientos ochenta y dos años. *Firma Simon Robledo.* (AHA. Fondo: Colonia. Grupo: Negros y Esclavos. Sección: Antioquia. Signatura: SC176. Legajo 3. Folios 553-592)

A medida que yo avanzaba en la transcripción de este caso, quedaba claro que había muchos espacios vacíos casi sin contestar. Pero que de todas formas, el reto estaba en entender las formas en que se interpreta la situación histórica y social de Andrea. Las palabras objetividad y subjetividad demarcaban esa misma situación histórica y social. En donde la realidad se construye desde los «garantes» de la supuesta verdad y la perspectiva se reduce a un solo discurso.

Mucho mas pudiera decir en abono de mi justicia; pero como todo el proceso, la esta contando, y tambien la malicia dolo, fraude, y mala versacion del relatado Albacea, y que estas esclavas por pura cavilosidad, o de algun satelite maligno que (abreviatura) temerariamente (abreviatura) las haya seducido, falta enteramente del dicho temor de Dios, se han empeñado en una solicitud. (AHA. Fondo: Colonia. Grupo: Negros y Esclavos. Sección: Antioquia. Signatura: SC176. Legajo 3. Folios 553-592)

¿Tiene la historia un sentido, un propósito?¹

La investigación del pasado es ante todo una creación del espíritu, una construcción, ordenar, clasificar y leer los documentos exige rellenar los espacios que esas fuentes no contienen pues en toda circunstancia, por más que se diga, siempre es mucho más lo que no aparece en las fuentes que lo que aparece. (Ruiz-Doménec, 2006 p. 53)

El sentido epistemológico de esta pregunta inevitablemente y con fuerza se adhiere a la historia de Andrea. ¿Tiene la historia de Andrea un sentido y un propósito? La explicación de nuestro presente, o por lo menos de mi presente como mujer afrodescendiente e investigadora, tiene que ver con el oficio de encontrar en las fuentes primarias algún resquicio acerca de la explicación notoria de un hecho concreto. Pero también el sentido social, como medio para reflexionar a partir de un acontecimiento; un suceso para explicar por qué he llegado hasta donde estoy.

Con esta investigación, comenzamos a llegar a un momento de la Historia acerca de la retórica de la mujer afrodescendiente como un medio fundamental para luchar dentro del orden establecido. Además, nuestras vidas o, por lo menos, mi vida, es la suma de muchos procesos inequívocos de hombres y mujeres que me anteceden y que son el camino de lo que soy como persona. Ello me ha permitido, redescubrir mi propia historia a través de experiencias y situaciones de lo que representa Andrea.

Hay un proceso social y concreto en varias situaciones de mujeres afrodescendientes. El hecho principal fue apostar por una estrategia de libertad en el entramado de la burocracia colonial. Todo un significado que corresponde a reescribir la Historia o, más bien, descubrir las historias que han estado ausentes y también buscar enriquecer el debate sobre el feminismo contemporáneo a partir de este relato. En consecuencia, tenemos como resultado llegar a un punto importante que da cuenta sobre la continuidad de este tipo de apuestas. Es decir, la apuesta a decidir por la dignidad y con el reto de ganar o perder en esa empresa. Por lo tanto, es evidente la intención de toda esta propuesta. Del

1. Véase a Jaramillo Uribe (2002). La pregunta original del ensayo es ¿para qué sirve la historia?, ¿puede el conocimiento del pasado darnos pautas para comprender el presente?

conocimiento de Andrea y de lo que nos pueda contar acerca de un pasado que nos da una explicación a nuestro presente.

Como historiadora, el caso de Andrea me enseña que el propósito de la Historia va más allá de la interrogación de las fuentes primarias. Por consiguiente, cuando re leo su caso busco comprender todo el contexto que implica entender el desarraigo de una historia olvidada y, por lo mismo, construir otra forma de vida que hace parte de un contexto complejo, como ha sido la Historia colombiana.

En consecuencia, el sentido de la Historia es la justificación de un proceso de investigación para exponer los distintos interludios. De articular categorías importantes tales como la subalternidad (véase Spivak 1998) dentro del contexto colonial. De modo que lo social y el uso de varios conceptos traen consigo el entender un proceso muy complejo como es el de ser mujer negra/ afrodescendiente en siglo XVIII.

Por lo mismo, no es gratuito que Andrea sea otro punto de iniciación a los procesos del discurso. Sin embargo, aunque este proceso esté atravesado por la pluma del escribano, esto no impide que se pueda reconocer las palabras de lo expresado por Andrea. Esto es lo que se concibe como un propósito en un cambio próximo. En palabras de Arendt (2005), «los acontecimientos, por definición, interrumpen los procesos y los procedimientos rutinarios» (pp.12-13).

En ese sentido, el acto de Andrea es tan determinante y significativo que se interpretó como una amenaza al orden establecido.

Muerta que fue la testadora su albacea y [...] No se acomodo con la esclava ni ella con el amo por lo que paso a aquel y trato con mi defunto que se hiciese cargo de celebrar las misas y que se sirviese de la exprezada esclava como propia suya hisiese tanto que ella se rescataba dando los cinquenta pesos con que había quedado pensionado. Mi padre por hacerle bien y buena obra la recibio en su casa sin tener necesidad de su servicio por que teniamos otras suficientes y aun sobrante para lo que se nos ofrecia de cosinar, labar ropa y para las demás mecánicas ordinarias de una casa, hallandose por esto lo mas del tiempo livertida en sus proprios a sus paciones y negocios de sus agencias. A dicho mi padre no se le dio esta sierva con calidad de que su servicio suviere de desquento de su valor si no es como su esclava a quien por gracia se le había hecho la caridad de que se pudiere libertar dando los referidos cinquenta pesos Mi padre la mantubo y vestio siempre como a su esclava, corrió el riesgo de si se moria perder el importe de sus misas con que no [...] el se da que pues no ha cumplido con la condision de las gracias de dar la mencionada cantidad ha sido y es verdadera

esclava de mi defunto y hise su servicio no sirve de descuento de su esclavitud por fue espaseta: Todos los esclavos pudieran libertarse de semejante modo sirviéndoles a su señores el tiempo que contemplasen bastaba para completar sus valores. (AHA. Fondo: Colonia. Grupo: Negros y Esclavos. Sección: Antioquia. Signatura: SC176. Legajo 3. Folios 553-592)

Así también,

Jamas vista, ni oidas:

No hay duda que los hijos siguen las naturalidades de las madres, y que (abreviatura) siendo estas esclavas, lo han de ser forzosamente a aquellas. Esta verdad no admite disputa, sin que se atienda a el valor de aquella, sino a si dicha naturaleza valgan lo que valieren: esto sentado todos los argumentos contrarios, son paja que o la deshace el fuego, ose la lleva el viento por lo que concluyo. Para sentencia devuelto los autos y pido cumplimiento de justicia para lo que juro emendado=años=. (AHA. Fondo: Colonia. Grupo: Negros y Esclavos. Sección: Antioquia. Signatura: SC176. Legajo 3. Folios 553-592)

Todo ello me ha reflejado una posición sobre el significado del texto. Esta es la experiencia vivida por Andrea y su hija Juana. En donde el paradigma es el contexto de la libertad pedida dentro de los cánones de la burocracia colonial. Por consiguiente, estamos detrás de un análisis que va más allá del contexto social. Podemos analizar en la misma historia de Andrea, que las expresiones propias de las formas sociales, de las instituciones preconcebidas en el sistema de creencias, son una idea más a la introducción de una relación profunda entre lo político y el sujeto. En nuestro caso, el propósito de esta historia es que nos muestra otra puerta en nuestra etapa histórica. Otro lugar de reflexión social e histórica acerca de develar conceptos claves como son la identidad, el género, la etnia y la clase.

El expediente de Andrea es de gran importancia, porque da un significado más allá de los pensamientos del orden establecido. Es también, la negación del discurso colonial y del modelo patriarcal. Andrea trae un significado en las especificidades y de la narrativa para defender su persona; para defender su justicia.

Casos como el de Andrea tienen un propósito para la Historia, la reconstruyen más allá de lo mostrado por la Historia Oficial. Nos muestra lo complejo de nuestro acontecer histórico, profundo y simbólico. Así, identificamos acciones

sociales que van construyendo argumentos políticos de desobediencia a través de los mismos mecanismos coloniales.

Hasta ahora, Andrea me había mostrado un hecho social e histórico que ha sido definitivo en los mismos procesos de identidad histórica; llegando a socavar conceptos tales como familia, sexualidad, clase, etnia y feminidad. Es decir, Andrea con su litigio, ha dicho que a pesar del orden establecido, *mi mundo y mi verdad son mi propia libertad y la de mi hija.*

Conclusiones

El litigio de Andrea concluye así:

Antioquia Agosto 4 de 1801

Autos: En virtud del instrumento de nueve de septiembre de setenta y tres de horas diez y nueve en dichos y demas minutos de los autos se declara por libre a la mulata Andrea, dandole por escrivania el correspondiente documento de resguardo y se le dexa su dicho a salvo Bacilio Xaramillo para que lo repita como le convenga contra de Manuel Pajon de la Peña por los cincuenta pesos, que refiere pagando dicho Bacilio la mitad de las costas comunes y las que por si haya cantado.

Antonio Triana

Procurador General de Menores

(Firma sin definir)

En siete de los mismos siendo las doce del dia comparecio Bacilio Xaramillo y le hice saber la sentencia anterior que do impuesto y lo firma

Bacilio Xaramillo

En once delos mismos hice saber al curador de menores la sentencia anterior quedo enterado y de ello lo firma Lara. (AHA. Fondo: Colonia. Grupo: Negros y Esclavos. Sección: Antioquia. Signatura: SC176. Legajo 3. Folios 553-592)

El propósito de este capítulo es dar un paso más allá de los procesos sociales e históricos de la historiografía «oficial» de nuestro país. Un paso dado, desde las mujeres afrodescendientes, quienes estamos escribiendo la Historia y analizando las conceptualizaciones teóricas y también el ritmo cotidiano de nuestra realidad. En otras palabras, es el repensar la historia para llegar a la Historia. A su vez, también es considerar el lugar de la investigadora y las formas de ser y de estar aquí. Es considerar el mundo teórico y también el mundo de la cotidianidad

a través del equilibrio que brinda encontrar otras miradas epistemológicas desde mujeres afrodescendientes en la Colonia y su trasegar en la contemporaneidad. Lo que significa estar en la búsqueda de un equilibrio en la realidad, como una importante tarea y una gran responsabilidad. Esto converge en la reconstrucción de una nueva radicalidad a partir de las acciones de libertad de mujeres afrodescendientes. Así, se plantea un profundo proceso de acciones, lo que presupone el establecimiento de un lugar de enunciación desde el pasado hasta nuestro presente y del presente hasta el pasado. En palabras de Moreno (1983), «el punto de partida, el único punto físico de partida, es el presente. Se trata, sencillamente, de comenzar por comprender la vida y lo que esta vida tiene de común en cualquier tiempo y en cualquier lugar» (p. 15).

Ahora bien, la representación de Andrea también plantea es un cuestionamiento del feminismo «oficial» en el marco social e histórico. Un feminismo que se ha centrado solo en mujeres urbanas, blancas y de clase media-alta, dejando de lado historias de «otras» mujeres, como es el caso de Andrea, considerando solo una perspectiva de ser mujer. En ese sentido, el feminismo académico elitista ha dejado de lado la teorización política y contemporánea desde las prácticas sociales e históricas de voces silenciadas y voces subalternas (Curiel, 2007), sobre todo cuando hay mujeres afrodescendientes que han escrito con su letra sus propios litigios como lo argumenta Ximena Abello en el capítulo uno de este libro.

Por esto, estamos aquí para repensarnos otras formas de hacer la Historia. Otras formas de situarnos y de redescubrir nuestro presente a través de hechos del pasado que revelan otros marcos de referencia. Es decir, apostamos por una revisión compleja y profunda de nuestra historiografía, por repensarnos los conceptos de ser mujer, de etnia, de clase, de familia, y de sexualidad a través de historias de mujeres afrodescendientes como la de Andrea.

Referencias

Fuentes documentales

Archivo Histórico de Antioquía –AHA– Fondo: Colonia. Grupo: Negros y Esclavos. Sección: Antioquia. Signatura: SC176. Legajo 3. Folios 553-592. En Archivo General de la Nación –AGN– <http://negrosyesclavos.archivogeneral.gov.co/portal/apps/php/indexes.kwe>

Fuentes secundarias

Arboleda, S. (2011). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinación del pensamiento afrocolombiano*. Universidad Andina Simón Bolívar. Ecuador. Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos.

Arendt, H. (2005). *Sobre la Violencia*. Madrid: Alianza Editorial.

Camacho, J. (2004). Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana. En M. Pardo, C. Mosquera, y M. C. Ramírez (Eds.), *Panorámica afrocolombiana, estudios sociales en el Pacífico*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) y Universidad Nacional de Colombia.

Curiel, O. (2007). La crítica poscolonial desde las prácticas políticas del Feminismo Antirracista. *Colonialidad y Biopolítica en América Latina. Revista Nómadas*, 26, pp. 92-101. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Universidad Central.

Curtis, L. P. (1996). *El taller del historiador*. México: Fondo de Cultura Económica.

Chaves, M. E. (1999). *La estrategia de libertad de una esclava del Siglo XVIII*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

Jaramillo Uribe, J. (2002). *Historia, sociedad y cultura. Ensayos y conferencias*. Alfa y Omega. Bogotá.

Moreno Fragnals, M. (1983). *La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones*. Barcelona: Editorial Crítica S.A.

- Ruiz-Doménec, J. E. (2006). *El reto del historiador*. Barcelona: Ediciones Península.
- Spivak, G. C. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3(6), pp. 175-235. En Memoria Académica. Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf
- Van Dijk, T. A. (Comp.). (2000). *El discurso como interacción social. Estudios del discurso: Introducción multidisciplinaria*, 2. Barcelona: Gedisa Editorial.

05

Aproximaciones al Sistema de Sexo/Género en la Nueva Granada en los siglos XVIII y XIX*

Castriela Esther Hernández Reyes

Universidad de Massachusetts, Amherst | castherreyes@gmail.com

* Una versión previa de este capítulo la constituye el artículo de investigación desarrollado para la obtención del título como Magíster en Antropología en la Universidad de Massachusetts-Amherst, EE. UU. El mismo surge, por la necesidad de contribuir en la historiografía sobre las mujeres negras, afrocolombianas, palenqueras y raizales en Colombia, así como profundizar en las investigaciones sobre formaciones raciales, Estado, poder y sistemas de género en Colombia, América Latina y el Caribe. La configuración del sistema de género racializado en la historia colonial de América Latina es fundamental para comprender los entramados de violencias no solo dentro de las dinámicas coloniales sino en las luchas por la libertad que dieron origen a los estados republicanos y modernos en la región. Los estudios sobre la configuración de los sistemas de género racializados, los órdenes raciales y la formación del Estado-Nación hacen parte de una de mis líneas de investigación. Quisiera agradecer los valiosos comentarios de los revisores del texto. Mis agradecimientos a los colegas y amigos del grupo de investigación Afrolatino/Diáspora Black Culture and Racial Politics de la Universidad de Massachusetts-Amherst: Darío Vásquez, Agustín Laó-Montes y María Ximena Abello por sus valiosos aportes, lectura aguda y enriquecimiento del documento. Mis más generosos y profundos agradecimientos a mi madre, Etilsa Reyes, quién a través de sus maravillosas narrativas y oralidad me ha compartido muchas de sus vivencias e historias de infancia en San Basilio de Palenque. Su contribución en el capítulo se dio a través de sus relatos sobre Don Lázaro Pérez. Mis agradecimientos a las compañeras compiladoras quienes generosamente nos extendieron la invitación para colaborar con este grandioso proyecto sobre las historias no contadas de las mujeres negras en América Latina y el Caribe. Por último, mis más dulces y amorosos agradecimientos a José Humberto Vásquez Hernández, mi hijo, y a mi esposo Darío Vásquez, por todo su amor incondicional, su paciencia y largas horas y días de trabajo y trasnochos.

La historia de las mujeres negras en Colombia no era una historia para ser transmitida, ni para ser contada. Por eso la olvidaron. Poco a poco diluyeron los rastros de sus memorias como un mal sueño durante un sueño perturbador... Ellos [los historiadores] podrían contar y recuperar nuestras memorias e historias si quisieran, pero no lo hacen, ¿por qué? Porque saben que las historias de Colombia, del Caribe y de América Latina no volverían a ser las mismas si ellos lo hicieran.¹

(Adaptado de la Novela *Beloved* de Toni Morrison, 1987, p. 177)

¿Cuál es el lugar político de las mujeres negras o afrodescendientes en la historiografía latinoamericana? Nuestras experiencias como mujeres negras en la academia están marcadas por la ausencia casi total de referentes históricos propios. Los espacios académicos han sido, de alguna manera, espacios de control, disciplinamiento y reforzamiento del sistema dominante que produce y reproduce prácticas y discursos en los que las mujeres afrodescendientes son representadas únicamente como «esclavas iletradas» como consecuencia del sistema esclavista y colonial en las Américas. En la historiografía hegemónica, las mujeres afrodescendientes no somos referentes históricos importantes en la construcción de la nación. A partir del análisis de documentos históricos del Fondo Esclavos y Negros del Archivo General de la Nación –en adelante AGN– en Colombia y una revisión crítica de fuentes secundarias, este capítulo examina los mecanismos de control y dominación ejercidos en contra de las mujeres negras en la Nueva Granada y la República de Colombia entre 1700-1850. El propósito es develar los patrones de comportamiento que dieron origen a la configuración de un sistema de género y una racionalidad «blanca» fundamentados en la deshumanización, mercantilización y la cosificación de las mujeres negras y hombres negros.

El capítulo cuestiona los silencios profundos y las ausencias prolongadas de las mujeres africanas, cimarronas, y sus descendientes en las producciones hegemónicas alrededor de la formación de los estados nacionales en América

1. Este fragmento fue adaptado de la novela «*Beloved*», de Toni Morrison publicada en 1987. Aquí se encuentra la traducción de algunos fragmentos de dicha novela los cuales se relacionan de manera directa con los argumentos que desarrollo en el presente capítulo, sobre todo las ausencias de las mujeres negras de la historia. El texto original se encuentra en inglés, pero la traducción y adaptación al español que aparecen en este capítulo son mías.

Latina. A la vez que examina las dimensiones de raza, género, clase y poder (Collins & Bilge 2016; Crenshaw 1991; Lugones 2007; Stoler 2010) en la configuración de un orden racial y el establecimiento de lo que aquí he denominado como el «*sistema de sexo/género colonial/moderno racializado*». Las intersecciones entre estas dimensiones permiten aproximarnos a la construcción histórica de las mujeres negras en la colonia, los periodos de independencia, postindependencia y la historiografía contemporánea.

A partir de la perspectiva feminista negra/decolonial, la teoría crítica de raza y una etnografía histórica, se ofrece una mirada crítica de las formas de producción de conocimiento que se fundamentan en el análisis e interpretación de los archivos históricos. Se llama la atención sobre lo que se considera son las interpretaciones «objetivas» de los registros históricos coloniales y postindependentista en Colombia, en donde se tienden a reproducir la invisibilización de las personas negras. Particularmente, de las mujeres negras, como productoras de conocimiento y agentes de transformación, en los ámbitos político, económico, social y cultural.

Estructura del capítulo

En la construcción de la historiografía de las mujeres palenqueras, negras, afrocolombianas y raizales en Colombia es fundamental reivindicar sus subjetividades, narrativas y agencias. En tal sentido, los relatos orales alrededor de los impactos de la esclavización en los pueblos y cuerpos de mujeres y hombres negros transitan de generación en generación en los pueblos afrodescendientes. En este sentido, se parte de la oralidad como un instrumento de preservación de la memoria y los sucesos históricos, que permite mostrar, tanto a las generaciones presentes como a las futuras, lo que significó y significa el flagelo de la esclavitud en la historia de los afrodescendientes en las Américas. De esta manera, a través de la historia de Lázaro Pérez, narrada por Etilsa Reyes, se pretende dar cuenta de la manera como se mantiene viva la memoria de la esclavitud en las mujeres negras en Colombia.

En segundo momento, desde mi lugar de enunciación como mujer negra e intelectual, se examina, fundamentalmente, la centralidad del género y la raza, junto con sus simbolismos e implicaciones, en la configuración del Estado-Na-

ción en Colombia. En este sentido, se explora la manera como el poder y las relaciones económicas en el periodo colonial se usaron para imponer un tipo de «racionalidad blanca» que deshumanizó y *reificó* a las mujeres y hombres negros con el propósito de mantener un determinado orden social y económico; así como también poderosas formas de dominio y control disciplinar (Foucault, 2003) sobre la corporalidad y vida de las africanas y africanos esclavizados. Para ello, se parte del análisis de un «anuncio público» y de una «factura oficial» de venta de una mujer y una niña esclavizadas. Posteriormente, se registra el caso de Maria Nuñez del Arco, una mujer blanca, miembro de la élite y casada con un funcionario público, quién a través de un juicio privado buscó proteger su «honor» y su matrimonio afectado por la astucia de una mujer negra esclavizada, caracterizada como «trasgresora» del orden social y moral, y también de los principios y moralidad cristiana.

En tercer lugar, se analizan los roles de las mujeres negras y sus descendientes en los espacios públicos y privados de la Nueva Granada. En tal sentido, se afirma que, aun cuando en el periodo colonial la sociedad patriarcal instauró el arquetipo del «*marianismo*» (véase Morales 2003; Gutiérrez 2014) como construcción simbólica de unidad instrumentalizada por la Iglesia en la sociedad colonial y luego adoptado por el Estado moderno postindependentista de América Latina; el «*marianismo*» se constituyó en un modelo de «conducta ideal» impuesto a las mujeres con la finalidad de limitar sus niveles de autonomía e imponer un prototipo de identidad sumisa. Sin embargo, las mujeres negras esclavizadas más que sujetas pasivas y apacibles, se valieron de mecanismos de lucha y resistencia así como de procedimientos legales —recursos de amparos—² para defender sus derechos y los de sus hijos e hijas (véase Naro 2003).³ En esta parte, se hace alusión, por un lado, al caso de Juana Gomez, la «deslocada», una mujer esclavizada, que en abril de 1808 fue acusada por su «amo» Antonio Gomez, sometida a juicio y sentenciada a la pena de muerte

2. Recurso de amparo se entiende como una medida o mecanismo legal utilizado por las personas para solicitar la protección de sus derechos fundamentales, y que de acuerdo con las circunstancias, están siendo vulnerados por uno o varios individuos o instituciones.

3. Examina algunos casos legales en los que las mujeres esclavizadas y libres en el periodo colonial hacen uso de la esfera pública y de mecanismos legales para ejercer su derecho a la defensa de sus derechos violentados y por su reconocimiento como sujeto activo en el desarrollo de la sociedad brasilera.

por el delito de daños a bienes de propiedad privada. Por otro lado, el caso de Lucia Viana, una mujer negra esclavizada, quien demanda a su «amo» a través del juicio denominado *En los Estrados Judiciales por el Robo del Amor con Promesa de Libertad* por haberla violado y engañado durante casi 20 años prometiéndole la libertad. Ambos casos dan cuenta no solo de las formas de subjetividad, de lucha, autoafirmación y construcción de estas mujeres, sino también de la manera como el régimen colonial y la sociedad pre-capitalista de la Nueva Granada daban cuenta del sistema de sexo/género.

A partir del análisis de estos casos y sus implicaciones políticas y económicas en la sociedad neogranadina, y posteriormente en los principios fundacionales del Estado-Nación en Colombia, se presentan algunas aproximaciones teórico-conceptuales alrededor de la Ley de Vientres de 1814 –expedida en la provincia de Antioquia– y la Ley del 21 de julio de 1821 sobre Libertad de los Partos, Manumisión, y Abolición del Tráfico de Esclavos⁴ en la Nueva Granada, junto con sus alcances en lo que aquí se denomina como el *sistema de sexo/género colonial/moderno racializado*. Sistema que explica la manera en que se configuran diferentes formas de sujeción y control del cuerpo y sexualidad de las mujeres negras y cómo son construidas dentro de la matriz de poder y dominación que se configuró en la época colonial y se extendió hasta la República.

Se argumenta que el sistema de sexo/género colonial/moderno racializado, sirve como categoría analítica para entender los modos como cada una de estas

4. En el desarrollo del capítulo, me referiré a estas dos leyes como las Leyes de Libertad de Vientres. En este sentido, la Ley de Vientres de 1814 se conoce, en la historia de Colombia, como el primer precedente abolicionista de la Nueva Granada. Esta fue promovida y redactada por José Félix Restrepo y presentada al entonces gobernador de la provincia de Antioquia, Juan del Corral, quién posteriormente la presentará al legislativo para su posterior aprobación. La Ley de Vientres del 20 de abril de 1814, aunque solo tuvo vigencia de dos años en esta provincia –como resultado de las oposiciones de los esclavistas y los impactos económicos de dicha medida–, fue fundamental pues se constituyó en la base para expedición de la Ley de Libertad de Partos, Manumisión y Abolición del Tráfico de Esclavos de 1821. A raíz de la –limitada– necesidad de acabar con la esclavitud en la Nueva Granada, los promotores del proyecto de ley sostuvieron que la esclavitud era injusta y que por lo tanto era necesario reparar a los esclavizados concediéndoles su libertad. Además, argumenta que tal medida evitaría insurrecciones y desestabilización para la región. Sin embargo, y como se explicará más adelante, la reparación contemplada, posteriormente, en 1821 favoreció más a los esclavistas y no substancialmente a quienes vivían y vivieron el crimen de la esclavización. (Para más detalles véase Posada 1933; Restrepo 1933; Palacios y Safford (2002, pp. 108-109); Tovar (2009).

identidades políticas actúan dentro del régimen de poder político y económico instaurado en la Nueva Granada por las élites blancas. La raza, el género, la clase y la sexualidad fueron componentes sustanciales a la racionalidad económica racista que sustentó el devenir de las sociedades capitalistas contemporáneas.

Finalmente, se retoma la idea según la cual la organización social del género durante la Colonia no solo promovió un arquetipo particular para las mujeres negras esclavizadas, sino que instauró un patrón de conducta particular. Debido a que las Leyes de Libertad de Vientres de 1814 y de 1821, se basaron en políticas y estrategias de control del cuerpo y la sexualidad de las mujeres negras que coadyuvaron a incrementar los ingresos de las élites blancas, como resultado de la división sexual del trabajo y por los beneficios que generaba la utilización de los hijos e hijas de las esclavizadas como mano de obra barata –o gratuita–, que conducirían al país hacia las sendas de la «modernización». Dichas leyes evidencian lo que aquí se consideran son algunos hallazgos preliminares sobre las implicaciones de lo que Lugones (2007; 2010) denomina como el sistema de género moderno/colonial en la vida de las mujeres negras esclavizadas, y ponen de manifiesto los roles que dichas mujeres jugaron en la configuración de lo que aquí denomino como el sistema de sexo/ género moderno/colonial racializado durante los siglos XVIII y XIX.

Metodología

Partiendo de la etnografía histórica y el análisis de diversas fuentes históricas primarias y secundarias, se lleva a cabo un proceso de exploración, localización y selección de los casos del periodo colonial de la Nueva Granada y la naciente República de Colombia dentro de los registros del Fondo Esclavos y Negros del AGN de Colombia. Asimismo, se retoma las narrativas subjetivas y la oralidad como propuesta metodológica fundamental para reconstruir la historia de los pueblos palenqueros, negros, afrocolombianos y raizales en Colombia.

Adicionalmente, se realizó una revisión de la literatura sobre el género, la raza y los procesos de esclavización que involucraran a las mujeres negras; y de los debates teórico-conceptuales planteados por la teoría crítica de raza, sobre el poder y la decolonialidad que han sido centrales para comprender los

significados y el funcionamiento del sistema de género y parte de sus «simbolismos sexuales» (Scott, 1986) que han contribuido al mantenimiento de un determinado orden social y económico.

El periodo de tiempo aquí señalado no obedece a un asunto arbitrario sino que corresponde necesariamente con el momento de efervescencia y consolidación de la élite criolla blanco-mestiza. Así mismo, es el periodo de transición de la esclavitud colonial a la era republicana, el cual implicó la instauración de un sistema de sexo/género colonial/moderno racializado sobre la base de actuaciones y mecanismos legales –leyes y normas– que contribuyeron a la instauración y consolidación del sistema económico. Consolidación que fue posible a través del sometimiento y la subordinación de los y las afrodescendientes como parte de los propósitos «renovadores» de la sociedad neogranadina y pre-capitalista en Colombia.

El análisis aquí propuesto no se basa en un estudio detallado del ordenamiento jurídico de la Nueva Granada ni de la República de Colombia, tampoco pretende ser un análisis exhaustivo en términos historiográficos, sino que el propósito central es establecer cómo el sistema de sexo/género moderno/colonial racializado en el siglo XVIII, y durante la primera mitad del siglo XIX, posee un carácter explicativo y distintivo que ayuda a entender la organización colonial –y post-colonial– en los ámbitos sociales, económicos, políticos y culturales en Colombia. Entender las complejidades y dimensiones del sistema de género colonial racializado solo es posible a partir del examen de los roles y la historicidad de las mujeres negras –y los descendientes de africanos y africanas esclavizados– más allá de sus condiciones de «sujetas subalternizadas» (Spivak, 1988).

Relatos sobre la esclavitud en Colombia

Historizar desde otras narrativas y lecturas los impactos de la esclavización en millones de africanas y africanos esclavizados y sus descendientes en las Américas, es una tarea necesaria para la de-construcción de las narraciones hegemónicas de la historia que son producidas desde las lógicas occidentales y eurocéntricas (Fanon 1967; Takaki 1993; Quijano 2005). En tal sentido, y parafraseando a Gloria Anzaldúa (1981), es importante entender que para

los ojos de los escritores blancos ver y conocer lo que las mujeres negras y los sujetos subalternizados saben y producen no es importante, porque les molesta aprender de nuestros idiomas, nuestra cultura, nuestro espíritu. Es por ello que el significado y el valor de la escritura y oralidad de mujeres negras y subalternizadas estarán determinados por todo aquello que ellas proyecten y reflejen en lo que narran, viven y escriben sobre sus historias.

Preservando la memoria, don Lázaro Pérez en los relatos de Etilsa Reyes

Conversando un poco sobre las historias de San Basilio de Palenque y sus habitantes, Etilsa Reyes⁵ cuenta que cuando tenía ocho años trabajaba vendiendo plátanos y cocos recorriendo las calles polvorientas del «Barrio Arriba» y la «Bonga», en San Basilio de Palenque, y que una de esas tardes, luego de terminar sus actividades cotidianas, pensó que en vez de regresar temprano a casa se quedaría sentada escuchando los relatos del pasado, contados por adultos mayores o abuelos del pueblo, quienes sentados bajo la sombra de un árbol recordaban algunas de las hazañas vividas por sus ancestros. Uno de esos abuelos era don Lázaro Pérez, un hombre palenquero descendiente directo de africanos esclavizados, quien durante sus años de vida hiciera de la oralidad el vehículo principal para narrar las historias sobre la esclavización en el Caribe colombiano.

Don Lázaro Pérez –quien mi madre describió como el abuelo de uno de sus primos hermanos–, disfrutaba contando las historias de su infancia, en las que su padre y abuelo representaban una parte de la población africana secuestrada y esclavizada en las Américas. De acuerdo con mi madre, Lázaro era un hombre alto, un poco mayor que su abuelo paterno, pero «entero» –de aspecto saludable–, con orificios grandes en las orejas donde llevaba unos aretes

5. Este relato hace parte de las historias contadas por mi madre, Etilsa Reyes, una mujer de descendencia palenquera, que desde niña trabajaba para contribuir con la economía familiar. Sus relatos sobre la vida y las actividades de palenque, son la muestra de que las huellas afrodiaspóricas en la tradición oral, permanecen incólumes en sus narraciones, así como en la de muchos otros palenqueros y palenqueras. Es por ello, que he decidido registrar parte de sus recuerdos y memorias en este capítulo.

de oro de notable tamaño con forma de candado. También usaba anillos de oro en los dedos «gordos» y del «centro» de los pies; usaba «tobilleras» de oro y sandalias que tenían una punta metálica larga en la parte posterior, que según don Lázaro, solo las usaban aquellos hombres negros que habían alcanzado cierto «status» social.

Esa tarde, don Lázaro, como siempre, estaba reunido con varios adultos mayores bajo un árbol en el barrio «la Bonga». Mi madre de ocho años de edad, en ese entonces, se le acerca y le pregunta: *«¿usted por qué usa aretes tan grandes y anillos en los pies?»* Don Lázaro la mira fijamente y le dice: *«nosotros en una época fuimos esclavos y nos obligaban a llevar cadenas en los pies, ahora nosotros no usamos cadenas sino anillos y “esclavas”⁶ de oro en el tobillo. Mi padre y mi abuelo fueron “esclavos”. Cuando era niño, mi padre me contaba las historias de cómo los señores blancos obligaban a los negros a hacerles comida gratis, trabajarles y a colgarles las hamacas. Una vez cuando tenía 12 años, mi padre me contó que siendo niño, él y mi abuelo trabajaban para un señor blanco de acento raro que los obligaba a hacer trabajos pesados».*

De las tantas historias, que bien recordaba don Lázaro Pérez sobre su infancia, contó que su padre –siendo niño– era obligado a cargar y arrastrar troncos de madera que podían tener su mismo peso o algo más. Un día, luego de recorrer varios kilómetros, atado con cadenas en sus pies y con uno de esos troncos pesados en su espalda, su padre cayó al suelo producto del extremo cansancio. Entonces, el abuelo de don Lázaro le diría a su hijo que parara y descansara por un rato. A los pocos minutos apareció el hombre blanco, de acento raro gritando, golpeando al niño –padre de Lázaro–, y exigiéndole que continuara caminando y trabajando.

Don Lázaro continúa su relato diciendo: *«cuando mi abuelo vio tal gesto, se molestó y se reveló contra el amo, exigiéndole que no maltratara a su hijo».* Como consecuencia de ese levantamiento, su abuelo recibió un disparo en el hombro y fue castigado. Después del incidente, los demás esclavizados ayudaron y curaron a su abuelo. *«Ellos le sacaron la bala con una pinza y le colocaron un tizón caliente sobre la herida. Luego, las mujeres negras esclavizadas limpiaron su sangre y le colocaron una pomada hecha con totumo».*

6. En algunos pueblos de la región Caribe en Colombia una «esclava» es una joya usada como tobillera o pulsera, regularmente de oro o plata.

Más adelante, don Lázaro le relata a mi madre: *«¿sabías que tu bisabuelo había sido esclavo al igual que mi padre y mi abuelo? Ustedes en esta época están bien porque ya no hay esclavitud. Pero antes, marcaban a los esclavos con hierro en la espalda para colocarles los nombres de los señores blancos, como si ellos fueran animales. Cuando una persona negra desobedecía, entonces era castigada. Los hombres blancos cogían unas cuerdas que entrenzaban como si fueran a amarrar un caballo, pero a quienes amarraban por el cuello era a los “esclavos” rebeldes para colgarlos y ahorcarlos en la plaza frente a todos, sin que sus familiares pudieran recoger sus cuerpos fallecidos inmediatamente. Pasado varios días, y cuando los cuerpos ya estaban descompuestos, se les permitía a los otros “esclavos” y familiares descolgarlos y enterrarlos en huecos hechos cerca de la horca. Por eso es que por estas tierras hay más de un cementerio ambulante»*, decía don Lázaro.

Según mi madre, don Lázaro finalizaba su historia diciendo: *«las mujeres negras eran las encargadas de preparar los alimentos y de cuidar a los enfermos, mientras que los hombres trabajaban en los campos de día y por las noches vigilaban los caminos para protegerse de posibles ataques»*. Don Lázaro Pérez tenía aproximadamente 80 años en 1955 dice mi madre. Esto sugiere que probablemente, nació en 1876, veinticinco años después de la abolición de la esclavitud formal en Colombia, llevada a cabo el 21 de mayo de 1851. Este relato es un ejemplo de la manera como las comunidades afrocolombianas y palenquera transmiten y conservan su memoria histórica.

La recolección de historias, narrativas o relatos como el caso de Lázaro Pérez son parte de una propuesta metodológica importante para construir memoria histórica, pues estos relatos se constituye en una fuente fundamental para la reconstrucción de la historicidad de las comunidades negras en un país como Colombia, en el que, aun cuando los archivos históricos contienen información central sobre sus aportes a la construcción de la nación, la literatura convencional de la historia hegemónica ignora y desconoce al sujeto negro como un sujeto que tiene, hace y construye historia.

En el caso de las mujeres negras, se debe romper con su mitologización y despolitización histórica dentro de los procesos «naturales» de narrar la historia. Como lo plantea Federici (2009) para el caso de las mujeres campesinas y su papel central en la historia del proletariado y del capitalismo europeo, las mujeres campesinas fueron consideradas como actores sociales indiferentes en

la construcción histórica de Europa. En lo que respecta a las mujeres negras en la historia de Colombia, se podría argumentar que, y utilizando las palabras de Federici, ellas fueron borradas y eliminadas de las páginas de la historia de Colombia, contribuyendo de esta manera a su trivialización y despolitización como sujetas históricas.

Las mujeres como «objetos» de propiedad o «mercancías» en la Colonia

Las producciones académicas alrededor de las mujeres negras en la historiografía norteamericana son ampliamente conocidas en el campo de los estudios de la diáspora africana, mientras que en el Caribe y en la mayoría de los países de América Latina, estos son considerablemente escasos (Bush 1996; Chaves 2000; Camacho 2004). Al cuestionar las ausencias de las mujeres negras en la historiografía latinoamericana, la pregunta ¿por qué han sido las mujeres negras y los hombres negros silenciados [históricamente]? (Kilomba, 2008) es útil para interrogar y deliberar sobre la manera en que se produce y reproduce el conocimiento en las sociedades modernas caracterizadas por el poder y la hegemonía del pensamiento occidental.

De acuerdo con Kilomba (2008), el hombre blanco «teme» escuchar las voces de las personas negras, puesto que teme conocer y sobretodo reconocer otros saberes y otras formas de ser y de existir. Para Kilomba, las ausencias «de las voces de los colonizados puede verse como un caso emblemático sobre las dificultades de recuperar la voz del sujeto colonial», al tiempo que confirma la inexistencia de «espacios donde el colonizado pueda hablar». La «inexistencia» de dichos espacios es al mismo tiempo el reflejo de la ausencia de «estatus político» y de «honor» instaurados en la Colonia como parte de los «derechos» de la sociedad esclavista blanca para definir la condición de «ciudadanía» y establecer «sus derechos» a oprimir, controlar y castigar a los esclavizados no solo física sino también verbal y sexualmente (Chaves, 2000).

De acuerdo con Juana Camacho (2004) «[l]a historia de las mujeres negras en Colombia –así como en las Américas– se haya inscrita en un contexto simultáneo de poder patriarcal, dominación colonial, violencia y fragmentación»

(p. 165). En tal sentido, Camacho asegura que son muy escasos los estudios de las ciencias sociales en los cuales las mujeres negras son incorporadas como sujetas con historicidad propia. Por ejemplo, los trabajos de Bush (1996) y Chaves (2000), dan cuenta de las diversas estrategias y formas de resistencias ideadas por las mujeres negras para enfrentar al régimen colonial patriarcal. No obstante, la mayoría de los mecanismos de resistencia empleados por estas mujeres permanecen ausentes en la historia convencional. En este orden de ideas, surgen los interrogantes ¿por qué son tan escasos los estudios sobre las mujeres negras en Colombia?, ¿existen o no evidencias que den cuenta de las representaciones y roles de las mujeres negras en la historia de Colombia en el período colonial y en la post independencia?, ¿por qué la mayoría de los historiadores han ignorado a las mujeres negras y sus subjetividades en sus relatos?

En documentos digitales del AGN en Colombia se encuentran registros que dan cuenta de los mecanismos de comercialización y tráfico de los cuerpos de las mujeres negras esclavizadas. En dichos archivos es posible encontrar tanto «anuncios de correo» públicos sobre la venta de mujeres esclavizadas, como modelos de «facturas de venta» utilizadas durante los siglos XVI, XVII y XVIII con el propósito de «ofrecer» y «comercializar» a las personas esclavizadas, no solo con fines económicos, sino como soluciones para las «necesidades» personales de la élite masculina/colonial en la Nueva Granada.

Como se evidencia en algunos documentos históricos, la élite blanca utilizó parte de sus recursos y poder económico para comprar y vender a las mujeres y hombres esclavizados, con el firme propósito de incrementar sus rentas. En varios casos, los esclavizados fueron usados y usadas para calmar los impulsos o «apetitos sexuales» de sus amos. En este sentido, era común encontrar anuncios de correos en los que se ofrecían a la venta mujeres negras como si fueran bienes o productos transables de uso comercial y doméstico.

A continuación, describo los casos de tres mujeres: la primera, una mujer de la que desconocemos su nombre, porque en la evidencia se refieren a ella como la «esclava»; la segunda, la venta de una niña de 13 años (1736); finalmente, el caso de Maria Nuñez del Arco.

Como se puede observar en el «aviso clasificado» (ver ilustración No.1) no solo se anunciaba la venta de una mujer negra esclavizada, sino que se «destacan» ciertas construcciones de género a partir de los rasgos físicos de las esclavizadas en la época colonial. En este sentido, la mujer negra puesta a la «venta» no solo

era «comercializada» por su edad de aproximadamente 30 años, o por tener o no «defectos», sino además por sus rasgos físicos asociados con el prototipo de hombre negro esclavizado, es decir, por poseer un aspecto «muy varonil» según el anuncio. Dentro de una sociedad esclavista, bajo la moralidad cristiana, el carácter «varonil» sugiere que la mujer negra esclavizada tendría la fuerza física suficiente para desempeñar las labores propias de los hombres de acuerdo con las divisiones sexuales del trabajo establecidas según el género –en este caso masculino y femenino–.

En segundo lugar, la referencia a lo «varonil» sugiere que las mujeres esclavizadas no respondían a un patrón uniforme de corporalidad que la circunscribiera al prototipo o arquetipo de mujeres «marianas». Esto es, la mujer sumisa, delicada e ingenua (Morales 2003) del sistema patriarcal. En tercer lugar, las formas y prácticas representacionales usadas para simbolizar la «diferencia» (Hall 1997) en el periodo colonial, sugieren que las mujeres negras esclavizadas eran particularmente «transgresoras» de la moral cristiana, y tenían comportamientos sexuales promiscuos, no tenían «escrúpulos», ni tampoco inhibiciones sexuales (Prescott 1994; Chaves 2000).

