

University of Nebraska - Lincoln

DigitalCommons@University of Nebraska - Lincoln

---

Theses, Dissertations, Student Research:  
Modern Languages and Literatures

Modern Languages and Literatures, Department  
of

---

Summer 6-22-2023

## Archivo y Memoria: Una Mirada a Tres Historias de Mujeres Esclavizadas en el Virreinato de la Nueva Granada de Finales del Siglo XVIII

Luisa Carolina Julio Gomez

University of Nebraska-Lincoln, [luisacarolinajg@huskers.unl.edu](mailto:luisacarolinajg@huskers.unl.edu)

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.unl.edu/modlangdiss>



Part of the [Ethnic Studies Commons](#), [Gender and Sexuality Commons](#), [Latin American History Commons](#), [Latin American Literature Commons](#), [Latina/o Studies Commons](#), [Race and Ethnicity Commons](#), [Social and Cultural Anthropology Commons](#), [Social Work Commons](#), [Sociology of Culture Commons](#), [Women's History Commons](#), and the [Women's Studies Commons](#)

---

Julio Gomez, Luisa Carolina, "Archivo y Memoria: Una Mirada a Tres Historias de Mujeres Esclavizadas en el Virreinato de la Nueva Granada de Finales del Siglo XVIII" (2023). *Theses, Dissertations, Student Research: Modern Languages and Literatures*. 48.  
<https://digitalcommons.unl.edu/modlangdiss/48>

This Article is brought to you for free and open access by the Modern Languages and Literatures, Department of at DigitalCommons@University of Nebraska - Lincoln. It has been accepted for inclusion in Theses, Dissertations, Student Research: Modern Languages and Literatures by an authorized administrator of DigitalCommons@University of Nebraska - Lincoln.

ARCHIVO Y MEMORIA: UNA MIRADA A TRES HISTORIAS DE MUJERES  
ESCLAVIZADAS EN EL VIRREINATO DE LA NUEVA GRANADA DE FINALES  
DEL SIGLO XVIII

by

Luisa Carolina Julio Gómez

A DISSERTATION

Presented to the Faculty of  
The Graduate College at the University of Nebraska  
In Partial Fulfillment of Requirements  
For the Degree of Doctor of Philosophy

Major: Modern Languages & Literatures  
(Spanish)

Under the Supervision of Professors Isabel Velázquez & Ingrid Robyn

Lincoln, Nebraska

June, 2023

ARCHIVO Y MEMORIA: UNA MIRADA A TRES HISTORIAS DE MUJERES  
ESCLAVIZADAS EN EL VIRREINATO DE LA NUEVA GRANADA DE FINALES  
DEL SIGLO XVIII

Luisa Carolina Julio Gómez, Ph.D.

University of Nebraska, 2023

Advisors: Isabel Velázquez and Ingrid Robyn

Colonial documents preserve information that allows us to know the local Andean history of the Viceroyalty of New Granada. These manuscripts reveal forms of violence that shaped the subjectivities of the time and the resistance of oppressed women. This dissertation examines the effects of slavery and the response of three enslaved women to that colonial violence. This analysis seeks to better understand and make visible how the intersection between racism and patriarchy impacted the lives of three racialized women in the colonial context.

This dissertation focuses on the experiences, struggles, and resistance of three women present in the manuscripts consigned in the Archivo General de la Nación (A.G.N.). These documents provide a deeper understanding of the historical reality and how racism and patriarchy operated in Andean colonial society. Three digitized legal documents are examined, including the case of Juana María de la Cruz, an enslaved woman sentenced to death for the infanticide of her two daughters: Eulalia and Mónica, which was open from 1796 to 1805; the case of María Luisa Galindo Porras, who sued for the freedom of her daughter María Antonia, which was open from 1790-1794; and finally, the case of María Bruna Álvarez del Pino, who sued for her own freedom in 1792. The research is complemented by additional sources, such as novels, studies, and research that address the subject of slavery in America during the colonial period. These sources broaden the view on the effects of slavery on enslaved women in the American context. This study offers a critical look at the stories of three enslaved women in the Viceroyalty of New Granada in the late eighteenth century. Through the analysis of colonial documents, we seek to enrich our understanding of the experiences and representations of these women and their resistance against oppression.

Copyright by  
Luisa Carolina Julio Gómez  
2023

## ÍNDICE

<b>Lista de figuras</b>	<b>VI</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>1</b>
1. La Colonia en contexto	5
2. Cuestiones metodológicas	16
3. Cuestiones teóricas y conceptuales	20
4. Revisión de la literatura	30
<b>CAPÍTULO 1: JUANA MARÍA DE LA CRUZ – VILLA DEL SOCORRO 1796-1805</b>	<b>43</b>
1.1. Contexto histórico del Socorro de finales del siglo XVIII	49
1.2. El caso de Juana María de La Cruz	57
1.3. Misogynoir en los documentos coloniales	60
1.4. La muerte como táctica de resistencia	75
<b>CAPÍTULO 2: MARÍA LUISA GALINDO PORRAS - SANTAFÉ 1790-1794</b>	<b>86</b>
2.1. Contexto histórico de Santafé a finales del siglo XVIII	91
2.2. Objeto de estudio: María Luisa Galindo Porras	99
2. 4. La palabra como táctica de resistencia	112
2.5. María Antonia, ¿la <del>liberta</del> heredera de la suerte materna?	120
<b>CAPÍTULO 3: MARÍA BRUNA MATHIAS ÁLVAREZ DEL PINO – HONDA 1792</b>	<b>126</b>
3.1. Contexto histórico de Honda a finales del siglo XVIII	131
3.2. Caso de María Bruna Mathias Álvarez del Pino	135
3.3. ¿Qué lugar ocupó la mujer esclavizada en el orden social colonial?	137
3.4. La intersección del racismo y el sexismo en el imaginario cultural	143

3.5. El deseo de libertad como motor de resistencia	158
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>167</b>
<b>REFERENCIAS</b>	<b>174</b>

### **Lista de figuras**

Figura 1. Collage que fusiona elementos textuales de tres manuscritos objeto de estudio.

Figura 2. Ejemplo de un folio del manuscrito del caso de Juana María de la Cruz.

Figura 3. Ejemplo de un folio ejemplo de la última página de la carta donde se observa en la firma el nombre de Luisa Galindo.

Figura 4. La primera página de la carta de María Bruna Álvarez del Pino escrita en Chaparral.

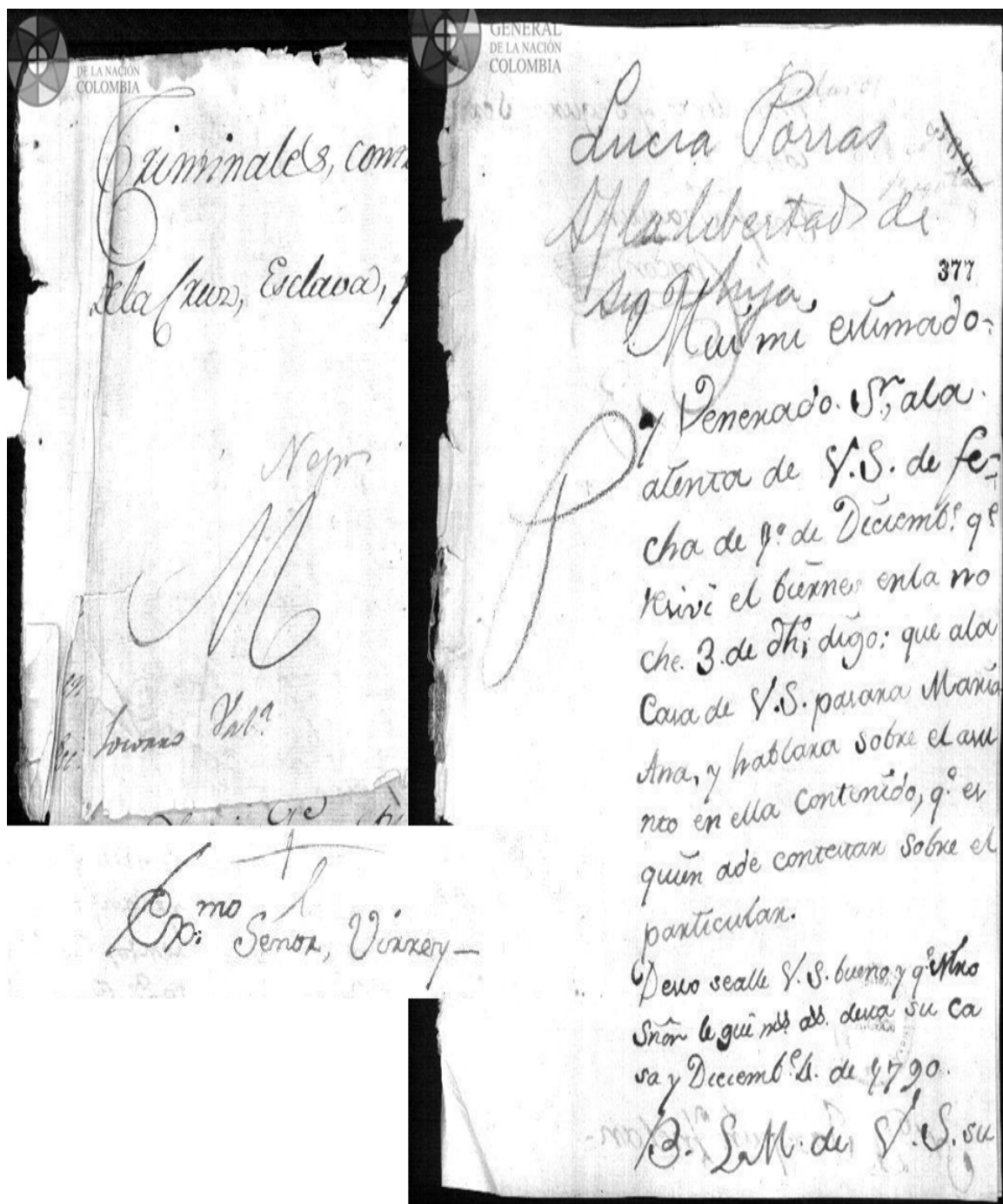


Figura 1. Collage que fusiona elementos textuales de tres manuscritos objeto de estudio. Fuente: Archivo General de la Nación de Colombia (A.G.N.).

## INTRODUCCIÓN

Los manuscritos coloniales se configuraron como herramientas del poder y del control gubernamental del imperio español. En sus narrativas encontramos algunas lógicas de dominación en prácticas sociales y representaciones culturales. Por medio de estos manuscritos, podemos conocer múltiples historias, tanto de lxs colonizadx<sup>1</sup> como de lxs colonizadorxs, y entender dinámicas sociales del poder colonial. Además, los manuscritos son un lugar de memoria y resistencia histórica. En este trabajo, interpelamos críticamente desde una perspectiva feminista y antirracista la dimensión social y cultural imperial que se preserva en los manuscritos. En particular, me enfocaré en el análisis de tres manuscritos coloniales de los Andes neogranadinos de finales del siglo XVIII.

En el ensayo “Venus en dos actos”, Saidiya Hartman analiza la presencia de la mujer esclavizada en los archivos coloniales. Plantea que “las historia que existen no son sobre ellas, sino sobre violencia, el exceso, la mendacidad, y las lógicas que aprisionaron sus vidas, transformándolas en mercancías y cuerpos” (2-3). Hartman describe el archivo como “una sentencia de muerte, una tumba, el despliegue de un cuerpo violado, un inventario de propiedad, un tratado médico sobre la gonorrea, unas cuantas líneas de una puta, un asterisco en la gran narrativa de la historia” (3). Hartman también plantea que la información en los archivos sobre las personas esclavizadas nos limita para poder escribir una historia acerca del sujeto esclavizado, al mismo tiempo que nos muestra la

---

<sup>1</sup> En esta investigación, he decidido utilizar la letra “x” como una forma para referirme tanto al género femenino como al masculino y demás identidades de género. Aunque en el contexto del siglo XVIII predominaba la concepción binaria de género, el uso de la letra “x” me permite ampliar la perspectiva y reconocer que las acciones individuales y colectivas trascienden las distinciones de género. También empleo distinciones lingüísticas de género femenino y masculino cuando me refiero exclusivamente a mujeres o hombres.

imposibilidad de representar de manera más completa las vidas, experiencias y representaciones de estas personas en la época colonial debido a la escasez de registros que contengan su voz propia. Por esto, la autora argumenta que es necesario implementar argumentos especulativos para escribir historias imposibles de personas esclavizadas. Como ella dice, “la intención no es tan milagrosa como recuperar las vidas de los esclavizados o compensar a los muertos, sino más bien trabajar para pintar la imagen más completa posible de los cautivos” (12). Finalmente, Hartman destaca la importancia de reconocer que “la violencia irreparable del comercio de esclavos en el Atlántico reside precisamente en todas las historias que no conocemos y que nunca podrán ser recuperadas” (13).

Las narraciones orales, pictóricas y escritas han ignorado y desfigurado, con ideas universalistas, la imagen y el papel desempeñado por mujeres afrodescendientes<sup>2</sup> que existieron y resistieron bajo el yugo del régimen esclavista colonial neogranadino como por ejemplo de la imagen de la hipersexualización de la mujer racializada catalogada como “mulata”. Las mujeres negras han sido receptoras de todo tipo de violencias enraizadas en estructuras coloniales racistas y misóginas. Estas estructuras -sociales y culturales- coloniales se construyeron alrededor de estereotipos basados en ideologías supremacistas patriarcales que se expresaron en violencias de todo tipo contra la

---

<sup>2</sup> A lo largo de este trabajo uso intercambiamente los términos afrodescendientes y negros/as. Eduardo Restrepo (2021) plantea en Colombia, México, Ecuador o Argentina es de uso frecuente entre los activistas y académicos los términos: afrocolombianos, fromexicanos, afroecuatorianos o afroargentinos. Mientras que, en otros contextos, como en el caso de Salvador de Bahia, Brasil, se usa casi que exclusivamente el término negro.

humanidad de algunas mujeres esclavizadas<sup>3</sup>. Angela Davis aborda el tema de la doble violencia contra la mujer esclavizada y dice que:

... las mujeres también sufrían de modos distintos, puesto que eran víctimas del abuso sexual y de otras formas brutales de maltrato que sólo podían infligírseles a ellas. La actitud de los propietarios de esclavos hacia las esclavas estaba regida por un criterio de conveniencia: cuando interesaba explotarlas como si fueran hombres, eran contempladas, a todos los efectos, como si no tuvieran género; pero, cuando podían ser explotadas, castigadas y reprimidas de maneras únicamente aptas para las mujeres, eran reducidas a su papel exclusivamente femenino (15).

Angela Davis se refiere al caso de las mujeres esclavizadas en el contexto estadounidense. Sus análisis nos dan luces de las violencias que oprimían a algunas mujeres esclavizadas. El caso de las mujeres esclavizadas en los Andes orientales no fue diferente a la situación planteada por la autora. Las mujeres esclavizadas fueron receptoras de violencias debido a su color de piel, su género y condición social. Sin embargo, a pesar de las violencias estas mujeres tuvieron “la fuerza necesaria para resistir a la deshumanización cotidiana de la esclavitud. La conciencia de su capacidad infinita para el trabajo duro pudo haberles conferido la confianza en su capacidad para luchar por ellas mismas por sus familias y por su pueblo” (20).

Refiriéndose a un contexto contemporáneo, Moya Bailey acuñó el concepto de *Misogynoir* en 2008 para describir la intersección que existe entre la violencia racial y sexista y que experimentan especialmente las mujeres negras en el contexto de la cultura

---

<sup>3</sup> Para referirme a la condición social de las mujeres que hacen parte de mi investigación emplearé la palabra esclavizada en lugar de esclava. Debido a como sugiere el historiador Javier Ortiz Cassiani “un esclavizado es alguien que es forzado u obligado a asumir esa condición [mientras que] decir esclavo es casi que aceptar que [hay personas que tienen] una condición o vocación *per se* de ser esclavo”.

visual y digital de los Estados Unidos. Según Bailey, la *Misogynoir* no se limita al racismo o la misoginia que enfrentan las mujeres negras, sino que se refiere a la violencia única y co-constitutiva que enfrentan como resultado de su posición interseccional como ser mujeres y negras (1). La *Misogynoir* es la intersección del racismo y el sexismo experimentado única e inigualablemente por las mujeres negras. Aunque este concepto es del 2008, la práctica se puede rastrear desde la época de la esclavitud como lo veremos en el análisis de los manuscritos coloniales objetos de estudio de la presente investigación.

Para examinar los tipos de opresión y estrategias de resistencia de las mujeres esclavizadas, este estudio se enfoca en tres manuscritos coloniales digitalizados que incluyen central las historias de tres mujeres esclavizadas en el Virreinato de la Nueva Granada a finales del siglo XVIII. Estos manuscritos fueron consultados en versión digital y están disponibles en el Archivo General de la Nación de Colombia. En adelante A.G.N. Las historias que se encuentran en estos documentos forman parte de la memoria y resistencia histórica de tres mujeres esclavizadas y su contexto. Estas historias nos permiten comprender cómo la cultura hegemónica concebía a estas mujeres y cuáles fueron sus respuestas ante la opresión esclavista. Este estudio se enfoca en el aspecto cultural y social de las historias fragmentadas de mujeres esclavizadas. Historias que tienen un valor significativo para la comunidad en general, especialmente para las mujeres afrodescendientes y racializadas de habla hispana.

Los nombres de las tres mujeres que desafiaron el sistema esclavista desde sus lugares subalternos fueron Juana María de la Cruz (1794), María Luisa Galindo Porras (1790) y María Bruna Álvarez del Pino (1792) (A.G.N.). Este estudio se enfoca en los detalles íntimos presentes en los manuscritos, como también en los entre líneas de las

historias fragmentadas escritas por terceros y que narran parte de vivencias límite de estas tres mujeres.

## 1. La Colonia en contexto

Las siguientes páginas tienen como objetivo situarnos en el contexto cultural, social y político colonial en el que se escribieron los manuscritos que narran asuntos judiciales de estas tres mujeres esclavizadas. Los temas tratados en esta disertación se entrelazan con los sucesos y acontecimientos de lugar y el tiempo en el que se escribieron estos manuscritos. Por lo tanto, es fundamental considerar este contexto para comprender de manera más precisa los planteamientos de esta disertación.

Las consecuencias de fenómenos sociales como la esclavitud han trascendido en el tiempo por medio de la herencia social, cultural y económica; con esto quiero decir que no solo se hereda lo material sino también lo inmaterial. Los paradigmas dominantes y excluyentes se han ido adaptando a las circunstancias de los nuevos tiempos afectando a la sociedad en general y en especial a las comunidades marginalizadas que habitan y han habitado territorios colonizados. Antes de profundizar en el contexto del Virreinato de la Nueva Granada, pondré el siglo XVIII en contexto centrándome en tres aspectos: 1) el fenómeno de la Ilustración, 2) la expansión de la trata de personas esclavizadas y 3) el surgimiento de los movimientos antiesclavistas.

El siglo XVIII es llamado por las instituciones occidentales como el Siglo de las Luces, la Ilustración o la Razón. Pero cabe preguntarnos: ¿Luces para quienes? ¿Quiénes eran los iluminados? ¿A quiénes iluminaban? Lyotard en su libro *La condición postmoderna* plantea que en la modernidad existen cuatro grandes relatos de legitimación. Uno de ellos es el “Relato del Iluminismo” que consiste en otorgarle

poderes divinos al conocimiento y a la razón; la divina razón que lleva a todos los seres humanos a un mundo ideal de profunda racionalidad donde no existiría la irracionalidad “salvaje”. En este sentido:

la regla del consenso entre el destinador y el destinatario de un enunciado con valor de verdad será considerada aceptable si se inscribe en la perspectiva de una unanimidad posible de los espíritus razonantes: ese era el relato de las Luces, donde el héroe del saber trabaja para un buen fin épico-político, la paz universal (4).

El relato del Iluminismo tuvo implicaciones diferenciales en la cultura y la sociedad colonial porque tanto la razón como el conocimiento pueden ser utilizados para fines no necesariamente universales ni pacíficos, como por ejemplo lo violento que puede llegar a ser otorgarle valor de verdad a postulados racistas. De hecho, según Gallego-Durán “el siglo de la Ilustración [estuvo] marcado por el pensamiento pseudo-científico sobre lo que se ha denominado como el primer “mito” o el concepto de raza que derivó en la llamada “ciencia de las razas” o “racismo científico” (73). Por otro lado, Santiago Castro-Caicedo en su libro *La hybris del punto cero*, plantea que “la ilustración fue la lucha imperial por el control de los *territorios* clave para la expansión del naciente capitalismo y de la *población* que habitaba esos territorios” y también que “la Ilustración no es un fenómeno europeo que se “difunde” luego por todo el mundo, sino que es, ante todo, un conjunto de discursos con diferentes lugares de producción y enunciación que gozaban ya en el siglo XVIII de una circulación mundial” (22). En consecuencia, la legitimación del proyecto de la ilustración fue promovida y construida desde perspectivas racistas, patriarcales, capitalistas, explotadoras y universalistas, lo cual tuvo implicaciones diferenciales en la cultura y la sociedad colonial.

El pensamiento centrado en la razón promovido en el siglo XVIII, también conocido como la Ilustración, fue una corriente de pensamiento que impulsó el proyecto de modernidad de la Europa occidental. Esta corriente promovió el universalismo del saber, lo que llevó a la creación de la enciclopedia. Sin embargo, también tuvo implicaciones en la ideología supremacista y misógina dominante, en la acumulación de riqueza y el desarrollo de otro nivel del capitalismo. En su artículo “¿Puede hablar el subalterno?” Spivak plantea que “la producción intelectual occidental es, de muchas formas, cómplice de los intereses económicos internacionales occidentales” (301). Además, el siglo XVIII fue testigo también de varias revoluciones, incluyendo la Revolución Estadounidense (1776); la Revolución Francesa (1789); el inicio de la Revolución Haitiana (1791). Estas revoluciones generaron cambios en la cultura y la sociedad occidental. En definitiva, el pensamiento centrado en la razón de la Ilustración tuvo impactos importantes en la historia de Europa y de las colonias americanas.

Asimismo, al final del siglo XVIII, la trata de personas esclavizadas tuvo un aumento debido al auge de las lógicas del mercado coloniales capitalistas que buscaban ganancias económicas a través de la apropiación del trabajo de personas esclavizadas de todos los géneros y edades. De acuerdo con Barcia Zequeira

At the end of the 18th century, the Spanish Monarchy tried to reactivate slavery in its American domains. ... The rise of slavery and the arrival of thousands of slaves were aimed at promoting export products. In the case of the West Indies, the fundamental objective was the development of sugar and, subsequently, coffee. These products were in high demand in Europe where a consumer society had developed, mainly among city dwellers. Prices in European markets ensured extraordinary profitability for producers and traders who, with the political support of the monarchy,

began to elaborate plantation models. Cuba was the place where slavery and sugar and coffee plantations reached greater development (83).

Este siglo impulsó el infame comercio de personas esclavizadas cazadas, engañadas y secuestradas en los territorios de la África negra para ser traídas como mano de obra esclava para impulsar la industria mercantil europea naciente en el continente americano. A finales del siglo XVIII, aumentó significativamente del número de personas víctimas de la trata de personas que fueron desembarcados en el continente americano para trabajar en la agricultura, la minería y servidumbre.

A mediados del siglo XVIII empezaron a ampliarse los movimientos sociales principalmente religiosos que estaban en contra de la esclavitud en el Reino Unido. Las personas que constituyeron estos movimientos sociales fueron conocidos en la época como los abolicionistas<sup>4</sup> quienes promulgaban diversos motivos antiesclavistas de diferente naturaleza: moral, religioso, jurídico, humanitario, político, económico y personal.

Los pensamientos surgidos en círculos de pensadores ilustrados fueron importantes para el surgimiento y la difusión movimientos abolicionistas, ya que proporcionaron argumentos éticos y racionales para la abolición de la esclavitud. Así como también ayudaron a crear una conciencia pública sobre la necesidad de erradicar esta práctica deshumanizadora. En el contexto español según María José Villaverde en su

---

<sup>4</sup> En su libro *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y en especial en los países américo-hispanos*, escrito en 1879, Antonio Saco hizo algunas afirmaciones respecto a los abolicionistas. Saco argumento que los abolicionistas iban a acelerar la ruina de las colonias (102) y que “por el efecto indispensable y necesario del giro que ha tomado la cuestión en Europa; por el loco, tenaz y recalcitrante espíritu de proselitismo con que las sociedades abolicionistas propagan sus incendiarias doctrinas; por el empeño insistente con que una nación poderosa, bien seducida por ideas de humanidad, o tal vez guiada por el interés mercantil [...] se ha hecho tan difícil toda cuestión que tenga por objeto la suerte y condición de los africanos entre nosotros, que no hay miramiento bastante para poderles tratar sin riesgo de incurrir en alguna imprudencia” (249).

artículo “¿Hubo abolicionismo en la España del siglo XVIII?” plantea que “había seguramente algunos hombres cuyas inteligencias y cuyas conciencias protestaban contra la esclavitud; pero no conozco, acaso porque no he sabido descubrirlo, antes de 1802, ningún libro ni periódico en que de una manera franca y resuelta se proclamase la idea abolicionista en nuestro país” (214).

La motivación religiosa fue planteada por los protestantes. Gallego, en su artículo “Los argumentos esclavistas argumentos abolicionistas”, plantea que los

protestantes que se manifestaron contra la situación de los esclavos proceden de la pluma de pastores calvinistas holandeses, anglicanos, puritanos británicos, moravianos y cuáqueros de Inglaterra y de Norteamérica. De lo que se quejaban no era de que se tuviera negros esclavos, sino del abandono en que se les dejaba, sin procurar evangelizarlos (78).

La novelista Toni Morrison afirma que los abolicionistas “odiaban la esclavitud más de lo que odiaban a los esclavos” (120). El factor económico también fue una motivación de algunos abolicionistas que se fijaban en el beneficio económico que podría traer la abolición de la esclavitud. Según Perdices de Blas y Ramos en su artículo “La economía política de la esclavitud”, plantea que la motivación económica creía que “la mano de obra esclava era en general más cara y menos productiva que la libre” (2). Por último, la razón personal fue la motivación de aquellxs afectados directamente por la esclavitud, a quienes les expropiaron su condición humana. Es importante destacar que las motivaciones morales, política y económicas tuvieron como objetivo el beneficio económico de los propietarios de esclavos y de los letrados pensadores, mientras que la

última motivación, la personal, se relaciona directamente con el deseo de la persona esclavizada de *ser libre*.

Lo planteado anteriormente no supone un abordaje exhaustivo del contexto internacional del siglo XVIII. Esto sería asunto de otro documento. En los párrafos anteriores, al contrario, quise anotar tres fenómenos de esta época: El fenómeno del Iluminismo, la expansión de la trata de personas esclavizadas y los movimientos antiesclavistas de finales del siglo XVIII.

\*\*\*

El Virreinato de la Nueva Granada, que abarcó el período de 1717 a 1821, fue una de las jurisdicciones del imperio español que gobernaba sobre el territorio norte de Suramérica. El territorio ocupado por el virreinato se extendió por las actuales repúblicas de Colombia, Ecuador, Venezuela, Guyana, Surinam, Panamá y el norte de Perú, siendo Santafé de Bogotá la sede del gobierno colonial y capital del Virreinato. Las historias identificadas en los manuscritos tuvieron lugar dentro de los límites geográficos de las ciudades andinas de Honda, Socorro y Santafé de Bogotá.

En cuanto a la historia general del virreinato en el siglo XVIII, McFarlane en su libro *Colombia antes de la independencia* afirma que “no existe una historia general de Colombia en ese período”, del siglo XVIII (17). En consecuencia, resulta aún más complejo encontrar conocimiento histórico sociocultural sobre el papel e historias de las mujeres esclavizadas en el Virreinato durante este período histórico<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Para profundizar acerca de la historia previa a la independencia de la corona española véase el trabajo *Colombia antes de la independencia: economía, sociedad y política bajo el dominio Borbón* de Anthony McFarlane escrito originalmente en inglés en 1993 y traducido al español en 1997.

Es importante destacar que uno de los aspectos significativos del proyecto ilustrado en el Virreinato de la Nueva Granada fue la aspiración de la europeización cultural. Según Castro-Gómez en su libro *La hybris del punto cero*, “esta aspiración a la europeización cultural formaba parte de una estructura de poder que atravesaba tanto a dominadores como a dominados ..., constituyó la base sobre la que se emplazó, desde finales del siglo XVIII, el proyecto ilustrado de Cosmópolis en la Nueva Granada (63). En la aspiración a la europeización cultural se observa el engranaje entre la cultura y la política estrechamente vinculada a una estructura de poder que abarcó tanto a las personas colonizadoras como a las colonizadas, la cual constituyó la base del proyecto ilustrado de la Nueva Granada. Adicionalmente, uno de los efectos de esa aspiración a la europeización cultural fue la normalización de fenómenos de violencia racial y misógina, sustentados en ideologías patriarcales supremacistas.

El Virreinato de la Nueva Granada era independiente de los grandes sistemas económicos coloniales ya que centró su actividad económica principalmente en la minería desde el siglo XVI (McFarlane, *Colombia antes de la independencia*, 17). El autor también afirma que el Virreinato se convirtió en el botín sin fondo que podía hacer a la gente rica a costa de la colonización, explotación de la tierra y el trabajo de la mano de obra esclavizada como en el resto de los territorios españoles del continente americano.

A finales del siglo XVIII, en el Virreinato de la Nueva Granada, se produjo un rápido aumento de la población mestiza, una colonización de tierras protegidas creció como consecuencia de la llegada de más colonos buscando fortuna y el aumento de la entrada del tráfico de personas esclavizadas (McFarlane 65 en Castro Gómez 91). Según

Felipe Pérez, los colonos eran en su mayoría “soldados y gentes ignorantes en su mayor parte y no colonos industriales” (31). Los censos de 1778-1780 muestran un cambio en el perfil racial de la población del Virreinato de la Nueva Granada, por ejemplo, las personas mestizas representaban el 47% de la población. Esto llevó al Virreinato neogranadino a ser una sociedad mestiza y altamente hispanizada. Por otro lado, las personas racializadas como blancas constituían apenas el 26% de la población total, mientras que las personas esclavizadas representaban el 8% (McFarlane 65 en Castro Gómez 92). Las cifras disponibles indican que una minoría de personas blancas fueron responsables de la reproducción y mantenimiento de la esclavitud basada en el color de piel. En otras palabras, ese 8% de personas esclavizadas fueron los que con su trabajo forzado llenaron de privilegios a esa elite blanca minoritaria.

Desde mediados del siglo XVIII el Estado español borbónico<sup>6</sup> inició una reorganización a la sociedad colonial en todos sus aspectos.

El ... reformismo borbónico instrumentado por una serie de normas jurídicas afectó a las instituciones de gobierno, administración y justicia. Gran parte de estos esfuerzos estuvieron dirigidos a reforzar las jerarquías sociales para lo cual era indispensable reducir las posibilidades de ascenso social de la población subalterna colonial y definir claramente el estatuto que a cada uno le correspondía (Chaves 1).

Podemos observar que a partir de mediados del siglo XVIII se llevaron a cabo reformas que reforzaron y complejizaron las jerarquías sociales debido a que la población mestiza seguía creciendo.

---

<sup>6</sup> El período borbónico fue entre 1700 a 1810 aproximadamente.

Durante los años 1789-1797, el colono militar virrey<sup>7</sup> José Manuel de Ezpeleta y Galdeano (1739-1823) ejerció el poder en el Virreinato de la Nueva Granada. Soledad Acosta describe el mandato de este virrey. Ella dice:

Viendo con claridad la situación de la Colonia, quiso [el Virrey] abrir una válvula de seguridad a la juventud estudiosa y se propuso acallar los sentimientos de revolución latentes entre ella, protegiendo particularmente a todos los que desearan dedicarse a las ciencias, pues bien sabía él que aquel que se enamora de la Madre Naturaleza se olvida de la política y de su sequito turbulento. Para que los cultivadores del espíritu, los amantes de las ciencias y de la literatura tuviesen medios de ocuparse de ellas de una manera que los halagase, mandó llevar de Cuba a un joven impresor y cultivador de las musas que había conocido allí; entrególe la imprenta del Gobierno para que fundase un periódico, e invitó a la pléyade de jóvenes estudiosos de todo el Virreinato a que tomase parte en la redacción de él. Llamóse este *Papel Periódico de la ciudad de Santafé de Bogotá*, fue el primero que allí y se publicó el 9 de febrero de 1791 (341-342).

A pesar de las prohibiciones que restringían la circulación de libros y periódicos que pudieran difundir noticias sobre los acontecimientos antimonárquicos en Europa y pudieran inspirar a los jóvenes del virreinato, el virrey no podía controlar todo. El virrey sin poder controlar la totalidad de los escritos de los libros y periódicos "... procuró contrarrestar aquellas impresiones fatales para la monarquía, mandando a publicar en el *Papel Periódico* una serie de artículos en que se pintaban las crueles escenas ocurridas en París con respecto de Luis XVI y de su desventurada familia" (Acosta 342). El virrey, al

---

<sup>7</sup> Soledad Acosta menciona a la virreina con una cita que toma del libro *Historia Eclesiástica y Civil de la Nueva Granada* donde el autor de esa obra describe brevemente a la virreina y dice: "Doña María de la Paz Enrile, era digna esposa de tal marido. La fama pública la señalaba como la mujer más hermosa de su tiempo, y a la belleza de su físico se agregaba la de su alma, porque era modelo de virtudes" (343).

ver que no se podía controlar la totalidad de la circulación de periódicos y libros con ideas reformistas, procuró que en el periódico *Papel Periódico*, el que él mismo había fundado, se promocionaran las historias de las tragedias y desventuras familiares de los Reyes de Francia para distraer y apelar a la simpatía de los habitantes del Virreinato de la Nueva Granada con los monarcas franceses. Además, promovió el estudio de las ciencias naturales para disuadir a los jóvenes de interesarse por la política.

A finales del siglo XVIII, el virreinato se vio sacudido por revoluciones de corte bélico, cultural y político. Estas revoluciones fueron resultado de las hostiles realidades coloniales y de las corrientes reformadoras de la época. Las guerras independentistas contra el régimen del imperio español tuvieron diversas motivaciones, dos de ellas: antiimperialistas y antiesclavistas. En este contexto surgieron escritorxs, pensadorxs y revolucionarixs como Policarpa Salavarrieta, Alexandre Sabès Pétion, Celestina Cordero Molina, Simón Rodríguez, Simón Bolívar, Antonio Nariño, Juan Francisco Manzano, entre muchos otrxs conocidxs y desconocidxs.

La política y las leyes emitidas por la monarquía borbónica española acentuaban cada vez más las ideas de libertad y el resentimiento criollo hacia el gobierno colonial porque este excluía a los criollos de ocupar posiciones de poder que ellos consideraban debían compartir por derecho de nacimiento y de educación (McFarlane 22). Por su parte, el criollo antiimperialista (peninsular de educación) Antonio Nariño en 1793, influenciado por su realidad, por las ideas de la ilustración y por las revoluciones haitiana y francesa, tradujo e imprimió ejemplares en su *Imprenta Patriótica*, la traducción de los

17 artículos de los *Derechos del Hombre y del Ciudadano*<sup>8</sup> de 1789 en Santafé de Bogotá. Este documento fue prohibido por el gobierno colonial español. Según Mora Guzmán y Delgadillo, Antonio Nariño fue acusado de alta traición, le confiscaron sus bienes y fue enviado a prisión por haber traducido e impreso el documento de los derechos del hombre y el ciudadano (73).

En relación con los movimientos antiesclavistas neogranadinos encontramos dos casos individuales dignos de destacarse. Se debe tener en cuenta quienes se atrevieron a ir en contra del régimen esclavista fueron castigados con todo el rigor de la ley. Eduardo Zuleta escribió acerca de los antiesclavistas, Lorenzo de Agudelo y, José Antonio Galán.

En 1781, el antioqueño Lorenzo de Agudelo se atrevió a proclamar la libertad de los esclavos en la ciudad de Antioquia y liberó a 80 esclavizados que tenía en sus minas de Buenavista. Esto provocó su persecución por parte las fuerzas del orden y fue condenado prisión en los presidios de Portobelo (724).

También en el año 1781, el comunero José Antonio Galán proclamó la libertad de los esclavizados de Mariquita y lideró un levantamiento de personas esclavizadas en las minas de Malpaso, otorgándole la libertad “como si fuera su legítimo dueño”. A Galán lo sentenciaron

a ser arrastrado a la horca como reo de lesa majestad; a ser quemado el tronco de su cuerpo delante del patíbulo, y su cabeza conducida a Guaduas para fijarla en una escarpia; la mano derecha del mismo modo en la plaza del Socorro; la izquierda en San Gil; el pie derecho en Charalá su patria, y el izquierdo en Mogotes (724).

---

<sup>8</sup> Mientras tanto en Francia Olympe de Gouges redacta en 1791 un texto de la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* y en 1793 fue sentenciada a muerte por haber defendido causas que iban en contra del establecimiento revolucionario.

En conclusión, el Virreinato de la Nueva Granada a finales del siglo XVIII se caracterizó por vivir tiempos convulsos en una sociedad donde la violencia era parte central del régimen colonial. Los casos de Agudelo y Galán muestran que, a pesar de la ideología dominante y legitimada, siempre han existido seres humanos que han disentido con los principios excluyentes del *statu quo* y han estado dispuestos a actuar, incluso arriesgando sus vidas, para lograr cambios sociales, culturales y económicos, tanto a nivel colectivo como individual.

## **2. Cuestiones metodológicas**

Mi interés académico y personal por conocer más acerca de la configuración social y cultural de la colonia neogranadina, y sobre las representaciones históricas de las personas esclavizadas, especialmente las mujeres esclavizadas que habitaron los Andes neogranadinos me impulsaron a investigar las narrativas presentes en manuscritos coloniales que incluyeran representaciones de mujeres esclavizadas. Para acercarme a mi tema me formulé las siguientes preguntas. ¿Cómo era vivir en la colonia siendo una mujer esclavizada? ¿Cómo era esa sociedad colonial esclavista que nos precedió y que todavía sigue latente? Y finalmente me pregunté ¿Dónde podría encontrar datos que me provean esta información y conocimientos?

Luego de explorar e inquirir en diferentes fuentes llegué al lugar virtual del Archivo General de la Nación de Colombia (A.G.N.). Me encontré con una base de datos de manuscritos digitalizados, y accesible por la internet. En el A.G.N. encontré una carpeta con el nombre de *Colonia*. Esta carpeta de *Colonia* consta de 62 fondos que datan de los años entre 1541 a 1893. Uno, de esos 62 fondos, lleva el nombre de *Negros y esclavos*. Este fondo de *Negros y esclavos* consta de: 1.177 casos que involucran

directamente a personas esclavizadas y que datan de las fechas entre 1553 a 1818; y también 55 legajos de los cuales se desprenden 11 secciones de los departamentos de: Antioquia, Bolívar, Boyacá, Cauca, Cundinamarca, Magdalena, Santander, Tolima, además de Panamá y Venezuela.

La selección de los manuscritos judiciales del A.G.N. se justifica por mi interés académico y personal de profundizar en el conocimiento sobre las representaciones y la resistencia de las mujeres esclavizadas en el contexto de los Andes coloniales neogranadinos. Mi estudio se enfoca en tres manuscritos digitalizados que tienen como protagonista a varias mujeres esclavizadas: dos madres, una mujer soltera y tres niñas. Mi hipótesis de trabajo es que, a través de estos manuscritos, podemos conocer las historias de opresión de mujeres esclavizadas y las representaciones misóginas y racistas vigentes en la colonia a finales del siglo XVIII.

Los títulos de los manuscritos seleccionados como principales objetos de estudio son los siguientes:

- a) [JUANA] MARIA DE LA CRUZ, esclava de JOSÉ JAVIER GOMEZ PLATA, vecino del Socorro; su proceso, por haber ahogado dos hijas suyas en un pozo. 1796.<sup>9</sup>
- b) [MARÍA] LUISA [GALINDO] PORRAS, negra esclava de JOAQUIN CHACON, regidor del cabildo de Santafé; su solicitud de libertad para su hija, pagando el precio de su liberación. 1790.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> A.G.N., *Negros y esclavos, Santander*, SC.43,4, D.12. En el título original del caso aparece solo María de la Cruz.

c) MARÍA [BRUNO] ALVAREZ [del PINO], su demanda contra FRANCISCO LANIS, para que le otorgara su libertad, prometida y no cumplida, después de que había accedido a sus deseos. 1794.<sup>11</sup>

Los tres casos judiciales involucran a tres mujeres y sus hijas. Las hijas de Juana María de la Cruz eran Mónica (4 años), y Eulalia (párvula). La hija de María Luisa Galindo Porras era María Antonia (recién nacida).