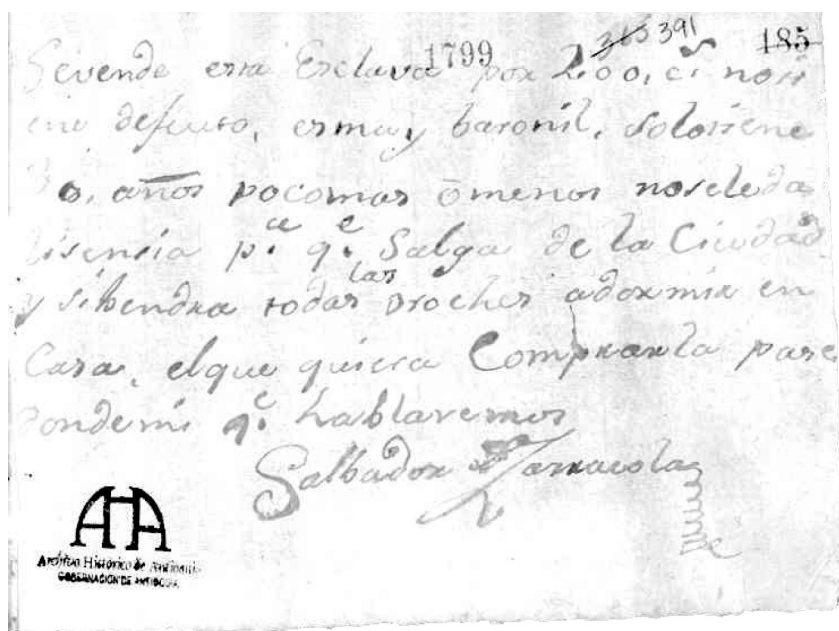
Por último, la afirmación sobre el aspecto varonil de la mujer negra puesta en venta por «Salvador», podría dar cuenta de que las esposas de los «amos» posiblemente no verían perturbada su «tranquilidad» ni la serenidad de sus «hogares» con la presencia de una mujer negra esclavizada cuyos rasgos físicos y apariencia sexual no representaría un «peligro» para el hogar heterosexual fundado bajo el sagrado vínculo del matrimonio. De acuerdo con Chaves (2000) los esclavos y las mujeres de «sangre negra» se encontraban supuestamente por fuera de los «requisitos de honor» de la sociedad colonial; por lo tanto, estaban predispuestas a los «excesos sexuales, la lujuria y el vicio» (p. 111).⁷ En este orden de ideas, es importante recordar que, según y cómo lo señalan algunos cronistas coloniales, varias mujeres africanas esclavizadas mantenían –eventualmente– relaciones amorosas, afectivas y sexuales con sus «amas» en el ámbito privado, lo que da cuenta de las ambigüedades entre la moral y los valores cristianos de carácter público y los significados de los deseos sexuales propios del ámbito privado.

7. La traducción es de la autora de este capítulo.

Ilustración 01

Anuncio clasificado para venta de esclava

«Se vende esta Esclava por 200. no tiene defuero, es muy baronil, solo tiene 30 años poco mas o menos no se le da licencia para que salga de la ciudad y si y si bendra todas las noches a dormir en casa, el que quiera comprarla pase donde mi que hablaremos. Salvador Zarracolaz». *



Fuente: AGN, Sección: Colonia; Fondo: Negros y Esclavos.

* Todos los fragmentos de fuentes documentales citados a lo largo del capítulo conservan la escritura original de los archivos.

De otra parte, en las «facturas de venta de esclavos» es posible reconocer no solo, las características físicas de las mujeres y niñas vendidas por los mercaderes, sino sus «defectos y males», sus costos, así como también los posible «usos» a los que los «propietarios» tenían «derecho a hacer con su «propiedad».

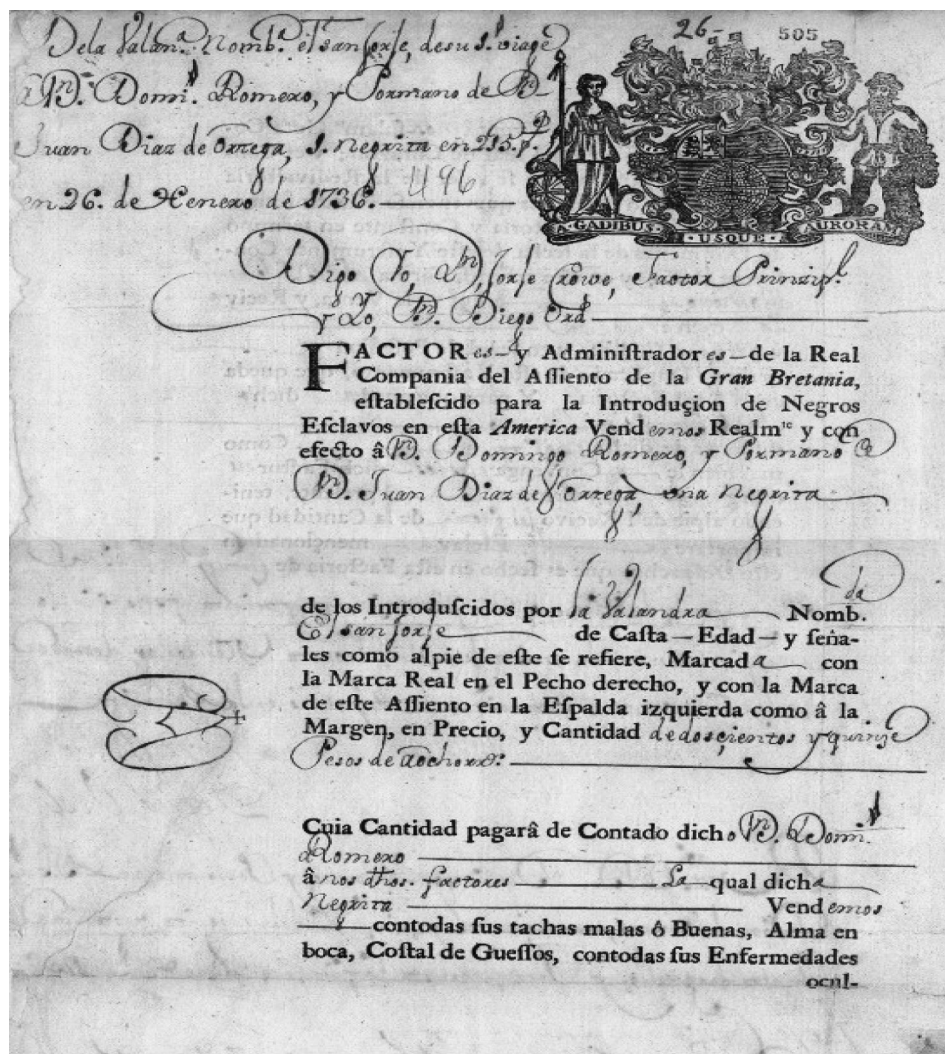
En esta «factura» (ver ilustración No.2) se pueden observar las condiciones establecidas para la venta de una niña esclavizada de 13 años, de origen Mondongo, fechada el 26 de enero de 1736. En ella, Jorge Crowe, en representación de «*El Factor Principal de la Real Compañía del Asiento de la Gran Bretania*» vendió por un valor de «215 pesos a Don DOMINGO ROMERO» a la niña africana. Sin embargo, y no siendo suficiente con el establecimiento de un precio por la niña esclavizada, las descripciones contenidas en la factura dan muestra del salvajismo con que niñas, mujeres y sus descendientes fueron tratados en el «Nuevo Mundo»:

Marcada con la Marca Real en el Pecho derecho, y con la Marca de este Asiento en la espalda izquierda como a la Margen, en Precio, y Cantidad de doscientos y quinze pesos de a ocho reales. Cuiá Cantidad pagará de Contado dicho Don Domingo Romero [...] la cual dicha negrita _____ Vendemos _____ con todas sus tachas malas o Buenas, Alma en boca, Costal de Guessos, con todas sus Enfermedades ocultas, y Manifiestas [...] [que] Yo, Don Domingo Romero acepto la Venta, y Recibo la dicha negrita, y para que Conste, y en señal de Posesión he firmado Duplicado de este Ynstrumento, que queda en la Real Factoría. Y para que pueda dicho Don Domingo Romero disponer de dicha negrita Como más bien le Convenga nos los dichos Factores otorgamos y firmamos el presente, teniendo al pie de'l Recibo del Factor de la Cantidad que importare la Esclava mencionada en este Despacho, que es fecho en esta Factoría de Cartagena de Yndias en veinte y seis de Henero de mill setezientos y treinta y seis siendo la negrita contenida en este despacho, de casta Mondongo, de edad de treze años con tres carreritas de sajaduras en la barriga (firmado) Jorge Crowe. (AGN, sección Colonia; Fondo: Negros y Esclavos – Cundinamarca. Tomo 8. Folio 505R, año de 1736)

Las referencias a marcas –sellos– en los cuerpos de las y los esclavizados concuerdan con los relatos de don Lázaro Pérez, quien recordando sus historias de infancia, hacía hincapié en la forma como su padre y abuelo y otros africanos y sus descendientes esclavizados, eran cruelmente marcados como objetos de propiedad de las élites coloniales. De esta manera la «factura de venta» de la niña muestra los modos en que la colonialidad del género (Lugones, 2007)

Ilustración 02

Factura de venta de personas esclavizadas



Fuente: AGN, sección Colonia; Fondo: Negros y Esclavos – Cundinamarca.
Tomo 8. Folio 505R, año de 1736 <http://negrosyesclavos.archivogeneral.gov.co/portal/resources/files/archivos/f505r.jpg>

refleja la deshumanización y reducción de las y los esclavizados a la condición de «animales», como resultado del poder colonial –blanco-mestizo– impuesto sobre los cuerpos de los y las esclavizados.

Es importante anotar que la venta de personas esclavizadas en general, y de las mujeres negras en particular, forman parte de lo que Nancy Leong (2013) denomina «*capitalismo racial*». Este entendido como «el proceso a través del cual se obtienen valor social y económico como resultado de la comercialización [de los cuerpos y] de las identidades raciales de los otros» (p. 2152),⁸ esto es la mercantilización de las identidades racializadas para lograr «rendimientos» económicos en el «mercado» colonial producto de la cosificación y mercantilización de los cuerpos de los sujetos subalternos.

Por otra parte, el caso de Maria Nuñez del Arco⁹ de 1749 –Magdalena–, nos permite contextualizar la forma como las mujeres negras esclavizadas se constituían en una «amenaza» para la estabilidad de las uniones matrimoniales en la época colonial. De acuerdo con la demandante, la señora Maria Nuñez del Arco, su matrimonio era feliz hasta que descubrió que una de sus «esclavas» mantenía una relación «injuriosa» con su marido, por lo que decidió venderla y mandarla al Perú, para que su matrimonio recobrara la «tranquilidad» que había desaparecido por culpa de la mujer negra esclavizada. En los folios del respectivo pleito reposa:

[...] Y en cuio matrimonio hemos vivido con la mayor quietud y sosiego, hasta que una vil esclava, con su infidelidad, ha perturbado esta tranquilidad, Pues haviendola vendido para el Peru y buelto a esta Ciudad, ya libre de su esclavitud, ha procurado con los mayores escándalos y excessos, perder el respeto a mi casa, intentando ver si podía tener correspondencia con su amo [...] por el escandalo que ha dado, y esta dando esta esclava; todo lo que no hubiera sucedido, sino se hallase con el favor, ayuda y proteccion que le ha facilitado el respecto de un cierto Acto de esta Real Audiencia que con su autoridad, dispuso el que el citado Orejuela, no la llevase en su fragata, dando arbitrios de Canoas e qu fuese trasbordada, sin ser vista del Cabo, soldados y receptor que pasaron a la Ysla de Tavoga, al embarque de la Mulata, la

8. La traducción es de la autora de este capítulo.

9. AGN, Sección: Colonia; Fondo: Negros y Esclavos, Magdalena; Legajo 4, Folios 309 – 320, 1749: «MARIA NUÑEZ DEL ARCO, vecina de Panamá, su comunicación al Virrey Esclava, sobre la protección que encontró una negra esclava de ella en la Real Audiencia, habiendo sido desterrada de Panamá».

que continuo de nuevo su recurso en la citada real Audiencia, de quien ha obtenido nuevo decreto de amparo, en cuja virtud continua en esta ciudad con el desafuero que lo ha hecho hasta aquí, inquietando el sosiego de mi Marido, y mio sin que aya remedio a contenerla en términos de Justicia, pues no tengo arbitrios de usar de otras extraordinarios, una vez que en Juicio probado hize mi informe al menciona [...] profiriendo contra mi decoro y respecto, publico y secretamente, los mayores agravios, e injurias, todo lo que manifesté por una representación privada que hize al señor Presidente de este Reyno, que enterado de la realidad de estos hechos, previno se retornase hadicha mulata en la misma embarcación que la condujo del Peru, cuja diligencia se malogro porque acaso, notisioso de ella la contetenida se acojio en sagrado al Monasterio de Vuestra señora de la Concepcion deesta Ciudad, desde donde hizo recurso de la Real Audiencia, con unpedimento tan denigrativo, contra el dicho mi Marido, y contra mi, que nos digno de que se paresca en publico confesando en el su adulterio [...] curso a su superior protección y amparo y permita la venia que obtengo de dicho mi Marido, rogando, suplicando, y pidiendo rendidamente al Juez se sirva mirar por el honor de una muger casada, y de notorias obligaciones, inquietada en el sosiego de su Matrimonio y con continuos disgustos y pesares que le ocasiona el escandalo arrojado y osadia de tan vil sujetto providenciando V. E. el que sea llevado a devido efecto el ultimo. (AGN; Sección: Colonia; Fondo: Negros y Esclavos, Tomo IV, Legajo 4, Folios 309-320, 1749, Cundinamarca)

Las representaciones de las mujeres negras esclavizadas y libres como «trasgresoras» del orden social y moral, «injuriosas» y «malvadas» es claramente descrita en la denuncia de Maria Nuñez, quien a través de un juicio privado buscaba proteger su «honor» y el de su marido, así como también proteger su matrimonio que estaba siendo afectado por la astucia de una mujer negra que siendo ya libre, utilizó los recursos legales –Amparo– para fugarse de Perú y regresar a Panamá para recobrar el amor que se vio afectado por su venta, cuando estaba esclavizada. Quizá por venganza o por amor, la mujer negra ya libre, utilizó todos los mecanismos legales y no legales para quedarse en la provincia de Panamá y tener la posibilidad de continuar su relación amorosa con quien ocupaba un alto cargo público en la provincia. De acuerdo con los archivos, la mujer negra interpuso varios recursos de *Amparo* que le fueron concedidos, lo que significa que tenía pleno conocimiento de cómo alcanzar su libertad y permanecer «libre» en la provincia.

La cultura del honor en el periodo colonial proporcionó un fundamento de valores que organizaba la sociedad y las vidas de los individuos a través de «reuniones sociales o distribución de los asientos en los eventos públicos que

estaban imbuidos de significados culturales que ayudaron a definir el Estado en el sistema de honor» (Johnson y Lipsett, 1998, p. 3).

Cuando Maria Nuñez solicita «protección y amparo» para ella y su marido ante las autoridades, y a su vez ruega para que el juez tenga en cuenta su «honor» como «mujer casada y de notorias obligaciones, inquietada en el sosiego de su matrimonio y con continuos disgustos y pesares que le ocasiona el escandalo arrojado y osadía de tan vil sujeto», lo hace teniendo claridad de que para todos aquellos que «vivían en los límites de la sociedad colonial, la reputación era su capital» (Johnson y Lipsett, 1998, p. 3). La idea de raza y los nacimientos afectaban directamente el honor y el status familiar durante la Colonia, pero también en la República en donde «la legitimidad se mantuvo para determinar los límites sociales de cualquiera que naciera por fuera de las élites» (Burkholder y Lyman, 1998, p. 44).

En relación con la mujer negra demandada por Maria Nuñez del Arco en 1749, se observa además la manera como las mujeres negras utilizaban diferentes estrategias para romper tanto con los códigos morales y sociales instaurados en la Colonia, como con la rentabilidad económica derivada de la esclavización. Según Chaves (2000), «Las mujeres de castas y esclavas [...] a pesar de ser excluidas de los códigos de honor [en la Colonia, ellas] a menudo se adherían a dichos códigos para asegurar el reconocimiento social para ellas y para su descendencia» (pp. 110-111). Para Chaves «las esclavas participaban activamente en los esfuerzos por lograr el “*ascenso social*”¹⁰ para ellas y sus hijos». Sin embargo, vale la pena recordar que en el Caribe británico, los dueños de las plantaciones «a menudo acusaban a las mujeres esclavizadas de inducir los abortos [como estrategia] para frustrar las iniciativas de incrementar a la población esclavizada» (Bush, 1996, p.205)¹¹ y aumentar la productividad económica. La fertilidad de las mujeres negras fue utilizada como un arma

10. Las comillas y cursivas han sido añadidas por la autora de este capítulo.

11. La traducción es de la autora de este capítulo. El texto original señala «Caribbean planters frequently accused slave women of procuring abortions and frustrating their attempts to increase the slave population». Barbara Bush (1996) analiza la importancia de las mujeres negras, sus derechos reproductivos y el rol de sus familias en la economía del Caribe Británico donde las mujeres negras utilizaron múltiples formas de resistencia, entre estas, el aborto en la medida en que según la autora, las africanas esclavizadas y sus descendientes conservaron los conocimientos previos que tenían en África alrededor del aborto.

vital para mantener la rentabilidad económica de la élite blanca, que tuvo como respuesta la puesta en práctica del conocimiento ancestral proveniente de África sobre el aborto para confrontar al régimen esclavista.

Por lo tanto, el denominado «ascenso social» considerado por Chaves fue [y es] para la mayoría de las mujeres negras esclavizadas una «ilusión» debido al reforzamiento continuo del régimen racista instaurado en el mundo moderno occidental. Para las mujeres negras inducir el aborto por un lado, y el uso del discurso normativo y legal durante la colonial por el otro, no tuvieron como propósito central el «ascenso social». Estos mecanismos fueron parte de las estrategias de resistencias de las mujeres negras esclavizadas para lograr no solamente su libertad y la de sus hijos, sino también para romper con los códigos legales y las dinámicas económicas la matriz de poder y dominación de la sociedad colonial y moderna.

Sexo y raza en la «Colonialidad del Género» y la «Colonialidad del Poder»

Desde un punto de vista político-antropológico, en esta sección se pretende cuestionar la ideología del marianismo vista como un proceso lineal y racional vinculado tanto a los valores morales y éticos del cristianismo, como también al poder económico y patriarcal durante la Colonia. De tal manera que el matrimonio, la religión y la economía del periodo colonial determinaban los parámetros considerados política y socialmente «correctos». La ideología del marianismo emergió como un dispositivo de control para subyugar el cuerpo de todas las mujeres –blanco/mestizas– bajo las lógicas económicas de las estructuras de poder patriarcales. Sin embargo, y como forma de resistencia, las mujeres negras –y otras mujeres no blancas– recurrieron a diversas estrategias para contrarrestar y contener los alcances de esta ideología sobre sus cuerpos. Las mujeres negras utilizaron el aparato jurídico colonial y republicano como un espacio de negociación dentro de, y por fuera de, la sociedad colonial en la Nueva Granada.

La organización social del género en el periodo colonial es definida por María Lugones (2007; 2008; 2010) como el sistema de la «colonialidad del género», un concepto basado en –pero no limitado a– la propuesta epistémica

denominada la *Colonialidad del Poder* de Aníbal Quijano (2000). Pues la colonialidad del poder cuestiona la introducción de categorías básicas y universales de clasificación social de la población en términos de raza, y representa una propuesta epistémica, que reemplaza las categorías tradicionales sobre las relaciones de superioridad e inferioridad establecidas por medio de la dominación y naturalización de tales relaciones (Lugones, 2008, p.1).

Por su parte, la colonialidad del género, de acuerdo con Lugones, se entiende entonces como la forma en que circula el poder masculino en la sociedad con el propósito de instaurar un sistema patriarcal de género moderno/colonial en el cual los «otros» son subalternizados y sometidos bajo las ideologías y estructuras de poder de la élite blanco/mestiza. Es decir, la colonialidad del género como la manera en que circulan el poder en los niveles micro-físicos del cuerpo y del trabajo, junto con los niveles macro-físicos representados por las leyes, normas o valores instaurados por la clase dominante.

De esta manera, la colonialidad del género se configura como parte de un sistema complejo y particular del sistema de género moderno/colonial en el que los «otros» han sido excluidos del «orden natural, social y económico de la sociedad» (Lugones 2007). En tal sentido, la «Otreidad» se construye bajo específicas disposiciones de regulación de las conductas sexuales y domésticas, asociadas e impuestas particularmente por la «blanquitud» de las estructuras del poder patriarcal y dominante de las élites blanco/mestiza.

Es por ello que el análisis de la «colonialidad del género» como una categoría central y propuesta epistémica en la historiografía y antropología resulta fundamental, en tanto que, posibilita identificar y examinar la manera como diversos arquetipos e ideologías sobre las mujeres en general y las mujeres negras en particular, han sido instaurados durante la esclavitud y los comienzos de la República con el fin de reducir, degradar y deshumanizar a los africanos, africanas y sus descendientes en la Nueva Granada. En este sentido la colonialidad del género nos plantea la existencia de un «sistema de género que busca explicar la configuración de las relaciones políticas, económicas y sociales en el periodo colonial. Asimismo, hace visible la forma instrumental con que el sistema somete a las mujeres y a los hombres «de color» en todos los dominios de la existencia (Lugones 2008), al tiempo que actúa como herramienta analítica para comprender las relaciones raciales y de clase en la era republicana.

La organización social del género durante la Colonia y la Nueva Granada, estableció un arquetipo o patrón de conducta sobre la base de un modelo en el cual la obediencia, el cumplimiento de las disposiciones de los «propietarios,» la docilidad y eficiencia, junto con los imaginarios sociales de la «juventud, la fortaleza física y la fertilidad» fueron construidos como los estereotipos de representación de «la esclava ideal», imaginados y difundidos por el sistema social colonial (Morales, 2003, p. 6). La historia de las mujeres negras y sus descendientes durante la Colonia y la primera mitad de la República van más allá de la imposición de códigos de conducta que simbolizan a las mujeres negras como ingenuas, sumisas y subordinadas, o como mujeres «malas», «brujas» y «transgresoras» del orden social establecido.

El caso de Lucia Viana, una mujer negra esclavizada que demandó a su «amo» por los delitos de violación y engaño sirve como referente para comprender el valor político de las diversas formas de resistencia utilizadas por las mujeres negras esclavizadas y libres durante la Colonia. La demanda de Lucia Viana contra el «amo» por haberla violado y engañado prometiéndole la libertad a cambio de la «satisfacción» del «apetito sexual» —del hombre blanco y con poder—, pero quién después de «haber puesto un hijo en ella» y transcurridos veinte años, se rehusaba a dejarlos en libertad, da cuenta de que la existencia de mecanismos legales para el ejercicio parcial de los «derechos», no fueron simplemente el resultado de actos de benevolencia de la economía esclavista y el sistema jurídico colonial hacia los colonizados, sino un instrumento de poder instaurado como producto de las disputas internas entre opresores y «subalternizados». La utilización de los instrumentos legales para resistir es, por lo tanto, una herramienta política de los subalternizados, que a pesar de las limitaciones y desventajas del sistema, confrontaban a quienes buscan imponer desde su condición de opresores, formas de vivir y visiones de mundo completamente sumisas a sus proyectos económicos.

De acuerdo con los hallazgos y análisis de los archivos históricos, el 5 de Noviembre de 1796 y posteriormente en el mes de junio del año siguiente, tanto Lucia como su hijo acudieron a las autoridades para reclamar su libertad como un derecho propio. En el año de 1806, Sebastián Burgueño, hijo de Lucia Viana y el señor Antonio Burgueño —el «amo»— obtuvo su libertad.

De otro lado, en el Fondo Esclavos y Negros del AGN se encuentran los documentos testimoniales sobre Juana, una mujer negra esclavizada que en

abril de 1808 fue acusada por su «amo» Antonio Gomez, del delito de destrucción de bienes de propiedad privada. Juana fue acusada de incendiar una de las propiedades del «amo» en Hatoviejo, Medellín. En estos archivos se hace referencia a que Juana padecía de una enfermedad mental que supuestamente le había sido curada, y que luego de recobrar la razón, y por puro «aburrimiento y rabia» contra otros esclavizados y los señores de la casa, tomó la decisión de prenderle fuego a la vivienda, por este motivo fue hallada culpable en junio del mismo año y condenada a la pena de muerte por «tan atroz» delito. Durante el juicio adelantado contra esta mujer esclavizada, se argumentó que no había existido maltrato alguno contra esta previo a la fecha del crimen:

[...] Diga si esta Esclava antes de haver echo tan depravada echo havia sido castigada o amedrentada a castigo por algún otro echo que hubiencie cometido dijo: que no havia sido castigada ni amedrentada, que por aborrecimiento que le habían cojido a los de la casa como eran la señora de la otra esclava y los compañeros pues aunque no la castigaban con los regaños la tenían media sofocada y responde: preguntando si sabe o abrienvado que antes de pegar otra Esclava fuego a las enunciadas dos casas estuviese esta deslocada o padesiere algunos flaxos responde que havia recordado que ocho o diez meses poco más o menos que esta Esclava estuvo deslocada y que con los remedios que le hicieron quedo buena y responde que lo que lleva otro y declarado: es la verdad en fuerza del Suncinto. (AGN, Fondo Colonia, Grupo Negros y Esclavos, Antioquia, Tomo IV, Folios 694 – 730, folios 60)

En junio 27 de 1808 el fiscal solicitó a las autoridades que Juana fuera declarada culpable del delito de incendiaria, señalando en la providencia lo siguiente:

El Fiscal a esta vista dice que la rea Juana Gomez debe ser escarmentada con pena de muerte por el eseso cometido y que resulta plenamente Justificado en autor de aver quemado o incendiado con total libertad y malicia no solamente la casa es de su amo con perdida es muchos bienes sino también la de Don Franco Piedahita, hagrabando su delito por las circunstancias de averse prevalido en las sombras en la noche cortando su corzo a las aguas inmediatas para que no pudieran valerse de ellas [...] (AGN, Fondo Colonia, Grupo Negros y Esclavos, Antioquia, Tomo IV, Folios 694 – 730, folios 61)

Los casos de Lucia Viana y Juana Gomez, encontrados en el AGN, nos permiten analizar las crueldades y desigualdades del sistema de género colonial blanco, así como las diversas formas de resistencia de las mujeres negras y sus modos de transgredir el orden social y jerárquico impuesto en la Colonia.

Como ya se ha mencionado, en algunos casos, las mujeres negras utilizaron los mecanismos legales dispuestos por el gobierno colonial, y posteriormente por el republicano, para defender sus derechos de ser y existir. En otros casos, las mujeres negras acudían a un conjunto de prácticas y acciones conspirativas individuales o colectivas dirigidas a obtener de cualquier manera su libertad, ya fuera de forma «voluntaria», pagando por ella, o por medio de métodos radicales como la fuga o la muerte.

Por otra parte, historias como la de Lucia Viana, describen la forma como la organización social del sistema de sexo/género moderno/colonial racializado subordina y subyuga a las mujeres esclavizadas con la intención de mantener a las élites blancas en el poder. En este sentido, las leyes jurídicas y el poder productivo fueron yuxtapuestos en la medida en que ambos establecieron sus propios «ocultamientos y subordinaciones» (Foucault 2003; Butler 1990).

Igualmente el pleito de Lucia Viana contra el señor «esclavista», permite contextualizar la forma en que las uniones, los vínculos afectivos y familiares de las esclavizadas no se ajustaban a los ideales o prototipos de familia impuestos por la moralidad cristiana en el periodo colonial. Llama poderosamente la atención por ejemplo, la manera como las relaciones interraciales forzadas o voluntarias junto con las estructuras sociales y económicas en términos de la interseccionalidad de la raza, el género y la clase en la Colonia, demarcaban los límites, un tanto difuso en mi opinión, entre las obligaciones del padre biológico –alimentación y educación de sus hijos «naturales»– y el derecho consuetudinario de libertad de todo individuo.

Las formas históricas y contemporáneas de la opresión y subordinación del sujeto femenino han sido el resultado de relaciones de poder impuestas por el sistema de parentesco. Los documentos y los casos de mujeres esclavizadas sugieren que, el sistema de sexo/género moderno/colonial racializado en la Nueva Granada, determinó la prevalencia del poder y las estructuras económicas patriarcales sobre los vínculos afectivos y de parentesco. Relaciones de parentesco en las que el factor racial establece los límites entre el derecho legal formal y los derechos esenciales de la libertad y la diferencia.

Otro aspecto que vale la pena resaltar del caso de Lucia Viana se deriva del nombre del proceso: «*En los Estrados Judiciales por el Robo del Amor con Promesa de Libertad*». Este título resulta bastante sugestivo, en la medida en que

pone de manifiesto las relaciones entre el amor, la libertad y el crimen –delito de robo–, pero también las formas de violaciones encubiertas bajo el manto de la «promesa de libertad» de que fueron víctimas miles de mujeres negras esclavizadas. Los cientos de casos registrados en los archivos históricos sobre peticiones de libertad instaurados por mujeres negras esclavizadas y libres, evidencian la manera como estas conocían y disponían de los instrumentos legales para lograr la protección de sus «derechos» –aunque restringidos– dentro del sistema jurídico colonial.

En la siguiente sección se aborda la manera en que las Leyes de Libertad de Vientres de 1814 y 1821, más allá del carácter «filantrópico» basado en los derechos del hombre y la búsqueda de la «libertad» y la «ciudadanía», sirvieron como mecanismos de control y dominación del cuerpo y la sexualidad de las mujeres negras en el sistema de género colonial.

Leyes de Libertad de Vientres de 1814 y 1821: Filantropía o mecanismos de control y dominación

La colonialidad del poder (Quijano 2000) y la colonialidad del género (Lugones 2007) junto con la teoría de la interseccionalidad de las identidades políticas de raza, clase, género y sexualidad (Crenshaw 1991) contribuyen en la comprensión de las formas de articulación y construcción del sistema de sexo/género colonial y su organización social, política y económica. El sistema de género moderno/colonial (Lugones 2008) creó las adecuaciones necesarias para la subsistencia de las desigualdades raciales, económicas, sociales y políticas, en una sociedad donde el ejercicio pleno de la ciudadanía consolidó un patrón masculino/blanco, de cierto status social y capacidad económica reforzado dentro del sistema jurídico colonial y republicano.

Previo a la formulación de las Leyes de Vientres de 1814 y de 1821, existieron ciertas tecnologías de control sobre los cuerpos de las personas esclavizadas. Por ejemplo, la Cédula del 31 de mayo de 1789 «*sobre el trato que deben dar los amos a sus esclavos, y de sus tareas*», proclamaba un conjunto de medidas en forma de paliativos o «beneficios» para las y los esclavizados, tales como: «derecho» a la educación, «buen» trato y ajustes por edades de las ocupaciones.

Como parte de las «concesiones» otorgadas por el gobierno del rey Antonio Porlier, se aprobaron las celebraciones de las festividades a través de las cuales las personas esclavizadas podían «divertirse». Tales manifestaciones de júbilo estaban condicionadas a evitar la reunión entre esclavizados y esclavizadas de diferentes haciendas. En términos de las regulaciones de género, se estableció que las festividades deberían garantizar que los y las esclavizados estuvieran siempre separados por sexos –hombres y mujeres– y bajo la vigilancia permanente de sus «dueños» o mayordomos.

Adicionalmente, la cédula instituyó la evangelización de los esclavizados y esclavizadas, la provisión obligada de alimentos y vestuarios, y el fomento de las uniones matrimoniales, sin impedir aquellas que resultaran entre esclavizados de diferentes dueños. La ley recomendaba a los propietarios de hombres esclavizados pagar una «justa tasación» por la mujer casada, puesto que esta debería seguir y permanecer junto al marido (véase Posada 1933).¹²

No obstante, y más allá de representar un corpus de medidas de carácter filantrópico y benévolo para aliviar los males de los esclavizados, tales disposiciones fueron expedidas como resultado de una racionalidad económica que buscaba evitar la fuga de las y los esclavizados hacia otros territorios. También se generaron las condiciones apropiadas para la llegada masiva de africanos y africanas esclavizados con la Real Cédula del 28 de febrero de 1788, por medio de la cual el Rey Antonio Porlier, establecía y autorizaba la llegada, comercialización y venta masiva –hasta entonces restringida a comerciantes particulares– de personas provenientes de África en los territorios de las Indias y las islas Filipinas (Posada, 1933, pp. 197-211). De esta manera, las Cédulas Reales de 1788 y 1789 son, hasta cierto punto, predecesoras de lo que serían las Leyes de Libertad de Vientres de 1814 y 1821.

El 20 de abril de 1814 fue expedida en la provincia de Antioquia la primera Ley de Libertad de Vientres en la Nueva Granada. Los artículos contenidos en

12. «*La Esclavitud en Colombia*», recoge una gran variedad de disposiciones sobre lo que representó la colonia para la República de Colombia. Sin embargo, el lenguaje utilizado por el autor para referirse a las personas negras esclavizadas y sus descendientes representan, de alguna manera, los lenguajes hegemónicos de la historiografía tradicional donde los opresores son transformados en «héroes de la patria» como resultado de acciones «filantrópicas» hacia los «desgraciados negros esclavos» (Posada, 1993) (Las frases entre comillas de esta nota fueron extraídas directamente del libro).

esta ley representan, lo que se denomina aquí como los primeros mecanismos formales de regulación y control jurídico del cuerpo de las mujeres negras esclavizadas y libres del periodo postindependentista. Estos dispositivos de control incluían, entre otros aspectos que:

[L]os hijos de las esclavas, que nazcan desde el día de la sanción de la ley, serán libres, y como tales se inscribirán sus nombres en los registros cívicos de las municipalidades, pero los dueños tendrán la obligación de educarlos y mantenerlos y aquellos vástagos deberán servirles como indemnización de los gastos de su enseñanza y educación hasta la edad de diez y seis años (Gaceta Ministerial de Antioquia, 2 de octubre de 1814 [...]) La libertad de Vientres será en adelante una ley invariable en todo el territorio de este estado; pero para indemnizar al propietario los gastos que emprenda en la educación de los hijos de los esclavos, estarán obligados estos a servir a aquel hasta la edad de diez y seis años, en la cual podrán tomar trabajo en cualquier cosa, a menos que se les pague el competente salario. (Posada, 1933, p. 41)

Sin embargo, estas medidas fueron derogadas en el mes de marzo de 1816. Posteriormente, en 1820, se promovieron algunas disposiciones normativas como por ejemplo, el decreto del 11 de enero de 1820, que serviría de preámbulo de la ley que promulgó el fin de la esclavitud en 1851. En dicho decreto y sobre la libertad de los esclavos se afirmaba que:

El principio sagrado de que el hombre no puede ser de la propiedad de otro hombre [...]; la esclavitud queda abolida de derecho y se verificaría de hecho su total extinción dentro de termino preciso y los medios prudente, justos y filantrópicos que el congreso general tuviere a bien fijar en su próxima reunión. (Posada, 1933, p. 50)

En el documento de exposición de motivos previos a la aprobación de la Ley de Vientres de 1821, José Félix Restrepo (1933) realizó una extensa contextualización sobre la historia de la esclavitud y los constantes atropellos de que eran víctimas las y los esclavizados, desde que fueran secuestrados en África hasta su llegada a América: «la esclavitud, en toda su magnitud, es contraria al derecho de la naturaleza; al espíritu del evangelio; a la seguridad y permanencia de la República; así como a las buenas costumbres y a la población» (p. 282). Por lo tanto señalaba que la esclavitud debía ser destruida, sin que eso fomentara al mismo tiempo la destrucción del propietario. Según José Félix Restrepo:

No conceder la libertad es una barbarie; darle de repente es una precipitación. La libertad social tiene ciertos grados y necesita ciertas disposiciones en los que la reciben para que no sea peligrosa. [...] «El remedio radical de la esclavitud se presenta por sí mismo, y es la libertad de Vientres; remedio que evita la propagación de este cáncer político y no trae perjuicios a los propietarios». Es verdad que estos no tendrán el aumento de los partos de las esclavas, como tienen los de sus yeguas o vacas; pero por justa que fuese la esclavitud de la madre, jamás pudo transmitirse a la prole. [...] Al propietario nada se le quita sino solo la esperanza de una cosa que no existe, y a la cual nunca puede aplicar los títulos de conquista y guerra justa. Invención u otro de aquellos por donde se adquiere el dominio. En recompensa por los alimentos, los hijos quedarán sujetos a la potestad dominica hasta los diez y seis o diez y ocho años, sirviendo a los ministerios de sus padres. Los amos, por una justicia natural, están obligados a vestirlos y alimentarlos, o a dejar a sus padres el tiempo necesario para ejecutarlo. Estos seres de la naturaleza no pueden abandonarse a la casualidad; los amos, que se aprovechan del trabajo de los padres, se subrogan en su lugar y contraen la misma obligación. Con el servicio hasta los diez y seis o diez y ocho años, quedan suficientemente recompensados. (Restrepo, 1933, pp. 282-283)

Finalmente, y en relación con los padres e hijos ya nacidos José Restrepo sostuvo que:

El solo decreto que dicte sobre la libertad de vientres, alivia en gran manera la suerte de los que permanecen en la servidumbre, por muchos motivos.

1. Los padres gozan el inexplicable consuelo de ver nacer a sus hijos ciudadanos y libres. Nada hay comparable a ternera paterna, cuando no se ha depravado por el lujo y los placeres. Los padres trabajan y se afanan por la felicidad de sus hijos más que por la suya propia. Esta esperanza despierta su espíritu, anima su industria, y sus manos adquieren una nueva fuerza.
2. Los hijos, concluido el tiempo que la ley señale, ayudan a la libertad de sus padres. (Restrepo, 1933, p. 283)

Aun cuando las Leyes de Libertad de Vientres de 1814 y 1821 buscaban responder con los vientos del «espíritu libertario» de la Revolución Francesa y los Derechos del Hombre, ellas no fueron, como se pretende mostrar, el resultado de las voluntades y manifestaciones de bondad –actos filantrópicos– y benevolencia hacia las personas negras esclavizadas del sistema representacional y judicial de la Nueva Granada. Las Leyes de Libertad de Vientres fueron el resultado de una

acción racional e intencional que buscaba mantener los beneficios e intereses económicos para los grupos sociales privilegiados en Colombia.

La máxima consigna de que ningún «hombre debía ser propiedad de otro hombre» de los comienzos de la República, mantuvo la esclavitud de «hecho» –mas no de derecho– como una estrategia para dominar y salvaguardar la hegemonía de la sociedad blanco/mestiza. Para sustentar esta afirmación basta con analizar las discusiones que precedieron la aprobación de la Ley de Vientres de 1821, donde los miembros del Congreso debatían sobre las implicaciones económicas de dejar en libertad a los y las esclavizados. Durante la presentación del decreto para eliminar el tráfico de personas, fueron múltiples los argumentos expuestos por defensores y detractores de la medida en el Congreso. Más adelante, el señor Idelfonso Méndez, quien abogaba para que los propietarios de esclavizados y esclavizadas quedaran en libertad de dar o no educación moral y política a los hijos de los esclavizados, recibió el apoyo del señor Manuel Restrepo, quien defendía la tesis, según la cual, los hijos e hijas de los esclavizados no podían abandonar la casa del «amo» hasta no cumplir los veinte años de edad. En este mismo sentido, el 02 de julio 1821, Domingo Briceño señaló que:

Llegaba al colmo la injusticia en pretender que el amo quedase obligado a alimentar el niño libre que nació de sus «esclavas» y darle maestros y enseñanzas [...] libertando a las madres fecundadas, se ahoraban de duplicar los gastos de su valor [por lo tanto] es más conveniente la libertad simultánea con tal que le preceda un reglamento de labradores para que se fijen cuadrillas. (Posada, 1933, pp. 289-292)

De acuerdo con Tovar (2009), el proceso de abolición de la esclavización en Colombia estuvo enmarcado dentro de «una tendencia global impulsada por las grandes potencias»¹³ (p. 1) y sobre la base de tres factores fundamentales: ético, político y financiero. El mantenimiento de la esclavitud de «hecho» a través

13. Algunos historiadores e investigadores de la esclavización y los ciclos de independencias tienden a defender la hipótesis según la cual los europeos lideraron las luchas abolicionistas de la esclavización en la mayoría de los países colonizados, como resultado de su aceptación de que la esclavitud era insostenible en el largo plazo. Sin embargo, estos discursos académicos simultáneamente tienden a demeritar las luchas y acciones de resistencia de las personas esclavizadas contra los opresores. Ignoran que detrás de las acciones de los

de procesos graduales de manumisión en la Nueva Granada, buscaba, como ya se ha mencionado, alimentar el poder político, económico y la rentabilidad de los propietarios y miembros de la nueva élite criolla. Para Tovar (2009), el «*gradualismo*»¹⁴ o proceso de manumisión progresiva desarrollado entre 1821 –con la expedición de la Ley de Libertad de Vientres– y 1852 en Colombia, estuvo permeado tanto por «la fragilidad política del Estado» para definir un proceso de liberación radical, como por su incapacidad financiera para cubrir los costos de la libertad inmediata de las personas esclavizadas (pp. 2-4).

En términos económicos, el proceso de manumisión se constituía en un problema financiero que obligaba al Estado a crear los ajustes necesarios para la compensación económica de los esclavistas que enfrentarían «la pérdida de sus activos» (Tovar, 2009, pp. 4-8). Los procesos de manumisión ejecutados por las juntas abolicionistas de la Nueva Granada, favorecieron fundamentalmente a los esclavistas sobre los esclavizados; es decir, promovieron la «reparación» económica de los victimarios y ninguna reparación para las víctimas.

Las Leyes de Libertad de Vientres actuaron como antesala de la ideología de «progreso» difundida por todo el territorio nacional, que simbolizaba, la extensión y continuación del sistema de sexo/género moderno/colonial racializado. Esto es, formas de dominación colonial y de control legal del cuerpo de las mujeres negras.

esclavistas lo que se esconde son las transiciones y reconfiguraciones de las formas de esclavitud, que como es evidente en la sociedad contemporánea, aún se subsisten en diversos países en todo el mundo.

14. Las cursivas han sido añadidas por la autora de este capítulo.

El Sistema de Sexo/Género Moderno/Colonial Racializado¹⁵

En esta sección del capítulo se abogará por el uso del género como una categoría analítica fundamental en la comprensión de los procesos históricos (Oyěwùmí 1997; Scott 1986) que nos permite identificar cuáles han sido las implicaciones de las Leyes de Libertad de Vientres, como parte de la extensión y el dominio de lo que María Lugones (2007; 2008; 2010) denomina «la colonialidad del género». Esto es, la opresión ejercida por el sistema de género colonial, capitalista y racializado de los modos de producción impuestos durante la Colonia en la región de América Latina.

A partir del análisis interseccional de las Leyes de Libertad de Vientres en Colombia, se intenta –preliminarmente– ampliar la categoría propuesta por Lugones, –sistema de género moderno/colonial– en tanto que la «raza y el sexo» se configuran en dos identidades políticas que se intersectan en una sociedad, en la que las prácticas de racismo presuponen necesariamente la existencia de sexismo. Así, las relaciones entre «raza» y «sexo» implican entender las formas como el «poder, la dominación y las desigualdades» circulan en América Latina como sistemas de opresión (véase Wade 2009).¹⁶

15. Este concepto lo he venido desarrollando luego de estudiar y analizar los planteamientos de Rubín (1975); Butler (1990) y particularmente los valiosos aportes de María Lugones (2007, 2008, 2010) sobre los sistemas de género. El concepto de Lugones (2007) de *Sistema de Género colonial/moderno* ha sido fundamental en esta tarea en la medida en que ayuda a posicionar el componente racial en el análisis de la «colonialidad del género» tanto en los estudios historiográficos, sociológicos y antropológicos de las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales. La «raza» como ideología es una categoría útil en la argumentación de la teoría de la «colonialidad del poder» (Quijano, 2000) que a su vez explica las diversas formas de control –sexual, de autoridad, laboral, subjetivo, etc.– impuestas por el poder global capitalista. El concepto de «*sistema moderno de sexo/género colonial racializado*» aquí planteado, se presenta como aporte teórico y herramienta analítica que busca discutir y posicionar la categoría racial en los estudios sobre género y feminismos en los procesos históricos latinoamericanos a los que la ideología del mestizaje ha contribuido en la dilución de este factor [racial] bajo el supuesto de la igualdad o armonía racial en la región.

16. En, «*Race and Sex in Latin America*», Wade nos presenta un amplio análisis sobre la manera como intersectan las categorías raza y sexo y sus implicaciones en la edificación de las naciones latinoamericanas en términos económicos, políticos y sociales y la construcción de las ciudadanía.

La categoría raza se constituye en un componente central en la construcción del género y la nacionalidad sexualizada. La racialización, por su parte se configura como el proceso de elaboración de las diferencias humanas creadas por los discursos jerárquicos de base colonial y nacional (Macpherson, 2003). En este sentido, el proyecto de construcción del sistema de género en el periodo colonial promovió la configuración de fronteras raciales que reafirmaban la exclusión de los no europeos de las altas esferas del poder político y económico (Macpherson, 2003).

Asimismo, se considera que despolitizar el género como una categoría analítica estrechamente vinculada con la raza, la clase y el sexo es desconocer que en América Latina las formas de control y regulación de la sexualidad, la reproducción y las relaciones domésticas estaban directamente asociadas con la autoridad y el poder político y económico circunscritos en las diversas formas de regulación y autoridad masculina que dan cuenta de los procesos políticos y económicos que configuraron las naciones en esta región.

En el análisis de las Leyes de Libertad de Vientres y el sistema de género impuesto por el poder imperial en la Nueva Granada, se plantea un serio debate alrededor de los roles de las mujeres negras y su participación en la edificación del Estado-Nación, que bajo los supuestos ideales del «progreso» y la «modernización», de finales del siglo XVIII –y mantenidos durante los procesos postindependentistas–, se implementó un proyecto «colectivo» de avance social de las élites criollas y de exclusión de la población negra en Colombia.

Durante el tránsito de la Colonia a la República se formularon políticas y estrategias de control del cuerpo y la sexualidad de las mujeres negras, que favorecieron el incremento de los ingresos económicos de las élites blancas, no solo como resultado de la división sexual, sino como resultado de las divisiones raciales y el papel determinante de los hijos de las mujeres negras esclavizadas, que ayudaron a conducir al país hacia las sendas de la «modernización». El sistema de género de las estructuras imperiales en América, impuso un modelo de familia monolítica que sirvió como una poderosa institución y estructura ideológica de la organización social en la que la raza, la clase, la sexualidad, la etnicidad y el espacio geográfico se configuraron como un conjunto de códigos jerárquicos usados como estrategias para clasificar, categorizar y conceptualizar alrededor de los significados de la identidad nacional (Collins, 1998). Por lo tanto, los códigos jerárquicos actuaban como un componente «natural» de los

procesos identitarios, que justificaban una supuesta supremacía racial blanca en el «Nuevo Mundo».

Los procesos jurídicos, derivados de las oposiciones matrimoniales y demandas de alimentos en el periodo colonial de la Nueva Granada, permiten identificar varias de «las rupturas o continuidades en las jerarquías familiares» (Villegas, 2006). Igualmente, permiten identificar la manera como los mecanismos legales tenían la dualidad de actuar, por un lado, como formas de control y subordinación de la corporalidad y sexualidad del sujeto; por otro lado, como un instrumento de «resistencia utilizado por las mujeres para confrontar las estructuras familiares de la élite blanca [hacia] la búsqueda de la intervención y protección estatal [libertad, cambio de “amo”, demanda de alimentos, etc.]» (Villegas, 2006).

Los controles de regulación de las relaciones sociales y las relaciones de pareja, impuestos por las leyes del gobierno español en la Nueva Granada, se basaron en la moral y los valores cristianos. Las ideologías cristianas representaron, no solo una forma de control del cuerpo y la sexualidad de hombres y mujeres, bajo el supuesto de la existencia de una supremacía social versus una inferioridad racial, sino además una forma de trasgresión de la voluntad individual que afectaba principalmente a las mujeres negras y mulatas de la época acusadas de «amancebamientos» y como «perturbadoras» de la tranquilidad de los hogares y matrimonios de las mujeres blancas.

Los «lazos de sangre» junto con los cuerpos de las mujeres se convirtieron en mecanismos para mantener las jerarquías en la estructura familiar tradicional (Collins, 1998). Por lo tanto, las jerarquías no solamente estaban circunscritas a la esfera doméstica –mujeres–, sino también a los espacios públicos, donde las categorías de género y raza convergieron con las jerarquías de clase, económica y social para definir las relaciones de poder y dominación de un grupo social sobre otros.

Por un lado, la promulgación de la «*Normativa para la declaración de mestizo*» expedida en Bogotá en 1764, conocida como «un intento de definición de las categorías sociales con propósitos de recaudación de impuestos», y por otro lado, la «*Sanción Pragmática*» de 1778 cuyo interés principal fue «el reforzamiento del poder patriarcal del padre y del estado para evitar las uniones interraciales particularmente con africanos o sus descendientes esclavizados» en la Colonia, junto con la ley denominada «*Instrucción para el gobierno de los esclavos*» de 1789 dan cuenta de los «discursos raciales y de honor» que

servieron para «reforzar las barreras sociales y dar movilidad social a la población subalterna» (Chaves, 2000, pp. 110-111). De acuerdo con Chaves, «los discursos de honor definían las identidades de género e imponían requisitos estrictos respecto a la conducta sexual y social», dando cuenta de un proceso de sexualización racial (Viveros, 2009) como factor determinante de la honorabilidad y del «estatus» social. De esta manera, los ideales de la blanca basados en el honor durante el siglo XVIII se instalaron como dispositivos de poder y diferenciación entre quienes detentaban la calidad y el estatus de hombres y mujeres «blancos» y de aquellos «otros» —hombres y mujeres no blancos/negros— que carecían de dichos privilegios.

En otras palabras, la exclusión social basada en preceptos raciales y el honor planteados por Chaves (2000), sugieren la existencia de una «convergencia de intereses» (Bell, 1980). Se entiende por «convergencia de intereses» el conjunto de dispositivos de poder estratégicos utilizados en un sistema socio-político, jurídico, sexualizado y económicamente racializado, a través del cual se producen y se ofrecen «incentivos» a los sujetos subalternizados como parte de los procesos de negociación y de las disputas internas entre una clase dominante y las clases oprimidas. Tales «incentivos» pretenden mantener la hegemonía y los privilegios de quienes gobiernan las estructuras sociopolíticas y económicas, sin que con ello resulten afectadas las relaciones de poder y dominación de dicho sistema, dónde el género, la sexualidad y la raza se constituyen en principios organizadores claves de la modernidad emergente.

La Ley de Libertad de Vientres, por lo tanto, sirvió como parte de los «incentivos» de las estructuras de poder/dominación de la clase blanco-mestiza, que mediante el control del cuerpo y la sexualidad de las mujeres negras buscó mantener los «beneficios» del sistema esclavista para las clases dominantes al tiempo que posibilitó la emergencia de la «nueva» nación. De esta manera, los vínculos entre raza, sexualidad, reproducción, nación y clase resultan centrales en la constitución de la identidad nacional donde la noción de «valores familiares» insta un sistema de creencias. En este, el sistema de género de la organización social y la raza como ideología y práctica, están vinculados directamente con el ideal de la identidad (Collins, 1998). En lo que respecta a la Nueva Granada, y las sociedades de la primera mitad de la República, el mestizaje se convirtió en ese ideal de «igualdad» con el cual se pretendió poner

fin al régimen colonial esclavista, sobre el supuesto ideológico de la inexistencia de una superioridad racial en Colombia.

De acuerdo con Dore (2000), la formación de los Estados en las postrimerías del periodo colonial en América Latina estuvo condicionada a las relaciones de género, y estas a su vez, por las regulaciones del Estado. Sin embargo, tales interconexiones fueron abiertamente ignoradas por la historiografía tradicional latinoamericana, como resultado de una sociedad racializada en la que las discusiones de raza y racismo continúan estando enmudecidas y marginalizadas (Ladson-Billings y Tate, 1995), producto de la implementación de la estrategia del mestizaje como el ideal de «integración» e «igualdad» racial.

El género, la raza y el sexo en las teorías feministas críticas y decoloniales son vistos como formas de organización de la vida social, económica, política y cultural, donde el primero cuestiona los niveles jerárquicos y las dicotomías entre lo masculino y lo femenino, en tanto que hace referencia a la organización social de las relaciones entre los sexos. El género, es además concebido como aquello que implica el establecimiento de reglas formales que se derivan de la designación masculina o femenina para comprender los roles sexuales y el simbolismo sexual (Scott, 1986), alrededor de las mujeres —especialmente afrodescendientes y mujeres no blancas—.

Por su parte, el análisis de la categoría del sexo/sexualidad invita a cuestionar la manera en que los rasgos biológicos han sido utilizados como instrumentos de dominación y privilegio de unos individuos sobre «otros». En este contexto, la «diferencia» ha sido expresada como una desviación biológica o característica de «degeneración» que muestran a los «otros» como «genéticamente inferiores», al tiempo que los ubica dentro de una «posición social de desventaja». De esta manera, ser «diferente» en el sistema-mundo occidental se convierte en una «trampa de la que cualquier persona racional intenta escapar» (Oyěwùmí 1997; Lorde 1984).

Según Foucault (1980), la idea de sexo es interna al aparato de la sexualidad, es decir unidades inseparables, mientras que el control de los hombres sobre la sexualidad de las mujeres es el mecanismo clave de la dominación masculina y característica fundamental del Estado liberal en el mundo moderno (MacKinnon, 1989). Por lo tanto, el interés sexual de los hombres en controlar el cuerpo de las mujeres motiva la construcción del sistema de género y la hete-

rosexualidad obligatoria. En este orden de idea, sexo y género trabajan como categorías analíticas inseparables, del mismo modo que raza y sexualidad en la tarea de explicar la formación del sistema-mundo (Balibar y Wallerstein, 1991). De esta manera, el placer y el deseo, como elementos constitutivos del interés sexual masculino de querer controlar la sexualidad femenina, impulsan la construcción del sistema de género racializado en la sociedad colonial.

El cuerpo de las mujeres negras visto como una representación «erótica» o sexual es incorporado negativamente en la «economía [doméstica] del placer» de la sociedad patriarcal blanca para contribuir con el mantenimiento de las estructuras de poder, macroeconómicas y sociales de la sociedad colonial (Oyěwùmí, 1997). A través de la categoría «cuerpo físico» así como de la metáfora del «cuerpo», Oyěwùmí (1997) explica cómo la sociedad está constituida por cuerpos y como «un cuerpo» es representado no solo en términos biológico sino multi-variados en la sociedad occidental. Asumiendo la representación de la sociedad bajo la metáfora del «cuerpo», en este caso como un «cuerpo femenino», sitúa al sujeto femenino como motor de la sociedad moderna/colonial en occidente.

En consonancia con lo anterior, hablar de «género» denota el rechazo a los determinismos biológicos implícitos en el uso de los términos «sexo» o «diferencia sexual», en tanto que históricamente el «género ha enfatizado en el aspecto relacional de las definiciones normativas de la feminidad». De esta manera, el género es al mismo tiempo una forma primaria de significación de las relaciones de poder en la que los cambios en la organización de las relaciones sociales implican simultáneamente cambios en las representaciones de poder (Scott, 1986, p. 1066).

Así, entender el «género» como una categoría política implica reconocer su carácter indeterminado, en la medida en que incluye una multiplicidad de identidades que continuamente se mueven en espacios flexibles, en vez de patrones fijos que permanentemente producen y reproducen relaciones de poder. El poder entendido como algo que no se construye a partir de las «voluntades» –individuales–, sino como aquello que se construye y funciona sobre la base de los poderes particulares (véase Foucault 2003).

El sistema de sexo/género como categoría analítica, corresponde al «conjunto de arreglos a través de los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en un producto de la actividad humana, y en las cuales tales necesidades sexuales transformadas son satisfechas» (Rubin, 1975, p. 159). El sistema de

sexo/género representa el lugar en el cual la opresión es producida, como consecuencia de relaciones sociales explícitas que determinan su carácter dominante. Por lo tanto, este conduce a mantener y reproducir la política de la exclusión.

Preguntarse sobre qué tipo de vínculos existen entre raza y sexo implica comprender que ambas categorías se intersectan mutuamente, puesto que «el sexo se convierte en el subtexto susurrado del discurso racial hablado»; mientras que las fronteras raciales parecen representar simultáneamente los límites sexuales (Nagel, 2003) entre grupos de individuos. Dada esta relación, el sistema de sexo/género no puede ser entendido como un proceso ahistórico sino como un «producto de las actividades y relaciones humana en la historia» (véase Rubin 1975).

Así, el «discurso racial hablado» traspasa las fronteras del sexo para convertirse en una ideología –racismo– que surge en América como resultado de la Conquista (Quijano, 2000) y se mantiene con diversas adecuaciones en la sociedad contemporánea. Como ideología racista, la raza sirvió como un instrumento principal y determinante utilizado por los miembros de la élite criolla para evitar las uniones matrimoniales de sus hijos con alguien perteneciente a una «raza» supuestamente inferior (Rodríguez 1991, 1997; Chaves 2000).

De allí que no basta con afirmar la existencia de un sistema de género moderno/colonial simplemente para explicar las dinámicas de los procesos sociales y económicos de la Conquista que contribuyeron en la consolidación del sistema capitalista del mundo moderno. La raza, como ideología y como «instrumento de clasificación social básica» del conjunto de la población que legitima «las relaciones de dominación impuestas por la Conquista [al tiempo que actúa como] criterio fundamental para la distribución de la población mundial» (véase Quijano 2000) no puede quedar por fuera de esta categoría o construcción epistémica y teórica.

El «Nuevo Mundo», que emerge a partir de la Conquista de América, tuvo como protagonista a los africanos y africanas esclavizados, que con su fuerza de trabajo fueron el componente central de la economía colonial (Quijano, 2005). En este sentido, se considera que el sistema de sexo/género moderno/colonial racializado articula las categorías o elementos que dan cuenta de cómo el mundo moderno se ha configurado bajo la idea de una supuesta supremacía y jerarquización no solo racial, sino también sexual, de género, espacial y clase.

Es por eso que el sistema de sexo/género moderno/colonial racializado no solo es parte de las transformaciones políticas, económicas, sociales y culturales llevadas a cabo en el periodo postindependentista, sino que debe ser visto como un sistema extenso de género racializado de base colonial así como un proceso histórico continuo, y por ende ininterrumpido, que parte de la esclavitud hasta la «modernidad» en América Latina.

A manera de conclusiones

Trazar algunas encrucijadas teóricas alrededor de las construcciones del género, la sexualidad, la clase y la raza en los sistemas patriarcales y coloniales en América Latina, requiere del cuestionamiento o quebrantamiento de aquellos presupuestos teórico-conceptuales fijos que limitan las posibilidades de crear y re-crear «otras» praxis epistemológicas y académicas en los estudios antropológicos, historiográficos y sociológicos no solo en Colombia sino en toda la región latinoamericana.

A través de un relato personal o historia de vida sobre la historia de la esclavitud en una parte del Caribe colombiano, he mostrado una de las formas en que el uso de la oralidad –como fuente de conocimiento y propuesta metodológica–, ayuda a abordar los estudios de la diáspora en Colombia, en tanto que se constituye en un instrumento metodológico central para rescatar la memoria, la historia y los aportes de las poblaciones negras en la formación del Estado Colombiano.

En su crítica a los planteamientos de Omi y Winant en *Racial Formation* –Formación Racial–, Ferguson (2012) señala que los historiadores tienden a narrar de manera fragmentada el devenir histórico de las sociedades, en la medida en que las acciones y lugares de enunciación de diversos actores sociales y políticos son excluidos como resultado de construcciones hegemónicas de la historia. A partir de esta crítica Ferguson plantea la necesidad de hacer un ejercicio de re-escritura de la historia, particularmente de la historia de las formaciones raciales. Re-escribir la historia, por lo tanto, implica dar cuenta de las intersecciones de raza, clase, sexualidad y género como una propuesta y apuesta metodológica que revele relatos y testimonios ocultos en la historiografía convencional, así como también las contradicciones derivadas de relaciones

de poder y control subyacentes en donde los componentes de raza, género, sexualidad y clase son definitivos.

Las «nuevas» formas de historizar nos comunican que es una pérdida de tiempo odiar lo que la historia es en sí misma, o lo que la historia dice o hace de nosotros. En tanto que, como intelectuales y feministas afrodiaspóricas, nuestros esfuerzos y nuestra práctica política deben apuntar a detener la pluma de quiénes a menudo escriben desde perspectivas y narrativas estrechamente limitadas y hegemónicas la historia de los otros y otras. Historias hegemónicas que con el tiempo se convierte, siguiendo las palabras de Audre Lorde (1984), en un enorme espejo, cuyo reflejo parece utilizar solamente las perturbaciones y distorsiones de aquello que no somos, ocultando lo que hemos sido y somos como sujetos históricos.

En este capítulo se llamó la atención sobre los silencios profundos y las ausencias prolongadas de la historicidad de las mujeres negras en la configuración del Estado-Nación en Colombia. Producto de dichas ausencias en la literatura y en la historia de Colombia, el análisis de los arquetipos o estereotipos sobre las mujeres en general, y las mujeres negras en particular, comunican cómo los códigos morales instaurados en la Colonia limitaban los niveles de autonomía de las mujeres negras dentro del sistema patriarcal.

Igualmente, la forma en que las Leyes de Libertad de Vientres de 1814 y 1821, más allá de ser vistas como benevolentes, basadas en los derechos del hombre y la búsqueda de la «libertad» y la «ciudadanía», deben ser re-examinadas y complejizadas en tanto representaron claros dispositivos de control y dominación legal del cuerpo y la sexualidad de las mujeres negras dentro del sistema de sexo/género moderno/colonial racializado.

La incorporación del análisis interseccional de las categorías políticas de género, raza, sexualidad y clase en los estudios coloniales a través de materiales historiográficos pretende así, expandir un corpus teórico sobre las implicaciones de dichas categorías en el desarrollo de las sociedades contemporáneas. En tal sentido, los estudios antropológicos y socio-histórico del género en Colombia y América Latina, nos obligan a cuestionar la organización social y económica que dieron origen a lo que he denominado como el «sistema de sexo/género moderno/colonial racializado», ampliando el concepto de María Lugones «sistema moderno/colonial de género».

La revisión, análisis y examinación de los archivos históricos sobre la historia de las mujeres negras desde la perspectiva feminista decolonial, el feminismo negro y la teoría crítica de raza, son como ya fue mencionado, una apuesta investigativa y una propuesta epistemológica, socio-crítica y política sobre la manera de entender las relaciones entre poder, raza y género en la historia de Colombia, que conduzcan hacia la construcción de perspectivas analíticas «otras». Perspectivas «otras» sobre la historicidad de las mujeres negras en su pluralidad, ya que, como lo plantea Silvia Federici (2009), no hay una única historia de las mujeres, sino diferentes historias de grupos de mujeres en diferentes y particulares momentos históricos.

Examinar las Leyes de Libertad de Vientres junto con los archivos históricos sobre las mujeres negras esclavizada en la Colonia, tomados del Fondo Esclavos y Negros del AGN en Colombia, aportan en la conceptualización del sistema de sexo/genero moderno/colonial racializado en la Nueva Granada en los siglos XVIII y XIX, desde una perspectiva de género decolonial y afrodiaspórica. Igualmente con los casos encontrados, se analizaron las diversas formas de sujeción y control del cuerpo de las mujeres negras en las relaciones sociales y su centralidad dentro de la matriz de dominación y de poder de la misma racionalidad económica del sistema capitalista.

Se afirma, por lo tanto, que las relaciones de raza, género, clase y sexualidad son unidades indisolubles en la comprensión de las relaciones políticas, económicas, sociales y culturales de una sociedad en la que las prácticas de racismo presuponen necesariamente la existencia de sexismo.

Las aproximaciones al sistema de sexo/género moderno/colonial racializado busca explicar, implícita y explícitamente, las intersecciones e interacciones de las identidades políticas –raza, clase, género y sexualidad– que dan cuenta de cómo las sociedades y el mundo moderno/capitalista son el resultado de múltiples mediaciones y relaciones de poder y dominación, impuestas por la supremacía de un sujeto que es hombre, blanco, soberano, propietario, heterosexual, cristiano y letrado, desde la Colonia hasta el presente. El género, como he señalado, tiene un carácter indeterminado (Butler, 1990), en la medida en que recoge una multiplicidad de identidades que continuamente se mueven en espacios flexibles, en vez de patrones fijos, que permanentemente producen y reproducen relaciones de poder.

Por su parte, el sexo/sexualidad, superan la definición restringida de «diferencias biológicas» para re-definirse como un constructor cultural que moldea las relaciones sociales. Para completar la matriz de dominación, el sistema de sexo/género moderno/colonial racializado, circula dentro de lo que Omi y Winant (1986) definen como el sistema de formación racial, entendido como «el proceso por el cual las fuerzas sociales, económicas y políticas determinan el contenido y la importancia de las categorías raciales que son simultáneamente moldeadas por los significados raciales» (p. 61).

El sistema de sexo/género moderno/colonial racializado no es exclusivamente el resultado de los cambios acontecidos en el periodo postindependentista de la Nueva Granada –aun cuando las Leyes de Vientres de 1814 1821, y los casos aquí analizados hayan tenido lugar en lo que hoy conocemos como Colombia–, sino que corresponde a un sistema extenso de género de base colonial que resultó del proceso continuo, y por ende ininterrumpido, de la época de la esclavitud en América Latina hasta el presente.

Profundizar en el análisis del sistema de sexo/género moderno/colonial racializado es una tarea fundamental y una práctica política del trabajo intelectual, que debe conducirnos a nuevos enunciados epistémicos que den cuenta de las relaciones humanas y del entendimiento del mundo desde otras perspectivas o formaciones discursivas. De esta manera, el análisis de las Leyes de Vientres de 1814 y 1821 es determinante para comprender de qué manera el componente racial, la sujeción y el control del cuerpo de las mujeres negras de este sistema racializado en la Nueva Granada, impuso formas organizativas económicas, políticas, sociales y culturales, en donde el trabajo de las mujeres negras y sus descendientes jugaron un rol central en el avance de la sociedad capitalista «moderna». No obstante, todavía las investigaciones historiográficas de Colombia producen y reproducen formas convencionales –occidentales– de contar y narrar la historia basadas fundamentalmente en los paradigmas eurocéntricos del conocimiento. Al tiempo que se ocultan las voces e historicidad de las mujeres y hombres esclavizados y sus descendientes.

Por consiguiente, la tarea consiste en seguir trabajando en la reducción de los sesgos académicos e históricos basados particularmente en las construcciones historiográficas centralizadas en los roles masculinos, mientras se despoja a las mujeres de su historicidad. Resaltar y visibilizar a las mujeres negras en

la historiografía colonial y republicana a través del análisis de documentos de archivos como fuentes primarias, y la revisión y análisis comparativos de fuentes secundarias podrían conducir a la elaboración de «otras» narrativas sobre las mujeres negras esclavizadas y «libres», no solamente en sus ámbitos privados –domésticos– sino también en el ámbito público, donde se destaca la apropiación y usos de los mecanismos y vías legales, para detener, en muchos casos la barbarie contra su integridad. Escribir sobre las mujeres negras es una «opción insurgente» en la (re) historización del colonialismo, y por lo tanto, una «opción radical» para «repensar procesos de aprendizajes» otros (Agredo, Avraham, Cannito, Gerothanasis, Grzinic, Lobo, y Marjanovic, 2013).

Finalmente, el estudio del sistema de sexo/género moderno/colonial racializado, busca ver más allá de las relaciones binarias patriarcales, dirigidas al fortalecimiento de la supremacía masculina. Historizar implica poner en evidencia la manera cómo la raza, el sexo, la clase y el género se intersectan para cuestionar los límites políticos, económicos, sociales, culturales y sexuales que sirven a la organización global económica del mundo moderno.

Referencias

Fuentes documentales

Archivo General de la Nación –AGN– (Bogotá, Colombia). Sección Colonia, Fondo Negros y Esclavos. [Búsqueda digital del caso]. Recuperado de <http://negrosyesclavos.archivogeneral.gov.co/portal/apps/php/catalogo.kwe>

Antioquia: Tomo IV, Folios 694 – 730, folios 60.

Cartagena: Sección Colonia, Fondo Negros y Esclavos, Tomo 8, 1736.

Cundinamarca: Sección: Colonia; Fondo: Negros y Esclavos, Tomo IV, Legajo 4, Folios 309-320, 1749; Sección: Colonia; Fondo: Negros y Esclavos, Tomo 8. Folio 505R, año de 1736.

Panamá: Sección: Colonia; Fondo: Negros y Esclavos, Magdalena; Legajo 4, Folios 309 – 320, 1749; Legajo 4 Folio 450 Noviembre 10 de 1796.

Fuentes secundarias

- Agredo, C., Avraham, Sh., Cannito, A., Gerothanasis, M., Grzanic, M., Lobo, M. & Marjanovic, I. (Eds.). (2013). *Editorial Group for Writing Insurgent Genealogies (Hg)-Utopia for alliances: Conditions of impossibilities and the vocabulary of decoloniality*. Wien: Löcker Wissenschaft.
- Anzaldúa, G. (1981). Speaking in tongues: A letter to third world women writers. In Ch. Moraga & G. Anzaldúa, (eds.), *This Bridge Called My Back: Writings by radical women of color*, pp. 165-172. Watertown, Massachusetts: Persephone Press.
- Balibar, E. & Wallerstein, I. (1991). *Race, Nation and Class. Ambiguous Identities*. London: Verso.
- Bell, D. (1980). Brown v. Board of education and the interest-convergence Dilemma. *Harvard Law Review*, 93(3), pp. 518-533. doi: 10.2307/1340546. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/1340546>
- Burkholder M. & Lyman L. J. (1998). *Colonial Latin America*, third edition. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Bush, B. (1996). Hard labor: Women, childbirth, and resistance in British Caribbean slave societies. In D. Gaspar & D. Hine (Eds.), *More than chattel. Black women and slavery in the Americas*, pp. 193-217. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Camacho, J. (2004). Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana. En C. Mosquera; M. Pardo y M. C. Ramírez (Eds.), *Panorámica: Estudios sociales del Pacífico*, pp. 167-210. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) y Universidad Nacional de Colombia.
- Chaves, M. E. (2000). Slave women's strategies for freedom and the late spanish colonial state. In E. Dore, & M. Molyneux (Eds.), *Hidden histories of gender and the state in Latin America*, pp. 108-126. Durham: Duke University Press.
- Collins, P. H. (Summer 1998). It's all in the family: Intersections of gender, race, and nation. *Hypatia*, 13(3), Border Crossings: *Multicultural and Postcolonial Feminist Challenges to Philosophy* (Part 2), pp. 62-82. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/pdf/3810699.pdf>

- Collins, P. H., & Bilge, S. (2016). *Intersectionality*. Cambridge: Polity.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford law review*, 43(6), pp. 1241-1299.
- Dore, E. (2000). One step forward, two steps back: Gender and the State in the long nineteenth century. In E. Dore, & M. Molyneux (Eds.), *Hidden histories of gender and the state in Latin America*. Durham: Duke University Press.
- Fanon, F. (1967). *Black skin, white masks*. [1952]. C. L. Markmann (Ed.) New York. Recuperado de http://abahlali.org/files/_Black_Skin__White_Masks__Pluto_Classics_.pdf
- Federici, S. (2009). *Caliban and the witch: Women the body and primitive accumulation*. Brooklyn, NY: Autonomedia.
- Ferguson, R. (2012). On the specificities of racial formation: Gender and sexuality in historiographies of race. In HoSang, LaBennett, & Pulido (eds.), *Racial Formation in the Twenty-First Century*, pp. 44–56. Berkeley: University of California Press.
- Foucault, M. (2003). «*Society must be defended*»: *Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, (Ed.) M. Bertani and A. Fontana, English series editor Arnold Davidson. Nueva York: Picador.
- Foucault, M. (July 1980). The history of sexuality: an Interview with Michel Foucault. *Oxford Literary Review*, 4(2), pp. 3-14. Available Online Feb 2012. doi: <http://dx.doi.org/10.3366/olr.1980.002>
- Gutiérrez, N. (2014). Mujeres coloniales que forjaron Independencia: Nacionalismo y Heroísmo en la región americana. En Sara B. Guardia (Ed), *Las mujeres en los procesos de Independencia de América Latina*, pp. 57-67. Lima, Perú: UNESCO, USMP, CEMHAL.
- Hall, S. (1997). *Representation: Cultural representations and signifying practices*. Walton Hall, Milton Keynes: The Open University, Sage Publication.
- Johnson, L. L. & Lipsett-Rivera, S. (1998). *The faces of honor: Sex, shame, and violence in colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Kilomba, G. (2008). *Plantation memories. Episodes of everyday racism*. Münster: UNRAST-Verlag.

- Ladson-Billings, G. & Tate, W. (Fall 1995). Toward a critical race theory of education. *Teachers College Record*, 97(1), pp. 47-68. Recuperado de <http://www.unco.edu/cebs/diversity/pdfs/towardacrteuca.pdf>
- Leong, N. (June 2013). Racial capitalism. *Harvard Law Review, Association*, 128(8), pp. 2152-2226.
- Lorde, A. (1984). *Sister outsider: Essays and speeches*. Freedom, CA: The Crossing Press.
- Lugones, M. (2010). Toward a decolonial feminism. *Hypatia: a journal of feminist philosophy*, 25(4), pp. 742-759.
- Lugones, M. (2008). The coloniality of gender. *Worlds & Knowledges Otherwise*, 2(spring), pp. 1-17.
- Lugones, M. (2007). Heterosexualism and the colonial/modern gender system. *Hypatia: a journal of feminist philosophy*, 22(1), pp. 186-219. Published by Indiana University Press; Recuperado de <http://muse.jhu.edu/journals/hyp/summary/v022/22.1lugones.html>
- MacKinnon, C. (1989). *Toward a Feminist Theory of the State*. United States of America: Harvard University Press.
- Macpherson, A. (2003). Imagining the colonial nation: race, gender and middle-class politics in Belize. En N. P., Appelbaum, A. S Macpherson, & K. A. Roseblatt, (eds.), *Race and nation in modern Latin America*, pp. 108-131. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Morales Villegas, I. (Noviembre 2003). Mujer negra, mirar del otro y resistencias. Nueva Granada siglo XVIII. *Memoria y Sociedad*, 7(15), pp. 53-68.
- Morrison, T. (1987). *Beloved*. New York: Knopf. Disponible en <http://publish.uwo.ca/~hamendt/WD%20final%20Project/litertaire/Beloved.pdf>
- Nagel, J. (2003). *Race, Ethnicity, and Sexuality: Intimate intersections, forbidden frontiers*. New York: Oxford University Press.
- Naro, N. P. (Noviembre 2003). El género en cuestión: las mujeres esclavas y libres ante la justicia. *Memoria y sociedad*, 7(15), pp. 69-79.
- Omi, M. & Winant, H. (1986). *Racial formation in the United States*. New York: Routledge & Kegan Paul.
- Oyèwùmí, O. (1997). *The invention of women: Making an african sense of western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Palacio, M. y Safford, F. (2002). *Colombia, país fragmentado, sociedad dividida*. Bogotá: Norma.
- Posada, E., Restrepo Canal, C., Restrepo, J. Félix de. (1933). *La esclavitud en Colombia*. Bogotá: Imprenta nacional.
- Prescott, L. (1994). Negras, morenas, zambas y mulatas: Presencia de la mujer afroamericana en la poesía colombiana. En I. Rodríguez (Ed.), *Colombia: Literatura y Cultura del siglo XX*. Washington, DC: OEA.
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. En CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Ed.), *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. Recuperado de <http://rrojasdatabank.info/pfpc/quijan02.pdf>
- Restrepo, C. (1933). Leyes de manumisión. En *Centenario de José Félix de Restrepo I*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Rodríguez, P. (1997). *Sentimientos y vida familiar en el Nuevo Reino de Granada siglo XVIII*. Bogotá: Editorial Ariel Historia.
- Rodríguez, P. (1991). *Seducción, amancebamiento y abandono en la Colonia*. Bogotá: Fundación Simón y Lola Guberek.
- Rubin, G. (1975). The traffic in women: Notes on the «Political Economy» of sex. In R. Reiter, (Ed.), *Toward an anthropology of women*, pp. 157-210. New York: Monthly Review Press.
- Scott, J. W. (Diciembre1986). Gender: a useful category of historical analysis. *The American Historical Review*, 91(5), pp. 1053-1075. Oxford University Press on behalf of the American Historical Association. doi: 10.2307/1864376
- Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak? In C. Nelson y L. Grossberg (Comps.), *Marxism and the interpretation of culture*, pp. 271-313. Urbana: University of Illinois Press.
- Stoler, A. L. (2010). *Carnal knowledge and imperial power: Race and the intimate in colonial rule*. University of California Press.

- Takaki, R. (1993). *A different mirror: A history of multicultural America*. New York: Back Bay Books: Little Brown Editors.
- Tovar, J. (2009). *El oscuro camino de la libertad. Los esclavos en Colombia, 1821-1851*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Economía.
- Villegas, C. (Enero-Junio 2006). Del hogar a los juzgados: reclamos familiares ante la Real Audiencia de Santafé a finales del período colonial (1800-1809). *Historia Crítica*, (31), pp. 101-120.
- Viveros, M. (Enero-Diciembre 2009). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Revista latinoamericana de estudios de familia*, 1, pp. 63-81. Recuperado de http://200.21.104.25/revlatinofamilia/downloads/Rlef1_4.pdf
- Wade, P. (2009). *Race and sex in Latin America*. London: Pluto Press.

06

Esclavizadas, cimarronaje y la ley en Venezuela, 1770-1809*

Evelyne Laurent-Perrault

Universidad de California, Santa Barbara | evelauper@ucsb.edu

* Este ensayo parte del segundo capítulo de mi tesis doctoral titulada «Black Honor, Intellectual Marronage, and the Law in Venezuela, 1760-1809». Mi investigación responde a la urgencia que existe de que se reconozcan las contribuciones intelectuales que aportaron las mujeres africanas y afro-descendientes/negras a las ideas de derechos, libertad, dignidad, y membresía/ciudadanía en Hispanoamérica y el mundo Atlántico. Agradezco los comentarios y recomendaciones de mi tutora Ada Ferrer, de mis compañeros del doctorado en la Universidad de Nueva York, y de los revisores de este ensayo. La investigación y la redacción de este ensayo fue posible gracias al financiamiento del New York University Henry M. MacCracken Fellowship, el New York University Graduate School of Arts and Sciences Dean's Fellowship, el Tinker Field Research Summer Grant, el Warren Dean Fellowship for Dissertation Work in Latin American Studies, el Ford Foundation Dissertation Fellowship Award, el New York University Margaret Brown Dissertation Fellowship for Research on Women's History y la beca post-doctoral de IRADAC – CUNY Graduate Center. Por último, agradezco a toda mi familia, en especial a mis hijas y al apoyo incondicional de mi esposo Ronel Perrault.

A principios del año 1779, Micaela, mujer esclavizada, perteneciente al Conde de San Javier se presentó ante una autoridad civil y pidió se la ayudara a completar la compra de su libertad. Su dueño dudaba de sus intenciones y alegó que Micaela no tenía los medios para pagar el monto de su costo —cien pesos— y pidió a las autoridades que la depositaran en la cárcel, mientras duraban las deliberaciones del caso (AANH. Sección Civiles. Tema Esclavos. 8-2970-2. Folios 8. Folio 1. Año 1780).¹

En septiembre de 1801, María Juana Paula Diepa, mujer esclavizada, descrita como mulata, se presentó en compañía del síndico procurador general ante una autoridad civil.² El síndico notificó que a pesar de que había pasado una semana desde que Diepa había solicitado papel de venta, tanto para ella como para su hijo de dos años, la búsqueda había sido infructuosa, debido al *«semblante decaído y traje repugnante, cuanto por tener el crédito tan perdido por imposiciones falsas»* (AANH. María Paula Diepa pide cambio de dueño. Sección: Civiles. Tema: Esclavos, 13-5166- 1 y 13-5166-6. Folios 21. Folio 1. Año 1801).

En agosto de 1801, Dorotea Vega, esclavizada de don Santiago de la Vega, descrita como morena y también como negra, compareció por segunda vez ante una autoridad civil, junto con el síndico procurador general en Caracas, y reiteró a través de este que quería cambiar de dueño (AANH. Sección: Civiles. Tema: Esclavos. 13-5264-7. Año 1801, Folios 11. Folio 1).³

En el mes de diciembre del mismo año, María Guía Calzadilla, joven esclavizada, de diez y siete años de edad, descrita como parda, perteneciente a Don Juan Jesús de Hernández y su esposa Doña María de los Santos Calzadilla, se

1. En necesario aclarar que los nombres tanto de las esclavizadas como de los dueños varían a lo largo de los documentos. Con el fin de ser constante, se ha optado por presentar a cada persona por su nombre completo, para luego referirse a estas por sus apellidos. En los casos en los que la esclavizada tenía el apellido de sus dueños se optó por referirse a ella usando su primer nombre.

2. El síndico procurador general era el representante legal de los esclavizados. Era la persona que hablaba por ellos ante las autoridades y muy probablemente los asesoraba sobre los protocolos legales. En la provincia de Caracas, para la segunda mitad del siglo XVIII, este era un cargo voluntario, ocupado por un hombre de la élite, a partir del primero de enero, por un año.

3. Era común que una persona fuese descrita usando diferentes calificativos por diferentes escribanos. En este caso Dorotea fue descrita por algunos escribanos como morena y por otros como negra.

presentó junto con el síndico procurador general ante una autoridad civil y expuso que quería cambiar de dueño debido a que Hernández la había estado acosando sexualmente desde hacía ya más de dos años. (AANH. Sección: Civiles. Tema: Esclavos, 13-5162-1, Folios 22. Folio 1. Año 1801. El síndico procurador por María de Guía Calzadilla, esclava de Don Juan Hernández. Folio 1). En su explicación ante las autoridades, Calzadilla indicó haber encontrado quien la comprara (AANH. *Ibíd.* Calzadilla, Folio 1 verso).

La historiografía de la diáspora africana y en especial la de la mujer esclavizada en la América española ha recibido bastante atención en las últimas décadas (véase Hünefeldt 1994; Chaves 2001; Moitt 2001; Quintero 2007; Arrelucea Barrantes 2007, 2009; Bryant 2007; Caulfield, Chambers y Putman 2005; Cowling 2013; Dávila Mendoza 2005; Hierrezuelo Planas 2013; Lauderdale Graham 1988, 2002; Thompson 2005; entre otros). Estos trabajos han mostrado que lejos de ser entes pasivos, subordinados a la esclavitud y la discriminación, las mujeres esclavizadas hicieron lo posible, en la medida de sus posibilidades, por negociar sus experiencias de vida, buscando no solo la libertad, sino también niveles de autonomía que les permitieran sobrevivir la violencia impuesta debido a sus condiciones de esclavizadas.

En este marco, este ensayo se suma y busca explorar los imaginarios políticos concebidos por mujeres esclavizadas, descritas por las autoridades como «vecinas» de la ciudad de Caracas, así como las contribuciones que estas aportaron a las entonces nacies ideas de libertad, derechos y ciudadanía que se fraguaban en el mundo atlántico, a diferencia de la tendencia del caso particular de la historiografía venezolana, de reducir sus roles históricos en función a los senos que amamantaron a los grandes héroes nacionales (véase Herrera 2005; Ramos Guédez 2009).⁴

4. Por un lado, Jesús María Herrera Salas (2005) en «*De cómo Europa se apropió de la leche de las madres africanas en el Caribe. Un ensayo sobre "barbarie y civilización"*», hace una crítica muy acertada sobre la forma inapropiada que se ha hecho de las nodrizas y nanas de Simón Bolívar, esto no solo ha degradado el imaginario nacional, sino que nunca ha considerado las condiciones de explotación de estas mujeres, ni el hecho de que para poder amamantar, es probable que hubieran perdido a sus hijos. Por otro lado, José Marcial Ramos Guédez (2009) es tal vez el único que ofrece una lectura más compleja del aporte de estas mujeres en la formación intelectual de Bolívar por ser estas quienes le contaban historias. Es importante señalar que la presentación de las esclavizadas como vecinas en la ciudad de Caracas se hizo común para la segunda mitad del siglo XVIII.

Es importante señalar que tanto mujeres como hombres esclavizados en la América española, se presentaron ante autoridades eclesiásticas y civiles a lo largo de todo el período colonial, con fines muy variados (véase Bennett 2003; Bristol 2007; McKinley 2016; Premo 2017; Cowling 2013). Por ejemplo, algunas solicitaron ayuda para casarse, para mejorar su situación, cambiar de dueño, o negociar y obtener su libertad. Otras como Micaela, presentada al principio del ensayo, al parecer se acercaron a la ley para crear situaciones de escasa vigilancia que les permitieran fugarse. Al igual que lo encontrado por las autoras de la presente antología, los litigios también muestran como muchas mujeres esclavizadas se habían familiarizado con los procedimientos, el language, y el protocolo necesario para ganar la atención de las autoridades. Es de hacer notar que dichos litigios también ofrecen la posibilidad de explorar los imaginarios políticos y las subjetividades de estas agentes de la colonia hispanoamericana.