En el ejercicio de acercarme a estas tres historias de disputas entre esclavistxs y esclavizadas me surgieron varias preguntas. Preguntas que me ayudarían a hilar y a entender historias fragmentas y complejas, en las que las voces de las mujeres esclavizadas fueron transcritas por hombres blancos que representaban el poder colonial. También, quería conocer lo que no encontraba en los libros que hablan de la historia y/o la historia de las mujeres, quería conocer historias imposibles de mujeres esclavizadas que habitaron el área geográfica de los Andes, hoy colombianos. Las preguntas que guían mi investigación son las que desarrollo a continuación.

En el campo de investigación sobre las mujeres, es imperativo incluir estudios que aborden temas relacionados con las historias de todas las mujeres, especialmente de mujeres racializadas de todas las épocas históricas y geografías. En este sentido, este estudio se enfoca en el tema de las mujeres esclavizadas y racializadas en la época colonial en lo que hoy conocemos como la República de Colombia. El A.G.N. de

---

<sup>10</sup> A.G.N., *Negros y esclavos, Cundinamarca*, SC.43,8, D.16. En el título original del caso aparece solo María Porras.

<sup>11</sup> A.G.N., *Negros y esclavos, Panamá*, SC.43,4, D.22. Aunque el caso se encuentre en la sección del departamento de Panamá, el caso en realidad es del departamento del Tolima. En el título original del caso aparece solo María Álvarez.

Colombia es un archivo histórico digitalizado donde podemos encontrar rastros históricos de las mujeres marginalizadas durante la colonia.

Los manuscritos del A.G.N. nos brindan acceso a historias fragmentadas de opresión, pero también de la resistencia histórica de mujeres esclavizadas. Al acercarnos a estas historias, podemos comprender mejor las historias de violencia y resistencia de las mujeres esclavizadas durante la colonia neogranadina. Ahora, las preguntas para acercarnos al estudio de las historias de mujeres esclavizadas, presentes en manuscritos coloniales, son las siguientes: ¿Qué información podemos obtener sobre las representaciones de las mujeres esclavizadas durante el régimen del Virreinato de la Nueva Granada a través de las narraciones judiciales del A.G.N. de Colombia? ¿Qué elementos nos permiten identificar la estructura racista y misógina reforzada en el imaginario cultural dominante sobre las mujeres esclavizadas a finales del siglo XVIII? ¿De qué manera respondieron estas mujeres esclavizadas a los abusos normalizados de la cultura dominante de la época? ¿Cómo se presentan en los manuscritos las tensiones y resistencias que surgieron en las relaciones de poder entre mujeres esclavizadas y quienes las oprimían? ¿Qué tácticas de resistencia están presentes en los manuscritos? Estas son las preguntas que busco responder en el presente estudio.

Esta disertación busca visibilizar la resistencia de tres mujeres esclavizadas desde los estudios culturales. Como comenta Rita Segato, la resistencia es como un río que fluye continuamente, incluso si a veces toma un cauce subterráneo y no se puede ver a simple vista. En este sentido, la resistencia de las mujeres esclavizadas ha estado presente, como parte de la lucha de lxs ninguneadxs por acceder a una vida digna.

### 3. Cuestiones teóricas y conceptuales

El sistema político y económico colonial americano se basó principalmente en la explotación de los recursos naturales y humanos de los territorios invadidos para beneficio de los poderes económicos y políticos imperiales de la época. Este sistema tuvo efectos negativos en las comunidades y territorios colonizados, explotación sexual y económica, la deshumanización, degradación cultural y violencia sistemática. Las historias de las mujeres incluidas en este estudio evidencian los efectos perniciosos de este sistema colonial diseñado por la élite heteropatriarcal blanca. Este sistema colonial fue universalista y buscaba “civilizar” a la población de las jurisdicciones del imperio español. Para llevar a cabo ese objetivo de “civilizar”, era necesario el poder social y económico representado en lo que Quijano conceptualiza como la *colonialidad del poder*.

Colonialidad del poder: Consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. ... La represión cayó ante todo sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos y modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. ... Los colonizadores impusieron una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones (12).

Esta colonialidad del poder atraviesa los temas presentes en los tres casos legales a analizar. La imposición de imaginarios, símbolos y significados racistas y misóginos complejizaron los fenómenos de violencia contra la humanidad de mujeres esclavizadas de finales del siglo XVIII. En resumen, las historias de los manuscritos hacen parte de la memoria historia de la opresión y la resistencia de mujeres esclavizadas en el contexto del sistema colonial y colonialidad del poder.

La colonialidad del poder ha tenido como efecto la imposición de la cultura europea dominante expresada a través de la colonización de territorios, cuerpos y consciencias. Aimé Césaire en su obra *Discurso sobre el colonialismo*, sostiene que

[t]oda civilización se traduce más o menos a largo plazo en la muerte de la civilización de la sociedad colonizada. Pero podríamos decir que, si la civilización nativa muere, el colonizador la reemplaza por otra, por una civilización superior a la civilización nativa, que es precisamente la suya” (52).

A pesar de los efectos negativos de estos proyectos civilizatorios, muchas mujeres desobedientes y rebeldes, oprimidas por el sistema colonial, resistieron y lucharon en contra de la ignominia de la esclavitud. Estas mujeres fueron agentes activos de resistencia y de lucha por la justicia.

La metodológica de la *microhistoria* posibilita explorar aspectos culturales de la experiencia y representación de mujeres esclavizadas que han sido ignoradas por la narración histórica predominante en el Virreinato de la Nueva Granada. Desde esta perspectiva abordaremos las historias fragmentadas de mujeres esclavizadas que se encuentran en los manuscritos de casos judiciales coloniales del A.G.N. de Colombia. En este estudio, la microhistoria nos permite estudiar hechos de disputa entre personas esclavistas y mujeres esclavizadas a una escala más detallada, prestando especial atención a las representaciones y resistencias de estas mujeres que fueron marginadas en su tiempo y en los relatos históricos hegemónicos.

De acuerdo con Fernández García, la microhistoria puede entenderse como,

El análisis con lupa de fenómenos extraordinarios o cotidianos, sobre todo en el estrato de la cultura popular, permitiría trabajar con elementos que

los enfoques más generales dejarían pasar desapercibidos. En este sentido, la incidencia de la microhistoria se puede interpretar como una rectificación de las “generalizaciones abusivas de las viejas interpretaciones globales de la historia social” (112-113).

Ronen Man sugiere que la microhistoria se basa en la delimitación del ámbito de observación con una perspectiva más cercana y detallada, lo que permite la identificación de una mayor cantidad de datos, “que constituyen configuraciones inéditas haciendo aparecer una cartografía de lo social mucho más novedosa. En realidad, la historiografía se esfuerza por mirar con mayor atención y detenimiento cosas que podían pasar desapercibidas en las perspectivas tradicionales” (169).

Por su parte, Levi señala que la microhistoria parte de un punto específico para abordar problemas generales. Según este autor, “no se trata de una parcelación, la historia no puede ser parcelada porque se plantea un problema e intenta discutir uno o más problemas generales a través de un caso en observación, además de discutir sobre ese problema en particular” (233). En el contexto del Virreinato de la Nueva Granada, las historias de las mujeres esclavizadas han sido marginadas por parte de los relatos históricos dominantes. Sin embargo, mediante la aplicación de la metodología de la microhistoria, podemos explorar historias que han sido subyacentes en el tejido histórico colectivo. Esta aproximación nos permite desvelar historias cotidianas opacadas y silenciadas de mujeres esclavizadas y darles voz en el relato histórico.

Las historias de estas mujeres esclavizadas surgen como consecuencia de conflictos entre esclavistas y esclavizadas y se desarrollaron en el contexto la cultura colonial neogranadina de finales del siglo XVIII. La cultura colonial describe “la relación

formal que se establece entre las dos fuerzas rivales (culturas en cuestión) encontradas en un punto conflictivo que se resuelve en la asimetría: colonizador/colonizado” (Moreno 2). La ideología de supremacismo blanco de corte conflictivo, violento y excluyente ha nutrido a la cultura colonial. Esta cultural se refleja, por ejemplo, en las acciones de lxs esclavistxs, quienes eran las personas que negaron la humanidad de las mujeres de este estudio. Esa relación conflictiva a su vez se relaciona estrechamente con comportamientos hostiles y violentos.

Las formas de *violencia contra las mujeres esclavizadas negras* se fundamentaron en dos condiciones humanas: ser mujer y ser racializada. La intersección de género y raza las hacía entre las mujeres las más vulnerables a recibir violencia física, sexual y emocional.

El concepto de violencia es muy amplio y ha sido estudiado desde diversas perspectivas. Se ha estudiado la violencia asociada a la política y al poder, la violencia como “mito” *del origen*, la violencia a través de teorías de agresión, la criminología y el psicoanálisis. A pesar de la variedad de enfoques, no existe una conceptualización homogénea de la violencia (Blair Trujillo 10).

En este estudio nos enfocamos en las representaciones de la violencia de género y violencia racial presentes en los tres manuscritos que estamos analizando. Si bien los enfoques teóricos de raza y género son respectivamente recientes, esto no significa que las representaciones de violencia racista y misógina lo sean. Los patrones socioculturales históricos mantenidos y reforzados por las ideologías supremacistas y todas las instituciones patriarcales. Estos patrones socioculturales han construido imaginarios que ubican a las mujeres en una posición inferior o subordinada respecto de los hombres y

han propiciado su discriminación, elementos que son los principales impulsores de la violencia dirigida hacia las mujeres (Curatolo 52).

En su obra *Necropolítica*, Mbembe complejiza la perspectiva de la violencia en el contexto colonial, sosteniendo que esta no puede reducirse a un acto puntual o aislado, sino que “la violencia colonial es en realidad una red: el “punto de encuentro de violencias múltiples, diversas, reiteradas, acumulativas”, vividas tanto en el plano espiritual como en el de “los músculos, de la sangre”” (197). La violencia colonial

era vivida por el colonizado muscularmente y en la sangre. No sólo obligaba al colonizado a percibir su vida como una “lucha permanente contra una muerte atmosférica”. De hecho, otorgaba al conjunto de su vida una apariencia de “muerte incompleta”. Pero, sobre todo, desataba en él una cólera interior, la del “hombre acorralado”, obligado a contemplar con sus propios ojos la realidad de una “existencia propiamente animal” (290-291).

Mbembe en *Critica de la razón negra* plantea que la violencia colonial se relaciona con la violencia múltiple ejercida contra las personas esclavizadas generando una triple pérdida. En este contexto,

la condición del esclavo es, por tanto, el resultado de una triple pérdida: pérdida de un hogar, pérdida de los derechos sobre su cuerpo y pérdida de su estatus político. Esta triple pérdida equivale a una dominación absoluta, a una alienación desde el nacimiento y a una muerte social - que es una expulsión fuera de la humanidad (31-32).

Este planteamiento de Mbembe acerca de la triple pérdida asociada a la condición de estar esclavizado, dialoga con la triple opresión de raza, género y condición social a la que fue sometida la mujer negra esclavizada. Las personas esclavizadas fueron

expropiadas de su hogar, de su cuerpo y libertad. Las mujeres de este grupo poblacional se les oprimió por ser negras, ser mujeres y ser esclavizadas. Es decir, las personas más vulnerables en la jerarquía social fueron las más violentadas por parte de la estructural sociocultural colonial.

La violencia aún vigente en el territorio colombiano tiene sus orígenes en el régimen esclavista colonial neogranadino. Pero ¿qué significaba ser una persona esclavizada en la colonia? Las personas esclavizadas fueron consideradas meros instrumentos de trabajo que podían ser comprados y vendidos. Mbembe en *Crítica de la razón negra* plantea que la persona esclavizada es/era una persona despojada de su humanidad y dignidad.

Un esclavo es, por tanto, mantenido con vida, pero mutilado en un mundo espectral de horror, crueldad y desacralización intensos. Es manifiesto el transcurso violento de la vida de un esclavo si consideramos la disposición del capataz a actuar de forma cruel e inmoderada o el espectáculo de sufrimientos infligidos al cuerpo del esclavo. ... La vida del esclavo es, en ciertos aspectos, una forma de muerte-en-la-vida. Dado que la vida del esclavo es una “cosa” poseída por otra persona, la existencia del esclavo es la sombra personificada. ... A pesar de este terror y del encierro simbólico del esclavo, éste puede adoptar puntos de vista diferentes sobre el tiempo, el trabajo y sobre sí mismo (33-34).

Como lo plantea Mbembe, la persona esclavizada es una persona que no es dueña de su voluntad como si se tratase de un muertx en vida. La violencia y el terror legitimado en el régimen colonial han tenido un impacto transhistórico en la vida material e inmaterial de la sociedad en general y en particular en los cuerpos femeninos esclavizados y racializados. La violencia y terror han funcionado como mecanismos de

control para mantener el orden establecido de las cosas, el *statu quo*. Sin embargo, a pesar de la existencia y la dominación de un sistema coercitivo, los cuerpos racializados también han resistido y luchado por hacer valer su humanidad adoptando tácticas de resistencias individuales y colectivas. Más adelante ahondaré en el concepto de resistencia.

En los archivos y base de datos abundan los estudios acerca de las historias de las victorias nacionales e internacionales, los monarcas, los políticos y religiosos/as “influyentes”, los libertadores, las heroínas y héroes de las revoluciones. En otras palabras, sobresalen las genealogías de las historias y personas sobresalientes de la sociedad. Esto se debe a diversas razones relacionadas con el tipo de personas que históricamente han tenido acceso al mundo letrado y a la producción de conocimiento.

Sin embargo, la historia de las personas esclavizadas y racializadas está contada a medias y es insuficiente. La ausencia de archivos y/o documentos hace que las historias-otras sean historias en producción y en construcción, con múltiples entradas y salidas, con líneas de fuga y fragmentación. La historia-otra se presenta como una historia caleidoscópica y un rizoma en constante producción. Como lo plantean Deleuze y Guattari en la siguiente cita:

El rizoma no se deja reducir ni a lo Uno ni a lo Múltiple. No está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes. No tiene ni principio ni fin, siempre tiene un medio por el que crece y desborda. ... El rizoma es una antigenealogía, una memoria corta o antimemoria. El rizoma procede por variación, expansión, conquista, captura [e] inyección. Contrariamente al grafismo, al dibujo o a la fotografía, contrariamente a los calcos, el rizoma está relacionado con un

mapa que debe ser producido, construido, siempre desmontable, conectable, alterable, modificable, con múltiples entradas y salidas, con sus líneas de fuga (25).

La exclusión de las historias de las personas esclavizadas y racializadas en el contexto colonial neogranadino ha dejado un vacío en la memoria colectiva. Las historias de las personas esclavizadas son historias sin memoria escrita. La falta de conocimiento de las historias de las mujeres esclavizadas bajo el régimen esclavista ha contribuido a la creación de generalizaciones estereotipadas y ha permitido el pasar por alto hechos ignominiosos. Esto ha posibilitado, de alguna manera, la consolidación y edificación del poder económico, político y cultural que ha dominado a Occidente durante los últimos cinco siglos. Sin embargo, los archivos digitalizados nos ofrecen detalles de historias fragmentadas de mujeres esclavizadas que nos permiten llenar vacíos y tejer las historias-otras que no han sido analizadas y estudiadas todavía.

Entre estas historias-otras encontramos la lucha incansable de las mujeres esclavizadas en contra de la violencia estructural patriarcal a la que culturalmente fueron sometidas desde antes de nacer. A través de la lectura cercana de las historias de los manuscritos podemos obtener una visión más completa de la historia, y comprender mejor la complejidad de las relaciones de poder en la sociedad colonial neogranadina.

La mujer negra en la esclavitud experimentó, entre otros, dos fenómenos de violencia que involucraron violencia física como la emocional. Las dos violencias tienen que ver con 1) el sometimiento debido al color de la piel y 2) la mujer usada como reproductora de mano de obra. Por un lado, ellas fueron sometidas a la esclavitud por su color de la piel. Por otro lado, la herencia de la esclavitud se transmitía por la línea

materna, el vil fenómeno de reproducción forzada fue una práctica usada con el objetivo de reproducir la mano de obra esclava y así aumentar las riquezas familiares.

Pedro Lebrón plantea que el fenómeno de la esclavitud hereditaria basada en el color de la piel fue un hecho sin precedente en la historia mundial, el autor dice que:

De la experiencia colonial en el llamado Nuevo Mundo surge un fenómeno único en la historia mundial: la esclavitud de forma hereditaria basada en el color de la piel del sujeto esclavizado. Por primera vez, la esclavitud se manifestó como un fenómeno perpetuo para los esclavizados, cuya justificación y demarcación sociopolítica se encontró en la invención del concepto de "raza" para la explotación laboral y sexual (47).

El fenómeno de la esclavitud hereditaria basada en el color de la piel se destaca como un acontecimiento sin precedentes a nivel mundial. Este sistema de esclavitud se caracterizó por la opresión de seres humanos a través de la invención de la categoría racial, lo que generó el racismo y estableció una ideología en la cual las personas racializadas como blancas se conciben como superiores, mientras que las personas racializadas como negras y/o indígenas se conciben como inferiores. La expansión transatlántica del proyecto de modernidad estuvo vinculado al establecimiento de la ideología de la supremacía blanca.

La mujer esclavizada fue víctima de violencias racistas y misóginas, su cuerpo fue considerado como una propiedad en el sistema esclavista. El contexto colonial facilitó la violencia y explotación dirigida hacia estas mujeres, revelando la intersección entre el racismo y el patriarcado en la opresión colonial que experimentaron.

La condición de esclavitud se heredaba directamente por la línea materna consistía en el control del sistema cultural<sup>12</sup> esclavista sobre los cuerpos de las mujeres negras. Este fenómeno de la herencia de la esclavitud se relaciona con lo planteado por Ramírez Rodríguez en *Las mujeres y la sociedad colonial* cuando afirma que

[l]as descendientes de las esclavas, eran importantes piezas que posibilitaban transacciones comerciales y, como integrantes desde temprano de la servidumbre doméstica garantizaban la reproducción de esas formas sociales. Su capacidad reproductiva era estimada por cuanto ellas legaban la condición de esclavitud (44).

En otras palabras, las labores asignadas a estas mujeres esclavizadas eran las labores que hacía posible la producción y la reproducción de la vida. Por un lado, estas mujeres ejercían mayoritariamente labores de servidumbre. Se encargaban de la preparación de los alimentos y la limpieza general de los lugares donde servían. Y, al mismo tiempo, las mujeres negras también fueron las encargadas violentamente de reproducir la mano de obra esclava.

Una parte de la *memoria* de las víctimas del régimen esclavista se encuentra en los casos judiciales digitalizados en los archivos del A.G.N. Como lo señala Vergés, “la memoria no está fijada, está viva, es palabra y comunicación. Permite articular el pasado, no para fijarlo sino para reinterpretarlo” (62). Los manuscritos de los casos nos abren una grieta que nos permite leer entre líneas historias de realidades segmentadas vividas por mujeres esclavizadas de finales del siglo XVIII.

---

<sup>12</sup> Cuando hablo de sistema cultural, me refiero a un conjunto de valores, normas y prácticas que conforman la cultura de una sociedad o un grupo específico, que se manifiesta en los ámbitos económico, político y social.

Históricamente, las mujeres han resistido la violencia ejercida en contra sus propios cuerpos. En este contexto, Verónica Gago desarrolla los conceptos de cuerpo-territorio y cuerpo-mercancía, los cuales están relacionados con el fenómeno de violencia múltiple de género y raza. Las mujeres han resistido estas concepciones y comportamientos que entienden el cuerpo de la mujer, especialmente el cuerpo de la mujer negra, como un territorio de conquista, libre acceso y uso. Esta disertación no plantea la violencia ejercida en contra de las mujeres negras como un tema del pasado sino como un aspecto social, político y económico que se ha adaptado a todos los tiempos. Además, los postulados de Silvia Federici en su libro *El Calibán y la bruja* analiza la relación entre el cuerpo de la mujer y la acumulación originaria del capital. Ella presenta la forma como las mujeres hemos sido penalizadas por ir en contra de las lógicas patriarcales supremacistas de ser, sentir y pensar.