Para el caso de la provincia y ciudad de Caracas, es probable que el recurso del Real Amparo promoviera que algunas mujeres esclavizadas probaran su suerte aun cuando sabían que no tenían con que probar sus casos. Este recurso legal ofrecía, especialmente a las esclavizadas, el derecho de ser sacadas de las residencias de sus dueños/as, mientras se desarrollaban las investigaciones de los litigios. Por lo general, ellas eran «*depositadas*» en un hogar neutral de la élite, aunque también podían ser depositadas en un hospital, un convento, e incluso la prisión. El objetivo del Real Amparo era evitar que sus dueños las acosaran, amenazaran y castigaran. Las quejas de los expedientes encontrados en la provincia de Caracas sugieren que mientras estas estaban depositadas, ellas no estaban obligadas a trabajar para sus dueños, mientras que estos si estaban obligados a cubrir los costos de manutención. En el caso de los hombres, la mayoría eran depositados en la cárcel, lo que dadas las condiciones insalubres de las prisiones de la Colonia, con frecuencia los exponía a enfermedades y hasta la muerte.

Cimarronaje y ley

La literatura sobre la resistencia contra la esclavitud ha planteado que una de las formas más directas y arriesgadas de poner fin a la condición esclavizada era la huida por largo tiempo, o el cimarronaje (véase Price 1996). Muchos

esclavizados huyeron, algunos solos, otros en grupos pequeños, algunos hasta establecieron pueblos cimarrones cerca o lejos de sus dueños (véase Miki 2012). Sin embargo la posibilidad de fuga, o de alcanzar la manumisión y libertad estuvo limitado a un bajo número de esclavizados. De allí que muchas esclavizadas que buscaban cambiar su situación tuvieron que concebir estrategias alternas. En este ensayo busco complejizar el entendimiento que se tiene sobre el concepto de cimarronaje, de la noción de la huida física del cuerpo, para incluir los procesos creadores, intelectuales y estratégicos que esclavizados/as implementaron con el fin de lograr niveles de autonomía hasta la preciada libertad.

Los individuos esclavizados se soñaron libres, con derechos, con dignidad y merecedores de respeto, pero dadas las circunstancias, ellos tuvieron que ponderar los horizontes disponibles.⁵ Esto conlleva a la necesidad de cuestionar la visión que hemos albergado sobre el logro de la libertad como una aspiración única y monolítica, para considerar los intersticios que existieron entre la condición de estar esclavizado, la de ser libre y la de ser reconocido como un miembro de la comunidad. Dichos intersticios sugieren que las posibilidades y las estrategias a seguir fueron múltiples dentro y a veces fuera de los límites establecidos por las leyes. Es así que concebimos a la estrategia del cimarronaje como un proceso creativo, que refleja el imaginario político de estas actrices sociales, al igual que ofrece una ventana de exploración de sus subjetividades. Esta lectura del cimarronaje dista de la re-deshumanización de africanos y sus descendientes que las autoridades generaron cuando optaron por comparar las complejidades de estas estrategias de evasión con la fuga de bestias domésticas (véase Rocha Aviléz 2018).⁶ La falta de acceso a la literacia de las mujeres esclavizadas nunca implicó una carencia intelectual o política, tal y como los magistrados, las autoridades y dueños estaban a condicionados a verlas. De

5. En su trabajo McKinley (2016) «*Fractional Freedoms; Slavery, Intimacy, and Legal Mobilization in Colonial Lima, 1600-1700*», muestra como mil quinientas mujeres esclavizadas en la ciudad de Lima-Perú, hicieron uso de los espacios religiosos para evadir las condiciones de abuso por parte de sus dueños.

6. Este autor explica cómo durante gran parte del siglo XVI, las autoridades españolas en el Caribe comenzaron a utilizar el término cimarrón, a partir del vocablo taino «*simarra*» que significaba flecha, para denotar rebelión y autonomía indígena. Los africanos se sumaron y luego fueron los que se rebelaron razón por la que los españoles usaron el vocablo cimarrón a las comunidades libres de africanos y afro-descendientes.

igual forma argumentamos que sus acciones tampoco deben ser consideradas como estadíos pre-políticos, de minusvalía e ingratitud como algunos autores han querido caracterizar las comunidades cimarronas (véase Genovese 1979; Carolyn Fick 1990).⁷

Es importante señalar que el número de personas esclavizadas que introdujeron litigios contra sus dueños en la ciudad de Caracas, se incrementó significativamente a partir de mediados del siglo XVIII, registrándose por lo menos 923 casos entre 1790 y 1810 (véase Dávila Mendoza 2009).⁸ Desde la década de 1760, estas demandas legales podían involucrar hasta más de una docena de personas. Entre ellas podemos enumerar a las autoridades: el juez, el síndico procurador general, los escribanos, los testigos actuariales, el o los protomédicos, el o los asesores legales y el partidador general, este en caso de que hubiese alguna disputa sobre el valor de la persona esclavizada. En la mayoría de los casos, las partes presentaban sus testigos, a lo que debemos sumarle los miembros de la familia en donde la esclavizada estaba depositada, al igual que la red de allegados tanto de ella, como la de los dueños.

La convergencia de este número de personas, algunas de ellas letradas (las autoridades), y los rumores que generaban, convirtió a los tribunales en espacios de la esfera pública en donde esclavizadas y dueños debatían sus respectivas identidades ante las autoridades letradas. Mientras por un lado las esclavizadas buscaban validar su dignidad humana, por el otro los/as amo/as buscaba mantener sus derechos de propietario. Ya son varios los autores que han comenzado a notar que las mujeres esclavizadas hicieron un mayor uso de los espacios legales (véase Díaz 2004; Arrelucea Barrantes 2007, 2009; De la Fuente 2004; Mckinley 2016). Razón por que queremos reconocer el imaginario político de las mujeres esclavizadas, como contribuyentes a los debates ideológicos que generaron las ideas de derechos, libertad, membresía e igualdad,

7. En su trabajo «*The Making of Haiti; The Saint Domingue Revolution from Below*» esta autora explica cómo las acciones y estrategias de comunidades cimarronas de Saint Domingue contribuyeron altamente con la Revolución Haitiana. El historiador Eugene Genovese, por el contrario, argumentaba que las comunidades cimarronas representaban proyectos pre-políticos por su similitud a las estructuras políticas africanas.

8. Esta cifra corresponde a los casos listados por las historiadoras Carmen Torres Pantín y Dora Dávila Mendoza. Sin embargo, la autora ha encontrado casos que no paracen en el listado de Torres Pantín, por ello se habla de por lo menos 923 casos.

independientemente de que fueran iletradas y de que las autoridades no estaban condicionadas para reconocer tales planteamientos como del orden político.

Historias de cimarronas

Micaela: la Ley como trampolín de fuga

El Conde de San Javier no estaba errado en su sospecha, ya que a los pocos días Micaela efectivamente se fugó de la cárcel. Ante la pérdida de su propiedad, el Conde responsabilizaba a Thadeo Párraga, Alcalde de la Real cárcel de la ciudad de Caracas, a quien le exigía le retribuyera el costo de Micaela. Párraga explicó cómo el Regidor de la ciudad, don Marcos Ribas le había encargado que depositara a Micaela en la cárcel debido a que:

[...] Sospechó dicho señor [Conde de San Javier] [Micaela] no tenía esa cantidad, y que sólo era un efugio por defraudarme sus obsequios, y por tanto la hizo poner en arresto, como en efecto lo estuvo hasta [...] la noche en que se profugó [...] (AANH. Sección: Civiles. Tema Esclavos. Legajo 8-2979. Folio 1. Año 1780)

Párraga explicó cómo Micaela lo engañó, cuando otra esclavizada, también encarcelada, enferma en su lecho de muerte, requería que se le administrara los:

[...] Santos sacramentos de la penitencia y extremaunción que recibió. Con la precipitación que pedía el caso dejé sin llave la puerta [...] y la negra del señor Conde que había tramado este artificio y quedándose oculta antes de la presa donde estaba la enferma se salió para la calle y no pareció más aunque se le solicitó [...] (AANH. Ibíd. Folio 1 verso)

La audacia de Micaela no terminó ahí, Don Manuel Martínez, apoderado del Conde de San Javier, también llamado a comparecer, se quejó de cómo Micaela además: «*me corrompió otras dos esclavas con que se introdujo en los montes y cumbes*» (AANH. Ibíd. Folio 6).⁹ El que Martínez pensara que la única opción

9. Cumbe era el nombre genérico que se le daba a las comunidades cimarronas en lo que comprende hoy a la República Bolivariana de Venezuela.

era escaparse a un cumbe evidencia justamente la limitación de los amos y las autoridades para entender la complejidad de las posibilidades de estrategias que podían desarrollar las esclavizadas (véase Hierrezuelo Planas 2013). El expediente también ilustra la solidaridad que se desarrolló entre Micaela y dos de sus compañeras de celda que aprovecharon la oportunidad, se arriesgaron a romper con la esclavitud y se fugaron, a pesar del castigo que podían recibir en caso de ser aprendidas (véase Price 1996).¹⁰

Las estrategias usadas por Micaela y los temores de su dueño, evidencia que ella había iniciado el litigio como una estrategia para lograr bien sea unos días lejos de la casa de su dueño, o una menor vigilancia que le ofreciera la posibilidad de emprender una fuga ilegal. Si bien es cierto que Micaela no planificó ser enviada a la cárcel, ni mucho menos planeó la enfermedad de la compañera de celda, el hecho que optara por escaparse en vez de seguir el proceso legal y completar el pago por su libertad, sugiere que la sospecha de su dueño estaba bien fundada. Es posible que ella no haya tenido el dinero para comprar su libertad, su bajo precio –cien pesos– aun cuando el expediente no lo dice, sugiere que pudo ser debido a la «*tacha*» de fugarse con frecuencia. Aun cuando el expediente no contiene ningún comentario adicional sobre Micaela, podemos suponer que ella estaba tratando de lograr una mejora que obviamente no era la compra legal de su libertad. Esta mejora formaba parte de las múltiples posibilidades que existían, como se dijo anteriormente entre la esclavitud y la libertad. Como se verá, otras esclavizadas habían aprendido a usar la ley para lograr cierto nivel de autonomía o un descanso temporal.

Maria Juana Paula Diepa: cimarronaje legal

Tal y como lo estipulaba el derecho a Real Amparo, Diepa y su hijo fueron depositados en casa de una familia neutral, mientras sus dueños le concedían papel de venta y ella encontraba otro dueño. El síndico pidió que los dueños de Diepa (Rufina Badillo y Juan José Olivares) le enviasen mejor ropa ya que «la que tiene en el día puesta, es prestada» (AANH. María Paula Diepa pide

10. Las fugas eran severamente castigadas, estos podían ir desde azotes, el corte de una oreja, que les cortaran los ligamentos detrás de las rodillas para evitar que intensasen fugarse de nuevo, e incluso la muerte.

cambio de dueño. Sección Civiles. Tema: Esclavos, Legajo 13-5166-1 y 13-5166-6, Año 1801). A ello añadió que:

[...] La pongan en menos del valor que piden pues no es regular que una criada que tenga tacha, valga lo mismo que una que no la tiene [...] (AANH. Ibíd. Maria Paula, Folio 2)

El 12 de septiembre, Rufina Badillo, dueña de Diepa compareció y narró cómo, hacía unos meses atrás, Diepa ya había acudido a las autoridades y solicitado ayuda para obtener papel de venta. Añadió que entonces Diepa había sido depositada en la casa de Doña Margarita Ascanio donde había pasado tres meses sin buscar un nuevo dueño. Badillo explicó cómo por esa razón, tras la recomendación del síndico, el juez había devuelto a Diepa a sus dueños (AANH. Ibíd. María Paula. Folio 3 Verso). Badillo agregó que al poco tiempo de regresar a su casa Diepa empezó a darle problemas ya que volvió *«a mi casa tan soberbia y altanera, que a cada momento me gritaba e insultaba»* (AANH. Ibíd. Folio 3 Verso).

Badillo agregó que tras ese incidente, Diepa trató de fugarse, pero que *«lograron sorprenderla en las puertas de la calle»*, razón por la que le pusieron un par de grillos en las piernas, lo que consideraron un castigo moderado, *«no tan grave para que se escapara su casa»* y se presentara de nuevo ante las autoridades con *«el mismo traje casero y pricón con que la tenía»* (AANH. Ibíd. Folio 3 Verso y 4).¹¹

Badillo concluyó que ante esta última calumnia, ella deseaba salir de Diepa, que sí le concedía el papel de venta y la autorización para conseguir otro dueño dentro de ocho días. Badillo pidió al tribunal que se hiciera cargo de su costo si Diepa llegaba a fugarse y pidió que se le entregara el hijo de Diepa, *«en cuanto éste hubiese terminado su lactancia»*, para curarle un brazo que tenía enfermo (AANH. Ibíd. Folio 4 y 4 Verso).¹²

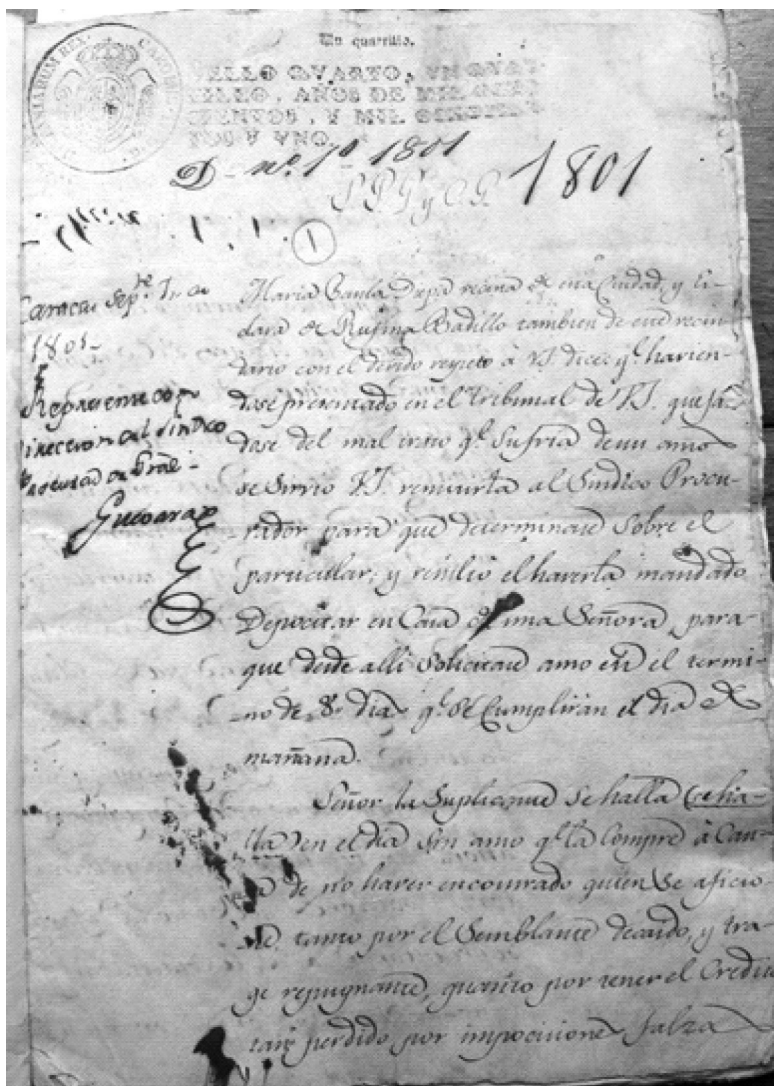
El 18 de septiembre Diepa se presentó de nuevo delante del juez, junto al síndico procurador general, quien notificó a las autoridades que ella había encontrado un posible comprador, pero que este no podía pagar los trescientos noventa que los dueños pedían por Diepa y su hijo, por tener este una condición

11. Las cursivas han sido añadidas por la autora de este capítulo.

12. Las cursivas han sido añadidas por la autora de este capítulo.

Ilustración 01

María Juana Paula Diepa pide cambio de dueño



Fuente: AANH. María Juana Paula Diepa pide cambio de dueño. Sección Civiles. Tema; Esclavos. Legajo 13-5166-1 y 13-5166-6, Año 1801/ Fotografía digital tomada por la autora de este capítulo.

en uno de sus brazos. El síndico sugirió que tal vez los dueños de Diepa no estaban realmente interesados en venderla debido al alto precio que pedían, y pidió al juez que autorizara a que Diepa fuese evaluada por un protomédico (AANH. *Ibíd.* Folio 7). Francisco Carrasco efectivamente evaluó tanto a Diepa como a su hijo y confirmó la dolencia del hijo de Diepa, e hizo una nota con el precio de ambos, resultando el de ella en trescientos pesos, el de su hijo en setenta y cinco pesos, y el costo para la curación de la condición del brazo del hijo de Diepa en diez pesos.

El 12 de octubre de 1801 Diepa regresó al tribunal, nuevamente con el síndico, y explicaron cómo Diepa había encontrado otro posible comprador, pero que este solo podía pagar por ella y no por el hijo. El síndico pidió:

[...] A V.S. que mande **ella por separado sea evaluada** y que se tenga presente en el avalúo que ha permanecido con el mal de hincharsele de noche los pies y muchos dolores en las piernas por causa de haberla castigado tanto sus amos y haberla tenido tantos días con grillos [...] (AANH. *Ibíd.* Folio 11 y Follio 11 verso)¹³

Por el uso de la primera voz en el expediente, probablemente la misma Diepa agregó:

[...] Depositada como V.S. ha mandado no tengo ora[ción][...] sobresaltada con las amenazas que llegan a mi noticia de mis amos para mí y pido a Dios y a V.S. que luego que **se me vuelva a evaluar** mande que reciba mi amo su dinero y haga prontamente escritura formal de mi venta [...] (AANH. *Ibíd.* Folio 11 y Folio 11 verso)¹⁴

Ante esta nueva solicitud de ser evaluada y la recurrente mención de sus dolencias, el síndico procurador general empezó a desconfiar de las intenciones de Diepa. Así que tres días después, el 15 de octubre, el síndico se presentó solo ante el juez, pero en vez de representar a Diepa, comentó sus sospechas al juez. El síndico expuso que si Diepa no había encontrado comprador en mes y medio era porque no tenía ningún interés de hacerlo y que no era justo de que ella privara a sus dueños de su «*prenda*». Así le sugirió al juez que ordenara que Diepa regresara a la casa de sus amos (AANH. *Ibíd.* María Paula. Folio

13. El énfasis ha sido añadido por la autora de este capítulo.

14. El énfasis ha sido añadido por la autora de este capítulo.

12). Curiosamente, el juez decidió hacer caso omiso a la sugerencia del síndico y permitió que Diepa permaneciera en el sitio donde estaba depositada. El 17 de diciembre Diepa compareció nuevamente ante el juez, esta vez al parecer sin el síndico, ya que la declaración aparece en primera persona:

[...] Que el horror y crueldad [...] que V.S., que es todo el consuelo que hayan infelices como yo, ha sabi[do] entorpecerlo y frustrarlo mi referido amo, informando siniestramente de mi conducta al Señor Síndico Procurador General para que lejos de patrocinar mi desamparo, y condición miserable haya hecho oficios de fiscal entregándome por último a las garras de mi amo [...]

[...] No aspiro señor a mudar de situación servil, no a que mi amo quede perjudicado en el valor de **mi libertad**: Deseo pasar a otro dueño, y jamás se ha negado triste consuelo en el tribunal de V.S. a los siervos que como yo no asientan a complacer a sus amos y sufren el peso de su horror, de su rabia y desagrado: Aspiro a que se me dé papel de venta, **pero pues me hallo enferma** es justo que previamente **se me reconozca por facultativo** de la confianza del tribunal, y después **se me evalúe** por quien corresponda, por tanto, suplico a V.S. se sirva decretarlo así [...] (AANH. Ibíd. Folio 13 y Folio 13 verso)¹⁵

Y ante esta declaración concluyó pidiéndole al juez:

[...] **Entre tanto no se me moleste ni aparte del depósito en que provisionalmente me hallo por ser todo conforme a justicia que pido, e imploro** [...] (AANH. Ibíd. Folio 14)¹⁶

Esta narrativa en primera persona, sugiere que de alguna manera la «afro-picarona» Diepa había llegado sola ante la presencia del juez y que su condición de esclavizada en depósito le confería la posibilidad de transitar sola por las calles (Cosme Puntiel, 2014).¹⁷ Esta era la tercera vez que Diepa pedía ser reconocida por un facultativo y era la segunda vez que se quejaba de estar enferma, el tiempo seguía transcurriendo, Diepa no presentaba comprador, pero por alguna razón las autoridades seguían haciendo caso omiso a las recomendaciones del síndico.

15. El énfasis ha sido añadido por la autora de este capítulo.

16. El énfasis ha sido añadido por la autora de este capítulo.

17. Le agradezco a la Dra. Carmen Cosme Puntiel por la idea de la «Afro-Picarona». Conversación personal, 2013.

En enero de 1802, Juan José Olivares, su otro dueño se presentó ante el juez junto con don Juan de Rojas, probablemente un abogado o asesor legal, y juntos presentaron una queja formal ante el juez. Olivares explicó cómo Diepa estaba engañando a la ley y cómo ella no había ido a ver al escribano para que este la llevase donde el médico a que se le hiciera el reconocimiento (AANH. *Ibíd.* Folio 16 verso). Olivares y Rojas le pidieron al juez que ordenase que Diepa fuese restituida a la casa de sus dueños en la mayor brevedad posible para terminar con el agravio, altos costos y pérdidas que dicho depósito le generaba a Olivares y su esposa. De nuevo, el juez no tomó ninguna medida al respecto y Diepa permaneció en depósito.

El 5 de marzo de 1802 finalmente Diepa fue evaluada por el médico Josef de Zúñiga, quien declaró que, efectivamente Diepa estaba enferma con una

[...] Procidencia de la matriz de la madre, abocada por relajamiento de los ligamentos de la matriz, por haber cargado algún peso considerable, o partos laboriosos, la cual es curable con la cantidad de cuarenta pesos [...] con condición de que **no ha de cargar peso durante la curación por espacio de seis meses**, guardándola diestra y quietud correspondiente [...] (AANH. *Ibíd.* Folio 17 verso)¹⁸

Esta evaluación fue revisada por el Partidor General quien, a pesar de la condición médica de Diepa, confirmó su precio nuevamente en 300 pesos. Diepa permaneció unas semanas más en depósito, pero nunca presentó un posible comprador. Finalmente, el 24 de abril de 1802, el juez cerró el caso y dio la orden de que Diepa fuese devuelta a casa de sus dueños bajo «*canción y promesa de no ofenderla por la presente instancia*» y con la recomendación de que ella no cargase peso por seis meses, es decir limitando las labores que sus dueños podían exigirle (AANH. *Ibíd.* María Paula. Folio 18 y Folio 19).

Ante el desarrollo de este caso surgen varias interrogantes: ¿Cuáles fueron los motivos por los que Diepa se presentó ante la ley? Tal y como lo dijo el síndico procurador, si ella hubiese querido encontrar otro dueño, ella hubiese podido completar el proceso en un par de semanas que era el tiempo que otorgaba la ley para cumplir con dicho procedimiento. El hecho de que ella no presentó comprador en todos esos meses indica claramente que su estrategia e intenciones habían sido otras cuando acudió ante el juez.

18. El énfasis ha sido añadido por la autora de este capítulo.

Uno de los detalles que sobresale en este caso es la salud de Diepa. Sus reiteradas solicitudes de ser evaluada por un médico, sus quejas de estar enferma y el diagnóstico indican que ella realmente sí necesitaba atención médica y reposo. Es probable que sus dueños se rehusaran y que esta haya sido una de las razones por la cual ella acudió ante la ley. Si esa había sido su intención Diepa tuvo éxito. Al final logró obtener no solo ocho meses fuera de la residencia de sus dueños, tratamiento para el brazo de su hijo, un diagnóstico y una prescripción de seis meses de reposo para ella. Y dado que ella estaba lactando, muy probablemente se aseguró de darle a su hijo toda su leche materna, sin tener la obligación de ser nodriza y compartirla con otros.

Aun cuando la narrativa no indica las condiciones en las cuales Diepa estaba viviendo en el depósito, su solicitud ante el juez del día 17 de diciembre, de dejarla en donde estaba, sugiere que el depósito le ofrecía una ventaja a la cual ella no tenía acceso en la residencia de sus dueños. Probablemente experimentaba una menor demanda laboral, lo que seguramente representaba un cambio favorable para una mujer esclavizada, enferma y que estaba tratando de amamantar y atender a un niño de dos años. Sin duda este caso ilustra cómo ante la dificultad de lograr la libertad o la fuga, Diepa supo usar la ley para crearse un intersticio entre esclavitud y libertad que le permitió un respiro y cierto nivel de autonomía, dentro del marco de la ley y amparada por las autoridades. Su logro fue el resultado de un proceso de aprendizaje, planificación, lo que parece haber sido una prueba piloto y la puesta en acción de un *cimarronaje legal temporal*.

Por otra parte, la insistencia de Diepa, de que las autoridades redujeran su precio, sugiere que ella pudo haber estado tratando de reunir dinero para comprar o bien su libertad o la de su hijo (véase Hünefeldt 1994).¹⁹ Ante la incapacidad de lograr la huída, la reducción de su precio facilitaría dicha manumisión, especialmente si ella lograba trabajar, mientras estaba en depósito, sin ser descubierta por sus dueños.

Nunca se sabrán las razones por las que el juez hizo caso omiso a las recomendaciones del síndico en octubre de 1801, a las quejas del asesor legal y a

19. Esta autora muestra en su trabajo cómo mujeres esclavizadas en la ciudad de Lima, durante la primera mitad del siglo XIX negociaban regularmente con sus dueños con el fin de reducir sus precios para así comprar su libertad, la de sus hijos, o parejas.

las de su dueño en enero de 1802. Hubo muchos elementos que estuvieron en juego en estos litigios que no quedaron expuestos en los expedientes. Aun cuando Diepa no hizo alusiones directas ni a la libertad, ni a la igualdad, podemos especular que anhelaba soberanía sobre su cuerpo, tiempo y calidad de vida, muy probablemente para compartirla con sus hijos y su red de apoyo.

Género y cimarronaje

Hasta hace poco la literatura consideraba que la fuga o el cimarronaje, como alternativa definitiva ante la esclavitud, era una estrategia desarrollada principalmente por hombres esclavizados (véase Price 1996; Camp 2004). Estos autores consideraban que las mujeres tendían a desarrollar vínculos más estrechos con niños y ancianos bajo su cuidado, lo que les limitaba el deseo de fugarse. También sugerían que las madres de infantes corrían el riesgo de ser descubiertas por el llanto de estos (véase Camp 2004). Trabajos más recientes han comenzado a mostrar cómo precisamente la condición de estar embarazadas o con infantes representaban más bien incentivos para la fuga (Véase Thompson 2005 y Miki 2012). La historiadora Yuko Miki (2012) muestra en su trabajo sobre Brasil, cómo para finales del siglo XIX, el número de mujeres cimarronas en las comunidades quilombolas (cimarronas) de São Mateu era relativamente similar al de los hombres. Miki muestra cómo estas mujeres no habían sido secuestradas en contra de su voluntad, como se pensaban anteriormente, sino que se habían fugado por voluntad propia. El caso de Diepa sugiere que las mujeres esclavizadas en las urbes hispanoamericanas del siglo XVIII, que no podían aspirar a la libertad o a la fuga, la ley y el Real Amparo les ofrecían una estrategia a través de la cual ellas podían crearse niveles alternos de autonomía, dentro del marco de la ley.

La historiadora Stephanie Camp (2004), en su trabajo sobre las esclavizadas del sur de los Estados Unidos del siglo XIX muestra cómo estas vivían entre lo que ella definió como dos geografías alternas. Las «geografías de encierro» representaban los espacios en donde las esclavizadas eran explotadas, oprimidas, humilladas y vigiladas tanto en las plantaciones como en los espacios domésticos. En donde la domesticidad representaba el espacio en donde eran

victimizadas, no solo por el acoso sexual de los hombres de la casa, sino también por la crueldad de sus dueñas (véase Glymph 2008). Camp señaló que aun cuando muchas de estas mujeres no podían darse a la fuga a largo plazo, muchas de ellas optaban, con frecuencia, por fugas de corta duración, las cuales podían durar desde una noche hasta varios días. Esto les permitía tomarse un descanso, visitar a sus hijos, familiares o amantes, o asistir a fiestas. Camp llamó a estos espacios de esparcimiento y descanso «geografías de rivalidad». Esta autora señaló que aun cuando esta práctica podía ser severamente castigada por algunos dueños/as, muchos habían aprendido a tolerarla, ya que esto garantizaba que las esclavizadas regresarían a las residencias de sus dueño/as y retomarían sus labores.

El sistema legal hispanoamericano, heredado del código medieval de *Las Siete Partidas*, ofrecía a las y los esclavizados la posibilidad de demandar a dueños «cruces». Esto sumado al derecho del Real Amparo, representaba una herramienta única: el cimarronaje legal. Las responsabilidades de las esclavizadas urbanas les obligaba a transitar las calles, lo que les permitía establecer una red de contactos y apoyo, al igual que la posibilidad de acudir ante las autoridades. Lo que les ofrecía la posibilidad de crearse lo que llamo «geografías rivales legales de autonomía parcial» similares a las de sus homónimas en el sur de los Estados Unidos, pero dentro de un contexto jurídico y legal. Esta alternativa en principio, las protegían de mayores castigos, ya que si las autoridades concluían que debían regresar a la residencia de sus dueños, era tras el juramento que estos hacían: «*bajo canción y promesa de no molestarlas*» por la queja que habían presentado ante los tribunales, de lo que las esclavizadas podían quejarse en caso de incumplimiento por parte de sus dueño/as.

En ningún momento se sugiere aquí que la esclavitud en la América española haya sido más benévola que en el resto del hemisferio. Las persistencia de demandas a lo largo del período colonial reiteran la existencia de abusos, eso sin contar la violencia intrínseca que conllevaba la esclavitud y los silencios, la exclusión y discriminación que generó, independientemente de los lazos emocionales que pudo existir entre esclavizadas y sus dueños y dueñas. Cabe recordar, que las experiencias de las y los esclavizados estuvieron condicionadas por muchas variables, en especial por el tipo de producción económica de la región, el nivel de dependencia de la mano de obra esclavizada (véase Berlin

1998) y de si estas vivían y laboraban en una región rural o en un centro urbano. Dentro de este contexto es importante subrayar que la Cuba azucarera hispanoamericana del siglo XIX fue una de las experiencias esclavistas más crueles de la historia.

Si bien es cierto que las leyes hispanoamericanas preveían una serie de reglamentos, en principio a favor de las y los esclavizados, tal y como lo sugiere el historiador Alejandro de la Fuente, observamos que fue la creatividad y la valentía de estas litigantes lo que contextualizó el alcance de dichas leyes (véase De La Fuente 2004, p. 342) y el ejercicio de la jurisprudencia en la región (véase Premo 2017). De allí que también concuro con el historiador Sherwin Bryant, quien sostiene que por ello dichas actuaciones deben ser consideradas como del orden político (véase Bryant 2004). Dichos litigios muestran cómo estas mujeres abogaban indirectamente por ideas y deseos implícitos y explícitos de derechos, dignidad, membresía, los que para entonces se habían sumado al de muchos otros y cruzado el Atlántico (véase Twinam 2014).²⁰

El hecho de que el juez permitiera que Diepa permaneciera casi ocho meses en depósito representa una incógnita. Queda la interrogante de si algunas de estas autoridades estaban comenzando a responder ante las demandas presentadas por estas mujeres y a considerarlas más que simple «prendas».

20. «*Common Wind; Currents of Afro-American Communication in the Era of the Haitian Revolution*». En este texto Scott explica cómo las noticias sobre las revoluciones y debates del mundo francés circulaban entre afro-descendientes libres y esclavizados a través del Caribe y el mundo atlántico. De «*Black Honor, Intellectual Marronage, and the Law in Venezuela, 1760-1809*» Laurent-Perrault (2015), en el primer capítulo nota cómo el síndico procurador general se quejó de las *ideas* que traían las esclavizadas a la corte y también el tercer capítulo en dónde se cita cómo las autoridades de la Audiencia de Caracas, se quejaban de la mucha frecuencia con la que las esclavizadas estaban presentando casos ante los tribunales.

Maria Dorotea Vega: del ingenio a la ciudad

El 3 de agosto de 1801, Dorotea Vega, reiteró a través del síndico procurador general:

[...] Que hostigada del trato fuerte que recibiera en la hacienda de su amo, se vio precisada hace un mes y días a huirse de ella, viniendo inmediatamente a impetrar la justicia para que le permitiese venderse, y V.S. habiendo oído al Procurador General, providenció se la depositase en casa de Doña Mariana Alvaro de Silva, hasta que viese la justicia e injusticia de la exponente y **por hallarse encinta a los últimos meses de su embarazo** [...] AV.S. rendidamente suplico se sirva mandar que se la avalúe y venda respecto a que en esta ciudad trata de comprarla Doña María Theresa Gedler [...]» (AANH. Sección: Civiles. Tema: Esclavos, 13-5264-7. Folios 11. Folio 1. Año 1801)²¹

Anteriormente, María Dorotea Vega había estado esclavizada en una hacienda de azúcar en la región de Ocumare del Tuy, ubicada actualmente a aproximadamente 63 Km de tránsito vial, al sur de la ciudad de Caracas. Santiago de la Vega y Mendoza, su dueño, era vecino, y miembro del sector de la élite caraqueña, y al igual que muchos hacendados, Santiago alternaba su tiempo entre la ciudad y su hacienda. Cuando Dorotea presentó el litigio en la ciudad de Caracas –julio 1801–, Santiago se encontraba en su hacienda en Ocumare del Tuy, razón por la que el 8 de julio le escribió a su hermano Pedro de la Vega y Mendoza, pidiéndole que lo representara ante la ley. En la misma carta Santiago le comentó: «*pareciéndome un mal ejemplo para el resto de la esclavitud, parece bien trates de recogerla, e informes lo que ha pasado*» (AANH. Sección: Civiles. Tema: Esclavos, 13-5264-7. Folios 11. Año 1801. Carta de Santiago de la Vega y Mendoza a su hermano Don Pedro. Pag. 1). En la misma carta narró las circunstancias de la huida de Dorotea:

[...] Esta negra que estado en el pueblo Cúa en casa de Limona Sosa, curándose desde el día 18 de marzo último [...], diez días antes de huirse, que mandé a buscar para que pariera su [...] vino y la entré en la enfermería donde se estaba refrescando y así dándosele otros remedios que aquella mujer mandó [...] (AANH. *Ibíd.* Folio 1 y 2)

21. El énfasis ha sido añadido por la autora de este capítulo. En el caso se la describe a veces como morena y otras como negra. El apellido de los dueños aparece como Vegas y Mendoza o como Vega y Mendoza. Se optó usar la segunda forma.

Por último, Santiago el dueño concluyó diciendo que:

[...] No se ha tocado, **no ha visto hacienda [...] mi mayordomo tampoco le ha puesto la mano [...] todo esto es constante en este valle y puedo enviar información de todo como así mismo del trato que doy a mis esclavos**, que la negra no ha padecido viruelas, estando próxima al parto, de suerte que si le dan viruelas perece sin remedio [...] dicha negra estaba ya casi que [...] curada de la llaga, con la caminata [...] habrá empeorado, sirva la providencia por acaso quieras venderla [...] (AANH. *Ibíd.*, Folio 1 verso)²²

Santiago concluyó con una post data indicando «*que registren a la negra para que vean que jamás a tocado un látigo*» (AANH. *Ibíd.* Folio 2 verso).

La preocupación de Santiago sobre el mal ejemplo que la fuga de Dorotea podía darle al resto de los esclavizados de su hacienda, mientras afirmaba poder enviar información sobre el buen trato que daba a sus esclavos expone una de las tantas ambigüedades e incongruencias entre el imaginario del dueño que creía dar buen trato a sus esclavos en oposición al deseo de autonomía y dignidad de los esclavizados, que huían de las plantaciones y en especial el de una esclavizada en estado de gravidez. Por otra parte la orden de que «*registren a la negra*» pone en relieve el sentido de propiedad y la falta de consideración que Santiago albergaba sobre la persona y el cuerpo de Dorotea, en quien veía su «prenda». Sea cual fuera el trato que Dorotea había recibido en su estancia en la hacienda de Santiago, la fuga indica que ella deseaba cambiar su situación.

La incógnita de este caso surge del comentario en la carta de Santiago y el de las autoridades en donde ambos aludieron que Dorotea estaba por parir en marzo y en julio del mismo año. ¿Estaba Dorotea realmente a punto de parir en marzo, o fue esto un engaño para que la llevaran donde la partera y a la enfermería? ¿Buscaba ella, tal vez, una situación de menor vigilancia, más conducente a la fuga?, y a esto se le suma otra pregunta. ¿Dónde pasó Dorotea los tres meses que transcurrieron desde su huida el 28 de marzo hasta su aparición en los tribunales de Caracas a principios de julio?

Estimando la distancia que hay entre el Ocumare del Tuy y Caracas, del hecho de que pudiera haber estado preñada, de que tuviese que tomar rutas escondidas en los bosques y montañas, y la herida que tenía en un pie, el recorrido entre

22. El énfasis ha sido añadido por la autora de este capítulo.

estos dos puntos no debía haberle tomado más de dos a tres semanas. De esto podemos asumir que escogió pasar meses oculta antes de presentarse ante una autoridad civil en Caracas, lo que sugiere que Dorotea muy probablemente recibió asistencia de otros, esclavizados y libres, desde su fuga en marzo hasta completado el litigio en septiembre de 1801.

El mapa de la zona centro norte de Venezuela, muestra la ubicación de la región de Ocumare del Tuy, en relación a la actual ciudad de Caracas (ver Mapa 1). Esta es una región de relieve montañoso, con zonas escarpadas y valles fértiles, de bosques deciduos y nublados, de vegetación densa en la época lluviosa (mayo a noviembre), y con altitudes topográficas que alcanzan hasta los 1200 metros sobre el nivel del mar.²³

Se sabe que para aquel entonces la región tenía áreas cultivadas, las que probablemente estaban ubicadas en las laderas de las colinas y los valles inmediatos a las riberas del río Tuy, donde probablemente se encontraba la hacienda de Santiago de la Vega y Mendoza. Gracias al trabajo de los historiadores Miguel Acosta Saignés (1978), Federico Brito Figueroa (1985) y Marcial Ramos Guédez (2001), sabemos que en la región también se encontraban varias comunidades cimarronas –Cumbes–, en las cuales Dorotea pudo haber encontrado amparo mientras hacía su travesía hacia Caracas.

Si Dorotea estaba realmente por parir a finales de marzo, ella pudo haber parido su bebé en un cumbe, en un poblado, o en la misma ciudad de Caracas. Ella pudo haberlo tenido consigo mientras estaba escondida, hasta encontrar quien se lo pudiera seguir amamantando y criando. De haber parido en marzo, existe la posibilidad de que hubiese quedado embarazada de nuevo. También existe la posibilidad de que su embarazo no estaba tan avanzado para finales de marzo, como ella le había hecho creer a su dueño, que esto fuera una estrategia para lograr menor vigilancia y siguiera preñada en julio y agosto cuando se presentó ante los tribunales.

El comentario de su dueño, de «*no haber visto hacienda*» sugiere que ella aún no había trabajado en el campo, sino en el espacio doméstico. Las circunstancias de Dorotea pudieron ser complejas y aun cuando desconocemos las funciones que le eran asignadas, se sabe que parir un bebé la hacía candidata a convertirse

23. Comunicación personal, Dr. Luis Gonzalo Morales, profesor Asociado de Biología, Instituto de Zoología y Ecología Tropical, Universidad Central de Venezuela.

Los historiadores Christine Hünenfeld (1994), Jean Pierre Tardieu (2005), María Eugenia Chaves (2001), Sue Taylor (2011) y Camillia Cowling (2013) muestran en sus trabajos las negociaciones que madres y padres esclavizados emplearon en Iberoamérica, en la medida de sus posibilidades, para proteger a sus familias y sus hijas/os. La literatura ha indicado que aun cuando las posibilidades eran reducidas en el sur de los Estados Unidos, padres y madres esclavizadas también negociaban y trataban de convencer a sus dueños para que los dejaran buscar un comprador que pudiese adquirirlos a todos y evitar así la ruptura familiar (véase Johnson 1999). La historiografía también ha mostrado cómo algunas esclavizadas llegaron a medidas drásticas como el infanticidio, con el fin de evitarles a sus hijos/as la experiencia de la esclavitud (véase Morgan 2004). Es probable que las estrategias como el infanticidio y los abortos hayan sido menos frecuentes en los centros urbanos de las regiones hispanoamericanas, ya que en principio las leyes ofrecían a los esclavizados la posibilidad de ahorrar dinero y comprar la libertad de sus hijos e hijas. Sin embargo, se desconoce hasta el presente la proporción de los que realmente lograron alcanzar ese fin.

¿Por qué escogió Dorotea ir a Caracas, en vez de permanecer en una comunidad cimarrona? En su trabajo sobre esclavitud en la ciudad de Lima, durante la primera mitad del siglo XIX, la historiadora Christine Hünenfeld (1994) muestra cómo las mujeres esclavizadas, establecidas en haciendas y zona rurales aledañas a la ciudad de Lima, buscaban a toda costa negociar con sus dueños para que estos les permitiesen trasladarse a la ciudad en dónde, a pesar de encontrar muchas dificultades, lograban trabajar por jornales, una mayor autonomía y control de sus vidas. Varios autores han expuesto cómo la vida urbana ofrecía mejores oportunidades (Douglass 1845, 1999; Hünenfeldt 1994). Entre otras, trabajar por jornales a veces permitía ahorrar el dinero necesario para comprar la libertad del cónyuge y sobre todo de las hijas o hijos, antes de que estos fuesen valorados como adultos o abusados por sus amos.

El caso de Dorotea tuvo la particularidad adicional de que el síndico procurador general, era amigo cercano de los hermanos Santiago y Pedro de la Vega y Mendoza. En una carta a Santiago sobre el caso de Dorotea, el síndico lo saludó de «*Mi estimado Amigo*», y terminó la misiva ofreciéndose a su disposición para lo que hiciera falta (AANH. Sección: Civiles. Tema: Esclavos, 13-5264-7. Año 1801). (Carta del Síndico Joseph de la Llamozas a don Santiago de la Vega y Mendoza). Por si ello era poco, Pedro, el hermano y representante

legal de Santiago había ejercido la función de síndico procurador general el año anterior y por lo tanto estaba bastante familiarizado con los procedimientos y la autoridades. Curiosamente fue él quien se opuso a la venta de Dorotea, a pesar de que Santiago le sugirió que decidiera lo que mejor le pareciera. Pedro intervino varias veces ante las autoridades para convencer al síndico y al juez del supuesto buen trato que ellos daban a sus esclavos y cómo María Dorotea había sido la primera que se había fugado y los había acusado (AANH. Sección: civiles. Tema: Esclavos, 13-5264-7. Folios 11. Año 1801. Folio 5 –sin foliar–).

Aun cuando al principio el síndico pretendió interceder a favor de la causa de Dorotea, más adelante presentó una narrativa en la que aludió que aun cuando las esclavizadas como Dorotea tenían el derecho de presentar sus causas ante los tribunales cuando eran maltratadas por sus dueños/as, esa no era la situación del caso, por lo que si no se podía comprobar la veracidad de la queja, entonces carecía de validez (AANH. *Ibíd.* Folio 7 –sin foliar–). Curiosamente al expediente le falta la primera declaración de Dorotea y el avalúo del médico, por lo que no sabemos qué tipo de maltrato Dorotea pudo haber experimentado, ni su argumento contra su dueño. Queda la interrogante sobre la desaparición y el silencio impuesto sobre esa primera declaración, así como del avalúo que realizara el médico de los expedientes y de si esto tuvo alguna relación con el poder que tenían los hermanos Vega y Mendoza (véase Trouillot 1995).²⁴

Tal vez la distancia entre Caracas y la hacienda o el buen nombre de los De la Vega y Mendoza disuadieron al juez de llamar a testigos que declararan a favor de Dorotea, tal y como era la costumbre en casos de maltrato similares a este. El veredicto fue favor de los hermanos De la Vega y Mendoza, sin embargo el juez ordenó:

[...] Y luego que Dorotea Vega haya salido del parto a que se haya próxima y cumpla la cuarentena, entréguele a su amo don Pedro de la Vega, bajo canción de no ofenderla por esta ocurrencia [...] (AANH. *Ibíd.* Folio 8)

24. Este autor plantea cómo las dinámicas de poder tienden a silenciar elementos de eventos históricos desde el momento en que ocurren, a través de los que ponderan su relevancia, deciden si merecen ser archivados y por el historiador que decide cuáles documentos representan relevancia histórica. En este caso parece que el silencio ocurrió poco después que Dorotea se presentó ante las autoridades.

No conforme, Pedro apeló a las autoridades y pidió que ordenaran la entrega inmediata de Dorotea, alegando de que no había certeza de cuando iba a parir:

[...] A V.S. suplico se sirva mandar que en el día se me haga entrega de la referida esclava Dorotea, enmendado o reformado la enunciada providencia bajo la protesta que llevo hecha **y de los jornales de la propia esclava** [...] (AANH. Ibíd. Folio 10)²⁵

Esta última solicitud de Pedro indica que Dorotea sí había logrado trabajar por jornales, durante el tiempo que había estado en depósito. Nuevamente, llama la atención que el juez ordenara que Dorotea se quedara en el depósito hasta después de pasar la cuarentena, una reacción y decisión de cierto modo similar a la tomada por el juez del caso de Diepa que se mencionó anteriormente.

Las razones por las cuales Dorotea decidió irse de la hacienda pudieron ser muchas. Sin duda, sus decisiones estuvieron enmarcadas dentro de las necesidades y las posibilidades que ella tenía ante sí. Como tal, ella combinó la manipulación de las fechas de su supuesto embarazo, la fuga ilegal, su travesía desde Ocumare del Tuy hasta Caracas, en donde pudo haber visitado familiares, amigos, asistido a fiestas y buscado encuentros de esparcimiento. Ella pudo haber pasado semanas en la ciudad de Caracas, probablemente lo que le permitió conseguir un trabajo por jornales y tomarse el tiempo necesario para establecer una red de contactos y aprender sobre las herramientas de la ley. Por último, Dorotea optó por probar su suerte con la ley y ver si lograba cambiar de dueño. Ante la falta de las primeras intervenciones ante las autoridades, desconocemos sus planteamientos y argumentos, y si estos tuvieron algo que ver con las decisiones de las autoridades que propusieron dejarla en Caracas, hasta después de la cuarentena. Aun cuando Dorotea no logró cambiar de dueño, ella logró pasar casi 6 meses de relativa autonomía.

María Guía Calzadilla: litigio y fuga

En su primera narrativa, Calzadilla pidió a las autoridades civiles que la ayudaran a salir de la casa de Hernández en la mayor brevedad posible e indicó haber encontrado una compradora. Conforme con la ley, el síndico procurador

25. El énfasis ha sido añadido por la autora de este capítulo.

general solicitó que Calzadilla fuese depositada en casa de Doña Antonia Méndez, hija de Don Sebastián Méndez (AANH. Sección: Civiles. Tema: Esclavos, 13-5162-1. Folios 22. Año 1801. El Síndico Procurador por María de Guía Calzadilla, esclava de Don Juan Hernández. Folio 1).

El expediente revela que la familia de los dueños de María Guía –Hernández-Calzadilla– había adquirido una deuda con la familia de Antonia Méndez, curiosamente la familia donde Guía pidió ser depositada. Como tal María Guía fue trasladada a la casa de doña Méndez. Hernández acudió repetidas veces ante los tribunales, entre los años 1801 hasta 1803, exigiendo que Méndez le pagara el valor de María Guía –trescientos pesos–, o que se la devolviese. Como problemas de salud impidieron que Antonia Méndez se presentara ante las autoridades hasta octubre de 1803, cuando declaró estar sorprendida de las solicitudes de Hernández, sobre todo después de las razones por las cuales María Guía había salido de su casa (AANH. *Ibíd.* Folios 15 y 16). Méndez explicó que María Guía en realidad no le pertenecía a Hernández, sino representaba un crédito colateral por unas deudas contraídas por la esposa de Hernández, razón por la que iba a retener a María hasta que los deudores cumplieran.

Ante esta declaración Hernández cesó de insistir y María Guía vivió por varios años (tal vez cuatro o cinco) en la casa de doña Antonia Méndez hasta que esta falleció, lo que parece haber sucedido a finales de 1804 o principios de 1805. Ante dicho fallecimiento María Guía fue trasladada a la casa de los herederos de Méndez, lo que al parecer ocurrió al principio de 1805. Lamentablemente el expediente no especifica las fechas de estos acontecimientos. Casualmente, Hernández regresó al tribunal el 5 de agosto de 1805, alegando nuevamente que María Guía era su esclava, que se había ido de su casa a causa de un castigo que él le había dado por acusarlo falsamente de «*solicitud torpe*» y pidió a las autoridades que se la devolvieran (AANH. *Ibíd.* Folios 20 y 21).

Hernández logró convencerlos y el día 7 de agosto de 1805, el juez ordenó que María Guía fuese devuelta a su casa, señalando:

[...] Que la esclava María de Guía Calzadilla se ha presentado en el tribunal en **estado de gravidez, de resultar del dilatado tiempo que ha andado prófuga del depósito en que estaba**, con lo cual queda desvanecida cualquiera presunción de torpe solicitud que podría hacerle su amo [...] (AANH. *Ibíd.* Folios 21 y 21 verso)²⁶

26. El énfasis ha sido añadido por la autora de este capítulo.

Esta narrativa sugiere que María Guía había huido de la casa de los herederos de Méndez y que fue encontrada embarazada. Lamentablemente el caso no indica cuando huyó María Guía, ni el tiempo que estuvo prófuga, ni las circunstancias de cómo fue hallada. Lo que sí indica el expediente y es central en esta discusión es que nuevamente tenemos el caso de una esclavizada, en estado de gravidez que parece usó estrategias legales para salir de la casa de Hernández, cuando la situación era insoportable y al parecer se fugó en búsqueda de una mejor situación.

Dentro de este contexto, no debe extrañar que María Guía y doña Méndez hubieran establecido un acuerdo que la ayudara salir del acoso de Hernández y que favorecía a doña Méndez. Desconocemos las condiciones en las que vivió María Guía mientras estuvo en la casa de Méndez, sin embargo podemos asumir que eran mejores que la residencia de Hernández. De lo contrario ella hubiera podido acudir nuevamente ante las autoridades y abrir un litigio contra doña Méndez. Situación que parece haber cambiado cuando fue trasladada a la residencia de los herederos de Méndez de donde probablemente se le hizo mas fácil la fuga hasta que fue aprendida por las autoridades.

Nuevamente, si María Guía hubiese podido dar a luz a su bebé, ocultarlo y confiárselo a una mujer libre para que se lo criara, ella lo hubiese rescatado de la esclavitud.

Conclusiones

Mujeres afrodescendientes y esclavizadas imaginaron alternativas de vida a las impuestas por el sistema esclavista más allá de lo que la dicotomía esclavitud-libertad podía parecer. De allí que resulta importante considerar las complejidades de las decisiones y estrategias que llevaron a cabo tanto hombres como mujeres esclavizadas cuando buscaban mejorar sus calidades de vida. Muchas de estas crearon estrategias de evasión y negociación cuando la carta de libertad, manumisión o fuga estaban fuera del alcance. Muchas optaron por estrategias que les permitieran crearse geografías rivales de autonomía tanto legales como ilegales. El proceso a través del cual ellas llegaron a procesar sus situaciones, estudiar las herramientas disponibles, implementar un plan y obtener una

mejora, nos obliga a considerar el cimarronaje como un proceso creativo, intelectual y político que abarca no solo la ruptura física con la residencia del dueño, sino el imaginario político y la creatividad necesaria para soñar, concebir e implementar las estrategias de negociación y manipulación del sistema legal colonial. Los expedientes muestran cómo estas «*vecinas*» tenían cierto nivel de confianza sobre lo que podían obtener a través de la ley. Aun cuando los expedientes no lo dicen, las esclavizadas que se presentaban ante las autoridades lo hacían después de haber aprendido a través de su red de apoyo los pormenores de los protocolos de la ley. A través de sus solicitudes se puede apreciar cómo ellas anhelaban niveles de autonomía, soberanía sobre sus cuerpos, tiempo para dedicárselo a sus infantes, aspiraciones que albergaban implícitamente ideas de libertad, derechos, membresía e igualdad. De allí se expande el concepto de cimarronaje como el resultado de un proceso «*senti-pensante*» (véase Fals Borda 2009) y no como la sola fuga del cuerpo físico.

En muchos de estos casos, las motivaciones que llevaron a estas esclavizadas a crear estrategias de negociación y resistencia estuvieron asociadas con las experiencias propias de ser mujer tales como estar expuesta a violaciones, acoso sexual, estar embarazada, lactando a un infante. Aun cuando muchos niños y hombres también fueron víctimas de acoso sexual y violaciones, las mujeres esclavizadas estuvieron mucho más expuestas a este tipo de abuso (véase Camp 2004; Tardieu 2005; Thompson 2005; Sweet 2003). En este ensayo se propone que los litigios llevados por las mujeres esclavizadas ante las autoridades letradas, las hicieron partícipe de la esfera pública, independientemente que dichas autoridades no estaban condicionados para considerar los aportes de estas mujeres dentro del mundo político.

Esclavizadas decididas como Micaela, ingeniosas como Diepa, audaces como Dorotea, y estrategas como María Guía no solo imaginaron y concibieron distintas nociones de libertad, sus acciones atestiguan su capacidad de imaginar derechos aún no concebidos para mujeres como ellas. Es imperativo que las páginas de la historiografía latinoamericana consideren a estas mujeres más allá del lente único limitante de la víctima o la nodriza de los héroes. Si bien es cierto que sufrieron mucho más de lo que podemos imaginar, también es cierto que no se conformaron y por ello fueron agentes sociales, partícipes de los procesos políticos e ideológico que cruzaron el mundo Atlántico.

Referencias

Fuentes documentales

Archivo de la Academia Nacional de la Historia (Caracas, Venezuela). Sección Civiles. Tema Esclavos.

AANH. Sección: Civiles, Tema: Esclavos. Legajo 8-2979. Año 1780.

AANH. Sección: Civiles. Tema: Esclavos. Legajos 13-51661 y 13-5166-6. Folios. Año 1801. Maria Paula Dieap pide cambio de dueño.

ANNH. Sección: Civiles. Tema: Esclavos. 13-5264-7. Folios 11. Año 1801.

AANH. Sección: Civiles. Tema: Esclavos. 13-5162-1. Folios 22. Año 1801. El Síndico Procurador por María de Guía Calzadilla, esclava de Don Juan Hernández.

Rey Don Alfonso X el Sabio. (1252-1284). *Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio*. Ed. López, Gregorio. (1974). Madrid: Boletín oficial del estado. Do/Recuperado de <http://ficus.pntic.mec.ed/jals0026/documentos/textos/7partidas.pdf>.

Fuentes secundarias

Acosta Saignés, M. (1978). *Vida de los Esclavos Negros en Veneuela*. Habana: Casa de las Américas.

Arrelucea Barrantes, M. (2009). *Replanteando la esclavitud. Estudios de etnicidad y género en Lima Borbónica* Mano Negra, Edited by CEDET (Centro de Desarrollo Etnico). Lima, Peru: CEDET.

Arrelucea Barrantes, M. (2007). «Lágrimas, negociación y resistencia femenina; Esclavas litigantes en los tribunales. Lima 1760-1820». *Summa Historiae. Revista de Estudios Latinoamericanos*. Lima-Perú, Año II, 2.

Bennett, H. L. (2003). *Africans in Colonial Mexico; Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570-1640*. Indiannapolis: Indiana University Press.

Berlin, I. (1998). *Many Thousands Gone: the First Two Centuries of Slavery in North America*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

- Bristol, J. C. (2007). *Christians, Blasphemers, and Witches: Afro-Mexican Ritual Practice in the Seventeenth Century*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Brito Figueroa, F. (1985). *El problema tierra y esclavos en la historia de Venezuela*. 2a ed. Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca.
- Bryant, S. K. (2007). Gendering Colonial Courts and the Process of Slave Litigation: The Case of Colonial Quito. *Conference Papers - Association for the Study of African American Life & History*.
- Bryant, S. K. (2004). Enslaved Rebels, Fugitives, and Litigants: the Resistance Continuum in Colonial Quito. *Colonial Latin American Review*, 13(1), pp. 7-46.
- Camp, S. M. H. (2004). *Closer to Freedom: Enslaved Women and Everyday Resistance in the Plantation South (Gender & American Culture)*. Chapel Hill, London: University of North Carolina Press.
- Caulfield, S., Chambers, S. C. & Putnam, L. (2005). *Honor, status, and law in modern Latin America*. Durham N.C.: Duke University Press.
- Chaves, M. E. (2001). *Honor y libertad; discursos y recursos en la estrategia de libertad de una mujer esclava (Guayaquil a fines del período colonial)*. Departamento de Historia e Instituto Iberoamericano de la Universidad de Gotemburgo. Gotemburgo, Alemania: Universidad de Gotemburgo.
- Cosme Puntiel, C. (2014). En Honor a Elegguá: Máscaras y trampas trazando los caminos de Juan Francisco Manzano. (Tesis doctoral). University of Massachusetts Amherst, Amherst, Estados Unidos. Disponible en http://scholarworks.umass.edu/dissertations_2/64/
- Cowling, C. (2013). *Conceiving Freedom: Women of Color, Gender, and the Abolition of Slavery in Havana and Rio de Janeiro*.
- Dávila Mendoza, D. (2009). *La sociedad esclava en la provincia de Venezuela, 1790-1800 (Solicitudes de libertad-selección documental)*. Edited by Series Documentos No. 2. Caracas, Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello.
- Dávila Mendoza, D. (2005). *Hasta que la muerte nos separe. El divorcio eclesiástico en el arzobispado de México 1702-1800*. México D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Universidad Iberoamericana, Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Díaz, A. (2004). *Female Citizens, Patriarchs, and the Law in Caracas, Venezuela, 1786-1904*. Lincoln: The University of Nebraska Press.

- De la Fuente, A. (2004). Slave Law and Claims-Making in Cuba: The Tannenbaum Debate Revisited. *Law and History Review*, 22(2), Summer.
- Douglass, F. (1999). *Narrative of the Life of Frederick Douglass, and American Slave. Written by Himself*. Electronic Edition. Boston: Anti-Slavery Office, 1845. Documenting the American South. Academic Affairs Library, UNC-CH University of North Carolina at Chapel Hill. <https://docsouth.unc.edu/neh/douglass/douglass.html>.
- Fals Borda, O. (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Victor Manuel Moncayo Compilador. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO.
- Fick, C. (1990). *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below*. Knoxville: The University of Tennessee Press.
- Genovese, E. D. (1979). *From Rebellion to Revolution: An afro-American slave revolts in the making of the modern world*. Baton Rouge: Louisiana University Press.
- Glymph, T. (2008). *Out of the House of Bondage; The Transformation of the Plantation Household*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Herrera Salas, J. M. (2005). *De cómo Europa se apropió de la leche de las madres africanas en el Caribe. Un ensayo sobre «barbarie» y «civilización»*. Caracas: Fondo Editorial Tropykos.
- Hierrezuelo Planas, M. C. (2013). *Tumbas para cimarronas*. Santiago de Cuba: Instituto Cubano del Libro Centro del Libro y la Literatura.
- Hünefeldt, C. (1994). *Paying the Price of Freedom; Family and Labor Among Lima's Slaves, 1800-1854*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Johnson, L. L. & Lipsett-Rivera, S. (1998). *The Faces of Honor: Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*, Diálogos. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press.
- Johnson, W. (1999). *Soul by Soul: Life Inside the Antebellum Slave Market*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lauderdale Graham, S. (2002). *Caetana Says No: Women's Stories from a Brazilian Slave Society* New approaches to the Americas. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press.

- Lauderdale Graham, S. (1988). *House and Street: The Domestic World of Servants and Masters in Nineteenth-Century Rio de Janeiro* Cambridge Latin American studies. Cambridge Cambridgeshire; New York: Cambridge University Press.
- Laurent-Perrault, E. (2015). *Black Honor, Intellectual Marronage, and the Law in Venezuela, 1760-1809*. 240: (Tesis doctoral inédita). New York University.
- Lavrin, A. (1989). *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America* Latin American studies series. Lincoln: University of Nebraska Press.
- McKinley, M. A. (2016). *Fractional Freedoms; Slavery, Intimacy, and Legal Mobilization in Colonial Lima, 1600-1700*. Cambridge University Press.
- Miki, Y. (2012). Fleeing into Slavery: The Insurgent Geographies of Brazilian Quilombolas (Maroons), 1880-1881. *The Americas*, 68(4), pp. 495-528.
- Moitt, B. (2001). *Women and slavery in the French Antilles, 1635-1848*. Bloomington: Indiana University Press.
- Morgan, J. L. (2004). *Laboring Women: Reproduction and Gender in New World Slavery*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Premo, B. (2017). *The Enlightenment on Trial; Ordinary Litigants and Colonialism in the Spanish Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Price, R. (1996). *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.
- Quintero Montiel, I. M. (2007). *La palabra ignorada: la mujer: testigo oculto de la historia en Venezuela*. Caracas: Fundación Empresas Polar.
- Ramos Guédez, J. M. (2009). Las «ayas y nodrizas» africanas y sus descendientes: aportes culturales tanto en la Venezuela colonial, como durante el siglo XIX. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* XCII, (367), pp. 97-110.
- Ramos Guédez, J. M. (2001). *Contribución a la historia de las culturas negras en Venezuela colonial*. Caracas: Instituto Municipal de Publicaciones-Alcaldía de Caracas.
- Rocha, G. (2018). Toward a Political Ecology of Marronage in the Sixteenth-Century Caribbean in Miles Parks Grier, Nicholas Jones, and Cassander Smith, (Eds.), *Early Modern Black Diaspora Studies* (New York: Palgrave Macmillan, en prensa).

- Scott, J. S. (1986). *Common Wind; Currents of Afro-American Communication in the Era of the Haitian Revolution*. (Tesis doctoral inédita presentada ante la Universidad de Duke).
- Sweet, J. H. (2003). *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Tardieu, J. P. (2005). Consideraciones acerca de la miseria sexual de la esclavitud (Audiencia de Lima-Perú, Siglo XVIII). *Revista del Grupo de Estudios Afroamericanos Universidad de Barcelona*, 3, pp. 70-84.
- Taylor, S. E. (2011). *Negotiating Honor: Women and Slavery in Caracas*. (Tesis doctoral inédita). New Mexico University.
- Thompson, A. O. (2005). Gender and *Marronage* in the Caribbean. *The Journal of Caribbean History*, 39(2), pp. 262-289.
- Trouillot, M. R. (1995). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston, Mass.: Beacon Press.
- Twinam, A. (2014). *Purchasing Whiteness: Pardos, Mulattos, and the Quest for Social Mobility in the Spanish Indies*. Stanford: Stanford University Press.
- Twinam, A. (1999). *Public Lives, Private Secrets: Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

07

Derecho a la libertad. El caso judicial de María Isabel Mozo y Noriega, 1798

Lina Marcela Mosquera Lemus

Universidad de los Andes | lina.mosquera.lemus@gmail.com

En el año de 1752 *María Isabel Mozo y Noriega* esclavizada por la familia Noriega de Ocaña Santander, da a luz a su primer hijo. El pequeño era el resultado de la relación establecida con el hijo mayor de sus dueños. Lo que conlleva a que estos últimos la hagan casar con uno de sus esclavizados llamado José y la declaren en la notificación testamental del señor Noriega como una mujer libre y de igual forma a su hijo Juan Antonio. María Isabel Mozo y Noriega tuvo otros cuatro hijos en su matrimonio que siguieron esclavizados. Ante esto, ella se pronunció en el juzgado de Santander para solicitar en 1795, la libertad de ellos. Adicionalmente, el derecho a los bienes fijados en la nota testamental de su esclavizador y que por ley, una parte correspondería a su difunto hijo Juan Antonio por herencia del que sería su abuelo. Faltando Juan Antonio, la madre reclama su parte correspondiente al vestido y alimento que el verdadero padre le negó durante mucho tiempo.

En relación al pleito emprendido por María Isabel Mozo y Noriega en contra de los albaceas del testamento de su esclavizador y bajo el amparo de un *protector de esclavos*,¹ por la libertad de sus hijos y la reclamación de los bienes heredados por su hijo mayor Juan Antonio Noriega, en Santander entre 1795 y 1798, este capítulo tiene dos propósitos. Primero, analizar la agencia de la mujer negra esclavizada no solo para su manumisión sino también para conseguir la libertad de sus hijos y otros derechos no reconocidos institucionalmente. Segundo, describir los discursos que se produjeron en su defensa o en su contra.

Desde el momento en que fueron raptados, dispuestos en embarcaciones esclavistas hacia las llamadas Indias Occidentales y designados como mercancías, mujeres y hombres africanos adoptaron una actitud de resistencia permanente. Un ejemplo de esa resistencia son las luchas colectivas e individuales que se transformaron en cimarronismo y otras, que contribuyeron al mismo, pero desde acciones legales como los procesos de manumisión interpuestos ante los tribunales de justicia civil y criminal como era el caso de las Reales Audiencias Coloniales. En estas, era destacable el papel activo que tuvieron las mujeres negras esclavizadas para pedir por su libertad, la de sus hijos, hijas, esposos y demás familiares en la misma condición.

1. Oficial encargado de representar a los esclavizados en toda causa contra sus amos, incluso la petición por su libertad.

La vida de las mujeres y hombres esclavizados, libres y su descendencia, estaba regida por un marco legislativo en las colonias españolas de América denominado *Códigos Negros*. Conforme a estos estatutos coloniales, se determinaron leyes que les permitieron a los esclavizados manumitirse. Una forma de manumisión fue la *libertad por gracia* que consistía en que el amo, voluntariamente cedía la libertad a sus esclavizados, ya fuera en vida o en su testamento. Otra forma fue la *automanumisión*, en la cual, las personas privadas de la libertad pagaban el dinero equivalente a su precio al amo para que les otorgara carta de libertad. Existía además la *libertad de vientre*, cuando una mujer libre daba a luz, por consiguiente sus hijos nacidos bajo ese estado también lo eran. La forma de manumisión en la que nos centraremos en este capítulo es la *manumisión jurídica*, que refleja la forma en que los y las esclavizadas se apropiaron de las leyes coloniales a su favor para conseguir su libertad mediante vías legales (Mosquera, 2002). Para dar cuenta de esta forma de manumisión recurrimos al uso de *fuentes primarias*, centrándonos en un caso agenciado desde la situación de una mujer negra querellante.

En este sentido, es importante resaltar el uso de las *fuentes primarias* para dar testimonio de las acciones emprendidas por la mujer negra en condición de esclavización, donde se valían de las herramientas jurídicas para pedir por su libertad y otros derechos. Igualmente, los registros historiográficos permiten dar cuenta de la mentalidad de algunas mujeres esclavizadas que optaban por disputar en las cortes su libertad. Ellas resurgían, luchaban, gritaban por justicia a pesar de todos los obstáculos que se les interponía para salir victoriosas. Por la condición de las mujeres querellantes, se dudaba de la veracidad de su palabra, de la legalidad de su procedencia y de su condición.

Eran muchos los intentos por ignorar sus voces, desconocerlas política y civilmente, además de oprimirlas por ser mujeres, negras y empobrecidas. Es significativo destacar también, la importancia de estas voces para la formación de lo que hoy es nuestro país. Por eso, se debe poner en evidencia la gran información que proporciona a los estudios afrofemeninos y los estudios que desde las múltiples disciplinas que como objetivo develan el papel de la mujer en Colombia a través del uso de *fuentes primarias*. Las historias de estas mujeres, constituyen el elemento más cercano a esa historia tan distante y tan próxima a la vez.

Las mujeres esclavizadas se presentaban ante las Reales Audiencias para denunciar atrocidades cometidas por hombres blancos, tales como abusos

sexuales, falsas promesas de libertad, el maltrato y la venta injustificada de sus hijos, el robo de bienes dejados por sus amos o conseguidos en trabajos extras, injurias y calumnias, entre otras.

María Isabel Mozo y Noriega fue mujer negra libre que presentó una demanda ante la Real Audiencia de Nueva Granada, en el periodo de 1795-1798. En esta demanda reclama la libertad de sus cuatro hijos menores y los bienes dejados por su amo al hijo natural que ella tuvo en cautiverio, y cuyo padre es el hijo mayor del que fue su poseedor. Con base a este caso, este capítulo pretende analizar el documento judicial que atiende a su petición de libertad y sucesión.

Este caso se encontró en el Archivo General de la Nación –en adelante AGN– a través del Fondo Negros y Esclavos.² El expediente consta de 380 folios que fueron transcritos a través de un análisis paleográfico. La transcripción conserva la escritura de la época. Este caso se encontró en la revisión documental realizada, en el marco del proyecto *Black women challenging inequality. An intersectional approach to the strategies of resistance to slavery in the «Nueva Granada», 1550-1799* financiado por la Universidad Icesi en el año 2013, a cargo de Aurora Vergara Figueroa, Edna Gonzáles, Katherine Arboleda y Lina Marcela Mosquera.

María Isabel Mozo y Noriega demanda, descripción del expediente en su causa

Los estudios históricos en nuestro país se han enfocado en rescatar acciones heroicas de personajes relevantes, principalmente de hombres blancos, acciones y sucesos. Esto ha dejado atrás otros que son en la misma medida de gran importancia. Hechos invisibilizados e invisibilizadores, que hoy se pueden sacar del olvido para realizar valiosos análisis desde diversas disciplinas. Un ejemplo de esos hechos históricos, que se pueden desempolvar para enriquecer la academia, son las acciones judiciales emprendidas por los y las esclavizadas en nuestro periodo colonial, sus luchas por la libertad, sus estrategias, dinámicas y acciones colectivas, también su situación y postura política, social, cultural

2. El caso puede ser consultado en <http://negrosyesclavos.archivogeneral.gov.co/portal/apps/php/catalogo.kwe>

y económica, las cuales a su vez ayudan a comprender el contexto actual de la población descendiente de africanos y africanas en nuestra nación colombiana, en Latinoamérica y el Caribe. De trascendental carácter deben figurar entonces las fuentes primarias, ya sean escritas, iconográficas u orales, debido a que a través de su uso, nos damos cuenta de sucesos importantes de nuestro pasado y al mismo tiempo ayudan a la comprensión de nuestro presente.

Las fuentes escritas son testimonio de primera mano de sucesos históricos, y están compuestas por documentos jurídicos que recogen la existencia de nuestros antepasados en las colonias europeas de América. Entre estos documentos se encuentra la evidencia de las gestiones emprendidas por las mujeres esclavizadas en Nueva Granada, donde exigían sus derechos, los de sus familias y denunciaban las injusticias. Estas fuentes, además de que dan cuenta de los discursos y estrategias usadas por las mujeres negras para demandar su libertad, muestran un arsenal de argumentos para defenderse ante un sistema esclavista que las cosificaba.

Por su valor, a continuación, se describirá el expediente objeto de estudio en este capítulo, la defensa de María Isabel Mozo y Noriega a través de un protector de esclavos. Se destaca la dialéctica que ella misma construye para realizar su petición. Se presenta una atmósfera discursiva en donde la protagonista de este expediente ayuda a determinar su contraparte caracterizada por la realidad colonial construida.

El expediente judicial de la demanda interpuesta por María Isabel Mozo y Noriega reúne los trámites realizados durante un periodo de tres años, 1795-1798, en la Audiencia y Cancillería Real del Nuevo Reino de Granada. La demanda la presenta el protector de esclavos, en nombre de la querellante, por la libertad de ella y sus cuatro hijos. Se describe a María Isabel Mozo como mujer «negra libertina». En decreto del superior gobierno y retomando los autos, para el año de 1797, se pide examinar la sucesión hereditaria –consistente en dieciséis hojas de testamento– que pretende María Isabel Mozo y Noriega como bienes de su primer hijo liberto de nombre Juan Antonio Noriega. La revisión testamental se fija para certificar, además, si los hijos subsiguientes al primero, nacidos en matrimonio, fueron tenidos en el momento de libertad de la madre.

Seguidamente, la causa se instaura en contra del albacea testamental del antiguo apoderado de la demandante. Los hechos tienen lugar en la ciudad de Ocaña-Santander donde, por orden del alcalde de esta ciudad, se gestiona

la solicitud de testigos que puedan dar cuenta de los acontecimientos. El albacea es el principal implicado de la causa, pero se niega a presentarse ante el juzgado afirmando que se encuentra enfermo de ictericia y herpes. Este hecho es rechazado ante la audiencia ya que su enfermedad no se estipula como impedimento para atestiguar sobre los cargos que vincula a la testamentaria del anterior poseedor de la implicada. Esta negativa fue catalogada por el escribano como acción de rebeldía. Nuevamente se establece la utilidad del testamento otorgado por el señor José Dionisio de Noriega —amo de la esclavizada en su momento—, ya que en este, según se manifiesta, Juan Antonio era hijo de la esclavizada. También se estipula que son de su propiedad José, el esposo de María Isabel Mozo y Noriega, y sus cuatro hijos.

Con base en el expediente, son convocados a rendir testimonio siete personajes de la ciudad, reconocidos señores quienes conocían a don José Dionisio de Noriega y a María Isabel Mozo y Noriega. Se organizó separadamente un interrogatorio para que los declarantes dieran cuenta sobre el conocimiento que tenían sobre la familia Noriega, la demandante y su causa. Se les preguntó si conocían de la crianza bajo buenas costumbres, buen vestido y alimento al hijo de esta; acerca del hecho de dotarle al pequeño del apellido familiar, si sabían que el menor había sido concebido en estado de soltería de la madre, si estaban al tanto que este era conocido como hijo, del hijo mayor de José Dionisio de Noriega y si era considerado como hijo natural.

Los citados al tribunal testificaron que conocían al presbítero José Dionisio Noriega y a sus padres los señores Noriega; afirmaron conocer a María Isabel Mozo y Noriega y que les constaba que Juan Antonio era hijo de ella concebido en estado de soltería. Todos manifestaron respeto por el hijo de José Dionisio Noriega; explican además, que era público y notorio que era hijo natural del mencionado presbítero, por cuyo motivo José Dionisio Noriega, el abuelo de Juan Antonio, con el fin de evitar la ilícita «amistad» que tenía su hijo con su esclava, determinó casarla con un negro esclavizado de su propiedad, llamado José, ofreciéndoles desde este momento la libertad.

El defensor de María Isabel Mozo y Noriega convocó a dos testigos adicionales para que notificaran si después de fallecido el padre Noriega, se mantuvo a su protegida como libre en casa del hermano de este, el señor Juan Bautista y si les constaba que el padre de los Noriega hizo su memoria testamental. También se

les indagó, si era de su conocimiento que el presbítero José Dionisio Noriega falleció intestado o testado, si sus bienes recayeron a manos de su hermano Juan Bautista, si saben que para ocultar la deshonrosa amistad de José Dionisio con María Isabel Mozo y Noriega la hicieron casar con el esclavizado José bajo promesa de libertad.

En el expediente se encuentran citadas las dieciséis páginas de testamento de José Dionisio Noriega. En estas declara que en la orden de su matrimonio quedan como hijos legítimos José Dionisio y Juan Bautista Noriega, a quienes declara como herederos universales de su capital y dote de su difunta esposa. En su ausencia sus bienes pasarían a José Dionisio Noriega, su hijo mayor. En el caso de que este faltase, los bienes se asignarían a sus hijos mayores, en el caso de no haberlos, recaerían sobre el otro hijo Juan Bautista Noriega y su descendencia.

En el testamento se detallaron los bienes y posesiones, entre los que declara al negro José, su esposa María Isabel Mozo y Noriega, sus hijos Juan Antonio, Alexo, Marcelo, Santos y María. Del mismo modo declara que, es su voluntad que el hijo mayor de la esclavizada, es decir Juan Antonio, de color mulato, de edad de 10 años, por todo el amor que él y su difunta esposa le tienen, gozara a partir de ese momento de su libertad, que en virtud de esa cláusula use de todas las acciones y franquezas que son concebidas por derecho a los libres.

Para el año de 1797, en la defensa del demandado, el albacea de la testamentaria de la familia Noriega, Lucas Vivanco, se solicitó examinar la partida de bautismo de Juan Antonio, mulato esclavo que fue de la casa de los Noriega, ante el notario eclesiástico de la ciudad de Ocaña. Este certificó que en uno de los libros parroquiales de su cargo en donde reúnen las partidas de Bautismos de los pardos y personas inferiores se haya una en el folio 157 en la que se sigue que en la ciudad de Ocaña, el 3 de agosto de 1752, se presenta a Juan Antonio hijo de María Isabel Mozo y Noriega, esclavizada de José Dionisio de Noriega y apadrinado por Manuel Reinado.

El defensor de la demandante establece que ella como madre de Juan Antonio, habido en estado de celibato con José Dionisio Noriega hijo antes de este consagrarse como presbítero, tiene por derecho y bajo la certificación del alcalde mayor provincial, a los bienes dejados por la familia Noriega. Por tal motivo exige se le entregue la quinta parte del valor de los bienes del presbítero a María Isabel Mozo y Noriega.

Entre pruebas y testigos. Discursos que respaldan o contradicen

Muy poderoso señor: el síndico Procurador General protector de esclavos por los hijos de María Isabel Mozo y Noriega, negra libertina ante Real audiencia con el debido respeto dice: que remitido el expediente promovido en vuestro superior gobierno y arreglarlo a pedimento suyo a la causa principal que expone en este soberano tribunal, se le entregaron los autos para seducirlo que convenga en favor de su clientela que la última determinación de vuestra alteza proveída desde el ocho de enero de mil setecientos noventa y cinco declara no haver lugar al caso de la corte propuesto por parte de la nominada Isabel, para que fueran dirigidos por el juez de la causa y que en su consecuencia se devuelvan a este para su determinación con consejo de letrado pero como el punto de la libertad de los hijos de Isabel que es de la inspección del protector de esclavos y que para su defensa se le mandaron pasar por decreto de vuestro superior gobierno de catorce del corriente es distinto e inconexo de la sucesion hereditaria que pretende la Isabel en los bienes de su primer hijo livertino nombrado Juan Antonio y que necesita de sustanciarse para que se certifique si los hijos subsiguientes al primero traídos de matrimonio fueron tenidos en tiempo de la libertad de la madre como lo asegura en su escrito que da primero. (AGN. Fondo: Colonia. Grupo: Negros y Esclavos. Sección: Santander. Signatura: SC43. Legajo 1. Folios 40-229)

De este modo empieza la historia de María Isabel Mozo y Noriega, atribuyendo los motivos de la demanda y además, dejando en claro la retrasada solución que se le ha dado al mismo. Este expediente en sus 380 páginas, revela el complejo contexto social y político en el que se encontraban inmersas las mujeres negras esclavizadas o libres que pedían por sus derechos, ayuda a entender el espacio, el aparato legislativo, las relaciones de poder, las prácticas, instituciones y formas de resistencia. Todo un entramado discursivo que permite examinar qué tan sólidos se tejen los discursos en defensa de mujeres que no tienen un papel importante en la sociedad, ni cuentan como sujetas influyentes en la cultura ni en política.

Atendiendo a la jurisprudencia de la época, es asignado un protector de esclavos para la demandante, quien en su defensa exigiría las pruebas y asignaría las demostraciones pertinentes a la causa con el fin de determinar la veracidad de la misma. Los protectores de esclavos fueron los únicos funcionarios en la obligación de interceder por las y los esclavizados, ya que por su condición civil no podían hacerlo por sí mismos ante ninguna instancia judicial ni eclesiástica.

Además, cuando se hacía difícil acceder a la justicia real para beneficiarse de ella, las esclavizadas recurrían a acciones de hecho, como el refugiarse en las mismas autoridades para lograr su atención y la asignación de un protector que escuchara la situación y procediera en consecuencia (Morales, 2002).

La actuación de un Protector de esclavos o de menores,³ era vital para que se encontraran pruebas que respaldaran en su defensa hacia los amos; debido a que estos, por su condición de prestigio, siempre salían bien librados de las acusaciones. El defensor de la causa de la antigua esclavizada de Noriega convocó a interrogatorio a personajes claves que, en vida de la familia Noriega, fueron cercanos a esta o conocieran de ciertos detalles que respaldaran las declaraciones de la litigante.

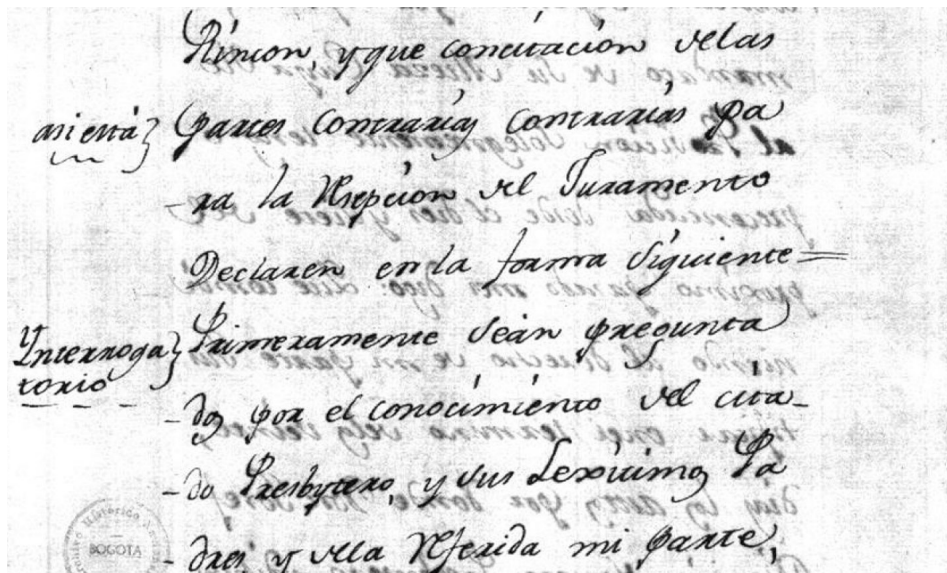
Cuando se trataba de interrogar a testigos, los abogados de parte y parte debían entregar al juez los respectivos interrogatorios. Los querellantes tenían un tiempo limitado para presentar sus cuestionarios y sus testigos. Este trámite podría complicarse cuando los testimonios debían ser tomados en lugares alejados de la ciudad o en otras ciudades o pueblos. En este caso, el juez nombraba a la autoridad local responsable de dar trámite a las declaraciones de los testigos en su territorio (Chaves, 2001, p. 97).

Con base en la descripción del expediente en párrafos anteriores y para fortuna de la demandante María Isabel Mozo y Noriega y su defensor, las declaraciones pedidas por este a los testigos, en su mayoría sostenían conocer al señor José Dionisio Noriega, a sus legítimos padres y a la peticionaria. La mayoría de los testigos respondieron haber conocido al mulato Juan Antonio, replicaron que este fue criado en la casa de los amos y con comodidades en el vestido, la educación y alimentación. Pronunciaron también que contaba con el apellido de la familia, que era cierto que Juan Antonio era hijo de María Isabel Mozo y Noriega concebido en estado de soltería. En el mismo sentido aceptaron que era de pública voz que Juan Antonio era hijo natural del mencionado presbítero, por cuyo motivo los padres de este último, para evitar la ilícita amistad con su esclavizada la casaron con otra persona en la misma condición, llamada José, ofreciéndole a cambio la libertad de ella y de su hijo.

3. El término menores con el fin de indicar su estatus en la escala social del sistema colonial.

Ilustración 01

Fragmento de un folio



Fuente: AGN. Fondo: Colonia. Grupo: Negros y Esclavos. Sección: Santander. Signatura: SC43. Legajo 1. Folios 40-229.

[...] Y que citaron de las partes contrarias para la repetición del juramento declaren de la forma siguiente primeramente sean preguntados por el conocimiento del citado prebistero, y sus legitimos padres, y de la referida mi parte, noticia de esta causa y Generales de la ley y sin saver que a Juan Antonio de Noriega le criaron, enseñaron buenas costumbres dandole de vestir como a hijo y alimentandolo y doctado y puesto su mismo apellido digan tambien sin saver que el citado Juan Antonio hera hijo de María Isabel Noriega havido en el estado de solteria digan y tambien si saven que era dicho Juan Antonio conocido por hijo de Don José Dionisio Noriega digan tambien de publico, y Notoria publica opinion y reputacion de todos los antiguos y presentes, hera, fue y es, conceptuado por tal hijo natural, el indicado Juan Antonio del enunciado previstero, de la referida mi parte [...]

En relación a esto tenemos que, los niños nacidos en madre libre y padre esclavizado, –figura representada ahora por el esclavizado José al casarse con María Isabel Mozo y Noriega– deberían seguir la condición de la madre, libertos. Esto, de acuerdo con la Ley de Ventres fijada por los españoles, donde se establece que el parto debe seguir al vientre. Es decir, que la condición de esclavización se transmite matrilinealmente, el hijo heredaba la condición o estatus jurídico de la madre. «Es esclavo el nacido de madre esclava, aunque el padre sea libre, es libre el hijo de madre libre aunque el padre no lo sea. Si la madre adquiere la libertad por poco o mucho tiempo hallándose en cinta, el hijo nacerá libre» (Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio, Partida cuarta, título XXI, Ley II: 175).