#### 4. Revisión de la literatura

Las mujeres rebeldes y desobedientes a lo largo de la historia han resistido de diferentes maneras en contra de los abusos de personas que ostentan algún tipo de poder. En su obra *De la caridad barroca a la caridad ilustrada: mujeres, género y pobreza en la sociedad de Santa Fe de Bogotá, siglos XVII y XVIII*, Ramírez Rodríguez afirma que “[e]l término resistencia, da cuenta de la reacción de quien experimenta la sujeción a los abusos de poder” (161). Aunque las narrativas de resistencia de las personas cimarronas, los quilombos y los palenques<sup>13</sup> han sido las más estudiadas y conocidas, las mujeres también cuentan con historias de resistencia frente a una sociedad diseñada y concebida por los hombres, quienes han reproducido las ideologías patriarcales y supremacistas.

---

<sup>13</sup> Para más información ver: *Teorizando una filosofía del cimarronaje* de Pedro Lebrón Ortiz. 2020.

Las mujeres esclavizadas no solo fueron sometidas a trabajos domésticos, sino que también se les destinó a trabajar en los campos, la ganadería y la agricultura y la minería, donde extraían oro en los ríos utilizando la técnica de lavar arena. La actividad económica central del Virreinato de la Nueva Granada se inclinaba principalmente en la minería (McFarlane “Colombia antes de la independencia” 30). Durante la época colonial, las mujeres negras y sus descendientes desempeñaron un papel central en el funcionamiento y mantenimiento de la vida cotidiana en los ámbitos económico, social y cultural.

Ahora, ¿cuál era el imaginario femenino dominante que condicionaba a la mujer del siglo XVIII? Según Inírida Villegas Morales en “Mujer Negra, mirar del otro y resistencias” el modelo a seguir de las mujeres y el difundido por lo adeptos a la iglesia católica fue el arquetipo<sup>14</sup> de la Virgen María. Desde la llegada de los españoles a América, los imaginarios y las representaciones de las mujeres se basaron en las estructuras patriarcales europeas que se utilizaron para controlar la población femenina del virreinato de la Nueva Granada (53). Algunas características relacionadas con el arquetipo de María son sufrimiento, dolor, silencio, humildad, pureza y maternidad; estas características han tenido connotaciones positivas en las ideologías dominantes. Este

---

<sup>14</sup> La teoría de la psicología analítica define los arquetipos como “estructuras que regulan la dinámica psíquica de los individuos en el plano inconsciente, canalizando las necesidades instintivas y las experiencias fundamentales del ser humano de todos los tiempos y culturas... por ser formas estructurales, estos no pueden ser alcanzados directamente sino a través de sus manifestaciones: las imágenes simbólicas o símbolos”. Así, los arquetipos son asimilados indirectamente, por el individuo o el grupo social, a través de un proceso que se inicia al ser afectados con imágenes simbólicas que están a la vista como íconos y que son explicadas en discursos cargados de enseñanzas sobre valores y modelos de comportamiento que ponen en movimiento la fantasía y la emotividad. Cuando la conciencia asume los contenidos arquetípicos se operan en transformaciones que influyen sobre la personalidad al poner en funcionamiento procesos de elaboración identitaria por diferenciación o por integración. El efecto de este proceso inconsciente se manifiesta en reacciones materiales que pueden ser constructivas, cuando contribuyen al enriquecimiento y al desarrollo creativo de la persona, o destructivas cuando conducen a reacciones que limitan la autonomía y el desarrollo armónico de la identidad (Villegas Morales 54)

arquetipo invitaba a las mujeres a ser sumisas, silenciosas y obedientes, y además les permitió asumir la maternidad y la sexualidad como un deber.

De la imposición cultural del arquetipo de la virgen María surgieron estereotipos<sup>15</sup> de género, los estereotipos de la buena y la mala mujer. Según Villegas Morales,

Durante el periodo colonial se elaboraron dos estereotipos antagónicos de mujer negra, el de -la negra buena-, que fue en el imaginario de los colonos el modelo de la esclava ideal; y en contraposición el de -la negra mala-, que desde la perspectiva de los otros constituía el contramodelo de esclava ideal y desde la perspectiva de las mujeres negras, la transgresión, es decir el principio de construcción de la identidad de mujer real, producto de la resistencia al estereotipo socialmente impuesto y aceptado (56).

El modelo de la negra buena se refería a la representación de las mujeres esclavizadas como el ideal de mujer y estaba estrechamente relacionado con los imaginarios y representaciones de la Virgen María. Por otro lado, el estereotipo de la negra mala se aplicaba a las mujeres esclavizadas que no seguían los arquetipos impuestos, es decir, aquellas catalogadas como desobedientes y rebeldes. Estas mujeres resistieron de una manera consciente o inconsciente a la imposición de estos arquetipos dominantes en la sociedad colonial.

---

<sup>15</sup> En términos de la psicología social se entiende por estereotipos el conjunto de creencias respecto a los atributo o defectos de un grupo de personas, sus gustos, formas de comportamiento y actitudes, que se perciben sin variación estableciendo así modelos para generalizar y encasillar. De esta manera se simplifica la imagen del grupo y se acomoda a las evaluaciones características del prejuicio originado a partir de las asociaciones emocionales o de la necesidad de justificar el comportamiento o la creencia negativa hacia otro grupo (Villegas Morales 55).

Inírida Morales Villegas también inquiriere sobre las tácticas de resistencia de mujeres esclavizadas del Virreinato de la Nueva Granada a finales del siglo XVIII. Para esto, la autora revisó 132 casos judiciales de mujeres esclavizadas, de los cuales el 56.8% resultó en solicitudes de libertad, el 12.1% en huidas, el 3% en muertes, el 8.3% en evitar ser vendidas y el 19.7% en cambio de propietarios (60). La principal táctica de resistencia utilizada por las mujeres esclavizadas fue solicitar de libertad a través del sistema judicial establecido por el régimen monárquico español. En segundo lugar, se encuentra el fenómeno de la huida<sup>16</sup>. Y, la tercera táctica consistió en la muerte, ya fuera por suicidio o asesinato. Es importante destacar que todas estas tácticas de resistencia fueron llevadas a cabo en contextos coloniales adversos y hostiles. Las acciones de resistencia de las mujeres negras fueron constantes en los espacios públicos y privados, utilizando sus cuerpos y símbolos para mostrar su inconformidad en contra del régimen. Hubo mujeres inconformes con esa vida sin vida e implementaron tácticas de resistencia para encontrar ese lugar digno negado en la sociedad colonial racista. Michel de Certeau en su libro *La invención de lo cotidiano* plantea que la táctica es el arte del débil (43).

Ahora bien, ¿cómo enfrentaron las mujeres esclavizadas, sometidas a doble opresión del racismo y la misoginia, la cultura colonial violenta que atentaba contra su humanidad y la de sus hijas? ¿Asumieron posiciones pasivas ante la opresión? La evidencia histórica demuestra que las mujeres de diferentes épocas y geografías han luchado y resistido contra el poder patriarcal supremacista hegemónico presente en las sociedades occidentales y occidentalizadas. En este trabajo se analizan manuscritos que

---

<sup>16</sup> “Como el cimarrón era un esclavo que se huía los amos mandaban a una cuadrilla de ranchadores; guajiros brutos con perros de caza, para que lo sacaran a uno del monte a mordidas. Nunca me topé con ninguno. Ni vide a un perro de esos de cerca. Eran perros amaestrados para coger negros” (24). Miguel Barnet en *Biografía de un cimarrón* (2015).

forman parte de esa evidencia y que describen entrelíneas algunas tácticas de resistencia de mujeres esclavizadas en la colonia neogranadina de finales del siglo XVIII.

Pero ¿Cuál es la diferencia entre táctica y estrategia de resistencia en relación con el poder? Santiago Castro-Gómez plantea que

[l]as estrategias son prácticas calculadas, conscientes e interesadas, hechas desde una posición de poder (social, científico, político, militar), que permiten delimitar un campo de acción propio frente al subalterno, por medio de la coacción física o la persuasión ideológica. Las “tácticas”, por el contrario, son prácticas realizadas desde una posición desventajosa en las relaciones de poder. Son acciones de resistencia por parte de subalterno que buscan convertir en favorable una situación desfavorable, pero jugando con las mismas reglas establecidas por el orden hegemónico (89).

Castro-Gómez hace la diferenciación entre táctica y estrategia con referencia a las relaciones de poder. Para llevar a cabo las estrategias, de acuerdo con el planteamiento anterior, se debe tener cierto acceso al capital económico, social y cultural. Mientras que la táctica trabaja con las herramientas inmediatas y bajo las mismas reglas establecidas por el *statu quo* para conseguir cambios. Esto me permite observar que la lucha de los subalternos en contra de los opresores es desproporcionalmente desigual.

Adicionalmente, Ana Lucia Araujo en su estudio acerca de *Historias de dos esclavas que resistieron en el sur profundo de Brasil*, analiza un caso judicial de dos mujeres condenadas por asesinato e infanticidio en la ciudad de Porto Alegre (Río Grande do Sul) en 1822. Araujo plantea que las mujeres esclavizadas “no formaban parte de ningún tipo de movilización colectiva, liderando rebeliones o formando quilombos, sus delitos pueden ser concebidos como actos individuales de resistencia que pusieron de

manifiesto las limitadas posibilidades que tenían para negociar un mejor trato y unas mejores condiciones de vida” (25). Las mujeres esclavizadas se encontraban en una posición particularmente difícil para mejorar sus condiciones de vida, mucho más limitada que la de lxs esclavizadxs que resistían en colectivo. Por esta razón, tendían a recurrir a acciones de resistencia individual en su lucha contra las opresiones racistas y misóginas.

Este planteamiento dialoga con lo que dice Castro-Gómez en el sentido de entender los “actos individuales” como tácticas. Estas acciones individuales o tácticas son también una forma de generar cambios individuales y/o colectivos de abajo hacia arriba. Estas tácticas, líneas de fuga, buscaron alterar el sistema esclavista a beneficio de la persona colonizada, oprimida y dominada.

Las mujeres esclavizadas en las Américas no renunciaron a la búsqueda de su libertad o acceder a unas mejores condiciones de vida a pesar de la hostilidad de la estructura social, cultural, económica y política que atentaba contra de ellas sistemáticamente. Las tácticas de resistencia utilizadas por las mujeres esclavizadas involucraron sus cuerpos, la muerte, el conocimiento legal, los lazos familiares y el poder de la palabra.

Las mujeres negras esclavizadas usaron sus cuerpos para generar movilidad social. El matrimonio fue uno de los medios para lograrlo. Algunas mujeres entablaron relaciones matrimoniales para acceder a los derechos de otros grupos sociales y/o para poder blanquear a sus descendientes. Las leyes borbónicas del siglo XVIII que buscaron reforzar la jerarquía racial hicieron que la sociedad se obsesionó con el imaginario supremacista de “la pureza de sangre”. En este contexto, las mujeres eran juzgadas y

tratadas según su apariencia étnica. Esto significa que su ascendencia “racial” era un criterio social y cultural importante. Los imaginarios racistas sobre las mujeres racializadas incluían estereotipos negativos sobre su comportamiento sexual, basados en la idea del honor<sup>17</sup>. Por esta razón, las mujeres solo podían reivindicar su posición social y la de sus hijxs estableciendo un vínculo matrimonial con un hombre reconocido como blanco o mestizo.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, la corona española se opuso a los matrimonios interraciales. Sin embargo, algunas mujeres encontraron en los procesos de blanqueamiento de los descendientes una forma para generar movilidad social para ellas y sus hijxs. Pico en su artículo *Amores prohibidos y anhelos de manumisión* plantea que en los archivos notariales coloniales neogranadinos se encuentran referencias fenotípicas a este nuevo proceso de mestizaje, por ejemplo, “mulato blanco”, “mulato rubio”, “ojos claros”, “blanquizno”, “moreno claro”, “color amarillo”, “pelo liso”, etc. (24). Cada una de estas categorías representa características fenotípicas asociadas con lo blanco, por ejemplo, “blanco”, “claro”, “rubio”, “ojos claros”, “blanquizno”, “pelo liso”. Estas características pueden entenderse como un signo de la europeización del aspecto físico, y eran promocionadas por la sociedad dominante como aspectos deseables.

Las mujeres esclavizadas también utilizaron el aborto y el infanticidio<sup>18</sup> como tácticas de resistencia para evitar la perpetuación de la esclavitud. Dueñas afirma en su estudio “Infanticidio y aborto en la colonia” que el aborto inducido por razones de salud de la mujer embarazada o por el deseo de deshacerse de un embarazo no deseado era una

---

<sup>17</sup> A fines del siglo XVIII, el concepto de honor era una estrategia de movilidad social utilizada por las mujeres esclavizadas para definir el comportamiento. Aprendieron a manejar las relaciones entre el poder y el conocimiento cultural dominante.

<sup>18</sup> Delito que consiste en matar a un niño, en especial a un recién nacido.

práctica hermética conocida entre las mujeres en el período colonial (43). Aunque esta autora se centró en la situación de las mujeres blancas y mestizas en el área de Bogotá, su trabajo da pistas sobre la situación de las mujeres en general en esta sociedad colonial con relación a los temas del aborto y el infanticidio.

Las mujeres pobres, durante la época colonial, abortaban porque tenían miedo de morir durante el parto, no querían tener al bebé, y/o experimentar la maternidad en un contexto de pobreza. También abortaban embarazos resultados de las violaciones e incesto. Las violaciones y el incesto fueron prácticas comunes durante estos tiempos. Las mujeres, que practicaban los abortos, eran parteras con conocimiento de las plantas. Preparaban pociones para inducir al aborto. La poción consistía principalmente en una mezcla de hierba de ruda<sup>19</sup>, pólvora y sal quemada. Este era el bebedizo para abortar. No hay suficiente documentación en los archivos históricos que den muestra de los casos de abortos en la época colonial porque estos temas y acciones fueron guardados en secreto por la mayoría de las mujeres. Los hombres solo tuvieron acceso a casos de aborto cuando una mujer moría debido a esta práctica (Dueñas “Infanticidio y aborto en la colonia” 47).

Los infanticidios también fueron una práctica común entre las mujeres jóvenes, solteras y rurales para evitar la maternidad y la perpetuación de las prácticas de la esclavitud. Algunas mujeres en las grandes ciudades abandonaban a sus hijos en la puerta de las iglesias, las grandes ciudades les permitían mantener su identidad anónima. Sin embargo, en las zonas rurales era más difíciles mantener la identidad anónima, por lo que algunas mujeres recurrían a matar a sus hijos. La práctica límite del infanticidio entre las

---

<sup>19</sup> Tradicionalmente, la ruda se utilizaba como antiespasmódico, como tratamiento para problemas menstruales, como abortivo y sedante.

mujeres esclavizadas se convirtió en una forma de resistencia en contra de la perpetuación de la esclavitud. Según Patiño “los amos eran quienes solían poner estas denuncias, por considerar que al botar o asesinar a estos niños se estaba actuando contra su derecho como legítimos propietarios de la descendencia de sus esclavas” (274). El infanticidio fue una forma en que las madres esclavizadas se resistían a la perpetuación del sufrimiento de sus hijxs y se oponían a la propiedad que los esclavistas ejercían sobre ellxs.

Las mujeres esclavizadas adquirieron conocimiento legal y lo usaron como una táctica de resistencia para obtener la libertad de sí mismas y de sus seres queridos. La jurisprudencia hispanoamericana se sustentó en la legislación medieval castellana que consideraba la esclavitud como una condición indeseable y contraria a la naturaleza. Por lo tanto, no es de extrañar que las personas sometidas a la esclavitud pretendieran naturalmente su emancipación (Meneses 23-24). Entre los mecanismos legales disponibles para lograr la libertad se encontraban la manumisión<sup>20</sup> y el peculio<sup>21</sup>, además de la posibilidad de acceder a información a través de la cercanía que algunas mujeres esclavizadas tenían con personas letradas debido a su trabajo doméstico y cotidiano.

La manumisión<sup>22</sup> fue el mecanismo más usado para lograr la libertad y consistía en un acto legal escrito en el que el esclavista renunciaba voluntariamente a su condición

---

<sup>20</sup> *Manumisión* fue la palabra usada para referirse a la práctica ocasional de algunos dueños o amos de esclavos de concederles la libertad a sus esclavos, de modo que a partir de ese momento esos antiguos esclavos suyos y sus descendientes vivieran en el goce de libertad social y legal. CUNY Dominican Studies.

<sup>21</sup> Peculio se entiende como los ahorros de un hijo o un esclavo, con el consentimiento del padre o del amo; una pequeña propiedad.

<sup>22</sup> Las sociedades esclavistas de Latinoamérica admitieron siempre la legitimidad de la manumisión, reconocida por el derecho romano y profundamente enraizada en la doctrina cristiana. Aplicada desde los primeros días de la colonización, a partir de los esclavizados fue formándose así en cada región de América un estrato de hombres de color libres (Klein 139).

de propietario, lo que permitía la independencia y libertad de las personas esclavizadas (Pico “Amores prohibidos y anhelos de manumisión” 25).

Pico en *Amores prohibidos y anhelos de manumisión* también plantea que, en las últimas décadas del dominio hispánico en el contexto neogranadino, la manumisión se volvió cada vez más común. Los esclavistas comenzaron a preferir la mano de obra asalariada debido al costo cada vez más elevado de adquirir y mantener a personas esclavizadas. Además, el creciente número de insubordinaciones fue una preocupación que persuadió a varios propietarios a liberar a sus esclavizadxs como una forma de deshacerse de ellxs (25).

Existían dos formas de manumisión: la espontánea y la monetaria. La primera se llevaba a cabo por algunxs amxs que otorgaban carta de libertad a esclavizadxs como expresión de compasión, gratitud por los servicios, lealtad, sentimientos fraternos y lazos sentimentales que entablaban con algunas personas que tenían bajo su propiedad. No obstante, algunxs amxs se retractaban y negaban la carta de libertad que habían ofrecido por ejemplo a sus amantes esclavas y a lxs hijxs que resultaban de estas uniones. Estos cambios inesperados de opinión podría haberse debido a la presión social y la oposición que experimentaban los propietarios por haberse involucrado sentimentalmente con una mujer considerada de una esfera sociocultural inferior. Por otro lado, la manumisión monetaria se realizaba cuando la persona esclavizada pagaba por su propia libertad (25).

En relación con la manumisión monetaria, las personas esclavizadas utilizaron tácticas como el peculio para buscar su libertad. Portilla Herrera afirma que, en Santiago de Cali, durante 1750 y 1810, las personas esclavizadas se les permitió constitucionalmente comprar su libertad, tener peculio con el consentimiento del amo y

pagar el precio de su manumisión. Muchos esclavos trabajaban diariamente en los campos y lograban comprar su libertad a través de sus ahorros. Otros tuvieron que financiar su manumisión mediante ganado, propiedades, joyas u otras pertenencias. Algunos obtuvieron préstamos de terceros o establecieron acuerdos de pago con sus amos. La participación y la agencia de mujeres esclavizadas y libres fueron vitales para ayudar a sus familias a alcanzar la libertad. Entre todos los miembros de la familia se apoyaban para que todos fueran alcanzando la libertad anhelada (117).

Robert Ojeda en su artículo “Táctica de libertad. Mujeres santaferreñas en calidad de esclavas antes de la independencia” estudió las acciones, los intereses y la vida cotidiana de las mujeres esclavizadas en el contexto de los albores de la independencia y revela algunas de las tácticas utilizadas por las mujeres esclavizadas para obtener su libertad. Por ejemplo, se refugiaban en prisiones, hospitales y casas para ser escuchadas y protegidas de la crueldad de sus propietarios.

Una gran parte de la población esclavizada accedió a su libertad con la ayuda de sus padres, tíos, abuelos o amigos, quienes a menudo asumieron pagos por su liberación. El papel de los aliados, los lazos parentales y familiares en la búsqueda de la libertad fue crucial. Una de las tácticas más utilizadas por las mujeres esclavizadas fue el matrimonio, esta les permitía alcanzar, administrar y preservar los recursos. Por ejemplo, las mujeres que estaban casadas tenían más oportunidad de lograr la libertad que aquellas que vivían sin una red familiar o comunitaria.