Si se siguieran y respetaran los preceptos establecidos en la legislación de la época, los hijos de María Isabel Mozo y Noriega, Juan Antonio y sus otros cuatro hermanos tenían necesariamente que haber sido declarados libres desde el momento de su nacimiento. Pero la omisión de las normas beneficiaba a los amos ya que tenían en su poder más mano de obra, debido a que en el sistema colonial el vientre que da hijos representaba la parte más productiva y rentable de la esclavización. Este mecanismo a su vez garantizaba al esclavizador una fuente de mano de obra en condición esclavizada y al mismo tiempo fue el elemento para mantener dicha práctica. Es así, como a través de los expedientes judiciales se pueden evidenciar las prácticas sociales del abuso y el control en la reproducción de las esclavas por parte de sus dueños.

Se trataba de un interés en garantizar y controlar la reproducción de los esclavos, que se observa igualmente en la legislación sobre los matrimonios, donde se dispone que, «procúrese en lo posible, que habiendo de casarse los negros, sea el matrimonio con negras. Y declaramos que estos, y los demás que fueren esclavos, no quedan libres por haberse casado, aunque intervenga para esto la voluntad de sus amos» (Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias, Libro VII, Título V, Ley V, 361). De ahí el empeño de la familia Noriega por casar a María Isabel Mozo y Noriega con José. Por un lado, servía para ocultar el error cometido por su hijo mayor al involucrarse con una mujer que no era de su misma condición. Por otro, para poder mantener el aumento de la mano de trabajo esclavizada.

El *Código Negro Carolino* señalaba que, «los blancos no contraerán matrimonio con sus esclavas negras o mulatas, y cuando suceda de hecho, no consigan estas su libertad», al igual que «el negro o mulato esclavo y lo mismo las mujeres, permanecerán en el mismo estado, aunque casen con libres» (Konetzke, 1962, p. 99). Esto explica el hecho de que al negro José, esposado con María Isabel Mozo y Noriega no se le diera tampoco la libertad, ya que si el amo Noriega la otorgó en algún momento de su testamento a María Isabel Mozo y Noriega y a su hijo Juan Antonio, José no quedaba cubierto de dicha libertad de acuerdo a las leyes matrimoniales que se seguían en la época.

Continuando con la declaración de los testigos, sus manifestaciones muchas veces eran puestas en duda. La veracidad de sus argumentos dependía del posicionamiento social que tuvieran y del relacionamiento con los implicados. Se les llamaba a dar fe de los hechos, se les citaba para que dieran cuenta de las afirmaciones usadas por los demandantes y los demandados en su defensa. Representaban una pieza fundamental en los juicios ya que, muchas veces los citados testigos eran vecinos de los implicados.

Lo ocurrido en el interior de las casas era conocido por los vecinos, ya que estas se comunicaban entre sí a través de solares y tapias. El vecindario conocía quién y a qué hora entraba o salía de una casa, oía lo que se decía o gritaba dentro de ellas y estaba listo a intervenir cuando se presentaba algún problema. Por esta razón, no es raro que cuando un demandante intentaba probar algo, siempre pudiera valerse de las declaraciones de los vecinos (Patiño, 1995, p. 83).

Atendiendo a las declaraciones coincidentes de los llamados testigos, el hecho de ser una situación difícil de divulgar y antes de que se convirtiera en dominio público, los amos de María Isabel Mozo y Noriega le ofrecieron a ella y a su hijo carta de libertad pero antes, debía vincularse en matrimonio con otro esclavizado de la misma casa. Todo esto debía ejecutarse con la finalidad de no dañar el honor de la familia y más aún el honor de José Dionisio Noriega quien se preparaba para convertirse en presbítero. Para estas familias lo más importante era no caer en la vergüenza, sostener la dignidad y el estatus proporcionado por su apellido y su linaje, ya que en esa época la pérdida del honor excluía a una familia de los privilegios de su grupo, razón por la cual toda afrenta al honor familiar era vivida con especial dramatismo psicológico y social, obligando a que las familias y la comunidad cuidaran celosamente de conservar su orden sexual.

Las familias de la élite colonial no debían mezclarse con los esclavizados, esto alteraba las leyes del sistema, afectando al tiempo el orden social y degradando el origen ancestral exclusivo de las familias blancas. Los indígenas, los negros y las castas no podían poseerlo; primero, porque siempre fueron asociados con el paganismo y, segundo, porque había el prejuicio de que la gente de color tenía un origen ilegítimo (Rodríguez, 2002).

En el bautizo de Juan Antonio y de acuerdo al acta que se solicitó en la notaría eclesiástica como prueba de lo que decía la querellante, se le asignó al menor el apellido de la familia Noriega, esto no se hizo como reconocimiento familiar, ni para demostrar la paternidad del presbítero Noriega, sino por el trato que se le daba a los y las esclavizadas y lo que estos representaban en términos económicos, no tenían apellido. Las personas esclavizadas fueron despojadas de su identidad cultural y de sus lazos de consanguinidad al momento de pisar el nuevo mundo. Los referentes de socialización dados por las relaciones de filiación y de ascendencia se perdían en América al momento de la llegada de los bozales, pero especialmente en la descendencia al estar sujeta al mercado de compra-venta, pues las madres eran desprendidas de sus hijos y cónyuges, según el arbitrio del propietario, salvo algunos casos en que, por afecto o por algún interés o necesidad particular, se les mantenía o se les liberaba en grupo (Morales, 2002). Por otro lado, el bautizo consistía en el acto de asignar una identidad personal, también social a los individuos y estaba guiado por la categoría de raza, pues al momento de bautizar se especificaba su origen y color que a la vez determina su condición servil.

[...] Yo don Diego Gavino Quintero Principe Examinador lignodal tesorero de cruzada cura rector veneficiado vicario juez eclesiastico y particular de diezmos de esta ciudad de Ocaña y jurisdiccion certifico que en uno de los livros parroquiales de mi cargo en donde mis antecesores con separacion sentavan las partidas de Bautismos de los pardos y personas inferiores se haya una al folio ciento sinquenta y siete que su tenor es como sigue= En la ciudad de Ocaña en tres de agosto de mil setecientos y sinquenta y dos años con mi licencia puso firma el licenciado Don Domingo Quintero a Juan Antonio hijo de Isabel esclava de Don José Noriega fue su padrino Manuel Reynado [...] (AGN. Fondo: Colonia. Grupo: Negros y Esclavos. Sección: Santander. Signatura: SC43. Legajo 1. Folios 40-229)

El bautizo se utilizó no solo con el fin de sujetar a la mujer negra esclavizada a los dogmas de la doctrina católica sino porque a través del nombre que se les asignaba con el bautizo, –seleccionado en todo caso por los esclavizadores, los compradores o los curas doctrineros–, se garantizaba que la población interiorizara con mayor celeridad las características de los modelos de comportamiento impuestos. Por esta razón no es coincidencia que la mayoría de mujeres esclavizadas y, en general, la población esclavizada, fuera bautizada con nombres bíblicos y del santoral católico (Morales, 2002).

[...] El punto de la libertad de los hijos de Isabel que es de la inspección del protector de esclavos y que para su defensa se le mandaron pasar por decreto de vuestro superior gobierno de catorce del corriente es distinto e inconexo de la sucesion hereditaria que pretende la Isabel en los bienes de su primer hijo livertino nombrado Juan Antonio y que necesita de sustanciarse para que se certifique si los hijos subsiguientes al primero traídos de matrimonio fueron tenidos en tiempo de la libertad de la madre como lo asegura en su escrito [...] (AGN. Fondo: Colonia. Grupo: Negros y Esclavos. Sección: Santander. Signatura: SC43. Legajo 1. Folios 40-229)

Las esclavizadas domésticas eran las encargadas de cocinar, de limpiar las casas o de cuidar de los hijos de los amos. Vivían en la misma casa que estos y estaban en frecuente contacto. Este constante relacionamiento entre amos y mujeres esclavizadas daba paso a intimaciones de tipo sexual. En muchas ocasiones bajo engaños de promesa de libertad o de amor, las esclavizadas accedían a estas peticiones de intercambio. La esclavización doméstica se daba con más fuerza en los principales centros urbanos coloniales. Este tipo de trabajo tenía una ventaja, y era que para las esclavizadas, por lo general, era posible acceder a cierto tipo de información clave para el establecimiento de peticiones o demandas ante las audiencias. Les permitía conocer formas legales de manumisión, ya fuera ahorrando para comprar la carta de libertad, demandando los malos tratos de sus dueños, llegando a acuerdos por buen comportamiento y obediencia o presentando una carta de libertad concedida en los testamentos. También, recurrían al blanqueamiento como estrategia de manumisión. De acuerdo con Sergio Mosquera (2002), con este proceso de mulataje consciente, se aspiraba a escapar de la esclavización. De esta manera, la descendencia obtendría más rápido la libertad y gozarían de mayor aprecio social.

María Isabel Mozo y Noriega se había presentado en diversas ocasiones ante el tribunal exponiendo su condición sin ser oída y sin que se le asignara un defensor que le ayudara a probar sus argumentos en pro de justicia. Teniendo en cuenta la insistencia de la demandante, es importante reconocer, de acuerdo con María Eugenia Chaves (2001), que el proceso de litigio comenzaba entonces cuando los esclavizados acudía a un abogado, quien debía traducir a los códigos y al lenguaje judicial, el relato de los motivos, las quejas o los hechos por los que los esclavizados estaban dispuestos a iniciar una demanda de libertad. Así se componía el escrito de presentación de la demanda. Por su situación de esclavización, tenían prohibición de presentar este escrito por sí mismos, por lo que era necesario buscar un procurador, quien respaldaba con su firma la presentación de la demanda y asumía con ello la representación legal de los esclavizados litigantes. Así se daba inicio al juicio, el mismo que podía durar semanas o años (p. 95).

Con la existencia de un procurador que respaldara a la denunciante, también salían a relucirse un conjunto de pruebas que señalaban la veracidad e irrefutabilidad de las declaraciones de la mujer negra, ahora libre. En este caso el testamento del esclavizador Noriega:

[...] Omíto esperar el capital que yo traje al matrimonio y dote de mi difunta mujer y solo si declaro a dichos nuestros dos hijos por nuestros hijos lexitimos y también declaro que en las casas de mis padres en España ay un mayorazgo en que recaye en mi como, mayor de los hijos y por conseguir ente en Don José mi hijo sus hijos mayores, y decendientes por falta de este, y de su sucesión recay en mi hijo Don Juan Bautista y su desendencia si la tubiere decalro asi para que coste y también declaro que a los que a mi me devieren constan por vales y libros de cuentas y lo saven mis hijos que yo no devo devo cosa alguna [...] Declaro por mas vienes míos los Esclavos siguientes Nicolás, Mateo, Agustín, Antonio, Luis, Cayetano, Pedro, y su mujer Elena y tres hijos María, Martha y Juan de santa Ana, otro negro Pedro y su mujer Eusebia con un hijo nombrado Pablo, **José y su mujer Isabel, con quatro hijos nombrados Juan Antonio, Alexo, Marcelo Santos y María** y también declaro y es mi voluntad que Juan Antonio de color mulato de edad de diez años mas o menos moreno hijo de mi negra Isabel que llevo declarado, por el amor, que yo y mi difunta esposa le hemos tenido goze de su livertad desde ahora, y que nos encomiendo a Dios y que en virtud de esta clausula sea tenido por tal libre y huca de todas las acciones y franquezas que son concedidas por derecho a los livres por que asi es mi voluntad y

nombro por lexitimos patronos y capellanos de esta capellanía a mis dos hijos, y todos sus descendientes para que entren al goze y servidumbre de ella, y que a su futuro se puedan ordenar prefiriendo siempre el mayor al menor, y el baron a la hembra [...] (AGN. Fondo: Colonia. Grupo: Negros y Esclavos. Sección: Santander. Signatura: SC43. Legajo 1. Folios 40-229)

La contraparte de Isabel también estaba provista de un abogado, se trataba del defensor del albacea Lucas Noriega delegado en su testamento por el hermano siguiente al presbítero José Dionisio Noriega, Juan Bautista Noriega. Esta parte intentaba negar a toda costa el parentesco que unía al hijo de la antigua esclavizada con el hijo mayor de los Noriega y ocultar con todas las artimañas posibles, que el mulato Juan Antonio tuviera derecho en la partida testamental de los amos. Con la misión de amparar los intereses de su parte, el apoderado del demandado exige la expedición de la partida de bautismo de Juan Antonio mulato, para corroborar la información, pues estaba puesto en duda lo suministrado en la audiencia a favor de la querellante. Anuncia que su parte se haya despojado de los bienes figurados en la testamentaria por la que se pelea desde 1795, los cuales se embargaron y se pusieron en depósito hasta la instancia promovida por María Isabel Mozo y Noriega. Además, plantea que su parte ha estado sufriendo aportando a todos los gastos del caso con su peculio.

Entre estas diligencias que tenían como fin proteger los intereses de las partes estuvo el trámite del depósito. El depósito era un procedimiento mediante el cual un valor, un bien o una persona eran puestos bajo la vigilancia de una tercera persona, ajena a los querellantes, quien debía cuidar de ella mientras el juicio se realizaba. Este procedimiento se encontraba tipificado ya en las Partidas y tenía por objeto prevenir que alguna de las partes, destruyera, dañara o desapareciera las cosas, o bienes en disputa (Chaves, 2001, p. 97).

Coexistían un conjunto de garantías para las partes independientemente de la fijación de una sentencia. En este caso, al tratarse de bienes materiales se le daba protección a la demandante, ya que, en su disputa por la testamentaria de la familia Noriega, no había riesgo de que dichos elementos desaparecieran sin dar lugar a la apelación promovida. Es decir que, si aún quedaban bienes correspondientes a su hijo Juan Antonio Noriega, después de tanto tiempo y estando este ya fallecido, María Isabel Mozo y Noriega, de acuerdo a las determinaciones del Alcalde ordinario y al proceso jurídico que estaba ejecutando, tenía la posibilidad de obtener los bienes como lo solicitaba.

El defensor de María Isabel Mozo y Noriega en la causa con Lucas Noriega, solicitó sobre el derecho que a su parte correspondía usar como pruebas los testimonios del interrogatorio promovido por él. Con esto, más tarde determinaría que en justicia, como madre de Juan Antonio habido en celibato con José Dionisio Noriega, corresponde según los términos de la ley, parte de los bienes figurados en el testamento:

[...] La ley seis de la citada partida dice que de los vienes adquiridos por herencia paterna suceden los hermanos de parte de padre pero como nuestro derecho Real de Castilla conceda disponer de la quinta parte en persona estraña de aquí nase que por razon de alimentos le toca a la quinta parte al precitado Juan Antonio de los vienes que fincaron por obito del prebystero Don José Dionicio y por consiguiente muerto Juan Antonio hereda mi parte la quinta parte que corresponde a su hijo conforme a la Ley doce titulo trece partida sexta ide hixo natural que no es nacido de lexitimo matrimonio si muriere sin testamento no habiendo hixos ni nietos ni madre, entonce su hermano que le pertenece de parte de su madre debe haver todo lo suyo es si otros herma nos huviere [...] (AGN. Fondo: Colonia. Grupo: Negros y Esclavos. Sección: Santander. Signatura: SC43. Legajo 1. Folios 40-229)

Mediante este decreto, la defensa de María Isabel Mozo y Noriega presentó que José Dionisio de Noriega —abuelo de su hijo Juan Antonio—, vecino que fue de la ciudad de Ocaña, declaró libre al citado joven desde el tres de enero de 1762 en su testamento. Teniendo en cuenta esta disposición, luego del fallecimiento del señor Noriega y teniendo constancia en las partidas que contenían la legislación de la época, establece el derecho de su parte para heredar a su hijo.

En causa del fallecimiento del presbítero José Dionisio Noriega el 4 de junio de 1772, a los diez años de la pérdida de su padre, tal como lo evidencia la partida de su entierro, certificada por el Cura rector y Juez eclesiástico de esa ciudad, no se registra partida testamentaria de su parte; es decir que muere intestado, por cuyo motivo, su hermano Juan Bautista Noriega se convirtió en heredero «a puerta cerrada» de todos los bienes de su hermano, el presbítero José Dionisio Noriega, constándole la inimputabilidad sobre la libertad de Juan Antonio y los motivos que obligaron a su madre, ama de la demandante, de dar crianza, enseñar buenas costumbres, darle de vestir y alimentarle con la reputación distinguida en el seguro concepto de ser hijo natural del precitado José Dionisio Noriega, antes de ordenarse (Caso de María Isabel Noriega y

Mozo. AGN. Fondo: Colonia. Grupo: Negros y Esclavos. Sección: Santander. Signatura: SC43. Legajo 1. Folios 40-229).

El hermano de este, deja sin atender la obligación natural que implica la ley *parte debita jure nature*,⁴ la cual añade que hay derecho de heredar incluso si son hijos ilegítimos, hasta la quinta parte del capital testamentado. En esta medida, todos los bienes correspondientes a la herencia del presbítero Noriega atañen por razón de alimentos, a Juan Antonio y, por consiguiente, a la querellante, como heredera habilitada por ley, siendo permitido después de la muerte de su hijo.

En relación a este apoyo en la legislación de Castilla para justificar los autos promovidos por María Isabel Mozo y Noriega, cabe resaltar que, en un momento de la Colonia, surgieron normativas en beneficio del mantenimiento del orden social, cuya finalidad era controlar el comportamiento de los esclavizados para que no se sublevaran al régimen. Luego surgió un aparato legislativo con un conjunto de normas que según lo explica Chaves (2001), eran aplicables en los tribunales coloniales en casos particulares, lo que abrió una serie de posibilidades que fueron aprovechadas tanto por amos como por esclavizados en los tribunales, que al tiempo enfrentaba los poderes locales y reactivaban todo el conjunto de criterios legales que potenciaban los derechos de los esclavizados y su calidad de personas (p. 230).

Acudir a la legislación colonial, aparte de ser una estrategia discursiva para apoyar los planteamientos de la causa de los juicios, era un elemento que demostraba la presencia de resistencia por parte de las personas esclavizadas, debido a que no funcionaron como el eje regulador esperaba, conforme al funcionamiento de las normas atribuidas en los *Códigos Negros* respecto a ellos. Además demuestran en forma sutil el reconocimiento de los negros en calidad de personas.

[...] No cave duda en que se declare el Derecho a la indicada mi parte de poder y dever suceder y entregarsele de los vienes del mencionado prebystero aunque se alegue haver entrado en el goze de ellos su hermano Don Juan Bautista Noriega y Colocia sin veneficio de inventario 12 porque este un hordinado modo de apropiarse los vienes le constituye responsable a los vienes que resultan inventaiados en su mortuoria que son los que comprehenden la adjunta nota que solemnemente presento y juro subscrita

4. Ley de la partida sexta de *Las siete partidas del rey Don Alfonso X el Sabio* donde se establece que los hijos ilegítimos tienen derecho de heredar la quinta parte de los bienes de su padre pertinente a alimentación y vestido.

de mi puño y letra la qual cotejada con lo que Don José Dionicio Noriega declara en su tesamento [...] como unico medio que abraza la Ley de la Razon natural para el excrutinio de la verdad de los Antistrophes demanados con la comutacion de la vos troncales o sentido siniestro que le quicieron dar a los vienes herenciales pretendiendo que volvieren al tronco los que Juan Antonio posehia y gozo de su usufruto hasta su fin y muerte que el juez de la cauza muortoria del predicho Don Juan Bautista hizo pregonar y vender en publiaca almoneda como vienes de el citado Don Juan Bautista [...] (AGN. Fondo: Colonia. Grupo: Negros y Esclavos. Sección: Santander. Signatura: SC43. Legajo 1. Folios 40-229)

Aquí reposa la inescrupulosa actuación del encargado de la administración de los bienes de la familia Noriega. Primero, Juan Bautista por haber tenido conocimiento de la existencia del hijo natural de su hermano y no obedecer al mandato testamental que lo adjudica como heredero. Segundo, la actuación del albacea proclamado por el último de los Noriegas en la sucesión, que también conoce el hecho, permite la venta de parte de dichos bienes y conserva para su beneficio los demás. En base a este momento de la historia, se evidencia un abuso del poder a la contraria de María Isabel Mozo y Noriega, ya que por la condición social y económica en la que se hallaba inscrita, pasan por alto los derechos de ella, anulando su identidad e invisibilizando su figura como ente jurídico, social y económico. Aprovechándose en últimas de la ignorancia que podría rodear a mujeres de su condición, respecto a las leyes y a sus derechos.

Esta dinámica de poder creó una serie de condiciones que, en muchos casos, podían afectar directamente el desarrollo de los procesos que iniciaban las y los esclavizados litigantes (Chaves, 2001). Las condiciones o el acceso al poder que tuvieran sus contrincantes se reflejaban en las determinaciones judiciales en buena medida.

Ante el alcalde ordinario la parte contraria a la promoción de los autos de la antigua esclavizada Noriega, expone que, por derecho y como respuesta a las pruebas presentadas por esa parte, se refieren a los anteriores alegatos y documentación prevista, calificándolos de no tener acción a los bienes de Juan Antonio, reclamando como lo había hecho hasta el momento su madre. En consecuencia, concluyen que dado el caso de haber tenido José Dionicio Noriega, el joven, relacionamiento carnal con la esclavizada y de este hecho haber resultado «prole», este, como sujeto ligado entonces a la patria potestad de su padre, no podía concederle la presunta libertad a tal esclavizada. Además esto

instauraría un error ineludible que podría haber ocasionado su no figuración en documento de paternal herencia. Por lo siguiente, señalan que posiblemente por el tiempo y circunstancia, pudo no adquirir la libertad, tal como lo expresa María Isabel Mozo y Noriega, debido a que como ha sucedido en casos similares, donde siendo poderosos sus ascendientes, han llegado a haberse en el estado de suma infelicidad, al no conseguir la tan anhelada libertad.

El oponente sitúa en evidencia la distinta e improbadamente naturalizada naturaleza del mulato Juan Antonio, pues según él, los testigos que solicitó el procurador para que declarasen sobre la carta de libertad y que aseguraran que lo vieron tratar con estimación y apellidándolo Noriega, no es argumento suficiente para convencer que fuese hijo natural del presbítero. Tampoco es apto el origen que asignan al apellido, pues es costumbre recibida en estos dominios que los esclavizados fuesen del apellido de los amos en cuyo poder tienen la obligación estrecha de educarlos, vestirlos y alimentarlos, sin que por esto arrastren la presunción de reputarse por hijos para lo civil y político (Caso de María Isabel Noriega y Mozo. 1798. AGN. Fondo: Colonia. Grupo: Negros y Esclavos. Sección: Santander. Signatura: SC43. Legajo 1. Folios 40-229). El defensor de la contraria reniega la procedencia de los testigos usados por María Isabel Noriega y Mozo por su condición de plebeyos provincianos, de su dudosa conducta y de prosapia sencilla que fácilmente se dejan seducir.

En virtud de esta particular respuesta, encargada de negar la veracidad de lo imputado en el juicio, de poner en duda el honor de María Isabel Mozo y Noriega, la paternidad del hijo de esta, sus intereses y sus testigos para justificar lo dicho es importante analizar las condiciones que indicaban la legitimidad o no de los discursos. De acuerdo a los personajes que ella logró presentar en su amparo, que actuaron como agentes intermediarios en el proceso, se desarrollaron acusaciones para desprestigiar la información que estos asignaban.

Existían varias causas por las que se podía desprestigiar a los testigos. Unas podían ser de carácter moral, por ejemplo, si los testigos eran delincuentes, o tenían oficios llamados viles; otras de carácter físico como locura, vejez, etc.; y otras de carácter formal, por ejemplo si existían relaciones de parentesco cercanas o si los testigos tenían deudas con los litigantes u otra relación que podía afectar la verdad de su declaración. Es decir, se trata de una tarea de desprestigio constreñida en planteamientos sobre todo de tipo, racista, clasista y sexista. En el caso de ser mujeres, las palabras procedentes de las testigos eran

puestas en duda, apoyándose en su condición o reputación sexual. Para el caso de los hombres, según se explica, estos eran reputados de ser viejos, inútiles e inmorales, atacando igualmente a los que llevan el título de «don» (Chaves, 2001, p.127).

En la misma línea de Chaves (2001), cuando se trataba de testigos constituyentes de las élites, por causa de su condición política, económica y social se le asignaba honorabilidad y veracidad a sus testimonios. Es decir, no se ponían en duda.

[...] También arguye contra la libertad que pretende la Negra el que esta no la hubiese inpretrado de Don José Dionicio el joven durante su vida ni despues de su muerte mientras estuvo en poder del Don Juan Bautista su hermano sino que espero a que hamvos (para suponer) fallecieren un acto de sensualidad en desdoro del primero y descredito del segundo pues da a entender que ocultó el testamento que hizo en Rio de Oro y falto a la confianza que en su [...] haen el havia depocitado el hermano en materia de conciencia con perjuicio de tercero y desde luego no lo comunicó la prenotada Negra tampoco al Juan Antonio porque entonces quien duda que llevado del amor a su madre no hubiera adelantado con los esfuerzos posibles arbitrarios para sacarla de pesado llugo son que la oprimia el cautivarío? ni como hera crehible que la espuciero a un inesperado a contecimiento de desagrado con dicho Don Juan Bautista de una inprevista muerte u otracausa que diera lugar a premanecer siempre en su condicion servil? todo este conjunto de reflexiones apollan nuestra justicia y la alejan de la solicitud temeraria e infundada de la Isabel Mozo y por consiguiente permaneció lexitimamente esclava hasta despues de los dias del Don Juan Bautista Noriega que sus otros hijos no son ni pudieran ser livres pues el parto sigue al vientre y no hay razon tan poderoza en los autos que vaste a trastonar las disposiciones legales ni el testamento de Don José Dionicio Noriega el viejo que los enumera por vienes suyos confesándolos en iguales terminos su hijo Don Juan Bautista Noriega [...] (AGN. Fondo: Colonia. Grupo: Negros y Esclavos. Sección: Santander. Signatura: SC43. Legajo 1. Folios 40-229)

Lo anterior sirve como evidencia al deseo de contrariar y poner en duda el discurso promovido por María Isabel Mozo y Noriega; colocando en disputa la legitimidad de sus palabras y el honor de ella desde su identidad de ser mujer, ser negra y estar vinculada indirectamente a un aparato jurídico que beneficiaba solo a las élites. Este tipo de contrariedades se daban a causa de la procedencia del o de la demandante que, en el caso de ser esclavizados no estaban inscritos en los dispositivos de la legalidad y se reevaluaba su condición.

Los argumentos a favor o en contra de la libertad emergen de dos formaciones discursivas. La primera tiene que ver con los enunciados de honor. La segunda con los de potestad y protección. Los primeros articulan los procesos de diferenciación y exclusión social de los sujetos coloniales. Los segundos, las relaciones de dominio y subalternidad (Chaves, 2001, p. 164). Su juicio poseía un carácter inválido al ser los esclavizados concebidos como personajes carentes de honor y sobretodo de ser agentes no políticos faltantes de derechos y deberes.

El Protector de esclavos en virtud de María Isabel Mozo y Noriega pronunció no operar maliciosamente, tal como lo establecía la parte demandada. Por el contrario, el interés era que los ojos de los superiores prestaran atención a todo el conjunto probatorio, entre ellos, al dorso de las hojas de testamento de don José Dionisio de Noriega, donde estaba registrada la carta de libertad otorgada a la negra Noriega en fecha que tiene lugar al 5 de octubre de 1774. Así mismo, este fundamento respalda el principio jurídico donde se estipula que el parto sigue al vientre.

Los hijos de la dicha Isabel habidos desde la libertad deben declararse como libres y los concebidos antes de la aclamada libertad, esclavizados. Fuera de que por testamento, codicilo o alguna otra disposición instrumental resultaran libertinos o manumitidos, deberían de ser identificados como lo implica la acción. En consecuencia, Juan Bautista Noriega o su legítimo hermano ante cualquier contingencia acaecida por afecto de algún particular de quererlos librar de su servidumbre, asimilaban que el acto ya había correspondido a final disposición del viejo José Dionisio de Noriega, admitida el tres de enero 1762 y acumulada en dichos autos.

Para la contraria, al artículo de bien probado en los autos que sigue María Isabel Mozo y Noriega, negra liberta, contra su amo el referido Don Juan Bautista Noriega, debe examinársele según lo alegado por la parte demandante y la demandada, evaluando si debe declararse a dicha mujer como un ser libre de la instancia presente o condenar a la opuesta en costos y perjuicios resultados de la temeraria causa. Promulga que debe ser explorada la posibilidad de condenarla a servidumbre a beneficio de las almas de su mismo patrón y de los demás sus amos, por razón de la gigantesca ingratitud que ha ejecutado contar la opinión de estos, atribuyéndoles delitos graves que supuestamente no ha justificado (Caso de María Isabel Noriega y Mozo. 1798. AGN. Fondo: Colonia. Grupo: Negros y Esclavos. Sección: Santander. Signatura: SC43. Legajo 1. Folios 40-

229). En últimas, el opositor a la causa dice que es extraño el proceder de la querellante, al esperar el transcurrir de muchos años, guardar completo silencio ante la situación sin chistar palabra alguna en su beneficio y en el de los suyos.

Por tales hechos se deduce que nunca hubo promesa de manumisión, ni tampoco la amistad ilícita que se rumora. Que los testimonios respecto al tema en las calles no son válidos, porque para justificar delitos en deshonor y notable perjuicio no basta con suponer, «porque en el sentir de las leyes y de los prudentes pesa más el honor y la buena fama en beneficio del estado que el dicho del vulgo» (Caso de María Isabel Noriega y Mozo. 1798. AGN. Fondo: Colonia. Grupo: Negros y Esclavos. Sección: Santander. Signatura: SC43. Legajo 1. Folios 40-229). En otro sentido, explica que el derecho de pedir alimentos no dura más que lo que dura la vida del alimentado, así lo resuelven las reales leyes, lo que implica que María Isabel Mozo y Noriega no tienen derecho sobre esta parte que correspondería a su hijo ya fallecido.

El alcalde ordinario en búsqueda de dar soluciones prontas a la situación judicial del directo responsable, para establecer un veredicto que aliviara a una o ambas de las partes implicadas y para fijar un único discurso en vista de tanta contradicción, propuso el análisis del testamento de Juan Bautista Noriega.

En este documento el testamentario propone:

[...] Mando que a Juan Antonio de Noriega sin que interbenga justicia para ello se le entregue el hato de ganado Bacuno sus tierras con el mulato Bautista Baquero y demas viencillos en el paraje nombrado santa cruz herradas dichos ganados con el fierro de la sifra del margen con mas una Negra Nombrada Marta y un Negro muchachon nombrado Andres con entrega de los títulos de propiedad por venta que me hizo la justicia Real como consta de la causa muortoria de mi tio Don Francisco de Trillos y es de advertir que los dichos ganados pueden pasar de doscientas reces, y ruego, y encargo, a las justicias y a mis alvaceas no le tomen cuentas de las alajitas que en mi sanidad le he dado asi mismo en mi voluntad se le entregue la casa contigua a la de mi morada de Bareque cubierta de texas, que linda con casa que hera del difunto presvitero Don Nicolás de la Serna Palacios por frontera con espaldas de la mia y por la calle con solar de Don Nicolás de León Carreño para que se recoja el dicho Juan Antonio y mis dos hijos Naturales [...] tambien declaro que toda la ropa de mi uso y adorno de cama se les entregue al dicho Juan Antonio y mis dos hijos para quesin estrepito de juicio de reparta entre ellos con asistencias de mis Alvaceas que asi es mi voluntad [...] también mando que a mi Negra Hilaria libre se den cinquenta pesos, y que si esta pretendiese trasladarce a vivir al Rio del oro comperpetuidad se le de tambien la casa de mi morada, que allí tengo con todo su ajuar, y en caso que quiera

hirse a otra provincia es mi voluntad no corra esta manda, pues entonces de vera corren a mis dos hijos naturales, y a mi Juan Antonio para que en ellas se abrigen quando vayan allí, o la alquilen a su voluntad o la vendan partiendo de uno y otro siempre por iguales partes [...] (AGN. Fondo: Colonia. Grupo: Negros y Esclavos. Sección: Santander. Signatura: SC43. Legajo 1. Folios 40-229)

El expediente nos deja con incertidumbre al no dejar determinar si a María Isabel Mozo y Noriega se le otorga por derecho como las pruebas lo demandan, los bienes que por herencia de la familia Noriega y en últimas por parte de Juan Bautista, le correspondían a su hijo mayor Juan Antonio, habido en celibato con el hijo de sus amos. Tampoco se conoce si a Lucas Noriega se le reprende por hacer uso de los bienes donde a él se le había asignado como albacea y no como poseedor total de los mismos. Menos aún se conoce el estado de los otros hijos de la denunciante. Lo que sí sabemos, es que la verdad estaba presente a favor de María Isabel Mozo y Noriega, porque como a muchas otras mujeres a ella se le privaba del poder de la palabra, se le señalaba y anulaba todo intento por resistir, por reclamar sus derechos, entre ellos la libertad de sus hijos y la opción de tener una vida digna. Esta inconclusión del caso se debe a que en el expediente faltan más folios de los que realmente se desarrollaron durante todo el juicio, en las últimas páginas no está por terminado el caso y el último folio está incompleto, lo que demuestra que el caso continúa.

Reflexiones finales

El valor de acudir ante los estrados judiciales en términos de exigencia de unos derechos civiles y de un derecho natural como es la libertad, convierte en heroínas a mujeres que, como María Isabel Mozo y Noriega, fueron a denunciar por las injusticias y persistieron en la liberación de sus hijos. Estas hazañas difícilmente registradas en la Historia y tenidas en cuenta regularmente en la academia, representan acciones de resistencia ante el sistema colonial y capitalista de la época. Las peticiones por la libertad y por exigencia de bienes heredados o conseguidos mediante el trabajo de las mujeres deben ser tenidas en cuenta como resistencia ante diferentes aspectos de la vida esclavista. Es decir, a nivel económico, político, religioso, social y cultural.

En otro sentido, ayuda a establecer a las mujeres negras como las principales gestoras de cambio en el sistema y resalta su contribución al hecho abolicionista. Ellas se enfrentaron a una legislación que no las respaldaba, lo hicieron de una manera inesperada, tal como aquel dicho que postula «si no puedes contra tu enemigo, únete a él». Eso fue lo que nuestras antepasadas hicieron, apoyarse en el propio sistema que las rechazaba, para a través de sus leyes, de lo legalmente escrito, denunciar. Se trata de un reto al sistema por medio de sus propias herramientas esclavizadoras.

Es destacable también que, a pesar del silencio al que se las sometía, las mujeres diseñaran o articularan un propio lenguaje o discurso humanizador, y libertador que las postula como referente en búsqueda de una política racial y de género, transgresora de un orden social y de un dispositivo jurídico, que funcionaba a favor de los hombres blancos y poderosos para justificar la opresión, el racismo y sus estrategias mercantiles. Es por esto fundamental el análisis de los discursos que se generaban cuando estas mujeres lograban armarse de las leyes y ponían en tela de juicio a sus amos. Se daban situaciones de total desmerito en las que se trataba a toda costa y, muchas veces bajo artimañas proporcionadas por las autoridades civiles de tumbar los argumentos de las demandantes. Excusas como el honor, la veracidad y el prestigio de los testigos, el color, la verdad en sus argumentos, la ignorancia y el poco respaldo se presentaban como grandes obstáculos para salir victoriosas de los autos que promovían. Por los discursos que señalaba y estigmatizaban a las mujeres negras, poniéndolas por su trabajo, como objetos carnales y laborales, como mujeres sin recato, honra, moral, ni decencia; brujas, malas madres, entre otros.

Era necesario en los juicios convocar testigos cuyas declaraciones dieran fe de lo presentado por las querellantes. De igual manera, figuraban los elementos materiales como los testamentos, documentos notariales, actas de defunción y de bautismo, las mismas cartas de libertad y otros que servían como prueba.

Los estudios acerca de las acciones jurídicas por parte de las mujeres negras en Nueva Granada son de gran importancia para visibilizar los argumentos que estas mujeres elaboraban políticamente, al tiempo que ayudan a desechar los estereotipos y señalamientos que aun hoy se han perpetuado a través de la historia. Igualmente contribuyen a desmitificar la referencia hacia la mujer afrodescendiente como objeto de sumisión.

Referencias

Fuentes documentales

- Archivo General de la Nación –AGN–. Fondo: Colonia. Grupo: Negros y Esclavos. Sección: Santander. 1798. Signatura: SC43. Legajo 1. Folios 40-229.
- Majestad católica el rey Carlos II. Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias, (1681). Libro VII, Título V, Ley V, 361. De Paredes, Julián. Madrid. Do/ Recuperado de <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/download/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias/>
- Rey Don Alfonso X el Sabio. (1252-1284). Partida cuarta de *Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio*. Ed. López, Gregorio. (1974). Madrid: Boletín oficial del estado. Do/Recuperado de <http://ficus.pntic.mec.es/jals0026/documentos/textos/7partidas.pdf>
- Rey Don Alfonso X el Sabio. (1252-1284). Ley diecisiete del título primero y partida sexta de *Las siete partidas del rey Don Alfonso el Sabio*. Ed. López, Gregorio. (1974). Madrid: Boletín oficial del estado. Do/Recuperado de <http://ficus.pntic.mec.es/jals0026/documentos/textos/7partidas.pdf>

Fuentes secundarias

- Chaves, M. E. (2001). *Honor y libertad. Discursos y recursos en la estrategia de libertad de una mujer esclava (Guayaquil a fines del periodo colonial)*. Departamento de Historia e Instituto Iberoamericano de la Universidad de Gotemburgo. Gotemburgo: Universidad de Gotemburgo.
- Konetzke. R. (1962). Código Negro Carolino. En *Colección de documentos para la Historia de la formación social de hispanoamérica, 1493-1810*, 3(1), pp. 553-573. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Morales, I. (2002). Mujer negra, mirar del otro y resistencias. En *La mujer negra en el interior andino: Nueva Granada Siglo XVIII*. (Tesis de Maestría). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Mosquera, S. (2002). Los procesos de manumisión en las provincias del Chocó. En C. Mosquera, M. Pardo, y O. Hoffmann (Eds.), *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Icanh, Ird, Ilsa.
- Patiño, B. (1995). La mujer y el crimen en la época colonial. El caso de la ciudad de Antioquia. En *Las mujeres en la historia de Colombia. Tomo II, Mujer y Sociedad*. Bogotá: Consejería Presidencial para la Política Social, Editorial Norma.
- Rodríguez, P. (2002). Hablando del honor: ¿dónde estaba el de las mujeres coloniales? En *En busca de lo cotidiano: honor, sexo, fiesta y sociedad, siglos XVII- XIX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

08

**¡Soy libre, vengo a
esclavizarme!, 1796**

Angélica María Sánchez Barona

Universidad de Harvard | angelicasanchezcali@gmail.com

El 24 de febrero de 1796 una mujer negra libre, acompañada por su esposo, se presentó en la Notaría de la entonces muy noble ciudad de Santiago de Cali para redactar una petición al Alcalde Ordinario en la que solicitaba esclavizarse en favor del Señor Contador General, Don Martin Guerra. Aunque *a priori* no lo parezca, unos cuantos papeles antiguos sacados de los depósitos del Archivo Histórico de Cali —en adelante AHC—, serán la ventana a través de la cual se verá la construcción de estrategias de esta mujer, cuyo objetivo final, paradójicamente, es la libertad definitiva para ella y su conyugue.¹

De Carmela Vera, protagonista de esta historia, y de su esposo, el señor Juan de Ospina² desconocemos prácticamente todo lo que sucedió en su vida antes y después de la lectura de los archivos encontrados, pero a través de estos documentos podemos conocer uno de los detalles más importantes para la historia que nos proponemos analizar. Gracias a la intervención de Carmela Vera, su esposo, el señor Ospina pasó de esclavizado a libre. Para lograr este cometido, la señora Vera no acude a la justicia, como lo hicieron las mujeres que se presentan en los otros capítulos de este libro; lo que no significa que ella no tenga en cuenta las leyes que la benefician. En efecto, ella acude a las «leyes» que regulan el comercio de personas esclavizadas en la Nueva Granada, y por tanto su caso no está enmarcado en un proceso judicial, sino en una transacción comercial particular.

El presente capítulo ha sido estructurado conforme a las estrategias que ella construye a lo largo del tiempo para conseguir la libertad de su esposo, a través del empeño de sí misma, y posterior esclavización temporal. Es así como las

1. El caso de Carmela Vera, que se estudia en el presente capítulo, se encuentra consignado en los folios 155v al 158v del Libro 70 de la Notaría Primera de Cali, perteneciente al Fondo Escribanos del AHC. El caso fue «encontrado» en el proceso de selección de documentos de archivo como parte de la investigación base de la monografía para optar al título de Historiadora en el año 2012. Aunque no hizo parte del texto en aquel momento, se consideró que merecía un posterior análisis, como el que se presenta a continuación.

2. En los documentos de archivo originales, los nombres de las personas que intervienen se escriben de manera diferente a lo largo de los textos. El nombre Carmela Vera, aparece también como Carmela Bera; Juan de Ospina, aparece también como Juan de Hospina; y Domingo Perez Montoya aparece como Domingo Peres Montoya y como Domingo Montoya. En el presente texto, se han elegido Carmela Vera, Juan de Ospina y Domingo Perez Montoya al hacer referencia a estas personas. Sin embargo, al realizar citas textuales del documento original, se conserva la escritura tal y como se encuentre en los fragmentos a citar.

primeras tres secciones corresponden a las descripciones de tres estrategias: la primera, relacionada con la racionalidad que la lleva a empeñarse ante el Factor Principal de Tabacos. La segunda estrategia describe el proceso de re-negociación de la libertad que Carmela lleva a cabo en beneficio del Contador General. La tercera estrategia analiza el uso de las redes sociales y conexiones coloniales. En la cuarta parte de este capítulo se recapitulan las estrategias anteriores, mostrando que lejos de representar hechos desesperados o al azar, se trata de un sistema de estrategias interconectadas. Este proceder demuestra que hubo premeditación en las decisiones tomadas por Carmela Vera. Para llegar a este tipo de conclusión es necesario reconocer la agencia de las personas esclavizadas en las decisiones que les afectaban, específicamente un ejercicio consciente para descubrir las acciones de las mujeres afrodescendientes en un contexto colonial, cuyo relato generalmente privilegia el proceder de aquellos que hacen parte de la élite. Esta agencia-otra, necesaria para encontrar las acciones de Carmela, es explicada en la quinta parte de este capítulo.

Finalmente y no menos relevante, se señala la importancia que tienen para las mujeres afrocolombianas contemporáneas, buscar y describir las acciones intencionadas que llevaron a cabo las mujeres en un contexto de esclavitud durante el periodo colonial y cómo este ejercicio tiene un impacto inmediato en la desmitificación del carácter «naturalmente» pasivo, perezoso y de hiper-sexualización que se atribuye a las mujeres afrodescendientes. Desmitificación que constituye uno de los principales objetivos de las mujeres que escriben en este libro. Este capítulo refuerza esta intención.

¡Se tiene, se empeña!

El negocio en el que está inscrito el caso de Carmela consistía en el «empeño» de su libertad ante el Factor Principal de Tabacos,³ don Joaquín Castro. Empeñar, esto es, entregar objetos valiosos o de gran utilidad como garantía del pago de un monto de dinero que ha sido otorgado en calidad de préstamo, no era algo

3. Factor Principal de Tabacos era un alto cargo del periodo colonial asociado con el funcionamiento del estanco de tabacos que tenía lugar en el sitio de Llanogrande (actual Palmira, Valle del Cauca).

inusual en el periodo colonial. Investigaciones realizadas en Nueva España, Perú y Nueva Granada dan cuenta de cómo las compañías comerciales, las pulperías y en ocasiones comerciantes establecidos en los virreinos españoles en América, realizaban funciones propias de las casas de empeño. Si los pagos no eran efectuados al cabo del tiempo, estipulado para ello, los objetos que los respaldaban eran revendidos para intentar recuperar el dinero prestado.⁴

Para el período colonial en la Nueva Granada, y en general para las colonias europeas en América, un hombre o mujer esclavizada representaban para su dueño un objeto de valor y por tanto estarían sujetos a empeño. Estudios como el de María Cristina Navarrete (2005), afirman que para el siglo XVI y XVII era conocido lo que regularmente ganaba un esclavizado a jornal, y era común el empeño de los mismos a favor de comerciantes y hacendados. En este contexto el empeño de un esclavizado consistía en la entrega del mismo por parte de su «dueño», a favor de un prestamista, como garantía del pago de un empréstito en un determinado período de tiempo. Durante el plazo, el prestamista podía usufructuar la mano de obra esclavizada a través de su trabajo a jornal.⁵ Si el dinero del crédito era pagado, el esclavizado o esclavizada retornaba a su «dueño» original; de lo contrario, pasaba a manos del prestamista, quien a partir de entonces dispondría de aquellos como objetos de su pertenencia. Lo que hace particular el presente caso, es el hecho de que Carmela, siendo una mujer libre haya empeñado su libertad en favor de un particular. Los escasos archivos de que disponemos, no nos permiten saber si

4. Walter Arias Estrada (2013), demuestra cómo el empeño de objetos se convirtió en una actividad común, legal y regulada en Nueva España, estudiando particularmente el caso de los pequeños comerciantes catalanes que migraban a Nueva España y realizaban este tipo de préstamos. También en Nueva España, Clara Elena Suárez Argüello (2003) presenta su estudio basado en las compañías comerciales a finales del siglo XVIII. Alcira Dueñas Martínez (2000), analizando la economía y la cultura en los testamentos de las mujeres de Pasto, describe cómo algunas pulperías, generalmente a cargo de mujeres, llevaban registros cuidadosos de las personas que habían empeñado sus objetos, el monto prestado y la fecha de pago. Nicolás González (2010), menciona cómo los «vagos» en Santafé, Nueva Granada delinquían robando objetos de valor para empeñarlos en las pulperías.

5. Cristina Masferrer León (2013) también ha estudiado el fenómeno del uso de niños y niñas esclavizadas como respaldo de préstamos otorgados a sus dueños en la ciudad de México durante el siglo XVIII; al igual que Mélida Velásquez (2001), quien describe las operaciones comerciales que se efectuaban en el marco del mercado de esclavizados.

Carmela en algún tiempo anterior fue esclavizada o si habría nacido y crecido libre hasta el momento en que ocurren los hechos aquí descritos. Lo que sí es claro es que Carmela entiende bien que en el contexto colonial en el que habita, la vida de hombres y mujeres negras son objeto de esclavizaciones; es decir, ella entiende que siendo una mujer negra, su libertad es un bien negociable. Más allá de esto, ella sabe que siendo libre, es soberana y dueña de su cuerpo-objeto, aprovechando para su beneficio, las dimensiones económicas de la Institución Esclavista asentada en la Nueva Granada.

Por esta razón, Carmela se encuentra facultada para llevar a cabo un negocio, cuyo objeto transable es su libertad. La negociación consistía en un préstamo en dinero que don Joaquin Castro otorgó a la pareja y que fue usado para el pago de la libertad de Juan de Ospina. La garantía del pago de ese dinero era la libertad de Carmela, entendiendo el hecho como un empeño de sí misma. La deuda adquirida se pagaría con los jornales que ambos esposos esperaban recibir durante el plazo, que vencía el día 2 del mes de febrero de 1796.

Sin embargo, al llegar la fecha todavía adeudaban al Factor de Tabacos la suma de cincuenta patacones del total pactado,⁶ por lo que el funcionario acude a la justicia para exigir la propiedad sobre la libertad de Carmela y su traslado a la Factoría de Llanogrande, donde ella sería esclavizada. Así lo relata su esposo, al decir que:

[...] Con el motibo de allarme yo en la constitucion de esclavo para salir de esta pen-
cion hubo la citada Carmela Vera, mi mujer, de empeñarse con el Factor Principal
de Tabacos Don Joaquin Castro a fin de que supliendole el precio demi esclavitud,
pudiesemos con nuestro trabajo satisfacerle la cantidad del suplemento, y como
no hubiesemos podido con el todo restandole lade cinquenta patacones; vajo este
concepto estrechado por orden del juzgado a la satisfaccion, o a seguir por su efecto
a la de Llanogrande [...] (AHC, Fondo Escribanos, Notaría Primera de Cali, Libro
70, folio 155r)

6. De acuerdo a Germán Colmenares (1987) «un esclavo negro entre los 16 y los 25 años podía costar entre 250 y 300 patacones en Cartagena y de 500 a 600 en una región minera» (p. 21).

Re-negociando mi libertad

Ante la exigencia del Factor de Tabacos, la señora Vera, lejos de asumir una posición sumisa y entregarse sin remedio alguno al trabajo forzado para siempre, acudió al señor Contador General, don Martin Guerra, a quien se esclavizó por el valor del remanente de la deuda, que eran 50 patacones. El nuevo negocio consistía en que su esposo Juan Leon de Ospina debía trabajar a jornal en condición de libre, hasta recolectar el dinero faltante para entregarlo al señor Contador, de manera que Carmela saliera de su esclavitud al cumplir este compromiso. Así se lee en los documentos:

En esta virtud y muy ciertos de lo que en esta parte nos favorecen las leyes [...]; siendonos por este motibo facultativo esclavisarnos [...] para poder cumplir con dicha satisfaccion, havindose convenido dicha mi muger en sufrir la pension de esclava a gusto y beneplacito suyo, sin seduccion y de su libre y espontanea voluntad, quedando yo en el estado de libre para poder con mis jornales restituirle a su nuevo estado de livertad [...] (AHC, Op. cit, folios 155r-155v)

En efecto, así sucedió. El intermediario del doble negocio fue el señor Alcalde Ordinario don Domingo Perez de Montoya, como consta en la factura firmada el día 25 de febrero de 1796. En ella se registra el pago de los cincuenta patacones que Carmela Vera adeudaba al señor Joaquin de Castro y que provienen del señor Martin Guerra, Contador General. Paralelamente, Carmela Vera gestiona la escritura mediante la cual se esclaviza a favor del señor Contador General, a cambio de los mencionados patacones.

[...] La dicha Carmela Bera [...] a tratado con el señor contador Don Martin Guerra el esclabirse consignando en el juzgado sus sinquenta patacones que en la demanda que se le tiene puesta y siendo sierta y sabedora del derecho que en semejante caso le pertenesce de su libre y espontanea voluntad sin premio ni fuerza alguna, otorga que bende su libertad en venta real, sierta, leal, desde aora y para ciempre, **en caso de que no se rredima** al dicho Señor Contador Don Martin Guerra bendiendose con todos sus bicios, tachas y defectos, enfermedades publicas y secretas, por de alma en boca, guesos en costal a uzo de feria y mercado franco segun se estila y bende en la Real Factoria de Cartagena de Indias y por libre de otra benta, senzo enpeño ni ypoteca, que no la tiene tasita ni espresa, que por tal se la asegura en el precio y quantia de

sinquenta pesos al contado, consignados en el juzgado del Señor Alcalde Ordinario Don Domingo Montoya por el Señor Contador Don Martin Guerra, para remitirselos al Factor Don Joaquín Castro, de cuja cantidad a maior abundamiento otorga, recivo en forma la que a de satisfacer el referido su marido Joan Leon de Ospina, con el dinero que ganase a jornal y en el entre tanto se a de mantener en esclabitud, asiendo todo lo que cualesquier sujeto en estado de servidumbre [...] (AHC, Fondo Escribanos, Notaría Primera de Cali, Libro 70, folios 154v y 158v)

Aunque en el lenguaje de los documentos este movimiento de Carmela es llamado «esclavización», la frase que he subrayado en el fragmento anterior donde se afirma que ella «otorga que bende su libertad en venta real, sierta, leal, desde aora y para ciempre, **en caso de que no se rredima al dicho Señor Contador Don Martin Guerra**», es determinante en la definición del carácter específico de la venta de su libertad, pues esta es efectiva en tanto no se haga el pago de los cincuenta patacones que el mismo Contador General acaba de prestarle. Es decir, se trata de una «esclavización temporal»; Carmela no se entregó totalmente, y ese es precisamente el sentido de este nuevo negocio.

Cientes, contactos, redes

El hecho de escoger uno u otro «dueño», podría parecer irrelevante, ante la gravedad que implica la pérdida de la libertad, el no tener más posesión de sí misma y de sus acciones. Sin embargo, analizando el contexto de la señora Vera, se puede comprender mejor que, en su caso, no se trató de una elección casual. En ella, jugaron un papel importante las posiciones ocupadas por las personas involucradas en el entramado étnico-social y cultural que representa la organización colonial.

En este punto es necesario mencionar que para el año de 1796, cuando la señora Vera presenta su solicitud de esclavización, la «ciudad» de Cali, así como el entonces llamado territorio de la Nueva Granada, se encuentra bajo el dominio de la corona española, específicamente en el periodo de colonia tardía. Para entonces, había tenido lugar lo que se conocería como «Reformas Bor-

bónicas».⁷ Una de estas reformas fue el establecimiento del estanco del tabaco, el cual rendía cuantiosas sumas a la Real Hacienda,⁸ «a beneficio únicamente del gobierno de la colonia, en detrimento de los intereses de los comerciantes privados que otrora se encargaran del tráfico con la hoja a cambio del pago de un arrendamiento» (González, 1975, p. 682). Es de esperarse entonces, que una posición como el Factor de Tabacos, si era ejercida de acuerdo al mandato del Visitador, generara algún tipo de rechazo entre la amalgama de poderes típica del periodo colonial.

El Factor General de Tabacos, don Martin Guerra, y el Contador General, don Joaquin Castro, hicieron parte de la élite blanca cabildante, cuyos poderes político, económico y social se enredaban en una suerte de tejido monopólico

7. Se denomina Reformas Borbónicas al conjunto de leyes impuestas por la corona española a finales del siglo XVIII. Concebidas a la llegada de los Borbones al poder, estas nuevas medidas buscaban la reorganización administrativa del gobierno en la península y en sus colonias de ultramar.

8. De acuerdo a Margarita González (1975), la corona española ya conocía de los jugosos beneficios que significaba este Estanco. Sin embargo, solo hasta el año de 1778 y con la intervención del visitador Gutierrez de Piñeres, pudo finalmente hacer cumplir este mandato real. Esta modificación en el monopolio del estanco no solo afectaba las rentas percibidas y sus beneficiarios, sino que jeraquizaba y regulaba los lugares asociados a su Producción y Administración (compra, procesamiento y empaque); en el caso que nos asiste, en el año de 1790 la zona de cultivo se traslada a la Factoría de Llanogrande, que debería abastecer la Administración Principal de Tabacos de Popayán para su distribución local y regional. Esto después que el Visitador Gutierrez de Piñeres considerara que la Factoría de Llanogrande producía mucho más de lo que necesitaba la región del Cauca, por lo que los cultivos de Tuluá no eran necesarios y por tanto debían ser cancelados. De esta manera, debido a la imposición del estanco de tabaco a favor exclusivo de la corona, no solo se veían afectados los comerciantes que otrora se encargaran de la comercialización (o trueque por mercancías) de la hoja, sino los productores, pequeños o grandes, de las zonas que, a partir de entonces y a criterio del Visitador, estaban por fuera de la zona de producción centralizada de tabaco y por tanto eran consideradas ilegales. La importancia de Llanogrande en el caso que se pretende estudiar, es que, precisamente una de las amenazas que enfrenta Carmela Vera, es la de ser enviada en condición de esclava a la Factoría de Llanogrande, «y como no hubiésemos podido con el todo restandole lade cincuenta patacones; vajo este concepto estrechado por orden del jusgado a la satisfaccion, o a seguir por su efecto a la de Llanogrande, teniendo motivos justos y suficientes para no poderlo executar». Esta imposición del estanco de Tabaco en Llanogrande, desde luego, despertó sentimientos de rechazo entre los súbditos coloniales, específicamente los cultivadores de Tuluá, porque sus tierras no estaban ubicadas en el sector donde el visitador quería que se llevara a cabo la producción centralizada y los comerciantes que ya no se beneficiarían del antiguo régimen.

de supremacía hereditaria.⁹ Ambos cargos estaban directamente relacionados con la Real Hacienda Colonial, siendo considerado el Contador un Oficial Real. Es decir, el funcionario a quien había empeñado su libertad Carmela Vera, y el funcionario a quien finalmente se esclavizaría, se conocían, debido a la relación, al menos laboral, asociada a las funciones que ambos desempeñaban en la Caja Real.

En este punto, se podrían asumir diferentes posiciones, una de ellas nos diría que los dos funcionarios han hecho una alianza para privar de la libertad a la señora Vera y que, por tanto, ella sería la víctima del entramado de poder colonial. Sin embargo, es importante mantener otra perspectiva de la situación, re-interpretar los documentos y encontrar las acciones de Carmela Vera, más que las acciones de aquellos que estuvieron en la cima de la pirámide que ellos mismos establecieron y que, tradicionalmente, han sido los protagonistas –buenos o malos– de su historia.

Precisamente, tanto el Factor de Tabacos, don Joaquin Castro, como el Contador General, don Martin Guerra, hacían parte del cabildo de Cali y es bastante probable que estos personajes tuvieran una relación cercana, al menos en lo concerniente a los cargos que desempeñaban. Sin embargo, con el primero, Carmela tiene una relación de tensión, que amenaza con esclavizarla de manera permanente, mientras el segundo hace un préstamo por una esclavización temporal hasta que ella y su esposo puedan pagar con sus jornales la suma de cincuenta patacones. Así lo afirma Carmela:

[...] Por esto se ha de servir Vuestra Merced prestando su autoridad judicial dar por bien echa y aprovada nuestra pretencion mediante a que por hacernos bien y buenaobra se nos ha ofrecido con el dinero el Señor Contador Don Martin Guerra y bajo las mismas condiciones que para su seguro hemos expuesto en este escrito con tal de que por el mismo precio de los cinquenta patacones que nos supla, ha de poder

9. Gracias al poder económico, los cabildantes se otorgaban el derecho de asignar las bastas, los abastos y las mercedes de tierras, que generalmente tendía a beneficiarlos a ellos mismos o a los que hacían parte de su grupo elitista: socios, familiares, amigos, entre otros. A través del poder social controlaban o intentaban controlar la higiene, la educación y las celebraciones públicas en la ciudad. Los ingresos de los cabildos provenían del alquiler de terrenos ejidos, de la proporción que se cobraba por cada res sacrificada para abasto, al igual que para la venta de maíz y trigo, de los impuestos y, finalmente, de la caridad y auxilio de los vecinos (Rodríguez, 1994, p.59).

dicho mi marido en qualquier tiempo que nos combenga sacarme de la esclavitud en que quede **satisfaciendole el todo o a plazos con mis jornales que segun lo que se devenga serviran de abono** [...] (AHC, Fondo Escribanos, Notaría Primera de Cali, Libro 70, folio 155v)

Es probable que, dadas las circunstancias que rodearon la instauración del Estanco de Tabaco para beneficio exclusivo de la Corona, el cargo de Factor de Tabacos no se ejerciera sin polémica por parte de las élites caleñas, como también es probable que la persona que lo ejerciera tuviera desacuerdos con los otros Oficiales de la Real Hacienda, como el Contador General. Sobre todo, y como se presentan los hechos, también es probable que Carmela Vera haya aprovechado una situación de desencuentro entre estos personajes.

Casos como el que se podría haber configurado alrededor de la libertad de Carmela Vera también se presentaron en otros escenarios, donde hombre y mujeres negras, libres o esclavizados, aprovecharon en beneficio propio las relaciones conflictivas de aquellos a quienes se enfrentaban judicialmente.

Así lo muestra en su estudio María Eugenia Chaves (1998), al analizar las diferentes estrategias de libertad de las mujeres esclavizadas durante la época colonial. Entre más cercana la relación, más acceso tenían los subalternos a los secretos de sus superiores. Cuando hubo lugar a un juicio en contra de sus amos, los testigos convocados por parte de los esclavizados, eran los enemigos de estos, a quienes demandaban. De nuevo, el conocimiento, en este caso de las relaciones de sus oponentes, es parte de la estrategia con la que juegan las clases subordinadas al momento de acudir a la justicia para su beneficio:

Las relaciones sociales que establecieron esclavos y esclavas, no se limitaron al mundo marginal. Frecuentemente aquellos (as) que estaban al servicio de familias poderosas se veían envueltos en la red de relaciones de sus amos y utilizaban con mucha sabiduría tanto sus enfrentamientos como sus alianzas en provecho propio. En el sistema judicial colonial, en el cual el ámbito privado se filtraba en la práctica de justicia, este saber era fundamental en las estrategias de libertad. (p. 12)

En la batalla judicial que libra María Gertrudis de León, descrita por Katherine Arboleda en el capítulo dos de este libro, la utilización de este entramado de relaciones es aún más compleja, siendo un ejemplo de cuán lejos se podría llegar en esta búsqueda de conexiones en pro de alcanzar la deseada libertad. Pero

también es una muestra de lo activas que fueron las relaciones sociales de las mujeres esclavizadas en el periodo colonial, y lo eficientes que ellas pudieron ser aprovechando en su beneficio las posibles fracturas en las redes sociales de aquellos que las perjudicaban.

Un Negocio Estratégico

Varios aspectos nos ayudan entonces a describir la racionalidad de Carmela. El primero y tal vez más importante, pues da origen a los acontecimientos aquí descritos, es el hecho que ella se haya propuesto libertar con su libertad. Bajo este precepto Carmela se «empeña» frente al Factor General de Tabacos, negociando el pago de la manumisión de su esposo en un determinado periodo de tiempo, so pena de esclavización en el sitio de Llanogrande. Es decir, hay un uso estratégico de su libertad, entendida como una posesión susceptible de negociación económica en el contexto colonial del siglo XVIII.

Paralelamente, la pareja realizó una proyección de sus ingresos futuros conjuntos, de manera que se arriesgaron a llevar a cabo el empeño de la libertad de Carmela, en favor del Factor de Tabacos. Como ya se sabe, esta proyección fue inexacta, y al término del periodo y sin haber terminado de pagar lo pactado, el Factor solicita la esclavización –garantía– de Carmela. A pesar del poder económico y social del Factor de Tabacos, la señora Vera tiene la certeza de que su caso no está perdido y que pueden acudir a ciertas instancias judiciales para su beneficio: «en esta virtud y muy ciertos de lo que en esta parte nos favorecen las leyes [...]» (AHC, Fondo Escribanos, Notaría Primera de Cali, Libro 70, folio 155r). Es decir, tanto la señora Vera como el señor Ospina, tenían conocimiento de las leyes que los beneficiaban, por lo tanto Carmela Vera no partió de la ignorancia total.

Esta segunda estrategia, representa el conocimiento que tiene Carmela de las leyes que le benefician, de estar dispuesta a re-negociar los términos en los cuales estaría dispuesta a vender su libertad y de saber a quién debía acudir para llevar a cabo este cometido. Por eso hacen redactar la petición al Señor Alcalde Ordinario por parte del Escribano Público. Seguidamente se aseguran que el Contador General realice el pago prometido, de manera que Carmela

quede libre de empeño y finalmente se lleva a cabo la firma de la Escritura por la cual se esclaviza temporalmente por los 50 patacones ante quien le presta el dinero. Así en su petición afirman que «[...] agregado un tanto de este escrito se proceda al otorgamiento de la correspondiente escritura con todas aquellas solemnidades y renunciación de leyes que hagan a nuestro favor [...] que a Vuestra Merced suplicamos con el juramento en derecho necesario [...]» (AHC. Fondo Escribanos, Notaría Primera de Cali, Libro 70, folio 155v).

Es importante señalar que los elementos que constituyen esta *esclavización temporal*, reflejan el conocimiento que Carmela tendría de los procesos de coartación que tenían lugar en Santiago de Cali. Este proceso, entendido como el «derecho de un esclavo para comprar a plazos su libertad, pagando periódicamente a su dueño diversas cantidades, hasta completar totalmente el precio por el que había sido adquirido» (Lucena, 1999, p. 359), era de común práctica en la ciudad. Los registros de manumisiones vía coartación se han reportado de manera consistente desde la segunda década del siglo XVIII en Santiago de Cali, con un aumento entre 1790 y 1799, cuando fueron entregadas 74 cartas de libertad a mujeres esclavizadas y 55 a hombres esclavizados vía coartación (Portilla, 2015).

Un tercer aspecto a resaltar en la racionalidad de Carmela es el tejido de redes sociales en el cual se movía; redes construidas y seguramente fortalecidas a partir de su condición de libre. Carmela Vera, por una parte pudo establecer relaciones con los estamentos sociales más bajos en la escala social colonial, como los esclavizados (su esposo era un esclavizado), y por otra parte con las élites coloniales.

Entonces, observamos cómo en la elaboración de su estrategia, Carmela hace uso de un entramado de redes sociales, conocimientos de ciertas leyes, proyecciones económicas y una acertada lectura de los hechos de su contexto, que finalmente le permite aprovechar las situaciones de desencuentro, en este caso de Joaquín Castro, el Factor de Tabacos, para evitar su esclavización y sobre todo, para conservar la libertad de su esposo. Definitivamente se trata de una acción compleja y colectiva. Como lo afirma Chaves (1998):

Las mujeres esclavas desempeñaron en la agencia de su libertad y la de los miembros de su familia un rol activo movilizándolo todo un conjunto de maniobras y saberes que son alimentados por su experiencia personal como mujeres, como esclavas y como parte de una dinámica, que les permitió manejar relaciones, establecer contactos y

hacer uso de herramientas discursivas y recursos institucionales a partir de los cuales constituir con éxito estrategias de libertad. (p. 4)

Es decir, en medio de los movimientos de los funcionarios de la Real Hacienda, de los ires y venires propios del establecimiento del Estanco del Tabaco y de los conflictos que este pudo haber generado, nuestro foco de análisis debe mantenerse en las acciones y estrategias emprendidas por la señora Carmela Vera. Ella a su vez, constituye un caso de estudio de las acciones y estrategias de todo un grupo que hacía parte del escalafón más bajo de la pirámide socio-económica colonial, y cuyas voces seguirán silenciadas de no realizar el giro de perspectiva necesario para captar los sonidos que les eran propios.

La Agencia-Otra en Carmela

Como lo dice Evelyne Laurent, en el capítulo número seis de este libro, con poca frecuencia hemos escuchado historias de mujeres africanas y afrodescendientes en las que se preste particular atención a los posibles imaginarios por ellas concebidos. Por esta razón, el caso de Carmela, nos reta a acudir a los archivos bajo premisas diferentes y cuestionarlos con otro tipo de preguntas. Por ejemplo, en lugar de preguntarse por un posible pacto entre el Contador General y el Factor de Tabacos para captar la libertad de la señora Carmela Vera, preguntarse, ¿por qué Carmela Vera, siendo mujer libre, se esclaviza? Este cambio de perspectiva, plantea el panorama perfecto para hacer uso de la agencia-otra, categoría de análisis que ofrece las herramientas necesarias para abordar el caso de Carmela Vera pensada como sujeto activo. Como lo afirma Camilia Gómez-Cotta (2011):

La agencia-otra como práctica política se ha desarrollado (y lo sigue haciendo) en lugares, territorios y localidades concretas; y permite ahondar en las implicaciones de la vivencia en «condiciones-otras», es decir, en procesos de adaptación a un medio hostil en diversos sentidos y a un poder colonial que intentaba a toda costa reducirlos y mantenerlos en su condición de cosas y mercancías. (p. 18)

De esta manera, una mirada-otra de este momento específico de la vida de Carmela Vera, al que se tiene acceso, gracias a los documentos de archivo, muestra

todo un matiz de grises donde ella misma, lejos de pertenecer absolutamente a un estado inamovible, constituye un ejemplo de flexibilidad. Ella se atreve a pasar de su condición de libre, a la de esclavizada, una vez firmada la escritura. Este caso arroja una premisa y es el hecho de que bajo «ciertas circunstancias», es posible que las mujeres negras libres tengan entera voluntad de esclavizarse para lograr la libertad de su grupo familiar. Lo importante sin embargo, no es la auto-esclavización *per se*, sino la racionalidad que guía esta decisión, y ese precisamente debe ser el objetivo de futuras pesquisas.

Regresando un poco a las estrategias específicamente planteadas por Carmela, es válido afirmar que ni la coartación ni la posibilidad de cambio de dueño hacían parte de las leyes emitidas desde Castilla; pero se deben entender como respuestas pragmáticas a las continuas demandas por parte de los propios esclavizados (De la Fuente, 2007). El caso puntual de esta esclavización temporal es un reflejo de las acciones de las mujeres esclavizadas a las que se debe atender, es esta racionalidad la que interesa en este texto.

Es el cambio en la perspectiva de análisis lo que debe rescatarse de este caso en particular, y esto es, pensarse como una mujer cuya libertad le provee los medios para lograr la libertad de su esposo y plantear las estrategias necesarias para alcanzar una mejor condición de vida, tal y como lo afirma Evelyne Laurent en el capítulo seis de este libro, al plantear su propia definición de «cimarronaje intelectual». La intelectualidad, en este caso, no estaría ligada a la educación universitaria, como lo planteara Edouard Glissant, sino como un imaginario de resistencia subalterna.

De esta manera, múltiples documentos de archivo podrían ser reinterpretados a la luz de la racionalidad y las acciones de aquellos otrora considerados objetos pasivos. Acostumbrados a los enfoques tradicionales, donde los hombres y las mujeres esclavizados obtienen su libertad y litigan de manera exitosa, gracias a la benevolencia de los poderosos amos blancos que los poseían, es necesario proponer enfoques-otros, que rescatan las voces de aquellos opacados invisibilizados o visibilizados de forma negativa.¹⁰

10. La *visibilización negativa*, hace parte de un postulado de Albán Achinte (2006), quien considera que históricamente ha existido una visibilización negativa, consistiendo en la estigmatización y estereotipación de los pueblos afro, negados en su producción cultural y en su producción económica.

Una reflexión crítica a la metodología de análisis de los documentos de archivo, es pertinente al realizar una conexión entre los estudios de los que han sido objeto las mujeres africanas y afrodescendientes en el periodo colonial y aquellos realizados a las mujeres afrodescendientes actualmente. Sin ánimo de establecer nexos anacrónicos entre estas comunidades, es importante que un estudio crítico y diferencial de las circunstancias particulares actuales, sea también tenido en cuenta en el análisis de las circunstancias históricas que han tenido lugar, previo el establecimiento de las comunidades como hoy se conocen.

Las comunidades afrodescendientes, esclavizadas o no, han sido presentadas tradicionalmente como objetos de la acción –buena o mala– de unos sujetos superiores con respecto a una jerarquización que estos mismos sujetos han definido. Sin embargo, en este punto, es importante retomar las palabras de Adolfo Albán (2006), quien afirma que las:

Comunidades silenciadas históricamente como los indígenas y los afros o grupos considerados actualmente como minorías sociales por sus opciones sexuales, de género, generacionales o por sus capacidades diferentes hacen parte hoy del entramado cultural en donde las diversidades, las diferencias y las desigualdades socio-culturales se encuentran en pugna por lograr el reconocimiento o el posicionamiento como sujetos sociales participantes. (p. 21)

Es necesario entonces que, al abordar la investigación sobre la comunidad afrocolombiana, se haga desde una mirada distinta a la que actualmente domina. Es importante preguntarse «¿quién o quiénes son los productores del conocimiento?, ¿dónde se valida y por quiénes este conocimiento?» (Albán, 2006, p. 59). En palabras de Albán Achinte (2006), se propone «construir y [...] visibilizar, epistemologías que den cuenta de nuestras realidades ancestrales, para salirle al paso al aplastante predominio de una racionalidad eurocéntrica que históricamente ha negado, para reafirmarse, la presencia de pueblos y de comunidades indígenas y afros como formas no-occidentales de «estar en el mundo» (p. 61).

Esta re-construcción requiere un ejercicio intelectual consciente, en la búsqueda de aquellas mujeres cuyas ideas e imaginarios continúan silenciados. Teniendo en cuenta el pensamiento de Patricia Hill Collins (2000), si queremos recuperar las ideas de estas mujeres afrodescendientes, es necesario re-descubrir las y re-interpretarlas teniendo en cuenta el contexto que les era propio. Esto además requiere una mayor apertura en las fuentes sujetas de análisis y los

enfoques bajo los cuales se aborden. En el caso de Carmela, ha sido necesario recuperar su agencia en un contexto esclavista comercial en el que ella misma conoce el valor económico de su libertad, derivado de la potencialidad para ser mercancía que le reporta ser una mujer negra.

Las implicaciones políticas de este ejercicio radican en la posibilidad que tienen las mujeres afrodescendientes del presente de empoderarse de su historia, a través de la descolonización de los relatos tradicionales de las mujeres esclavizadas en el período colonial, tal como lo afirma Carmen Luz Cosme en el capítulo tres de esta obra. Las conexiones personales entre las autoras y las investigaciones que llevan a cabo son innegables. La mejor muestra de esto, es el bello relato del capítulo cuatro de este libro, donde Edna Carolina González describe el proceso y la relación que ella misma establece con Andrea, encuentro mediado por los documentos judiciales a través de los cuales se accede a las ideas e imaginarios de Andrea, quien lucha por su libertad. La perseverancia e inteligencia que demuestran Andrea, Carmela, María Gertrudis y las demás mujeres presentadas en este libro son muestra de casos inspiradores que aún no se conocen en la literatura disponible y es menester hacerlos públicos en la escena académica.

Conclusión

Una lectura *a priori* del caso de Carmela Vera afirmaría que finalmente los esclavizados tenían su vida asegurada, por cuanto contaban con la vivienda y la alimentación suministrada por sus superiores, y que esto motivaría la esclavización voluntaria de muchos de ellos. Sin embargo, en este análisis puede establecerse claramente que la esclavización temporal de Carmela constituyó una compleja estrategia para evitar su esclavización permanente, y asegurar la libertad de su esposo y la consolidación de una unión marital donde la libertad de ambos garantiza un mejor status económico y social.

Llegar a este resultado es posible gracias al uso metodológico de la agencia-otra como perspectiva de análisis. Esta nos permite focalizarnos en Carmela Vera como sujeta consciente, activa y compleja; con facultades para tomar

decisiones que afectaron el presente y futuro de ella y su familia. Este es un cambio metodológico que permite reconocer una estrategia económica y social en cabeza de una mujer negra libre, que implica el manejo de sus redes sociales, el conocimiento del efecto multiplicador de su libertad, la proyección económica de ingresos futuros y la flexibilidad en la concepción de su lugar en la sociedad colonial.

Carmela Vera era consciente que si aceptaba los términos del Factor Principal de Tabacos, debía entregar su libertad de manera permanente. Ella prefirió esclavizarse con una persona distinta, tal vez alguien con quien el Factor ha tenido un conflicto, de manera que la rivalidad entre ambos le garantice un «mejor-estar», en su nueva condición de esclavitud. Esta esclavización a su vez, se realizó a cambio de cincuenta patacones, una cantidad mucho menor de lo que en realidad costaría una esclavizada –hay documentos que fijan las ventas y libertades en trescientos patacones, algo más o menos–. Tal negociación tiene sentido, primero porque la cantidad ofrecida por su esclavitud corresponde al pago de la deuda adquirida con anterioridad; y segundo, porque siendo una cantidad menor, es más alta la probabilidad de pagarla en un determinado periodo de tiempo.

De esta manera Carmela realizó una vez más la proyección de ingresos futuros, esta vez la de su esposo, y estimó que sería posible que este, con sus jornales, la restableciera a la libertad. Nada se dice en la escritura sobre una fecha específica para realizar el pago, lo que hace probable que Carmela haya alcanzado la libertad a través de esta negociación.

Analizar los documentos de archivo a partir de la agencia-otra es fundamental para dilucidar las estrategias construidas por una persona dueña y señora de su cuerpo, de su libertad y de sus decisiones. A través de esta metodología se sabe que si Carmela se esclavizó fue porque siempre tuvo plena confianza en el valor de su libertad y de lo que con ella podía alcanzar; revelando que, en medio de las adversidades, esta mujer logró ser protagonista de su propia historia, historia que se relata, solo cuando es posible cambiar el foco de análisis.

Referencias

Fuentes documentales

Archivo Histórico de Cali –AHC–, Fondo Escribanos, Notaría Primera de Cali, Libro 70, folio 155v-158v.

Fuentes secundarias

Albán Achinte, A. (Comp.). (2006). *Tejiendo textos y saberes. Cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. Colección Estudios (Inter)culturales.

Arias Estrada, W. O. (2013). *Catalanes en Nueva España, 1790-1820*. (Tesis Doctoral). Universitat Pompeu Fabra, Barcelona. Disponible en la E-Repositori.UPF. <http://repositori.upf.edu/handle/10230/22055>

Colmenares, G. (1987). La formación de la economía colonial (1500-1740). En J. A. Ocampo (Comp.), *Historia económica de Colombia*. 2ª Edición. Colombia: Siglo XXI Editores.

Chaves, M. E. (1998). *La mujer esclava y sus estrategias de libertad en el mundo hispano colonial de fines del siglo XVIII*. Disponible en la página web de Göteborgs Universitet: https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/3175/1/anales_1_chaves.pdf

De la Fuente, A. (Noviembre 2007). Slaves and the creation of legal rights in Cuba: Coartación and papel. *Hispanic American Historical Review*, 87(4), pp. 659-708.

Dueñas, A. (Noviembre 2000). Mujeres coloniales al filo de su muerte: Economía y cultura en los testamentos de mujeres de Pasto a fines del siglo XVIII. *Revista Tendencias*. Universidad de Nariño, 1(2), pp.145-163.

Gómez-Cotta, C. (2011). *Afroidentidad y políticas culturales en Cali y Esmeraldas: La agencia-otra como analítica de los movimientos sociales afroidentitarios en Colombia y Ecuador*. Ecuador: Editorial Académica Española.

González, M. (Octubre - Diciembre 1975). El estanco colonial del tabaco. En *Cuadernos Colombianos*, 8, pp. 635-708.

- González, N. (2010). «Se evita que de vagos pasen a delincuentes»: Santafé como una ciudad peligrosa (1750-1808). *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 37(2), pp. 17-44.
- Hill Collins, P. (2000). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Rev. 10th anniversary Ed. New York: Routledge.
- Lucena Salmoral, M. (1999). El Derecho de coartación del esclavo en la América Española. *Revista de Indias*, LIX (216), pp. 357-374.
- Masferrer, C. (2013). *Muleke, negritas y mulatillos. Niñez, familia y redes sociales de los esclavos de origen africano en la Ciudad de México, siglo XVII*. México: INAH
- Navarrete, M. C. (2005). *Génesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia, siglos XVI y XVII*. Colección Artes y Humanidades. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.
- Portilla, K. (Enero-Junio 2015). La coartación y el peculio, dos elementos claves en la manumisión de esclavos. Santiago de Cali (1750-1810). *Fronteras de la Historia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 20(1), pp. 96-123.
- Rodríguez, P. (1994). La sociedad y las formas en la gobernación de Popayán: Siglo XVIII. En A. Valencia Llano (Dir.), *Historia del Gran Cauca: Historia regional del suroccidente Colombiano*. Cali: Universidad del Valle.
- Suárez Argüello, C. E. (Enero-Junio 2003). Las compañías comerciales en la Nueva España a fines del siglo XVIII: El caso de la compañía de Juan José de Oteyza y Vicente Garviso (1792-1796). *Revista de Estudios de Historia Novohispana*. Universidad Nacional Autónoma de México, 28, pp. 103-139.
- Velásquez, M. (Diciembre 2001). El comercio de esclavos en la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa, siglos XVI al XVIII. *Revista Mesoamérica*, 22(42), pp. 199-222.

Epílogo

¡Y me declaro libre!... ¡Y me declaro libre!... ¡Y me declaro libre! Madre, matriz, fuente. Ancestras negras pariendo libertad

«En la ciudad de Cali, un día de febrero de 1796 que corresponde al periodo de la colonia, una mujer negra libre visita el despacho del escribano público solicitando algo inusual, su esclavización»¹

La reflexión a continuación busca resaltar los principales aportes analíticos del presente libro. Es necesario advertir que este compendio acerca de las luchas de mujeres contra el sometimiento esclavista resulta de la investigación realizada por mujeres negras afrodescendientes, renacientes de esas luchadoras traídas a la memoria, feministas, activistas, científicas sociales, estudiantes y maestras humanistas, quienes examinan la fuerza y el alcance histórico de algunos textos y sus contextos escogidos reflexivamente, en nexos con el Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF), un espacio de la academia en Cali –Valle del Cauca–, en la Universidad Icesi. Los documentos expuestos, en los capítulos, que datan de la institución esclavista en América del Sur, primordialmente, son una muestra que guía la deliberación en torno a lo que significa, aviva y planta la problemática de opresión social, racial y de género entre los siglos XVII y XVIII.

Después de leer las historias narradas en este libro, propongo acercar tres matrices: a) destacar las declaraciones escritas y verbales de mujeres descendientes de culturas africanas –los acuerdos en la cotidianidad; el negociar-se en lo público y lo privado, cada día–. Lo que encarnan las declaraciones escritas y verbales de mujeres descendientes de culturas africanas –los acuerdos en la cotidianidad; el negociar-se en lo público y lo privado, cada día–; b) La tarea

1. Fragmento tomado de una versión preliminar del capítulo de Angélica María Sanchez Barona, en este libro.

de familiarizarnos con la herencia de las ancestras cimarronas; el cuidado de traer a la memoria su resistencia –re-existencia– ancestral; c) En el presente, reconocer que con sus proceder, con su ejemplo de restituir la humanidad negada, las mujeres negras están siendo paridoras de libertad.

En el capítulo ocho, «*¡Soy libre, vengo a esclavizarme!, 1796*», Angélica María Sánchez Barona rememora a la cimarrona Carmela Vera. La divulgación de este y otros casos reseñados documentan algunas situaciones de demandas hechas por las ancestras cimarronas y nos aproximan a las complejidades que se des-conocen y se des-cubren: valentía, sabiduría y entereza de quienes han sido víctimas del racismo, el sexismo y el clasismo. En las siguientes líneas es preciso afirmar que las manifestaciones halladas en los registros de archivos históricos nacionales, principalmente de lo que era la Nueva Granada, son claves para articular los procesos de la agencia africana en América: ¡Y me declaro libre!

Los pronunciamientos que se llevan a cabo, en el cimarronaje entonces, son sustento de procesos de reexistencias. En este texto, re-existencia alude, como ya se ha venido dibujando en deliberaciones en torno a las luchas de desmonte del colonialismo, a un sentido construido por los pueblos, distinto de «aguantar» y, puesto que indica más que «resistir», conjuntamente –en plural– alude a crear, transformar y conquistar autonomía en pro de la vida. Asimismo, como el re-existir, la tarea de desmontar las violencias se hereda. Con la guía de manos, pasos y voces de las abuelas, se la ha cumplido amorosa y pacíficamente, de cara al exterminio de la vida en todas sus formas, la de la mujer, la de la comunidad, la de los territorios biodiversos. Al aproximarse a los orígenes y a los modos de re-existencias de mujeres descendientes de africanas, de sus culturas, al manifestarse, reintegran y revelan de sí el talante y la tenacidad de donde vienen: *Madre, matriz, fuente*.

Por tanto, durante siglos, se comprende que, aunque con las criminales narrativas históricas oficiales, diseñadas para pisotear la humanidad de los pueblos de las descendientes de africanas –racializadas y cosificadas para ser esclavizadas–, al afrontar la actual sociedad racista, patriarcal y capitalista de la cultura hegemónica –con sus adversidades– las mujeres deciden dar luz a otras maneras de tejer capacidades humanas. En diversas latitudes han sido constantes en sembrar, regar y hacer germinar la esperanza de construir el vivir con dignidad: *Ancestras negras/afrodescendientes pariendo libertad*.

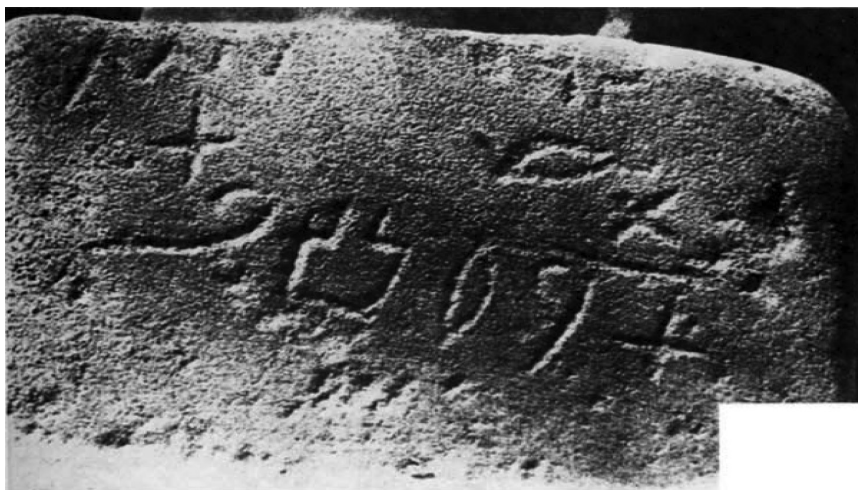
¡Y me declaro libre! ...