En su estudio *Esclavos y libertos en la jurisdicción de Girón, 1682-1750*, Castaño Pareja señala que algunas mujeres adultas mayores esclavizadas en contextos domésticos usaban sus relaciones de amistad, camaradería y afecto para intervenir por la libertad de

sus hijxs y parientes cercanos. Estas mujeres subalternizadas también se valían de sus conexiones sociales, con la ayuda de algunas personas, tanto hombres como mujeres de la sociedad, quienes intercedían por la libertad de sus familiares ante amxs que se mostraban reacios a conceder la manumisión a cambio del pago correspondiente.

Según Castaño Pareja, una de las formas de resistencia de algunas mujeres esclavizadas contra el poder hegemónico de la sociedad colonial era el uso de la palabra. Como forma de resistencia, las mujeres esclavizadas tenían la posibilidad de poner en tela de juicio el honor y el buen nombre de sus amos y sus familias. La razón entrelineas de esta capacidad radicaba en que estas mujeres conocían los secretos más profundos e íntimos de la vida y la casa de los esclavistas donde servían. Conocer estos secretos íntimos fue y una táctica poderosa que ponía en peligro el estatus social de los amos, las amas y sus familias (146). Sin embargo, es importante tener en cuenta que no todas las mujeres esclavizadas tenían acceso a información confidencial y que esta habilidad para utilizar el conocimiento como forma de resistencia era un recurso limitado y arriesgado.

Esta investigación se enfoca en el análisis de las narrativas presentes en tres manuscritos neogranadinos contenidos en el A.G.N. de Colombia y escritos a finales del siglo XVIII. En nuestro análisis serán abordados como textos literarios históricos. Se presta especial atención a la relación histórica entre el cuerpo de las mujeres negras y el sistema esclavista. En las historias fragmentadas del manuscrito analizo temas socioculturales como el infanticidio, el abuso sexual, las relaciones de poder y algunas tácticas de resistencia de Juana María de la Cruz, María Luisa Galindo Porras y María Bruna Álvarez del Pino, mujeres esclavizadas quienes enfrentaron estas problemáticas durante el régimen colonial andino neogranadino.

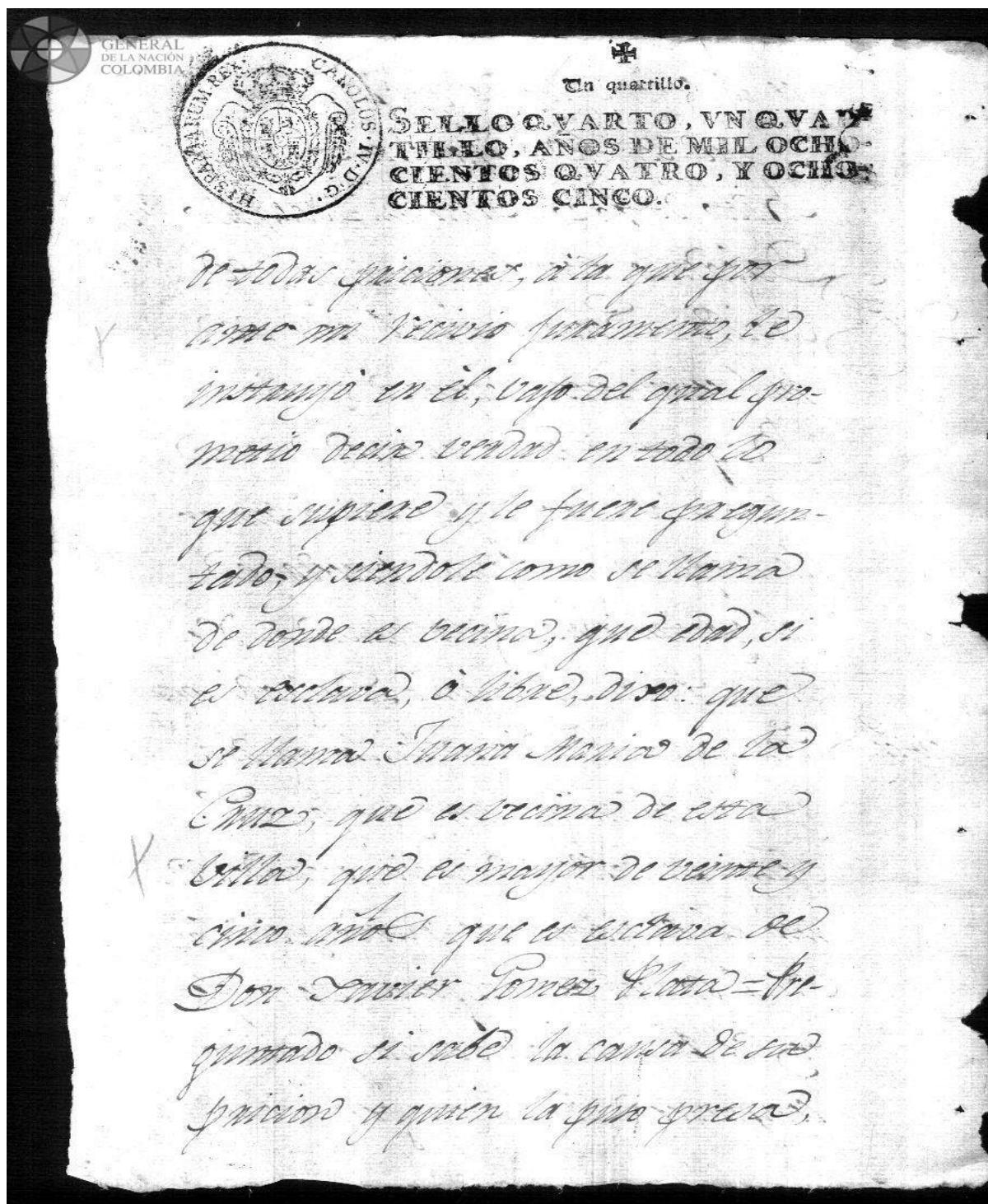


Figura 2. Este es un folio del manuscrito del caso de Juana María de la Cruz. Fuente: Archivo General de la Nación de Colombia. NEGROS-ESCLAV-SANT:SC.43,4,D.12. f 325

## **CAPÍTULO 1: JUANA MARÍA DE LA CRUZ – VILLA DEL SOCORRO 1796-1805**

En este primer capítulo, se analiza la manera en que se representa Juana María de la Cruz, una mujer esclavizada y sus hijas en un documento judicial abierto en 1796 y cerrado en 1805. Juana María de la Cruz y sus hijas fueron esclavizadas en la Villa del Socorro adscrita, en la época, a la ciudad de Tunja. Desde una perspectiva decolonial, analizo cómo se representan las experiencias de las mujeres esclavizadas y su interacción con las estructuras de poder colonial, misógino y racista. También analizo las dinámicas de poder entre amxs esclavistas y mujeres esclavizadas, así como la presencia de violencia psicológica y física que las caracterizaba esas relaciones.

En su artículo “Archivo, memoria e historia: cruzamientos y abordajes”, Eduardo Ismael Murguía plantea que el archivo es un lugar de memoria y representación. El archivo se define desde sus orígenes como un lugar desde donde nace y se ejerce el poder gracias al cuidado y apropiación de un pasado incompleto que espera de ser narrado, y que, materializado en los documentos, también puede ser un lugar de la memoria construida, enmarcada y manipulada (para bien o para mal), y cuyo lugar hoy es ocupado por la Historia.

Los archivos pueden entenderse como lugares de memoria y representación. Como concepto, simbolizan el pasado, pero también como un comienzo, como una búsqueda de origen que se manifiesta en la pregunta “¿de dónde vengo?” y, por ende, “¿quién soy?”. Como lugares simbólicos, representan el poder del Estado moderno, de las instituciones civiles y oficiales, así como de los movimientos sociales. En la vida cotidiana, estos lugares son apropiados de manera difusa, espontánea y temporal con

diversos fines, incluyendo la representación y la preservación de la memoria por los individuos y los grupos (31-32).

Con relación a la importancia del conocimiento del pasado, algunos autores han destacado su relevancia en diferentes formas. Por ejemplo, en su obra *Discurso sobre el colonialismo*, Aimé Césaire plantea que “el camino más corto hacia el futuro es aquel que pasa por el conocimiento más profundo del pasado” (48). Por otro lado, Marc Bloch en *Apología para la historia o el oficio de historiador* señala que “la incompreensión del presente nace fatalmente de la ignorancia del pasado” (70-71).

Silvia Rivera Cusicanqui en su libro *Un mundo ch'ixi es posible* plantea que en el idioma aymara, el pasado se conoce como “nayrapacha” y “nayra” que se refiere a los ojos. Esto sugiere que el pasado está delante de nosotros, ya que es lo único que conocemos porque podemos mirarlo, sentirlo y recordarlo. Por otro lado, el futuro se considera como una carga de preocupaciones llamada “q'ipi”, que es mejor llevar en la espalda (qhipha) porque si se pone por delante, no permite vivir ni caminar. El dicho popular aymara “qhipnayr uñtasis sarnaqapxañani” indica la necesidad de caminar siempre en el presente, pero mirando hacia el futuro y el pasado. Es decir, llevar el futuro en la espalda y manteniendo el pasado a la vista. Este enfoque se aplica como una metáfora de la vida, porque no solo se mira hacia el futuro y el pasado, sino que también se vive y piensa en términos de futuro-pasado (84-85).

Al abordar el documento colonial que incluye la historia de Juana María de la Cruz, no solo evidenciamos narrativas de violencia, sino que también nos acercamos a las voces de las mujeres esclavizadas que fueron sistemáticamente deshumanizadas por la cultura colonial. Es importante evidenciar estas narrativas deshumanizantes y, al mismo

tiempo, dar espacio a las historias de resistencia y lucha de estas mujeres. De esta manera, podemos cuestionar narrativas del poder colonial y amplificar las voces silenciadas en la historia oficial.

Este capítulo inicia con un breve estado de la cuestión acerca de otros trabajos académicos que han abordado el caso de Juana María de la Cruz. Posteriormente, se plantea un contexto histórico necesario para situar al lector en el tiempo y espacio en que se llevaron a cabo los hechos consignados en los manuscritos. Seguidamente, se introduce el objeto de estudio del presente capítulo, se analiza éste y reflexiona sobre tres temas centrales: a) el imaginario racista y misógino presente en el manuscrito; b) la muerte como táctica de resistencia; y c) la relación metafórica entre los ríos y la muerte.

\*\*\*

El caso de Juana María de la Cruz se ha abordado en al menos cuatro trabajos académicos desde 1926. En 1926, Roberto Rojas Gómez en su ensayo “La esclavitud en Colombia” menciona el caso de Juana María de la Cruz como una de las dolorosas escenas de la esclavitud. Aborda el infanticidio cometido por Juana María de la Cruz contra sus hijas como un acto realizado “por piedad y por amor” (288). Rojas Gómez argumenta que por medio de la muerte la madre libró a sus hijas de la infame esclavitud. En 1963, Jaime Jaramillo Uribe en su ensayo “Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII” plantea la idea del “suicidio e infanticidio como forma de escapar a situaciones crónicas de maltrato”. Enfoca su análisis en los “actos de crueldad y algunos de ellos sobre homicidios como fórmula de liberación” (33). Jaramillo Uribe cita a Rojas Gómez y sigue su idea de la muerte como medio de escape de la brutal

esclavitud. En 2000, María Himelda Ramírez en su artículo “La infancia abandonada en Santa Fe colonial”, cita a Jaramillo Uribe haciendo referencia al “infanticidio, al parecer, ocasionado por la desesperación de una esclava” (59). Ramírez menciona el caso de Juana María de la Cruz en un pie de página. Finalmente, en 2022, Juan J. Rodríguez y Alexandra S. Barragán Pantoja la mencionaron en su trabajo de grado titulado ““La Quinta”: lugar en donde las dinámicas socioculturales se materializan”. Su trabajo buscó elaborar una herramienta pedagógica para la enseñanza de la Historia Cultural en el Museo Casa Quinta Bolívar. En su investigación, mencionaron el caso de Juana María de la Cruz basándose en el trabajo de Jaramillo Uribe, con el objetivo de ejemplificar historias coloniales de maltrato y muerte.

Los trabajos que mencionan el caso de Juana María de la Cruz se basan, en primer lugar, en el trabajo de Roberto Rojas Gómez, que se enfoca en la narración de los hechos dolorosos de la esclavitud y el fenómeno del infanticidio. Además, mencionan el trabajo de Jaime Jaramillo quienes desarrollan la idea del suicidio e infanticidio como forma de escapar a situaciones crónicas de maltrato. El presente capítulo complementa el análisis del manuscrito de Juana María de la Cruz porque incluye perspectivas de género y raza, que permiten una comprensión más profunda y contextualizada de las relaciones de poder y opresión que enfrentaban mujeres esclavizadas negra en la época colonial en el Virreinato de la Nueva Granada.

\*\*\*

Como menciona Walter Benjamín “no hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie” (42). El manuscrito de Juana María de la Cruz es evidencia de ello.

Antes de continuar, comparto una cita de la novela *The infamous Rosalie* de Ävelyne Trouillot escrita en 2013, en la que un personaje, una mujer esclavizada, explica las diferentes tácticas que las personas esclavizadas imaginaban para sobrevivir a la esclavitud:

You’ll see all sorts of ruses that we slaves invent to try to survive this horror. Some will seem ridiculous, others barbaric, but who can really judge? A human being will do whatever he needs to do to make sure the breath that fills his voice belongs to him. It’s his right (43).

La cita de Trouillot destaca que algunas personas esclavizadas emplearon todo tipo de tácticas para sobrevivir o escapar del régimen esclavista colonial. El deseo de escapar de las violencias esclavistas pudo haber sido una de las motivaciones que llevaron a Juana María de la Cruz a cometer los actos extremos de infanticidio y su posible suicidio. Aunque cada historia tuvo sus propias condiciones, situaciones y circunstancias, las historias de las mujeres esclavizadas están impregnadas de narraciones del terror colonial misógino y racista.

\*\*\*

Este primer capítulo se basa en un análisis del manuscrito del caso judicial de Juana María de la Cruz, el cual estuvo abierto de 1796 a 1805. El caso se abrió debido al infanticidio por ahogamiento de dos niñas: Mónica, de 7 años, y María Eulalia, en edad

párvula<sup>23</sup>, cometido por su madre. El título del caso es: [JUANA] *MARIA DE LA CRUZ, esclava de JOSÉ JAVIER GOMEZ PLATA, vecino del Socorro; su proceso, por haber ahogado dos hijas suyas en un pozo, 1796*<sup>24</sup>. Este caso judicial narra la historia de una mujer sometida a la esclavitud y, por lo tanto, expropiada de su propio cuerpo. En este capítulo abordo este caso con una mirada caleidoscópica, ya que, si bien el infanticidio es la historia principal, hay otras historias en las que se entrelazan los temas de raza y género.

En su libro *Crítica de la razón negra*, Achille Mbembe sostiene que

[e]n cuanto, a los modos de representaciones de la experiencia colonial propiamente dicha, van desde la conmemoración activa al olvido, pasando por la nostalgia, la ficción, la represión, la amnesia y la reappropriación e, incluso por diversas formas de instrumentalización del pasado (173).

El autor critica la manera en que se han representado las personas esclavizadas, ya que, según él, estas representaciones se han enfocado en el drama, el sufrimiento humano o lo miserable que “fueron”. En este capítulo se analizarán las representaciones de lxs amxs/esclavistas como parte de una ideología supremacista patriarcal, así como la respuesta activa de Juana María de la Cruz, como una mujer esclavizada que se enfrentó al régimen que la oprimía.

A continuación, se explorará también el contexto colonial de la Villa del Socorro neogranadina con el objetivo de entender el entorno social y cultural en el que se desarrollaron los hechos narrados en el manuscrito judicial del caso de Juana María de la Cruz. Responderemos preguntas como ¿Cómo era la ciudad colonial? ¿Quiénes eran

---

<sup>23</sup> Edad párvula es como se indica en el manuscrito. El Diccionario de la Real Academia Española de 1791, define *Párvulo(la)* como un adjetivo. “Lo mismo que pequeño. Tómese frecuentemente por el niño. Inocente, que sabe poco, o es fácil de engañar. Humilde, baxo, o de poca utilidad”. (630)

<sup>24</sup> Archivo General de la Nación de Colombia (A.G.N.), *Negros y esclavos, Santander*, SC.43,4, D.12

los letrados de la época? ¿Cuál era el perfil social de las personas que practicaban la esclavitud en esta región neogranadina? y, ¿qué tipo de trabajos ejercían las mujeres esclavizadas en la sociedad colonial?

### **1.1. Contexto histórico del Socorro de finales del siglo XVIII**

La zona geográfica de la villa del Socorro, Santander se caracteriza por tener un clima templado, tierras fértiles y abundantes ríos. Debido a su ubicación en la cordillera oriental andina, el terreno es escarpado y agreste. Esta región experimentó un alto grado de colonización española y se convirtió una ciudad próspera desde el punto de vista occidental, como lo demuestra la construcción de 20 parroquias católicas y el alto nivel de población registrada desde el siglo XVIII (Pico Pita, *Los negros esclavos en Santander*, 39). Estas características geográficas y ambientales convirtieron a esta región en un destino atractivo de asentamiento para las comunidades colonizadoras debido a su riqueza natural y buen clima.

#### ***Perfil sociocultural de los/as amos/as.***

El perfil de lxs amxs se caracterizaba por una cultura fundamentada en valores patriarcales, cristianos, supremacistas y explotadores. Estos valores estaban profundamente arraigados en el imaginario colonial (de los colonizados y los colonizadores) y se reflejaban, por ejemplo, en la forma en que las personas blancas poderosas trataban a las personas esclavizadas. Refiriéndose a un contexto histórico distinto, en *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*, Gloria Anzaldúa plantea cómo la cultura forma nuestras creencias y cómo la cultura transmite paradigmas dominantes y conceptos preestablecidos.

Culture forms our beliefs. We perceive the version of reality that it communicates. Dominant paradigms, predefined concepts that exist as

unquestionable, unchallengeable, are transmitted to us through the culture. Culture is made by those in power-men. Males make the rules and laws: women transmit them (38).

En su artículo “El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad”, Rolena Adorno afirma que el sujeto colonial puede ser tanto el colonizado como el colonizador. Para ella, el sujeto colonial no se define por su identidad, sino por su visión europeizante que se ajusta a los valores de la Europa imperial. No importa si la persona es europea o no, lo importante es que presente una visión que concuerde con esos valores. Este sujeto produce un discurso estereotipado que representa los valores de la cultura masculina, caballeresca y cristiana. (56). La cultura dominante se crea por aquellos en el poder, generalmente hombres, y han sido estos los que han establecido reglas y leyes que las mujeres terminan transmitiendo. La cultura occidental ha sido construida por hombres poderosos y cristianos llenos de estereotipos prejuiciosos con implicaciones de violencia basada en la raza y en el género. Es una cultura colmada de imaginarios excluyentes, conceptos predefinidos que se muestran como una realidad única, universal y verdadera a la que no se le puede cuestionar.

El modelo cultural imperial estuvo estrechamente relacionado con la tradición de la tenencia de personal de servicio, lo que proporcionaba a las familias un alto prestigio social. Sin embargo, el poder económico de las familias esclavistas variaba, ya que algunas tenían un gran número de esclavizados pero no contaban con poder económico. Incluso hubo historias de personas esclavizadas que cuidaron, trabajaron y mantuvieron económicamente a sus “propietarios”, como se puede observar en la siguiente cita. El miércoles 27 de abril de 1752, en Cartagena, el Obispo Bartolomé de Narváez criticó un supuesto excedente de personas esclavizadas y, decía:

Muchas casas en Cartagena tienen demasiados esclavos para el servicio doméstico. Algunas poseen 14, 16 y 17, cuando sería suficiente con cuatro, dos de ambos sexos. Los amos envían sus esclavos a trabajar fuera de la casa, a condición de que semanalmente les entreguen el jornal .... El obispo insinuaba que había amos en Cartagena que obtenían una renta de la prostitución de sus esclavas (Jaramillo 31).

El obispo Narváez critica el exceso de personas esclavizadas y la explotación económica ejercida por sus amos pero al mismo tiempo acepta la tenencia de personas esclavizadas como meros animales reproductores, sugiriendo que es suficiente con tener “dos de ambos sexos” al estilo del Arca de Noé. Esta postura refleja la complejidad del fenómeno la esclavitud en la época colonial, donde las críticas a la esclavitud no siempre implicaban la abolición de esta práctica, sino más bien en su regulación. En este sentido, la crítica de Narváez puede interpretarse como una forma de legitimar la práctica de la esclavitud en lugar de oponerse a ella.

En la sociedad colonial, se reforzaba la diferenciación social de clases, y uno de los marcadores de esta diferenciación era la posesión de personas en condición de servidumbre. Anthony McFarlane, en su libro *Colombia antes de la independencia*, sostiene que la esclavitud estaba tan arraigada en América que casi nadie que tuviera algún capital dejaba de comprar uno o más esclavos, incluso si no los necesitaba inmediatamente (75). Por ejemplo, a principios del siglo XIX, el neogranadino Julio Arboleda Pombo prorrégimen esclavista argumentaba que la subordinación de las personas esclavizadas a sus dueños era una “imitación de los que son el rey y sus súbditos” (Dueñas Vargas, *Los hijos del pecado*, 97). Cabe destacar que la explotación económica de las personas esclavizadas no era exclusiva de las personas blancas

poderosas, sino que también se extendía a los mestizos libres, quienes adoptaban las costumbres de 1) apropiarse del trabajo ajeno y, 2) cuando tenían suficiente dinero, compraban personas esclavizadas (Pico Pita, *Los negros esclavos en Santander*, 64).

El régimen esclavista estuvo caracterizado por un imaginario cultural de deshumanización de las personas esclavizadas. En su obra *Crítica de la razón negra*, Achille Mbembe plantea cómo esta deshumanización se llevó a cabo a través de un triple mecanismo:

A través del triple mecanismo de captura, vaciado y objetivación, el esclavo está atado de manera forzada a un dispositivo que le impide hacer su vida libremente -y a partir de su vida- una verdadera obra; es decir, algo que se basta a sí mismo y que está dotado de una consistencia propia. De hecho, todo lo que el esclavo produce le es quitado -productos de trabajo, progenitura, obras del espíritu-. No es considerado el autor de nada que le pertenezca exclusivamente. Los esclavos son, a la vez y según las circunstancias, mercancías y objetos de lujo o de utilidad que se compran y que pueden ser revendidos a otros. Al mismo tiempo, son personas humanas dotadas del don de la palabra, capaces de crear y manipular herramientas. A menudo privados de cualquier relación de parentesco, también son despojados de cualquier herencia y del goce de los productos que resultan de su trabajo (96).

Mbembe establece que el triple mecanismo de captura, vaciado y objetivación a la que fueron sometidas las personas esclavizadas les impidió tener control sobre su propia existencia y producción y les impidió vivir libremente y desarrollarse como individuo. Las personas esclavizadas fueron consideradas como mercancías, objetos de lujo que se compraban y revendían. A pesar de esta violencia, las personas esclavizadas seguían teniendo su capacidad humana de comunicarse y crear herramientas. Finalmente, las

personas esclavizadas fueron a menudo privadas de relaciones familiares y herencia, así como del disfrute de los frutos de su trabajo. Esto se tradujo en un despojo casi total del cuerpo y la consciencia de las personas esclavizadas, reduciéndolas de sujetos a objetos mercantilizados.

Estos valores coloniales fueron institucionalizados y dominaron la cultura colonial, imponiendo y promoviendo una cultura supremacista que oprimía todo lo que era concebido como diferente a la cultura europea dominante. Esta cultura deshumanizante rodeó a Juana María de la Cruz en su cotidianidad, donde debía lidiar con todo tipo de violencia racista y machista que moldeaban su realidad y la de aquellos que la rodeaban. Como señala Anzaldúa, la cultura es un elemento fundamental en la formación de nuestras creencias y en la transmisión de paradigmas dominantes y conceptos preestablecidos. En este sentido, el contexto cultural en el que vivió Juana María de la Cruz ejemplifica cómo la cultura puede ser utilizada para justificar la opresión y la exclusión de ciertos grupos sociales.

### ***Mujeres sometidas a la esclavitud***

En 1778, don Josef María Campuzano y Lanz llevó a cabo el censo de la provincia de Tunja, incluyendo la ciudad de Vélez y a las villas de Socorro y San Gil, que albergaban gran parte de la población. Según este censo, la Villa del Socorro tenía una población de 35.117 personas, distribuidas de la siguiente manera: blancos 17.718; libres 14.944; indios 607 y esclavizados 1.848, de los cuales 1.000 fueron mujeres esclavizadas y 848 fueron hombres esclavizados en este lugar y tiempo (Pico, *Negros esclavos en Santander*, 46-51).

### ***Tipo de trabajos en la sociedad colonial de la Nueva Granada***

Es un hecho que el trabajo de las mujeres negras, indígenas y campesinas fue fundamental para el desarrollo cultural, social y económico de la sociedad colonial, aunque históricamente se haya asociado el trabajo productivo como una práctica exclusiva de hombres. Durante la colonia, las mujeres trabajaron en las plantaciones, minas y otros lugares de producción, realizando tareas físicamente exigentes y aportando al desarrollo económico de las colonias. Además, su trabajo en la esfera doméstica también fue fundamental para la reproducción de la mano de obra y para mantener la estructura social y económica de la sociedad colonial. Las mujeres negras, indígenas y campesinas fueron responsables del cuidado de los hogares coloniales, la preparación de alimentos, el mantenimiento de la higiene, del cuidado de los niños y ancianos. Todo esto fue crucial para mantener la estructura social y económica de la sociedad colonial. Aunque se ha subestimado el trabajo de las mujeres negras, indígenas y campesinas en la sociedad colonial, su contribución fue fundamental tanto en la esfera productiva como en la esfera doméstica. Bell hooks en su libro *¿Acaso no soy una mujer? Mujeres negras y feminismo* plantea que

En cualquier plantación con una cantidad sustancial de esclavas, las mujeres negras desempeñaban las mismas labores que los hombres: araban, sembraban y cosechaban. En algunas plantaciones, las mujeres negras trabajaban más horas en los campos que los hombres negros. Y aunque entre los amos blancos de plantaciones estaba extendida la creencia de que las mujeres negras trabajaban mejor que los hombres negros, solo un hombre negro podía ascender a la posición de [mayoral] (49).

Bell hooks presenta esta idea en el contexto de la esclavitud en Estados Unidos, sin embargo, su afirmación es relevante para entender la historia de las mujeres negras en

la diáspora. En algunas plantaciones, las mujeres esclavizadas realizaban las mismas tareas que sus pares. Refiriéndose al contexto contemporáneo, Angela Davis sostiene en su libro *Mujeres, raza y clase* que, proporcionalmente, las mujeres negras han trabajado más fuera de sus hogares que las mujeres blancas. Se podría argumentar también que, para comprender la vida de las mujeres negras durante la época de la esclavitud, es necesario valorar en primer lugar su papel como trabajadoras (13).

En el siglo XIX, el cubano Anselmo Suárez Romero abordó en sus novelas y ensayos costumbristas la vida en los ingenios y las representaciones de la mujer negra trabajadora. Como escritor antiesclavista, Suárez Romero buscó visibilizar por medio de su escritura la situación de las mujeres negras esclavizadas y sus experiencias en las plantaciones de caña de azúcar en Cuba. Por ejemplo, en su ensayo titulado “Los domingos en los ingenios”, Suárez describe las labores de las mujeres negras así:

Te hablaba de las negras, de las negras, que mientras sus novios y maridos y sus padres y hermanos y parientes duermen en la tarima o a la sombra de los árboles, siguen las pobres sus quehaceres, desde la muchacha que empieza a suspirar con el machete o el azadón en la mano hasta la tierna madre que oye en torno suyo el llanto de los criollitos. Esas negras, puede decirse, que no descansan ni los domingos ni los días de fiesta, esas negras parece que son hechas de hierro, porque no dormir más que cinco horas durante la molienda, ... (352).

En este fragmento del ensayo, se contrasta el trabajo de las mujeres negras y los hombres en una plantación de caña de azúcar durante la época de la molienda en la Cuba colonial. El autor describe a las mujeres que trabajaban incansablemente mientras que sus pares varones descansaban. La descripción de las mujeres como “hechas de hierro” sugiere que son muy resistentes y capaces de soportar condiciones extremas. Sin

embargo, el fragmento también refleja estereotipos relacionados con imaginarios racistas y misóginos que asocian la pereza con las personas negras, mientras que a la mujer negra se le atribuye la imagen ser fuerte y capaz de resistir todo.

La opacidad y marginación de la mujer negra trabajadora en la memoria colectiva puede explicarse por la dominación de los valores supremacistas y patriarcales que han existido en la construcción y mantenimiento de los sistemas culturales hegemónicos desde los tiempos coloniales. Dichos sistemas se construyeron basados en los imaginarios de las personas que dominaron las instituciones eclesiásticas, civiles y militares, y promovieron los valores del supremacismo patriarcal blanco por medio de las imágenes, la escritura y la palabra en las diferentes sociedades colonizadas.

En el contexto de la Villa del Socorro en el siglo XVIII implicó la realización de diversas labores y oficios por parte de las personas esclavizadas, tales como el trabajo en estancias, la minería, la agricultura, la producción de mieles, la ganadería, los trapiches, la artesanía, la manufactura, la carga, el servicio doméstico, entre otros. (Pico Pita, *Los negros esclavos en Santander*, 34).

Los trabajos en esa época estaban organizados según el color de la piel y el estatus social de las personas. En la sociedad neogranadina, los trabajos que gozaban de mayor prestigio y estatus social eran ejercidos por la élite blanca, entre los que se encontraban abogados, políticos, eclesiásticos y militares, quienes desempeñaban estas labores en su mayoría. Mientras tanto, las labores relacionadas con el trabajo manual, la tierra y la fuerza eran ejercidas por la población de la base de la pirámide social. Por último, los cargos públicos del poder que dominaba la sociedad estaban reservados para

nacidos en España y su descendencia y que demostraban buen comportamiento (Pico Pita, *Los negros esclavos en Santander*, 59).

En los párrafos anteriores he abordado la representación de la mujer negra y esclavizada en el ámbito del trabajo. Es importante señalar que, durante más de tres siglos, la cultura colonial fue violenta y explotadora de la fuerza vital de los seres humanos, en una época que precedió a la consolidación de las repúblicas americanas. Lamentablemente, estas repúblicas continuaron reproduciendo los mismos valores que fundaron las sociedades colonizadas, es decir, valores supremacistas patriarcales basados en la exclusión, la categorización, la acumulación y la explotación.

## **1.2. El caso de Juana María de La Cruz**

El siguiente es un resumen del manuscrito de 148 páginas contiene la historia fragmentada de Juana María de la Cruz, una mujer esclavizada que cometió dos infanticidios en el Socorro, Santander en 1796. El manuscrito narra un proceso judicial que se extendió por nueve años, iniciado en 1796 y concluido en 1805. El caso trata de dos infanticidios cometidos por Juana María de la Cruz en la casa de campo sus esclavistas que se localizaba en Maseabita o Majabita en la jurisdicción de la Villa de Nuestra Señora del Socorro (A.G.N., *NES*, f. 27).

Desde una perspectiva cronológica, el caso de Juana María de la Cruz se divide en seis momentos clave. En el primero, luego de cometer el infanticidio de sus dos hijas, Mónica de 7 años y María Eulalia en edad púrpura, Juana María de la Cruz huye de la casa de campo de sus esclavistas y se dirige a la casa del alcalde para confesar su delito y explicar por qué lo hizo. El alcalde dice “salió la referida esclava de un cuarto que hace a la parte interior del patio de mi casa, y se presentó ante mi diciendo que ella había dado

muerte a dos hijas suyas en la casa de campo de su amo” (A.G.N., *NES*, f. 7). En su confesión, Juana María de la Cruz denuncia los malos tratos a los que ella y sus dos hijas fueron sometidas por parte de sus propietarios.

En un segundo momento, Juana María de la Cruz es encarcelada en la Cárcel Real de Mujeres porque el alcalde decidió que “por todo lo dicho tuve a bien mandarla a la cárcel de Divorcio a dicha esclava”, sin embargo, ella escapó de allí 17 días después de haberse entregado voluntariamente (A.G.N., *NES*, f. 8). En el tercer momento, el amo es citado a dar testimonio y llega con preguntas para el interrogatorio y testigos que responden las preguntas preparadas por él. La versión del amo y sus testigos contradicen la historia expuesta por Juana María de la Cruz en su confesión inicial.

En un cuarto momento, el amo/esclavista Josef Javier Gómez, vecino del Socorro, comparece ante la corte con la intención de “purificar” su honor y el de su esposa, María Victoria Plata, de las acusaciones hechas por Juana María de la Cruz. El acusado niega todas las acusaciones y solicita la oportunidad de presentar pruebas en su defensa. Presenta una serie de preguntas a los testigos que lo conocen para demostrar su buena conducta y la de su esposa. También describe su carácter y el de su esposa, y pide que se investigue la conducta de Juana María de la Cruz.

En el quinto momento del caso, Juana María de la Cruz es condenada a la pena capital: “por tanto a esta maldita madre se le castigará su execrable delito con la pena ordinaria de muerte, para que sirva de escarmiento y satisfacción a la vindicta pública” (A.G.N., *NES*, f. 68). A partir de este momento, se iniciaron comunicaciones y avisos de búsqueda en las diferentes ciudades vecinas con el objetivo de capturar a Juana María de la Cruz.

En el sexto momento el documento consigna que no se tuvo noticias de Juana María de la Cruz a pesar de los años de búsqueda y en el pueblo del Socorro corrían rumores donde “unos dicen que murió, otros que se ahogó en el río de Suarez”, río alledaño a la zona.

En el séptimo momento, un protector de esclavos y un fiscal realizan una inspección y descubren varias irregularidades en el caso de Juana María de la Cruz. Se destaca la falta de imparcialidad del juez y el alcalde a favor de lxs esclavistas y la ausencia de un protector de esclavos que la defendiera legalmente.

Entre las irregularidades, se menciona que la única evidencia en su contra había sido su propia confesión, obtenida de manera viciosa y sin la intervención del protector de esclavos. Además, el defensor y el fiscal hacen referencia a los malos tratos que ella y sus hijas recibían por parte de sus amxs, y cómo estos malos tratos pudieron haberla llevado a cometer su desesperado acto.

Se menciona también que la defensa de Juana María de la Cruz fue ignorada y apenas se le prestó atención para permitir que los amos se deshicieran de ella de la manera que les convenía. El procurador general del Socorro, quien también hacía de protector de esclavos, no hizo nada para ayudarla, lo que la dejó en total desamparo e indefensión frente a la institución judicial.

Juana María de la Cruz fue condenada y perseguida por los delitos de infanticidio y rebeldía (por haber escapado de la cárcel). Sin embargo, el protector de esclavos se “admira” y “asombra y mucho más, que haya habido letrado sin detenerse en tan capitales defectos” (A.G.N., *NES*, f. 124-125). El protector de esclavos decide anular la sentencia de muerte debido a los graves defectos que encontró el proceso judicial.

El fiscal también critica al juez encargado del caso por haber tomado en cuenta solo el testimonio de lxs esclavistas y sus testigos, sin la intervención de un sujeto imparcial. También plantea que la iglesia no investigó los malos tratamientos que Juana María de la Cruz y sus hijas experimentaban, lo que “hacía verosímil el desesperado acto” de Juana María de la Cruz (A.G.N., *NES*, f. 126). Por último, critican la actuación del alcalde por no proceder contra lxs amos que maltrataban a sus esclavas y por admitir la información producida por Don José Javier Gomez, planteando una posible complicidad inmediata que él y su cónyuge podían tener en los dos infanticidios.

### **1.3. Misogynoir en los documentos coloniales**

En el manuscrito la voz de Juana María de la Cruz no se escucha directamente; es traducida por los escribanos del establecimiento judicial. Todo lo que sabemos de ella es lo que escribieron terceras personas. En el manuscrito encontramos información que incluye las denuncias que hace de sus esclavistas en su confesión. En las voces que acusaban a Juana María de la Cruz encontramos palabras que nos muestran imaginarios basados por ideologías misóginas y racistas estructurales que prevalecían en la sociedad colonial esclavista.

#### ***Las denuncias de una mujer esclavizada en los documentos coloniales***

La confesión de Juana María de la Cruz es una fuente valiosa para comprender la violencia sistemática que enfrentaban mujeres esclavizadas en la época colonial. Aunque su voz no sea directa, las denuncias que hace contra sus esclavistas nos permiten entender la brutalidad y la violencia psicológica y física que enfrentaban las mujeres esclavizadas en esa época.

En los primeros procedimientos legales, es decir, durante su confesión ante la autoridad, Juana María de la Cruz se encontraba en una situación de total indefensión. Esta situación fue confirmada nueve años después, en noviembre de 1805, por un Protector de Esclavos y un fiscal que realizaron una inspección del caso. Según ellos, Juana María de la Cruz hizo su confesión sin la presencia de un Protector de Esclavos, lo cual constituía una irregularidad que la dejaba desprotegida ante la justicia. El Protector de Esclavos afirmó que “la voz del Protector, que lo era el Procurador general del Socorro, se pretérmino absolutamente para que, desamparada la esclava, quedase como quedó constituida en total indefensión” (A.G.N., *NES*, f. 125). En otras palabras, el Procurador general del Socorro, que actuó como Protector de Esclavos, no cumplió con su deber de defender a Juana María de la Cruz en el juicio.

Las denuncias que Juana María de la Cruz hizo en su confesión son las siguientes y se reproducen aquí en el mismo orden:

“que su señora Doña María Victoria Plata, esposa de su referido amo, las maltrataba mucho con rejo<sup>25</sup> y con palo”,

“que la confesante igualmente la castigaban, y que en una de ellas fue colgada, y que su amo le dio unos cuatro o cinco azotes”,

“que su señora, sin causa ni motivo las castigaba”,

“que cuando mandaba esta a llamar a su señora con la dicha su hija para que viniera a comer a la cocina la echaba a pellizcos y a palos”,

“que cuando esta le iba a llevar otras ocasiones la comida adentro a su señora le tiraba con el plato a la cara”,

“que cada instante estaba maldiciendo su señora a esta y a sus dos hijas”,

“que por todas estas razones y por no ver padecer más a sus hijas, fue que les dio muerte”

---

<sup>25</sup> “Rejo” es un látigo e incluso puede llegar a ser un punzón de hierro.

“que su señora no deseaba a la confesante salir a oír misa”,  
 “que siempre fue muy poco lo que le dieron para que se vistiera” (A.G.N.,  
 NES, f. 27-30)

Llama la atención que en todas las denuncias expuestas por Juana María de la Cruz menciona la violencia ejercida por su ama esclavista. Esto se debe a que algunas mujeres racializadas no solo eran víctimas de la violencia por parte de los hombres de todas las condiciones, sino también por parte de mujeres esclavistas. Los imaginarios enraizados con el racismo y la misoginia percibían a las mujeres racializadas como seres inferiores, deshumanizándolas. Entre una mujer esclavista y una mujer esclavizada debían existir dinámicas complejas y múltiples en cuanto a las relaciones de poder. En su ensayo *¿Acaso no soy yo una mujer? Mujeres negras y feminismo*, bell hooks analiza expresiones alimentadas por imaginarios misóginos y racistas de algunas amas/esclavistas blancas hacia algunas mujeres esclavizadas negras y señala que “algunas amas reaccionaban a la aflicción de las esclavas persiguiéndolas y atormentándolas” (66). Estas agresiones en contra de la humanidad de las mujeres racializadas y esclavizadas reflejan las expresiones culturales hostiles vigentes en el contexto colonial.

En las denuncias presentadas en la confesión de Juana María de la Cruz se evidencia que tanto ella como sus dos hijas fueron víctimas de violencia. Lxs esclavistas, abusando de su poder como propietarios de personas, ejercieron tanto violencia psicológica como física contra ellas. Juana María de la Cruz cuenta como su ama esclavista a “cada instante estaba maldiciendo ... a esta y a sus dos hijas”. Además, lxs dos amxs, María Victoria Plata y José Javier Gómez Plata castigaban físicamente a Juana María de la Cruz. Juana María de la Cruz dice en su confesión “que la confesante igualmente la castigaban, y que en una de ellas fue colgada, y que su amo le dio unos

cuatro o cinco azotes” (A.G.N., *NES*, f. 27-29). También, acusa a lxs esclavistas de la violencia impartida en contra ella y a sus hijas. Ella afirma “que por todas estas razones y por no ver padecer más a sus hijas, fue que les dio muerte”, justificando su actuación desesperada de darles muerte como un escape de los padecimientos a los que las tenían sometidas y como una forma de venganza contra sus violentxs esclavistas (A.G.N., *NES*, f. 29). Las demás denuncias serán analizadas a lo largo de este capítulo.