*«La introducción de la mujer negra (esclava), en calidad de doméstica y concubina constituyó la primera división sexual del trabajo»
(Camacho, 2004, p. 171).*

Durante siglos, en el sur de América, se ha «instalado» la representación de las culturas africanas asociadas con la fuente de la tradición de la palabra cantada –oral– y, a su vez, se las ha desunido o apartado –en los imaginarios sociales– de la memoria afiliada a los sistemas de las escrituras más antiguas.²

Ilustración 01

Wadi el-Hol o «Proto-Sinaí» (2000 a.c. – 1400 a.c.)



Fuente: <http://historiadeafrica.com/la-escrituras-africanas.html>

2. «[...] África tiene la colección más grande y arcaica del mundo de antiguos sistemas de escritura [...] Por el contrario, la escritura más remota de la Europa continental, la griega, no estuvo totalmente en uso hasta el año 1400 A.C (una tablilla de arcilla encontrada en Iklaina, Grecia) y se deriva en gran parte de unos escritos africanos más antiguos» (Historia general de África, 2015).

De espaldas al continente cuna de la humanidad,³ los relatos que no hilan la importancia y talante independista de esas voces *otras* –que demandan afirmarse– han valido, junto con el color de la piel, como estigma, al justificar oprimir las acciones colectivas de sus descendientes. En la diáspora por el mundo, quienes declaran la herencia de las culturas africanas, al poner luz a las problemáticas que mutilan la vida, descubren y bosquejan el buen vivir con el propósito de reparar la humanidad negada, apuran políticas que remuevan el establecimiento de los poderes instituidos.

En cada uno de los casos resaltados por las autoras en los capítulos anteriores, en su mayoría tomados del Archivo General de la Nación –en adelante AGN– y local; en lo que era la Nueva Granada, especialmente, y en las que después fueron las jurisdicciones, compartiendo los lenguajes –otros– de quienes se pronuncian capaces de refrendar sus manifestaciones, se pretende distinguir los caracteres que se expresan a través de quienes se les impone la esclavización. Al escribir del sentido de los casos reseñados, las autoras llaman la atención respecto de estas desconocidas en la lucha. Las mujeres aquí referidas reafirman sus propios caracteres de cimarronaje, ideando la libertad, son capaces de comprender –en su circunstancia en el andamiaje colonial, con demandas, justificaciones y testimonios– el idioma con que se les nombra.

Que todavía se desconozca la capacidad organizativa de mujeres en la institucionalidad colonial no es de extrañar, porque se calcula, postula e impone una cultura –madre– dominante; se ha callado por lo que *devela-ba*; *por eso todavía subsisten los relatos de no reconocimiento de las humanidades heroicas*; la humanidad con decidida fuerza espiritual de persistir en vivir con dignidad. Ellas, quienes firman las declaraciones, cuentan lo que las mueve a demandar y reanudar, cada vez, la defensa de la vida propia, la de sus familias y pueblos;

3. Como se ha evidenciado en múltiples investigaciones, África es la madre de la humanidad. «Las culturas africanas comienzan a surgir de su propio nicho continental; crecen a expensas de sus necesidades biológicas y sociales y se expanden en virtud de su fuerza interior hasta encontrar las fronteras de otras ondas culturales, estableciéndose los intercambios ineludibles experimentados por todas las civilizaciones» (Zapata, 1989, p. 80).

en la esfera pública, desarropan las negociaciones privadas, como esclavizadas un sinnúmero convertidas en concubinas.⁴

En los pleitos y en la búsqueda por solucionar los conflictos generados por lo invivible que desencadenó la trata esclavista en lo que instituyó el sistema colonial, quienes acompañan las demandas son personas de confianza; se admite el poder de la palabra contada para el registro por escrito. En todo caso, se ven las estrategias de reexistencias y entendimiento de la acción política.

Con la lectura de los capítulos, el acento está tanto en quienes reseñan como en las reseñadas. Las autoras de los registros estudiados hacen notable su complejidad como mujeres afrodescendientes, víctimas de la trata trasatlántica y agentes en procesos libertarios de la cotidianidad.

Nuestra ancestralidad, como otras –mujeres–, en esta actualidad de barbarie también, está como la herencia de tenacidad de quienes consignan su pensamiento y proceso de lucha; quienes firman sus declaraciones, expresadas en la interlocución ilustrada con los representantes de la institución opresora. Como ellas en aquel tiempo, las que escriben y reseñan en este presente se redimen cuando articulan, detallando con su enfoque, lo referido a nuestra contemporaneidad, en el siglo XXI; reviven aquellos contextos adversos del entramado étnico, social y cultural de la organización colonial y advierten que las trabadas opresiones se han sofisticado; «retan» al sistema capitalista que impone un modo de vernos en la vivencia de la concepción neoliberal, que cimenta el capitalismo con arquetipos racistas y sexistas.

4. Varios de los documentos encontrados por las autoras de este libro traen las voces de las mujeres que, como escribe María Josefa Olalla, negociaron relaciones «amorosas» con un señor opresor que le prometió la libertad. «Y es señor, que Manuel Chinchilla me quito la virginidad bajo la palabra de que me daría la libertad [...], de suerte que ha tenido dos hijos en mí, y no ha tenido efecto la promesa hasta que acudí al señor virrey, el que le cometi6 al señor Gobernador lo que dejo dicho que Chichilla me liberase a mí, a mis dos hijos [...].» Texto tomado de *¿Desde cuándo escriben las mujeres de la diáspora africana? Las cartas de María Josefa Olalla, 1796-1798*, escrito por María X. Abello, en este libro.

Un tono radical también, en reflexiones de la contemporaneidad de Suramérica, se pone a la luz en el texto de Jacqui y Mohanty, (2004): «Hemos afirmado que la política sexual permea todas las relaciones sociales y que los procesos de colonización se formulan y se ponen en práctica a través del disciplinamiento de los cuerpos de las mujeres del Tercer Mundo» (p. 164) (versión del texto en PDF).

Actualmente re-significar la diáspora africana en América implica dignificar su existencia. Con los repertorios de reexistencias, además de la creación de algunos textos que reseñan las escritoras de las ancestras, se revela un momento histórico en una investigación que mueve a la memoria acerca de la humanidad negada.

En el capítulo cinco, Castriela Esther Hernández Reyes discierne respecto a si estaban las mujeres africanas y sus descendientes confinadas exclusivamente al ámbito privado —y el doméstico— durante el periodo colonial, como respuesta al arquetipo denominado «marianismo», instaurado en las cotidianidades para limitar sus niveles de autonomía e imponer una identidad sumisa propia del sistema patriarcal. Respectivamente, dos leyes, la de vientres y la de manumisión, 1814 y 1821, son leyes que se vuelven acercamientos a la interrogación por el sistema de género colonial moderno y los roles de las mujeres negras esclavizadas y libres.

En el capítulo seis, Evelyne Laurent-Perrault recuerda el siguiente pronunciamiento: «aspiro a que se me dé papel de venta, pero pues me hallo enferma es justo que previamente se me reconozca por facultativo de la confianza del tribunal, y después se me evalúe por quien corresponda, por tanto, suplico a V.S. se sirva decretarlo así».⁵ «Mujeres decididas como Micaela, mujeres ingeniosas como Diepa, mujeres audaces como Dorotea, mujeres estrategas como Calzadilla» la inspiraron a reflexionar cómo estas mujeres habían aprendido a «usar la ley como trampolín de fuga» y en la misma óptica muestra que a finales del XVIII, hábilmente, estando en condición de esclavizadas «se habían instruido» para usar la ley y lograr un «descanso temporal de la esclavitud». «Esas, otras» hacían uso de esos «poderes otros» —legales o ilegales—: demandaban, negociaban y planificaban acciones necesarias para emanciparse completamente.

En el capítulo dos, Nayibe Katherine Arboleda Hurtado recuerda: «tener carta no es riqueza, pero no tenerla es mucha pobreza»⁶ y presenta el caso de la re-esclavización entre personas sometidas. Dispone el diálogo con María Gertrudis de León, «ante la incertidumbre de su libertad», debido a que su hermano

5. Referencias textuales tomadas por Evelyne Laurent-Perrault del Archivo de la Academia Nacional de la Historia (AANH). Sección: Civiles, Tema Esclavos, Legajo 8-2979. Año 178, Folio 13. en el texto «Esclavizadas, cimarronaje y la ley en Venezuela, 1770-1809» (en este libro).

6. Referencia textual que hace en su texto la autora Nayibe Katherine Arboleda Hurtado (en este libro). AGN. Colombia. Fondo Negros y Esclavos. Expediente 42. Legajo 31. Signatura SC162. Folio 22.

busca «reesclavizarla» para su beneficio. Así, no es de extrañar la normalización de un cierto «otorgamiento» de poder social del esclavizado hombre frente a la esclavizada mujer en la estructura jerárquica patriarcal vigente.

En el capítulo cuatro, Edna Carolina González Barona recuerda este pronunciamiento: «mi mundo y mi verdad es mi propia libertad y la de mi hija».⁷ La pregunta acerca de si tiene la historia un sentido, un propósito, se la hace y busca respuesta al comentar apartes de la historia de Andrea en el texto «*La defensa de una mujer afrodescendiente: el caso de Andrea, 1782*». Refiere y explica cómo la mujer, a pesar de estar en condición de esclavitud, en contextos desfavorables, subvierte en su accionar, en tanto, reconoce su identidad al margen del orden establecido.

En el capítulo ocho, Angélica María Sánchez Barona escribió, «¡soy libre, Vengo a Esclavizarme!» Carmela Vera se esclaviza para comprar la libertad de su marido y, finalmente, vivir con él, libres. Ella dice, «[...] y [...] con tal de que por el mismo precio de los cincuenta patacones que nos supla, ha de poder dicho mi marido en cualquier tiempo que nos convenga sacarme de la esclavitud [...]».⁸ En varios momentos, en su relato se hace alusión al «conocimiento del efecto multiplicador de su libertad». ¿De qué manera? Una mujer que solicita su esclavización «obedece a todo un tramado de estrategias construidas por ella para lograr su libertad y la de su esposo de manera definitiva»; conoce lo que significa el uso de la «Agencia Otra» y es «protagonista de su propia historia». Este acto exhibe una «racionalidad», al trazar rutas para interpretar y encontrar salidas en pro de la liberación total. Como lo plantea la autora del texto que hoy reflexiona en torno a los tejidos sociales construidas y fortalecidas por Carmela en su condición de libre.

En el capítulo uno, María Ximena Abello Hurtado se pregunta: «¿desde cuándo escriben las mujeres de la diáspora africana?, a propósito de las cartas de María Josefa Olaya, 1796-1798». La autora alude a los lugares de emancipación de las escritoras primeras afrocolombianas. La escritora contemporánea reseña

7. Del texto nombrado «Andrea», de Edna Carolina González Barona (en este libro), con referencia del Archivo Histórico de Antioquia, Negros y Esclavos, del Folio 14, agosto 27 de 1782.

8. Aparte de cita textual traída por Angélica María Sánchez Barona con «La defensa de una mujer afrodescendiente: el caso de Andrea, 1782» (en este libro), con referencias del Archivo Histórico de Cali, Fondo Escribanos, Notaría Primera de Cali, folio 155v.

el trasegar de la gente oprimida en América, sus ámbitos, la «agencia otra» de parte de quienes, esclavizadas, hacen las demandas necesarias para lograr la libertad propia y la de sus familias. Registra la tarea de correr el velo y ver lo que significó la diáspora, en la óptica del poder capitalista creciente entonces.

En el capítulo siete, Lina Marcela Mosquera Lemus referencia el testimonio del «Protector de esclavos» que en aquella época, asignaron al caso de la esclavizada María Isabel Mozo y Noriega, «[...] para que se certifique si los hijos subsiguientes al primero traídos de matrimonio fueron tenidos en tiempo de la libertad de la madre como lo asegura en su escrito que da primero [...]»⁹ y darles el lugar que hoy tienen, el de sostener y equilibrar, el de cuidar y retornar la dignidad a nuestros cuerpos y nuestros territorios. La autora desanuda el relato de María Isabel Mozo y Noriega, para mostrarnos que, en aquella época, las personas esclavizadas, en desarrollo de sus capacidades, ante la ostentación del poderío en la institución esclavista, escribieron acerca del rumbo de sus vidas, de hacia dónde querían dirigirse y del cómo vivir con sus familias, comprensiblemente. Los discursos de quiénes somos impactan porque exhiben la capacidad de transformación, con esa institucionalidad. Las declaraciones que ahí se trazan y las estrategias de las re-existencias ancestrales desvelan las opresiones simbólicas y físicas y el espíritu de libertad de las mujeres.

En el capítulo tres, Carmen Luz Cosme Puntiel nos presenta los litigios de Josefa Ramirez y Clara de la Nación Mandinga. Con su relato conocemos cómo las mujeres negras en el siglo XIX, en Cuba, se enfrentaron a la estructura colonial para exigir su libertad y su estatus de ciudadanas.

Con esta investigación se ha venido poniendo en oposición los términos respecto a lo registrado como búsqueda de la libertad. Esta llega a ser, también, un compendio de resistencias otras, con las autorías aquí se llega a dimensionar lo que las mujeres esclavizadas agenciaban –evidencia unos «poderes otros»– y que, en el transcurso del tiempo, posibilitan abrir paso a las nuevas generaciones.

9. AGN. Fondo: Colonia. Grupo: Negros y Esclavos. Sección: Santander. Signatura: SC43. Legajo 1. Folios 40-229 (en este libro).

Madre, matriz; fuente

«Yo prefiero parir mis hijos en cuclillas»
(Zapata, 1992, p. 359)

Las mujeres que vienen del continente que parió la humanidad, en un momento histórico, fueron arrancadas de sus territorios. Ya en la colonia, hermana, hija, sobrina, amiga, prima, esposa, madrina, tía, abuela, ahijada; nodriza, libertaria, mamá, luz; abogada para sí misma y su familia, en esta región de América, en tanto que ponen las semillas de su origen, sus procedencias, lenguas, saberes y haceres en niños y niñas, también trajeron el legado de parir libertad.

El ejemplo de lucha tiene su fuente en el entramado social y cultural de los lugares que habitaban, y desde los siglos XV y XVI, las mujeres cimarronas lo rescatan como estrategia de pervivencia. Las que fueron secuestradas –arrancadas de su territorio– para la trata en América llegan y heredan la dignidad, que como una semilla germina en desconocidas maneras de emanciparse.

A propósito de la trashumancia de la diáspora africana, de los avatares provocados por el sistema, en reacción a la búsqueda que germina con las mujeres oprimidas, precisamente, con la gestación de la lucha constante y continua por la libertad, la institución colonial, sus representantes, con el proyecto de someter a las humanidades, separa a las familias, niega el relacionamiento en colectividad y acaba la vida, por el comercio establecido. De esta manera, lo traza el narrador de la épica afrodescendiente en América, Manuel Zapata Olivella.¹⁰ La ascendencia y las renacientes han construido sus destinos, ancestralmente, recreando las estrategias para llegar al buen vivir en la sociedad. En tal camino, amor es proporcional a la libertad, que se busca, a su vez, para sembrar la semilla del amor. El amor es el horizonte heredado. Madre que forma, matriz que alumbró, que es antorcha; fuente de re-existencia.

10. «Viva la libertad, muera el tirano» es la voz del muntú, con quien Manuel Zapata Olivella (1992) narra la diáspora africana en América. «Libertad o muerte» (p. 348). De otra parte, «el interés por el estudio de las civilizaciones africanas en América surgió tan solo hace unos años. Hubo que esperar a la supresión de la esclavitud; pues hasta entonces en el negro sólo se veía al trabajador, no al portador de una cultura» (Bastide, 1969, p. 7).

Ancestras negras afrodescendientes pariendo libertad

«Si como mujeres parimos la humanidad tenemos la responsabilidad de continuar pariendo la libertad»¹¹

En esta contemporaneidad las reflexiones que exponen las autoras de este libro implican que poner luz a las resistencias heredadas es la tarea de conocer los registros de las capacidades humanas desarrolladas y depositadas en la descendencia de las esclavizadas, las «otras», «subalternizadas» y sometidas. Con sus luchas se visiona y cuestiona una sociedad distinta a la patriarcal, racializada, clasista del establecimiento —en las instituciones coloniales y republicanas—, presta a hacer pagar con la muerte cualquiera de las maneras de la sublevación. En Cartagena de Indias, centro de la trata, se hizo corriente los procesos inquisitorios contra las mujeres. En *El árbol brujo de la libertad*, Zapata Olivella (2002) se refiere a los documentos donde se dice expresamente del color de algunas de las sentenciadas:

Inés Martín, negra, hechicera, torturada dos veces a pesar de haberse declarado inocente.

Dominga Verdugo, negra. Por cuatro ocasiones sometida al tormento de la mancuerna (torniquete) y, pese a ser siempre negativos, fue desterrada.

Giomar de Anaya, negra. Por dos oportunidades llevada a la cámara de tormento por haberse desmayado. Pago de doscientos ducado y desterrada.

Isabel Márquez. No se especificó su color, pero se infiere, al ser declarada bruja.

11. Palabras de la lideresa Francia Márquez: «si como mujeres parimos la humanidad tenemos la responsabilidad de continuar pariendo la libertad para nuestros pueblos, para las que a pesar de tener nuestras vidas y las de nuestras familias en peligro, continuamos creyendo que otro mundo es posible, o por lo menos más justo». Ella entrecomilla la frase de nuestro interés y se pronuncia aquí y en distintos escenarios donde se dirime el conflicto de la afrodescendencia y el derecho a vivir dignamente en los territorios, históricos palenques. Esta vez Francia Márquez hace su apunte del planteamiento de Leidys Emilsen Mena Valde-rrama en la Revista Virtual Afrofeminas: «las mujeres negras en el centro de la violencia en Colombia». La autora publica una reflexión acerca de los palenques. Recuperado de <https://afrofeminas.com/2015/01/13/las-mujeres-negras-violencia-colombia>.

Potenciana Abreu, negra, dijo ser bruja cuando la estaban desnudando, para no ser sometida al potro. (p. 145)¹²

Ciertamente, desde las que hicieron las demandas en los siglos XVII y XVIII, se retaba al sistema esclavista, en tanto las fuerzas opresivas edificaban el capitalismo con su lógica de matar la vida *per se*. Frente a lo que ha significado la diáspora africana en América, lo que ha sido la resistencia –re-existencia– ancestral, no hay simplicidad. Cuando una mujer esclavizada buscaba su libertad, burlaba la racionalidad esclavista –lógica occidental opresora–. Las consecuencias y el sentido de las agencias, las palabras escritas, discursos emitidos ante el estrado institucional esclavista, fueron búsquedas y destrezas creadas por las ancestras. Buscando la emancipación propia y la de los suyos, ellas cortaron las cadenas que ataban la luz de sus vidas.

Justamente, hoy, tenemos una *f fuente* de donde tomar la semilla para continuar buscando la libertad. En el presente, corresponde examinar las realidades de violencias continuadas y los modos como estas se expresan desde la misma base ideológica de la institución esclavista, la que en el libre mercado intenta estar intacta, aún frente al ejercicio de las capacidades humanas, soñar y construir una historia otra en pro de la defensa de la vida. Esta tarea es la que emprendieron estas escritoras afrodescendientes, recreando el camino de parir libertad.

Conclusiones manifiestas

Clamó pues, a sus verdaderos amos, Dioses, Orichas y antepasados, que le ayudaran a sobrevivir y alcanzar la libertad [...] los esclavistas no tardaron en descubrir estas armas y estrategias poderosas y trataron de reprimirlas. Por eso la historia de su liberación comenzó con el idioma del silencio, el gesto y la mirada, que conducirían a la invención de las lenguas palenqueras, la música, la danza y los instrumentos mágicos para invocar a los Orichas y Antepasados. (Zapata, 2002, p. 149)

Mientras el sistema de opresión esclavista-capitalista niega a las culturas sus cosmovisiones, tiene también, centurias después, en la época nombrada republi-

12. A propósito de la «larga vida» de la Inquisición, se supo que se «procesaron», especialmente, a africanas (Zapata, 2002, p. 145).

cana, la estrategia de invisibilizar los cimarronajes, para mantener la dominación cultural, sistemática. Aun cuando se ha naturalizado la incomprensión acerca de las variables de la esclavización de las descendientes de quienes son víctimas de la trata esclavista, las personas y comunidades negras, descendientes del continente africano han exhibido un sinfín de maneras para rehuir al sometimiento. Las manifestaciones habladas y escritas han sido útiles para examinar las dinámicas en pro de hacer justicia. En este libro se observa, por tanto, la persistente premisa de que no ha sido cómoda la búsqueda de la libertad. No ha sido fácil ser mujer negra/afrodescendiente, ni en el pasado ni en el presente.

Elba Mercedes Palacios Córdoba

Universidad del Valle | elbamerc@yahoo.com

Referencias

Fuentes secundarias

- Bastide, R. (1969). *Las Américas negras. Las civilizaciones africanas en el nuevo mundo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Camacho, J. (2004). Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana. En M. Pardo, C. Mosquera, y M. C. Ramírez (Eds.), *Panorámica afrocolombiana, estudios sociales en el Pacífico*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) y Universidad Nacional de Colombia.
- Historia General de África. (11 de enero, 2015). *Las escrituras africanas*. Recuperado el 11 de junio de 2015, de <http://historiadeafrica.com/la-escrituras-africanas.html>
- Jacqui Alexander, M. y Mohanty, Ch. T. (2004). Genealogías, legados, movimientos. En R. Macho, H. Romero, A. Salcedo (Trad.), *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Edición Traficantes de sueños. (Versión del texto PDF). Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2019491>

- Márquez, F. (Enero 13 2015). Las mujeres negras en el centro de la violencia en Colombia Comentario al planteamiento de Leidys Emilsen Mena Valderrama. *Revista virtual Afrofeminas*. Recuperado de <https://afrofeminas.com/2015/01/13/las-mujeres-negras-violencia-colombia/>
- Zapata Olivella, M. (2002). *El árbol brujo de la libertad. África en Colombia. Orígenes-transculturación-presencia. Ensayo histórico mítico*. P. A. Ramírez y W. Mina (Eds.) Buenaventura: Universidad del Pacífico.
- Zapata Olivella, M. (1992). *Changó el gran putas*. Bogotá: Rei. Andes. Ltda. Edición Crítica.
- Zapata Olivella, M. (1989). *Las claves mágicas de América (Raza, clase y cultura)*. Bogotá: Plaza y Janés Editores.

Sobre las editoras

Aurora Vergara Figueroa

Doctora y magister en Sociología, especialista en Estudios de la Diáspora Africana, y especialista en Estudios Latinos, Latinoamericanos y del Caribe de la University of Massachusetts Amherst. También es Socióloga de la Universidad del Valle. Actualmente se desempeña como profesora del Departamento de Estudios Sociales y directora del Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF) de la Universidad Icesi. Con la tesis de doctorado titulada «*Race, gender, class, and land property rights in Colombia a historical ethnography of the Afrocolombians' struggles over land, 1851-2011*» recibió, en 2013, el premio Martin Diskin de LASA/OXFAM. Esta distinción se otorga a académicos junior destacados por su compromiso con la creativa combinación de activismo y erudición que mantuvo el Profesor Diskin a lo largo de su carrera en sus investigaciones. Actualmente, sus áreas de investigación son, estudios de la diáspora africana, estudios de la interseccionalidad y sociología histórica y comparada.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9101-4277>

Dirección de correo electrónico: avergara@icesi.edu.co

Carmen Luz Cosme Puntiel

Doctora y magister en las Literaturas Hispanoamericanas y del Caribe, especialista en los Estudios de la Diáspora Africana de la University of Massachusetts Amherst. En 2005, obtuvo su Licenciatura en Estudios Hispanoamericanos y Educación Secundaria de la Lengua Española en CUNY (City University of New York), Queens College. La doctora Carmen Luz Cosme Puntiel fue beneficiaria de becas estudiantiles en la Universidad de Massachusetts que facilitaron la culminación de sus estudios superiores entre ellas, The Diversity Fellowship, 2013 y The opportunity Fellowship en 2005. Actualmente es profesora en el Departamento de Lenguas de Xavier University of Louisiana en New Orleans y dirige los estudios Afrolatinoamericanos y del Caribe. Dirección de correo electrónico: ccosme1@xula.edu

Sobre las autoras

Maria Ximena Abello Hurtado (Mandinga)

Es una mujer afrocolombiana descendiente de la africana esclavizada en América, Brígida Mandinga, quién fuera madre de Isidoro Mandinga. Ximena es tataranieta de Isidoro Mandinga, bisnieta de Manuel Crescencio Mandinga, nieta de Zoila Rosa Mandinga e hija de Ángela Eudoxia Hurtado Mandinga. Ximena es una Mandinga que rinde tributo a sus ancestras. Nacida en Siloé, Cali, gracias a su abuela, su madre y una partera, es heredera y continuadora de la tradición oral del Pacífico afrocolombiano y ha estado involucrada desde niña en procesos comunitarios de lucha contra la inequidad, el racismo y el sexismo. Titulada en Trabajo Social y Desarrollo Humano por la Universidad del Valle, Cali, actualmente es estudiante del programa doctoral en Estudios Afro-Americanos, Historia y Política de la Universidad de Massachusetts, Amherst; es también investigadora asociada del Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF) de la Universidad Icesi y becaria Colciencias (2015-2017). Ximena ha participado en distintos proyectos de investigación relacionados con la historia de la familia afro-colombiana y el acceso a servicios de salud por parte de mujeres afrodescendientes. Actualmente está dedicada al estudio de la producción material-escrita de las mujeres Negras, Palenqueras, Raizales y Afro-descendientes durante el período colonial en América, así como a la recopilación de documentos escritos por mujeres africanas esclavizadas en el Nuevo Reino de Granada. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0826-5751>
Dirección de correo electrónico: ximena.be@gmail.com

Nayibe Katherine Arboleda Hurtado

Magíster en Estudios de la Cultura de la Universidad Andina Simón Bolívar (EC). Licenciada en Ciencias Sociales de la Universidad del Valle. Actualmente, docente hora cátedra de la Universidad del Valle, e investigadora asociada al Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF). Parte de su experiencia docente

la ha desarrollado y compartido estando vinculada como docente hora cátedra de la Universidad Icesi. Nayibe Katherine es autora de trabajos como: «*La sociedad matrilineal asante: género, poder y representaciones sociales*», (2021), escrito con Verónica Álvarez; «*La Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Una apuesta de justicia étnico-racial en la escuela*», (2020), editado con Yolima Perea; «*María Gertrudis de León. Una parda libre y propietaria en la Nueva Granada*» en *Demando mi libertad: Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800*, (2018); «*Experiencias de racismo y discriminación en las trayectorias laborales e intelectuales de cinco académicas afrodescendientes en la Universidad del Valle. Una lectura interseccional*». (Tesis de maestría) (2016) y «*Feminismo Afrodiaspórico. Una agenda emergente del feminismo Negro en Colombia*», (2014), escrito con Aurora Vergara Figueroa. Dirección de correo electrónico: nakahurt18@yahoo.com.mx | nkarboleda@icesi.edu.co

Edna Carolina González Barona

Historiadora de la Universidad del Valle. También ha realizado estudios en archivística y talleres de cinematografía. Su campo de investigación está relacionado con mujeres negras lesbianas y Queer en América Latina y sus representaciones en el cine y en la vida cotidiana. Ha colaborado en diferentes proyectos de investigación tales como «*Informe de investigación CEAF: análisis de las percepciones sobre la diversidad y el auto-reconocimiento étnico en instituciones educativas oficiales de Cali en el 2017*»; «*Retando la Esclavitud: los casos de Catalina, Marta Ramírez, María Gertrudis de León, Andrea y Lucia Viana*», 2014; «*Ser mujer Afro en Cali: Vivencias, convivencias y resistencias. Estudio de línea de base sobre los efectos de la discriminación múltiple en las mujeres afrocolombianas en Cali*», 2008; «*Historia Oral, Alabaos y otras oraciones espirituales en comunidades negras-afrodescendientes en el Pacífico colombiano*», y «*Resistencia anti colonial en Colombia: Las Experiencias afrodescendiente e indígenas*», workshops realizados en el instituto Harriet Tubman en York University, Toronto-Canadá en el 2017. Actualmente, Edna Carolina trabaja en la escritura de un libro en donde está recopilando sus vivencias de ser mujer negra y lesbiana Cuir en ciudades como Cali y Toronto. Dirección de correo electrónico: edca7ster@gmail.com

Castriela Esther Hernández Reyes

Castriela Esther Hernández Reyes es una mujer negra, mamá, intelectual e investigadora de la diáspora palenquera nacida en la ciudad de Barranquilla. Es candidata a doctora en Antropología de la Universidad de Massachusetts Amherst. Magíster en Antropología y tiene varias especializaciones en: Estudios Feministas Avanzados; Estudios de la Diáspora Africana; Estudios Latinoamericanos, Caribeños y Latinos de Universidad de Massachusetts Amherst; y en Gestión Regional del Desarrollo de la Universidad de Los Andes. Licenciada en Educación en Ciencias Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Su investigación doctoral explora la manera como se intersectan las dimensiones de raza, género, clase y cuerpo en las dinámicas de la guerra en Colombia. Sus intereses de investigación giran alrededor de los feminismos negros/decoloniales; historias y resistencias de las mujeres negras; intersecciones entre racismo y conflicto armado; capitalismo racial y neo-extractivismo en América Latina; despojo, racismo y economía política de la guerra en Colombia; procesos de construcción de memoria, verdad y paz; colorismo y blanquitud en América Latina, teoría crítica de raza, antropología de la violencia; movimientos sociales afrodescendientes; migraciones y eco-feminismo.

Castriela es activista y militante de Trenzado de Mujeres Cimarronas en Colombia; es co-fundadora y la primera Presidenta de la Asociación Colombiana de Investigadoras e Investigadores Afros (ACIAFRO). Es investigadora asociada del Centro de Estudios Afrodiáspóricos (CEAF) de la Universidad Icesi e integrante de la Junta Directiva de la Sección de Estudios de Género y Feminismos de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA). Ha sido consultora y especialista en Género del Programa de Inclusión para la Paz de la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) y Analista y Asesora del Pleno de Comisionados de la Comisión de Esclarecimiento de la Verdad en Colombia.

Castriela Hernández es autora de los artículos «*Black Women's struggles against extractivism, land dispossession, and marginalization in Colombia*»; «*Interrogando la gramática racial de la blanquitud: Hacia una analítica del blanqueamiento en el orden racial colombiano*» (en coautoría con Darío Vásquez-Padilla); y del capítulo «*Género, lenguajes excluyentes y racismo: descolonizando la historicidad de las mujeres afrodescendientes e indígenas en Colombia*» del libro, «*Lenguajes incluyentes: alternativas democráticas*».

Dirección de correo electrónico: castherreyes@gmail.com |
chernandez@umass.edu

Evelyne Laurent Perrault

Afro-venezolana-haitiana, doctora en Historia de la Diáspora Africana en América Latina y el Caribe (Doctorado de New York University - NYU). Actualmente es profesora asistente del Departamento de Historia de la Universidad de California en Santa Barbara. Su interés parte de la experiencia de ser mujer afrodescendiente, de sus vivencias en África Occidental y de su activismo político contra el discrimen anti-negro. Sus estudios actuales se enfocan en la historia y las contribuciones intelectuales de mujeres afrodescendientes, esclavizadas y libres, que vivieron en la provincia de Caracas-Venezuela, durante el siglo XVIII. Se encuentra en proceso de escritura de su primer libro titulado «*Claims of Dignity: Black Women's Political Contributions in Venezuela, 1730s-1809*», (en español: *Reclamos de dignidad, las contribuciones políticas de las mujeres negras en Venezuela, 1730-1809*). La autora espera que este contribuya con el proceso de dismantelar el racismo y el sexismo sistémico presente en las sociedades latinoamericanas. La doctora Evelyne Laurent-Perrault es la co-fundadora del Simposio Anual Arturo Schomburg que se lleva a cabo desde 1997, en el mes de febrero, en el Taller Puertorriqueño, Inc., ubicado en la ciudad de Filadelfia, estado de Pennsylvania, EE. UU. La doctora Evelyne Laurent-Perrault también es Licenciada en Biología, egresada de la Universidad Central de Venezuela. Dirección de correo electrónico: elaurentperrault@history.ucsb.edu | evelauper@ucsb.edu

Lina Marcela Mosquera Lemus

Socióloga de la Universidad Icesi. Maestranda del programa Gerencia y Práctica del Desarrollo de la Universidad de Los Andes. Becaria Potencia Pacífico de la Corporación Manos Visibles. Integrante del Semillero de Investigación del Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF) de la Facultad de Derecho y

Ciencias Sociales de la Universidad Icesi. También hace parte del Equipo de Enfoque de Género del Centro Nacional de Memoria Histórica.
Dirección de correo electrónico: lina.mosquera.lemus@gmail.com

Angélica María Sánchez Barona

Candidata al Doctorado en Estudios Africanos y Afroamericanos de la Universidad de Harvard. Magíster en Historia del Arte de la Universidad Estatal de Pensilvania, Estados Unidos. Economista e Historiadora, egresada de la Universidad del Valle; investigadora asociada del Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF) de la Universidad Icesi. Sus temas de interés abarcan la Historia Cultural e Historia Social del Arte en la Nueva Granada; las interacciones de género, sexualidad, clase y raza en la cultura visual y la Historia Natural durante el siglo XVIII. En el año 2014, recibió la Beca del Programa Fulbright para Líderes Afrodescendientes para emprender sus estudios de Maestría en Historia del Arte en la Universidad Estatal de Pensilvania. Su tópico de investigación gira en torno a la representación de la afrodescendencia en la cultura visual del siglo XVIII en la Nueva Granada.

Dirección de correo electrónico: angelicasanchezcali@gmail.com

Elba Mercedes Palacios Córdoba

Diplomada en Identidades y Conflicto, de la Universidad del Valle, 2005. Diplomada en Comunidades Afrocolombianas y Memoria Histórica en el marco de Justicia y Paz (Ley 975 de 2005), Universidad Santiago de Cali e INDEPAZ, 2010. Experta en Gestión de la Paz y los Conflictos, Universidad de Granada, España (UGR), Asociación Universitaria Iberoamericana de Postgrados (AUIP), 2014. Magister en Filosofía del Lenguaje, con tesis en clave política: «*Horizonte discursivo del reconocimiento: Condiciones de posibilidad, deliberación y legitimidad*» (texto inédito), 2006. Licenciada en Filosofía: «*El ideal de Progreso*» (texto inédito), 1996. Egresada de la escuela de Teatro del Instituto Popular de Cultura (IPC), Cali, 1988. Propuesta y coordinación de mesa 7: *Vertiente*

de *Género y Horizonte de Paz*, Sexto Congreso de paz –REDUNIPAZ– nacional y primero internacional, 2013. En la actualidad, participante del trabajo colectivo con «*Sentipensar afrodiaspórico*», «*Otras negras [...] y ¡feministas!*», y «*Discursos de Paz y Voces Pacíficas de Mujeres Negras-afrodescendientes en Santiago de Cali, Colombia*».

Dirección de correo electrónico: elbamerc@yahoo.com

María Eugenia Chaves Maldonado

Profesora titular en el Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Doctora en Historia de la Universidad de Gotemburgo, Suecia. Licenciada en Ciencias Históricas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Ha sido investigadora posdoctoral en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Londres (Inglaterra), investigadora invitada en la Universidad Andina Simón Bolívar (Quito) y en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Estocolmo. Autora de múltiples artículos y libros, tales como: «*Los “otros” de las independencias, los “otros” de la nación. Participación de la población afrodescendiente e indígena en las independencias del Nuevo Reino de Granada, Chile y Haití*» (2015); «*Genealogías de la diferencia: Tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*» (2009); «*Honor y Libertad. Discursos y recursos en la estrategia de libertad de una mujer esclava*» (2001); «*Slave Women and their Strategies for Freedom in the Late Spanish Colonial State. The Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*» (2000); «*La estrategia de libertad de una esclava guayaquileña del Siglo XVIII. Las identidades de amo y esclavo en un puerto colonial*» (1999); y «*María Chiquinquirá Díaz: una esclava del siglo XVIII: acerca de las identidades de amo y esclavo en el puerto colonial de Guayaquil*» (1998), entre otros.

Correo electrónico: mechavez@unal.edu.co

Índice temático

— A

Acceso a la palabra

76, 78

Afropicaronas

83, 85, 90

Afroreal | Afrorealismo

84, 85, 101

Agencia-Otra

29, 235, 245, 248-250

Análisis interseccional

155, 163

Ancestralidad

15, 84, 257

Archivo General de la Nación

36, 54, 61, 79, 122, 126, 166, 208, 230

Archivo judicial siglo VIII

15-16

— C

Carta de libertad

48, 60, 66, 74-75, 90-91, 93-94, 198, 207, 216, 218, 224, 226

Cimarronaje legal

180, 186, 188

Códigos negros

58, 207, 222

Colonia

28, 71, 86, 89, 98-99, 127, 150, 176, 239-240, 253, 261

Colonialidad del género

98-99, 139, 144-145, 149, 155

Colonialidad del poder

144-145, 149, 155

Cuba

09-11, 15, 27, 30, 42, 46, 56, 80, 84, 88, 90, 93, 95, 100-101, 189, 202, 250, 260

— D

Defensa

17, 30, 50, 79, 105-106, 114-115, 128, 206, 209, 211-213, 216, 218, 221, 256, 259, 263

Demandar

29, 188, 209, 256

Derecho de ser

17, 176

Diáspora africana

35, 42, 46, 50, 52-53, 85, 96-98, 101, 135, 175, 257, 258-259, 261, 263, 267

Dignidad

13, 46, 50, 117, 216, 254, 256, 260-261

— E

Esclavización

16-17, 54, 60-61, 63, 68-71, 76, 78, 84, 106, 112, 127, 129-132, 143, 153, 207, 215, 218-219, 234, 239, 241, 243-244, 246, 248-249, 253, 256, 258-259, 264

Estrategias de libertad

15, 31, 55, 242, 245, 250

Estrategias de resistencia

09, 16, 28, 60

— F

Fuga

148, 150, 177, 179-180, 186-188, 191-192, 196, 198-199, 258

— G

Género

06, 12, 15-17, 28, 60-61, 63-64, 69-71, 73, 77-78, 80-81, 84, 89, 97-99,

119, 125-127, 129-131, 136-137, 139, 144-150, 154-166, 169, 187, 200, 229, 247, 253, 258, 273

— H

Historia

13, 15-17, 31-32, 36, 39-41, 43, 45-46, 53-57, 61, 80-81, 96, 106-107, 110, 112, 116-122, 126-127, 131, 134-136, 146, 151, 161-165, 167, 170-171, 200-201, 203, 207, 212, 223, 228-231, 234, 241, 248-251, 255, 258-259, 263-264, 268, 273

Honor

16-17, 49, 100, 128, 135, 137, 142-143, 157-158, 168, 189, 201-204, 216, 224-227, 229-231, 273

— L

Ley de Libertad de Vientres

50, 154, 158

Libertad

09, 13, 15, 17, 27-33, 36-38, 45-51, 55, 59-60, 65-66, 68-69, 72-76, 79-81, 84, 88-91, 93-94, 96, 98, 107-108, 110, 112-117, 119-122, 125, 129, 142, 144, 146-149, 151-154, 157, 163, 171, 174-178, 180, 184, 186-187, 194, 198-199, 201, 205-213, 215-216, 218-219, 221, 223-224, 226, 228-230, 234-239, 241-246, 248-250, 253-254, 256-265, 273

Literatura africana

39-40

Litigio

61, 71, 74, 106, 111-112, 120, 180, 190, 192, 196, 198, 219

— M

Manumisión

28-30, 60, 65, 69, 73, 80-81, 88, 154, 170, 177, 186, 198, 206-207, 218, 227, 231, 243, 251, 258

Memoria

30, 84-85, 89, 95, 97, 99, 113, 123, 127, 132, 134, 162, 210, 253-255, 258

Mujeres afrodescendientes

13, 17, 28, 36, 63, 95, 106, 110, 117, 120-121, 126-128, 130-137, 141-149, 151, 154, 156-158, 160, 163-166, 206, 209, 212, 229, 235, 237, 242, 246-248, 253, 257-258, 262, 265, 268

Mujeres esclavizadas

13, 15-17, 27, 29, 44, 49, 65, 79, 84, 90, 95, 128, 136-137, 143, 148, 175-178, 186-187, 193-194, 198-199, 207, 209, 218, 242-244, 246, 248, 260

Mujeres negras

09-10, 13, 27-28, 30-32, 63, 65-66, 80, 84, 95, 99, 106, 125-137, 141-149, 151, 154, 156-158, 160, 163-166, 206, 209, 212, 229, 237, 242, 246, 253-254, 258, 260, 262, 265

— N

Nueva Granada

09, 15, 27, 32, 36, 46-48, 59, 61, 65, 75, 80, 105, 125-126, 128-131, 136, 144-146, 148, 150, 152, 154, 156-158, 164-165, 169, 208-209, 229-230, 234, 236-237, 239, 254, 256

— P

Palenque

28, 125, 132

Parir libertad

261, 263

Punto iconoclasta

106, 110

— R

Racialización

156, 171

Reivindicación

13, 98

Resistencia

09, 15-16, 28, 50-51, 60, 63, 69, 76, 78, 81, 84-85, 96-99, 128, 136, 143-144, 146-147, 153, 157, 176, 199-200, 206, 212, 222, 228, 246, 254, 263

— S

Silencios

11, 27-28, 126, 163, 188

**Sistema de sexo/género moderno
/ colonial racializado**

125, 129, 131, 148, 154-155, 161, 162,
163, 164, 165, 166

— V

Venezuela

09, 15, 27-28, 173, 179, 189, 192-193,
200-201, 203, 258



Este libro se terminó de editar en noviembre de 2021. En su preparación, realizada desde la Editorial Universidad Icesi, se emplearon tipos Adobe Garamond Pro en 12/15 y 11/13,5.

«La portada representa el rostro de una mujer negra que desafía la historia, que busca transformar, que reta... como las historias de las mujeres presentes en este libro».

— **ANDREA MORENO HURTADO**

Asociación Casa Cultural El Chontaduro



«Este es un libro valiente donde las autoras construyen su propia existencia como mujeres, como académicas y como detentadoras del poder de la escritura».

— **MARÍA EUGENIA CHAVES MALDONADO**

Universidad Nacional de Colombia

«La discusión vertebradora de este libro es la ruta para reconstruir el pensamiento, la subjetividad y la agencia de las mujeres esclavizadas, silenciadas e ignoradas por las historiografías oficializadas».

— **SANTIAGO ARBOLEDA QUIÑONEZ**

Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador

«Este libro es un valioso aporte contra las posturas hegemónicas que han caracterizado los estudios sociales que implican el silenciamiento de los y las otras».

— **SERGIO ANTONIO MOSQUERA MOSQUERA**

Universidad Tecnológica del Chocó «Diego Luís Córdoba»



LATIN AMERICAN
STUDIES ASSOCIATION



FORD
FOUNDATION