### ***Imágenes de Misogynoir en los manuscritos coloniales***

Este concepto de *Misogynoir* se basa en la interseccionalidad de las violencias basadas en género y raza. Las formas de violencia sobre las mujeres negras suelen estar arraigadas en la *Misogynoir*. Las académicas Patricia Hill Collins y Moya Bailey, entre otras, han desarrollado estos conceptos que nos permiten analizar los problemas que afectan a las mujeres racializadas. Aunque sus estudios se centran en problemáticas contemporáneas en contextos estadounidenses, los enfoques de la interseccionalidad y la *Misogynoir* nos ayudan a comprender las complejidades de las violencias con raíces históricas.

En entrevista con Aldo Ocampo González, Patricia Hill Collins plantea que

[l]a interseccionalidad proporciona un lente más robusto para ver cómo las intersecciones particulares organizan la violencia como un conjunto significativo de ideas y prácticas dentro de un entorno social particular. ... Las mujeres no son monolíticas y, en función de las intersecciones de género, sexualidad, clase, raza y estatus de ciudadanía, se enfrentan a diferentes formas de violencia<sup>26</sup> (158-159).

---

<sup>26</sup> Traducción de la autora.

Por otro lado, el concepto de *Misogynoir* nos permite comprender la violencia a la que históricamente se han enfrentado las mujeres negras. Parafraseando a la académica Moya Bailey, la *Misogynoir* se refiere a la violencia racial y sexista co-constitutiva que sufren las mujeres negras como resultado de su opresión simultánea e interconectada de raza y género. Esta violencia no se limita únicamente al racismo o a la misoginia que enfrentan las mujeres negras, sino que es el resultado de su posición interseccional (1). La *Misogynoir* puede remontarse a la época de la esclavitud, donde las mujeres negras eran objeto diversas formas de violencias. La representación de Juana María de la Cruz es un ejemplo de cómo las mujeres negras desde tiempos coloniales han sufrido la opresión sistemática y de cómo, en contextos de violencia extrema, ésta puede llevar a acciones extremas como el infanticidio.

El esclavista de Juana María de la Cruz se defendió de las denuncias que consideraba “falsas acusaciones”, asegurando que tanto él como su esposa eran personas “de buena conducta” e inocentes de toda “culpa” o responsabilidad respecto a las denuncias de violencia hechas por Juana María de la Cruz en su única confesión (A.G.N., *NES*, f. 42-43). Esta defensa ilustra las desigualdades y conflictos entre propietarios de personas esclavizadas y las personas esclavizadas que no asumían posiciones pasivas ante la violencia. El esclavista José Javier Gómez Plata buscaba limpiar su imagen y la de su esposa, acusando a Juana María de la Cruz de ser la única responsable de los infanticidios, para eximirse de cualquier responsabilidad.

El escribano consigna así la defensa de José Javier Gómez Plata:

Don Josef Javier Gomez vecino de esta villa del Socorro ante usted al afecto de purificar el honor mío y de mi esposa Doña María Victoria Plata,

sindicado en este auto por Juana María esclava en el grado vía y forma que más haya lugar en derecho parezco y digo: que todo cuanto expone esta rea en su confesión condena la blandura, suavidad y mansedumbre de mi mujer y contra mi buena conducta, es manifiesta impostura, procedida de la profunda malicia y conciencia reprobada en que está sepultada esta filicida (A.G.N., *NES*, f. 41-42).

En esta cita se pueden señalar dos aspectos relevantes. En primer lugar, la descripción negativa que hace de Juana María de la Cruz. En segundo lugar, se observan visos de la ideología purista dominante en la época colonial.

A Juana María Esclava la describen como una persona que ha hecho acusaciones falsas contra José Javier Gomez y su esposa, María Victoria Plata. Se sugiere que Juana María de la Cruz es maliciosa y tiene una “conciencia reprobada”, lo que implica que ha cometido acciones inmorales o ilegales en el pasado. El esclavista menciona que Juana María de la Cruz trata de desacreditar a su esposa de manera injusta. En general, se presenta a Juana María de la Cruz como una persona deshonesto y malintencionada.

Dentro de la cultura racista colonial se exaltaba la imagen positiva de las mujeres y hombres blancos, mientras que se tendía a describir negativamente a las mujeres negras. En su descripción, el esclavista establece un paralelo entre las cualidades positivas de su esposa y los defectos de Juana María de la Cruz. Describe a su esposa como una mujer caracterizada por “la blandura, suavidad y mansedumbre” y describe a Juana María de la Cruz como una persona que “manifiesta impostura, procedida de la profunda malicia y conciencia reprobada”. Representa a la mujer blanca y cristiana como blanda, suave y con mansedumbre en contraste con la mujer negra; que se representa como dueña de profunda malicia y conciencia reprobada. Un aspecto que llama la

atención es en el uso de la palabra “sepultada”. Para algunos estudiosos, la esclavitud fue una muerte en vida. La elección de esta metáfora por el amo significativa pues concibe que Juana María de la Cruz está sepultada de malicia y “mala” conciencia (A.G.N., *NES*, f. 41-42).

\*\*\*

En el manuscrito se menciona la palabra “rebeldía” en 13 ocasiones. Esta palabra hace referencia a la actitud de desafiar la autoridad establecida en un contexto político, social o personal. Es una palabra que denota una actitud o comportamiento específico.

En el contexto del caso de Juana María de la Cruz, la acción de rebeldía se refiere a las dos ocasiones en las que se fugó. La primera fue cuando escapó de la casa de sus amxs después de haber cometido los infanticidios, y la segunda, cuando huyó de la Cárcel del Divorcio, donde permaneció 17 días. No obstante, al analizar detenidamente este caso, podemos argumentar que la rebeldía de Juana María de la Cruz incluyó su desafío a sus amxs al ejecutar su propia voluntad y quitarles la vida a sus hijas, para librarlas del maltrato que significaba su condena a la esclavitud.

Las configuraciones de la mirada colonial patriarcal supremacista se evidencian en las palabras elegidas por quienes escribieron estos manuscritos. Estas palabras nos proporcionan información sobre la apariencia física de esta mujer esclavizada y supuesta condición moral, la deshumanizaron.

En el manuscrito se describe a Juana María de la Cruz como “la esclava de”, “la criada”, “alta de cuerpo, gorda, color mestizo, ojo blanco”, “mayor de 25 años”, “una mujer que quitó la vida a sus hijas inocentes”, “la mulata Juana”, “monstruo de la naturaleza”, “cruel madre”, “maldita madre” “malhechora”, “altiva”, “soberbia”,

“respondona” (A.G.N., *NES*). Esta representación fue construida y preservada por vía escrita por personas que tenían poder sobre Juana María de la Cruz: como sus amxs, los testigos de sus amxs, jueces y defensores involucrados en la defensa de lxs amxs.

Estas descripciones nos brindan información sobre su apariencia física, edad, color de piel y características de personalidad según la mirada de lxs amxs. Es importante destacar que estas palabras reflejan imaginarios supremacistas y las normas de la época colonial neogranadina, en la que las personas esclavizadas y racializadas eran vistos como seres inferiores y deshumanizados. Por lo tanto, estas descripciones están influenciadas por prejuicios raciales y de género, lo que hace que no sean una representación justa y precisa de Juana María de la Cruz como persona.

El detalle sobre el “ojo blanco” de Juana María de la Cruz puede ser indicativo de una enfermedad o de la violencia física a la que fue sometida. La expresión “monstruo de la naturaleza” es otro ejemplo de deshumanización, y ha servido en otros casos para justificar la violencia y la opresión hacia las personas consideradas inferiores o subhumanos (A.G.N., *NES*, f. 75-78).

Las tradiciones y costumbres coloniales se enmarcaron estructuralmente en imaginarios racistas y machistas que encumbraron culturalmente a los poderosos. La religión desempeñó un papel fundamental en la definición y propagación de la cultura colonial. Era el lugar donde se transmitían y reafirmaban los valores que privilegiaban la vida de lxs esclavistas. Como señala Fanon en *Los condenados de la tierra* “la iglesia en las colonias es una Iglesia de blancos, una Iglesia de extranjeros. No llama al hombre colonizado al camino de Dios sino al camino del Blanco, del amo, del opresor” (43). Esta relación entre la institución religiosa hegemónica y la cultura hegemónica ha contribuido

a la construcción y difusión de imaginarios sociales universalistas que son racistas y patriarcales y que han atentado contra la diversidad cultural siempre presente en la historia humana.

Un ejemplo de cómo la religión y la cultura se entrelazaban en el contexto colonial es la forma en que lxs esclavistas son representados en este manuscrito. Veamos tres ejemplos de esto:

- “Somos buenos cristianos guardando los preceptos divinos y humanos, sin decir escándalo, ni hacer mal a nadie de palabra ni obra” (A.G.N., *NES*, f. 43-44);
- “Somos (por la bendita gracia de Dios) gente noble, educada en el santo temor de Dios exenta de toda sospecha de impiedad” (A.G.N., *NES*, f. 44);
- “Nosotros, sin degenerar de nuestros pasados, nos hemos portado y portamos como buenos católicos, sin dar que notar lo más leve, usando de piedad y ternura con nuestros prójimos a quienes amamos con la caridad cristiana y somos agradables pacíficos y amistosos, mansos y humildes con todos” (A.G.N., *NES*, f. 44-45).

Estos pasajes muestran el poder y aceptación cultural de la iglesia católica en la época colonial y ejemplifican cómo lxs amxs/esclavistas usaban su religión para presentarse como personas dignas y virtuosas ante la mirada de la sociedad colonial. El primer ejemplo, lxs amxs se presentan como “buenos cristianos” que cumplían los mandamientos y no causan daño a nadie. El segundo, lxs amxs se describen a sí mismos como personas nobles y educadas en “temor de Dios”, lo que sugiere que su religión es parte integral de su identidad cultural y social. Y, el último ejemplo, lxs amxs enfatizan cómo su fe católica lxs ha llevado a comportarse de manera piadosa y amigable con los demás, y se presentan como personas “amables, pacíficas y humildes” ... “como unos

buenos católicos”. La iglesia católica era ampliamente aceptada como una poderosa influencia social y cultural en la sociedad colonial. Por lo tanto, lxs amxs/esclavistas que afirmaban ser buenos cristianos a menudo podían mejorar su imagen ante la sociedad colonial, ya que ser aceptados por la Iglesia les daba legitimidad ante los ojos de muchos sujetos coloniales, colonizados y colonizadores.

En la dedicatoria de su *Gramática de la lengua castellana* a los Reyes Católicos, Antonio de Nebrija escribe en 1492 que “siempre la lengua fue compañera del imperio”. De manera similar, se puede afirmar también que “siempre la religión fue compañera del imperio”, es decir, una religión un imperio. En el caso del imperio español, la iglesia católica fue religión oficial e iglesia del imperio.

En el manuscrito que nos ocupa, lxs amxs/esclavistas se autorepresentaron con adjetivos de connotación positiva, al referirse a sí mismos como “buenos cristianos guardando preceptos divinos y humanos”. El término “bueno” hace referencia a características personales positivas y hasta divinas. Además, se afirma que se adhieren a los “preceptos divinos y humano”, que son aquellos relacionados con el mito del cristianismo creado y formulado por hombres europeos poderosos que constituían el estamento de la nobleza. Estos hombres reproducían ideas universalistas europeas que incluían la idea de lo humano y lo divino como aspectos inseparables y que son cualidades de la ideología supremacista blanca y patriarcal.

Las afirmaciones de lxs amxs: “somos (por la bendita gracia de Dios) gente noble, educada en el santo temor de Dios”; y, “nosotros sin degenerar de nuestros pasados nos hemos portado y portamos como buenos católicos” hacen hincapié en la educación cristiana y a la importancia que se le atribuye a reputación de sus antepasados, es decir,

los colonizadores europeos. El *Código Negro Carolino*<sup>27</sup> de 1784 fue un conjunto de normas morales de la autoridad policial<sup>28</sup> colonial que nos da indicios de cómo pudo haber sido la cultura hegemónica y la intolerancia religiosa durante la colonia.

Religión que no sea católica se prohíbe su ejercicio: 3ª. Prohíbe todo ejercicio de religión que no sea la católica, y previene que los contraventores sean castigados como rebeldes, y desobedientes a los mandatos del rey, y todas las juntas a este efecto, se las declaran conventículos ilícitos y sediciosos, sujetos a la misma pena, en la que incurran también los dueños que las permitan a sus esclavos (261).

La imposición normatividad de la religión católica ilustra cómo, a través de leyes, se promovía el proceso de europeización de las colonias americanas. Este proyecto político y cultural buscaba homogeneizar y establecer, bajo cosmovisiones universalistas, la cultura hegemónica europea colonial en todas las comunidades que estaban bajo el dominio del imperio español. Esta imposición implicaba la supresión de otras expresiones espirituales que diferían de los preceptos católicos.

En el contenido del manuscrito se puede evidenciar el racismo estructural de la elite colonial neogranadina. Una fracción de este racismo estructural se observa al contrastar las declaraciones de Juana María de la Cruz y la defensa de la familia esclavista. Juana María de la Cruz relata en su declaración eventos violentos de los que ella y sus hijas fueron víctimas. En contraste con la defensa de la familia esclavista que

---

<sup>27</sup> También el *Código Negro Carolino* buscaba prevenir el cimarronaje, medidas sobre el cuidado y tratamiento de las personas esclavizadas, tratamiento y obligaciones de las personas esclavizadas, delimitación de los castigos, la manumisión, el matrimonio, inmovilizar a los esclavos en sus haciendas, prohibirles reunirse con otros esclavizados en las festividades, el porte de armas, la obligación de evangelizar a las personas esclavizadas. Entre otros asuntos, para saber más véase Malagón-Barceló, Javier. *El Código Negro Carolino o Código Negro Español (Santo Domingo, 1784)*. Ediciones de Taller, 1974.

<sup>28</sup> Según el Diccionario de la lengua castellana de 1791, *policía* en esta época se entendía como “La buena orden que se observa y guarda en las ciudades y repúblicas, cumpliendo las leyes y ordenanzas establecidas para mejor gobierno. 2. Cortesía, buena crianza y urbanidad en el trato y costumbres. 3. Aseo, limpieza, curiosidad y pulidez” (668).

retrataron a Juana María de la Cruz y a sus hijas como beneficiarias de una vida digna. La defensa de lxs amxs buscó suavizar las declaraciones de Juana María de la Cruz.

En su libro *El origen de los otros* Toni Morrison define la idealización de la esclavitud como la suavización de las “escenas de la esclavitud para no atormentar al lector blanco de la ignominia del régimen esclavista” (40). La idealización de la esclavitud escondió la cara del terror que vivieron muchas personas esclavizadas.

En el manuscrito del caso de Juana María de la Cruz se observa un contraste en contraposición en imágenes que describen las condiciones de vestimenta de Juana María de la Cruz y sus hijas. Las narraciones que hacen las personas que declararon como testigos de lxs amxs contradicen a la narración que guarda la confesión de Juana María de la Cruz.

En primer lugar, según la confesión de Juana María de la Cruz:

en seis o siete años que les ha servido, no le han dado más naguas<sup>29</sup> (sic) que es la que tiene puestas (sic) actual, y que para vestirse tenía que trabajar los días de fiesta, pues que hubo año que solo le dieron una camisa; y para lavarla tenía que quedar desnuda; y que siempre fue muy poco lo que le dieron para que se vistiera, pues para salir a misa, o a confesarse cada año tenía la confesante que buscar quien le prestara con que poder salir (A.G.N., NES, f. 29-30).

Esta cita nos brinda información del tiempo que Juana María de la Cruz llevaba trabajando para su anterior familia esclavista. De 6 a 7 años con la familia Gómez Plata. Además, denuncia la falta de dotación ropa para vestirse. Ella plantea que en 6 a 7 años

---

<sup>29</sup> Según el Diccionario de la lengua castellana de 1791, *enaguas* en esta época se entendía como “vestidura que usan las mujeres y cubre desde la cintura, donde se ata, hasta los pies. En algunas provincias solo dan este nombre de enaguas a las que se hacen de lienzo blanco, y sirven interiormente debajo de los guardapiés; pero en otras partes llaman a estas enaguas blanca, y entienden por enaguas toda especie de guardapiés como no sea negro, que entonces se llama saya o basquiña” (360).

que había trabajado solo le habían dado un tipo de falda larga blanca, y para lavarla tenía que quedarse desnuda. El testimonio de Juana María de la Cruz muestra una cara del actuar hostil de lxs amxs/esclavistas en contra de las personas que ellos consideraban como inferiores.

En contraposición a la confesión de Juana María de la Cruz, se presenta el testimonio del amo y de su testigo, quienes declararon “juramento por Dios nuestro señor y una señal de Cruz”. El amo describe a Juana María de la Cruz y a sus hijas así:

yo he guardado y guardo la debida decencia en los alimentos de mi familia de comer y vestir, tanto para su porte, como para su existencia doméstica aun excediendo de lo que comúnmente se acostumbra con el mulato como que la memorada Juana María usaba cintillo de cuentas de oro y granetes y pañuelo encarnado<sup>30</sup>, y la mulatica Mónica, tenía igualmente cintillo de cuentas de oro y venturinas<sup>31</sup> blancas, y la chiquita de guantes y todas estaban honestamente vestidas (A.G.N., *NES*, f. 46-47)

El esclavista afirma que proveía más comida a “sus” esclavizados de lo que era habitual, y suaviza y embellece la apariencia de Juana María de la Cruz y sus hijas, diciendo que ella “usaba cintillo de oro y granetes y pañuelo encarnado”, Mónica, su hija de siete años, “tenía cintillo de cuenta de oro y venturinas blancas”, y su hija menor usaba guantes. El amo/esclavista insiste en que Juana María de la Cruz y sus hijas “estaban honestamente vestidas” y bien alimentadas, lo cual contradice lo expuesto por Juana María de la Cruz.

---

<sup>30</sup> Según el Diccionario de la lengua castellana de 1791, *encarnado* en esta época se entendía como “adjetivo que se aplica al color de carne; como cintas encarnadas, tafetán encarnado” (363).

<sup>31</sup> Según el Diccionario de (1791), *venturina* en esta época se entendía como “piedra de color café tostado y llena de pintas doradas” (839).

La declaración del testigo del amo también suaviza la imagen de las condiciones de vestimenta de Juana María de la Cruz ante las autoridades: “la mulata siempre que iba a lavar llevaba su ropa de mudarse para lavar la que tenía puesta sucia, y que para dentro de casa tenía dos pares de naguas de lienzo teñidas con añil<sup>32</sup> y que para salir al lugar tenía su ropa regular” (A.G.N., *NES*, f. 58-59).

Tanto los testimonios del amo como del testigo presentan una narración suavizada que contradice la versión de Juana María de la Cruz. El juicio de su caso no contó con “defensor de los esclavos” ni testigos que apoyaran la confesión de Juana María de la Cruz para defenderse del sistema colonial que la oprimía por ser mujer, racializada y esclavizada.

\*\*\*

### ***Violencia contra las niñas esclavizadas***

En el contexto de la esclavitud, las mujeres eran sujetas a la violencia colonial incluso desde antes de nacer. El manuscrito nos brinda una visión de la violencia física y psicológica perpetrada por la esclavista María Victoria Plata que, no solo dirigida hacia Juana María de la Cruz, sino que también hacia sus hijas. La ama ejercía violencia contra Juana María de la Cruz a través de sus hijas.

Juana María de la Cruz fue vendida por su amo anterior, de apellido Ojeda, a Gómez Plata cuando estaba recién parida de su hija mayor, Mónica. Durante el juicio, Gómez Plata acusó a Juana María de la Cruz diciendo que “Ojeda me la vendió a mí, estaba fuera de su casa, ¿y por qué?” (A.G.N., *NES*, f. 48). Ante la mirada colonial supremacista el hecho de que Juana María de la Cruz estuviera fuera de la casa de lxs

---

<sup>32</sup> Según el Diccionario de la lengua castellana de 1791, *añil* en esta época se entendía como “el color azul, que se llama también índico” (79).

amxs hacía su conducta cuestionable. El amo anterior declaró, como testigo, a favor de del lxs amxs de Juana María de la Cruz y respondió a la pregunta de ¿por qué estaba Juana María de la Cruz estaba fuera de la casa a la hora de la venta? Ojeda respondió a la pregunta hecha por Gómez Plata: “que es cierto que cuando vendió el declarante, al que lo presenta la mulata que se cita estaba fuera de la casa, y que el motivo fue porque la esposa del exponente la aborreció porque había parido en su casa” (A.G.N., *NES*, f. 63-64). Este testimonio revela la violencia y discriminación que las mujeres esclavizadas como Juana María de la Cruz y sus hijas sufrían en manos de sus amxs/esclavistas, así como la opresión que las mujeres blancas ejercían contra ellas. La situación de Juana María de la Cruz como madre recién parida y vendida a otro amo refleja la extrema vulnerabilidad a la que estaban expuestas las mujeres esclavizadas en la sociedad colonial.

En las declaraciones de los amos se puede observar la complicidad y reproducción de la cultural colonial dominante patriarcal y racista. El hecho de que Juana María de la Cruz pariera sola en condiciones de extrema precariedad, muestra la violencia sistemática que tocaba a la existencia de algunas mujeres esclavizadas. Fanon en su obra *Los condenados de la tierra*, afirma que en la ciudad del colono “se nace en cualquier parte, de cualquier manera. Se muere en cualquier parte, de cualquier cosa” (40). En la cita Fanon se refiere al trato deshumanizante que recibían las personas colonizadas por los colonizadores. Las historias narradas en el manuscrito de Juana María de la Cruz y sus hijas tuvieron lugar en una ciudad del colono de la villa del Socorro a finales del siglo XVIII. En esta ciudad, las mujeres esclavizadas, como Juana María de la Cruz, eran tratadas como objetos y explotadas en todos los sentidos posibles. Parir sola en

condiciones de extrema vulnerabilidad, como lo hizo Juana María de la Cruz, pudo haber sido una realidad común en la ciudad del colono. Además, el hecho de que sus hijas nacieran y murieran en cualquier parte, y, de cualquier manera, muestra cómo la vida de las personas colonizadas era desvalorizada y considerada como algo sin importancia por los colonos.

#### **1.4. La muerte como táctica de resistencia**

La muerte ha sido utilizada como táctica de resistencia por mujeres esclavizadas y en situaciones límite como una forma de reclamar su libertad y dignidad. En situaciones extremas, puede entenderse el infanticidio como una de las tácticas más radicales de liberación. El infanticidio ha sido representado en diferentes expresiones culturales, incluyendo la popular leyenda de La llorona y la literatura como *Beloved* de Toni Morrison y *The infamous Rosalie* de Ävelyne Trouillot.

Un ejemplo de esta táctica de resistencia se puede encontrar en la narración del manuscrito del caso de Juana María de la Cruz, una mujer esclavizada que vivió a finales del siglo XVIII en la región neogranadina de la villa del Socorro. Según su confesión, ella ahogó a sus hijas para librarlas de la violencia física y psicológica recibida en la casa de los esclavistas. La violencia que precedió a su decisión de matar a sus hijas fue el abuso y la opresión que ella y sus hijas sufrieron a manos de sus amxs. Vale la pena destacar que el fenómeno social del infanticidio no es táctica exclusiva de las mujeres esclavizadas. Otras formas de muerte, como el suicidio, también han sido utilizadas como tácticas de resistencia en situaciones límite.

#### ***El infanticidio***

En su confesión, Juana María de la Cruz cuenta que ella había solicitado a sus esclavistas un cambio de propietario. Según las palabras que se consignan como suyas, Juana María de la Cruz contó que “aunque les decía a sus amos que no les quería servir que le buscasen otro [amo] para ella y sus hijas le respondieron, que en cuanto les diera el montón de plata que les había costado saldría de su casa; y que este requerimiento les hizo más de 4 ocasiones” (A.G.N., *NES*, f. 27-28).

La historia que se desprende de la cita anterior muestra la desesperación de Juana María de la Cruz frente a la posibilidad de seguir siendo parte de la propiedad de la familia Gómez Plata. En documento consigna que, en al menos cuatro ocasiones, Juana María de la Cruz había expresado su deseo de cambio de amo, pero lxs amxs respondieron que solo “saldría de su casa” si pagaba una gran cantidad de dinero. Las circunstancias de Juana María de la Cruz y sus hijas parecían no tener alternativas para librarse de la pareja Gómez Plata, a menos que Juana María de la Cruz pudiera recolectar esa gran suma de dinero que lxs esclavistas habían pagado por ella y sus hijas.

El fiscal del crimen que revisó el caso de Juana María de la Cruz nueve años después de ocurridos los hechos, en 1805, concluyó que lo confesado por la mujer esclavizada eran hechos “verosímiles” que la posible motivación de esta mujer esclavizada fue la desesperación causados por la violencia recibida por parte de lxs amxs. El fiscal afirmó que “los malos tratamientos que aquella esclava y sus hijas experimentaban en esto Gomez y su mujer; tanto más verosímiles cuanto que no se podía atribuir a otra causa el desesperado arrojo de una Mujer que quitó la vida a sus hijas inocentes” (A.G.N., *NES*, f. 126). El mismo fiscal evaluó el actuar del alcalde y afirmó que

El alcalde lejos de proceder contra los amos ya notados en inhumanidad para con sus esclavas, en lugar de inquirir acerca de este objeto, y hacer presente al Procurador General para su mejor averiguación admitió inoportunamente la información que produjo Don José Javier Gomez, desentendiéndose luego en la complicidad inmediata o inmedira (sic) que él y su consorte podían tener en los dos infanticidios (A.G.N., *NES*, f. 126-127).

El fiscal criticó al alcalde por no tomar medidas contra lxs amxs que habían sido acusados de tratar inhumanamente a Juana María de la Cruz y a sus hijas, así como de estar involucrados en los dos casos de infanticidio. En lugar de investigar los hechos presentados y presentarlos al Procurador General, el alcalde admitió una información presentada por el amo de Juana María de la Cruz. Esta acción parcializada por parte de los representantes civiles de la justicia evidencia la misoginia y el patriarcado, y demuestra el despojo de humanidad a una persona en una situación de total vulnerabilidad y desamparo en el contexto colonial neogranadino.

El fenómeno del infanticidio es complejo y violento, y puede entenderse de diversas maneras. En primer lugar, puede considerarse como una acción directa y desesperada en contra de circunstancias límites, como vivir precariamente y estar sometidx por un régimen opresor. En segundo lugar, puede ser concebida como una táctica de resistencia de escape. Finalmente, el infanticidio puede configurarse como una forma de venganza contra lxs amxs/esclavistas.

Las mujeres esclavizadas emplearon diversas tácticas de resistencia para evitar la perpetuación de su esclavitud y la de sus descendientes, entre ellas el uso del aborto y el infanticidio. Durante la época colonial, las mujeres conocían la práctica del aborto

inducido por razones de salud de la mujer embarazada o por el deseo de deshacerse de un embarazo no deseado. Esta práctica era hermética, pero conocida entre las mujeres de la época (Dueñas Vargas, *Infanticidio y aborto en la colonia*, 43). Aunque el trabajo de Dueñas Vargas no se enfoca específicamente en la situación de las mujeres racializadas, proporciona información sobre la situación de las mujeres en esta sociedad colonial en relación con el aborto inducido.

Según Dueñas Vargas en su artículo “Infanticidio y aborto en la colonia” neogranadina, las mujeres practicaban el aborto por diversas razones: porque tenían miedo de morir durante el parto, eran embarazos producto de violaciones y/o incestos, no querían tener un bebé ni experimentar la maternidad en contextos de opresión. Las violaciones y el incesto eran práctica común durante estos tiempos. Las mujeres que practicaban los abortos eran parteras con conocimiento de herbolaria. Estas parteras preparaban pociones para inducir al aborto. Una pócima para abortar que consistía principalmente en una mezcla de hierba de ruda, pólvora y sal quemada. Los hombres solo sabían sobre casos de aborto cuando una mujer moría debido a esta práctica (46). No hay suficiente documentación en los archivos coloniales que muestre casos de abortos porque estos temas eran guardados en secreto por la mayoría de las mujeres.

Beatriz Patiño Millán en su libro *Criminalidad, ley penal y estructura social* estudia 12 casos de infanticidio de 1750-1820 en el contexto de la Provincia de la Antioquia neogranadina. La autora afirma que las denuncias de infanticidio fueron comunes, especialmente a partir de 1780, y la mayoría de las víctimas eran niñas. Esto se debe a la consideración que tenían los agresores del papel de la mujer en la sociedad, así como a la carga económica y social que representaba criar una hija en comparación con

un hijo. Además, la ley establecía que un niño pertenecía a la casta o grupo racial de su madre, lo que significa que más de la mitad de las víctimas de infanticidio eran negras (273-274). En resumen, el infanticidio fue un fenómeno común en la época colonial, especialmente para las niñas y las personas racializadas negras.

La violencia que rodea el fenómeno del infanticidio es compleja y varía de caso en caso. En el caso de las mujeres esclavizadas como Juana María de la Cruz y sus hijas, la recepción de violencia física y emocional comenzaba desde las primeras etapas de la vida. Esta violencia estaba configurada por la cultura supremacista dominante en estructuras judiciales, culturales y sociales coloniales. El fenómeno del infanticidio forma parte de la historia de la mujer, especialmente de las mujeres más vulnerables, como las mujeres esclavizadas.

### ***La violencia que precedió el infanticidio***

En el manuscrito se describe la violencia dirigida a Mónica y María Eulalia, hijas de Juana María de la Cruz. Mónica tenía entre 6 y 7 años, mientras que María Eulalia era “aún párvula” (A.G.N., NES, f. 7). Ambas niñas fueron víctimas del régimen esclavista y recibieron violencia física como emocional según la confesión de la madre. La violencia recibida por las hijas de Juana María de la Cruz puede entenderse como una forma de Violencia Vicaria contra Juana María de la Cruz, quien también experimentó el dolor de ver a sus hijas sufrir. Aunque el concepto *Violencia Vicaria* fue acuñado en el año 2012, se pueden identificar características de este tipo de violencia compleja en experiencias

vividas por mujeres desde la colonia, como es el caso de Juana María de la Cruz. Sonia E. Vaccaro en su libro *Violencia Vicaria*<sup>33</sup> en el contexto español plantea que

La Violencia Vicaria es, como su nombre lo indica, una violencia secundaria a la víctima principal, que es la mujer. Es a la mujer a la que se quiere dañar y el daño se hace a través de terceros, por interpósita persona. El maltratador sabe que dañar a los hijos/hijas, es asegurarse que el daño llega a la mujer del modo más cruel, sin posibilidad de control por parte de ella. La Violencia Vicaria ... se define como aquella violencia contra la madre que se ejerce sobre las hijas e hijos con la intención de dañarla por interpósita persona (10-11).

Esta forma de violencia se puede observar en la confesión de Juana María de la Cruz, cuando, el 16 de abril de 1796, fue interrogada por el alcalde de la Villa del Socorro y le preguntó “¿Por qué causa o motivo sus amos la castigaban y a sus hijas?” el 16 de abril de 1796 (A.G.N., *NES*, f. 28). A lo que ella respondió:

que su señora, sin causa ni motivo las castigaba, pues que a la hora que tenía colera con la confesante, decía que sus hijas la habían de pagar, a causa de no poderle pegar a la confesante, porque esta cuando su señora le quería castigar le andaba huyendo (A.G.N., *NES*, f. 28).

Podemos observar la presencia de la Violencia Vicaria que se dirige en contra de Juana María de la Cruz por medio de sus hijas. La esclavista María Victoria Plata ejerce violencia contra las niñas pues esto le aseguraba que el daño llegaría del modo más cruel a Juana María de la Cruz, la madre de las niñas.

Juana María de la Cruz cometió el infanticidio y huyó de la casa de sus amxs/esclavistas para confesar su crimen al alcalde. Cuando se le preguntó “¿qué motivo

---

<sup>33</sup> De acuerdo con Sonia E. Vaccaro, el término vicario se toma como adjetivo, que viene definido según la RAE, como aquello que ocupa el lugar de otra persona (11).

tuvo para darle la muerte a sus dos hijas?”, ella respondió: “que el motivo que tuvo fue de ver que su señora Doña María Victoria Plata, esposa de su referido amo, las maltrataba mucho con rejo y con palo” (A.G.N., *NES*, f. 27). Luego, Juana María de la Cruz explicó que

su hijita la mayor de las ahogadas que andaba en seis o cinco años la tenía aborrecida su señora, y que cuando mandaba está a llamar a su señora con la dicha su hija para que viniera a comer a la cocina la echaba a pellizcos y a palos, y que cuando esta le iba a llevar en otras ocasiones la comida adentro a su señora le tiraba con el plato a la cara y que cada instante estaba maldiciendo su señora a esta y a sus dos hijas y que por todas estas razones y por no ver padecer más a sus hijas, fue que les dio muerte (A.G.N., *NES*, f. 29).

Este fragmento de la confesión de Juana María de la Cruz revela una condición de abuso y maltrato al que tanto la madre como las hijas fueron sometidas por parte de la mujer María Victoria Plata, esposa de su amo. La Violencia Vicaria se expresa “mediante hechos cotidianos y sutiles o daños sobre ellas/ellos asegurándose el maltratador de que ella lo sabrá” (Vaccaro, 71). Es evidente que la niña mayor era especialmente maltratada y agredida físicamente por María Victoria Plata. Esta cita demuestra cómo el sistema de esclavitud permitía y fomentaba el abuso y la violencia hacia las personas esclavizadas, y cómo este sistema ejercía especial violencia contra mujeres esclavizadas.

La cultura colonial dominante configuró comportamientos violentos basados en imaginarios que violentaban a las mujeres negras, considerándolas de inferiores capacidades y habilidades, como subhumanos. Este es un ejemplo de cómo las mujeres esclavizadas desde niñas eran receptoras de todo tipo violencia misógina y racista.

Los hombres que representaban la justicia colonial y que respondían a ideologías misóginas y racistas fueron los encargados de impartir justicia a Juana María de la Cruz. Ellos determinaron como justa la pena de muerte para advertir a las demás mujeres de la comunidad sobre las consecuencias del crimen del infanticidio. La sentencia con la que fue juzgada Juana María de la Cruz fue: “la pena de último suplicio en castigo de su delito. ..., pide este Ministerio la aplicación de la pena que arriba deja expuesta, para que con ella pague su enorme delito, y sirva de contención y ejemplo al público” (A.G.N., *NES*, f. 105-106). La pena de muerte impuesta a Juana María de la Cruz no fue un acto de justicia para sus hijas, sino manifestación de la opresión estructural de la sociedad colonial, fundamentada en el orden patriarcal y racista. Además, la institución judicial utilizó su caso como una forma de dar “ejemplo al público”, lo que revela una estrategia de control social y disciplinario de las mujeres.

Las leyes han sido pensadas y analizadas desde la perspectiva del hombre blanco poderoso. En su libro *Sobre legislación e infanticidio* Pestalozzi critica la injusticia del sistema judicial contra las mujeres suizas de su época. Él plantea que “... la dureza de las leyes públicas, ..., son para las seducidas las trampas legales puestas por unos hombres versados en leyes que son utilizadas por los ricos y notables del país para engañar y oprimir a esas desgraciadas” (41). Pestalozzi observó cómo las leyes públicas eran herramientas que los hombres ricos y poderosos utilizaban para oprimir y engañar a las mujeres, especialmente las engañadas y manipulables. En el caso de Juana María de la Cruz observamos cómo la justicia fue usada por el amx/esclavista en complicidad del establecimiento judicial representado en los jueces y el alcalde de la Villa del Socorro, todos contra de Juana María de la Cruz. Ellos usaron el sistema judicial para librarse de

responsabilidad ante el terrible acontecimiento de la muerte de las dos hijas de Juana María de la Cruz y mantener su estatus y poder en la sociedad colonial neogranadina. Este caso de Juana María de la Cruz no representa un caso individual aislado, sino un sistema judicial que perpetuó la opresión y la injusticia hacia las mujeres y personas marginadas en la época colonial.

Juana María de la Cruz fue una madre esclavizada en el Virreinato de la Nueva Granada de finales del siglo XVIII, que, aunque esclavizada, fue desobediente y rebelde en un contexto colonial que oprimía brutalmente a las personas como ella. Asumió una actitud activa y buscó la libertad para sus hijas y para ella misma de la forma más radical, usando la táctica de resistencia de la muerte. Como afirma Achille Mbembe en *Crítica de la razón negra* “los esclavos son capaces de rebelarse. Llegado el caso, pueden inclusive disponer de su propia vida a través del suicidio: al despojar a su amo de lo que este considera un bien propio, consiguen de *facto* abolir el vínculo de servidumbre” (97). La muerte fue la solución definitiva para librarse del sufrimiento y la condena que ella y sus hijas estaban experimentando en la casa de lxs amxs. Además, es necesario tener en cuenta que la sociedad colonial en la que vivía Juana María de la Cruz no le brindó ninguna oportunidad de defensa o protección ante la violencia sistémica que sufría. Esta realidad de siglos pasados pone de manifiesto la necesidad de analizar los problemas sociales y culturales que llevan a las personas a cometer actos como el infanticidio y de cuestionar las estructuras de poder que perpetúan estas injusticias.



con esta su Ciesra los oficios. Et tal y no  
permira q. apresca yo a la Just. q. tengo: al vi-  
tiendo a N. S. q. no tengo otro auxilio, ni más  
L. esplicame q. este, y aun p. conseguir q.  
me escribiera esa me ha costado sumo tra-  
bajo, p. q. cada qual se excusa (aunque cono-  
cen la Just. q. tengo) temerosos de un ultra-  
ge, o daños q. p. benganza le puedan hacer  
mis amos como poseedores; y si llegan a sor-  
pechar, o infexia q. yo he escrito esta, se  
me previene grande castigo, y p. tanto pre-  
vengo a V. S. q. los medios q. tomare p. el asu-  
nto sean tales q. no vengán mis SS. en sospe-  
cha. L. q. yo he escrito, y persquisaran hasta  
saxer quien dictó o escribió p. tomarlo a  
su cargo, y ultrajarlo.



Esta merced y Just. espero a la  
puera de V. S. y q. no permita se me malogre  
esta oca<sup>n</sup>, pues no me es fácil volver a con-  
seguir q. me escriba, ni q. me la conduzca  
a manos. L. N. S.

Sto. Sor. Sue. la import<sup>te</sup> vida. L. N. S.  
m. d.

Su humilde Ciesra L. S. P. B.

Luisa Galindo

Figura 3. Folio de la última parte de la carta donde se observa en la firma el nombre de Luisa Galindo. Fuente: Archivo General de la Nación de Colombia. NEGROS-ESCLAV-C/MARCA:SC.43,8,D.16. f. 384

## CAPÍTULO 2: MARÍA LUISA GALINDO PORRAS<sup>34</sup> - SANTAFÉ 1790-1794

En este segundo capítulo analizo algunas representaciones de la cultura colonial que se encuentran en el manuscrito<sup>35</sup> de la demanda presentada por María Luisa Galindo Porras a sus esclavistas. El objetivo de esta demanda judicial fue obtener una carta de libertad para su hija María Antonia. Las familias que esclavizaron a María Luisa Galindo Porras y a su familia eran parte de un grupo de personas de origen español con poder económico y político en la Nueva Granada. Sus nombres, bienes e intimidades aparecen en la historia oficial y en documentos preservados en el A.G.N. de Colombia. Algunos de sus miembros ocuparon cargos como alcaldes y regidores, eclesiásticos, militares, y fueron también conquistadores y colonizadores de seres humanos y tierras.

En las líneas siguientes, exploro las expresiones culturales negativas a las que se enfrentaron algunas mujeres esclavizadas en la Santafé colonial. Asimismo, me interesa conocer las historias de resistencia de las mujeres racializadas neogranadinas. Por lo anterior, me pregunto ¿quién fue María Luisa Galindo Porras?

En los archivos coloniales del A.G.N. de Colombia, específicamente en el catálogo de Miscelánea SC.39,120, D.70, se encuentra un manuscrito<sup>36</sup> que permite responder parcialmente a la pregunta de quién fue María Luisa Galindo Porras. Se trata de un testamento, escrito en Amoyá, Tolima, en 1794. Es el testamento de María Josefa Romana y Herrera, quien fue la primera esclavista de María Luisa Galindo Porras. En

---

<sup>34</sup> En el documento legal aparece identificada como Luisa Porras. En una carta firmada por ella es identificada como Luisa Galindo. Galindo era el apellido de su ama/esclavista. En lo sucesivo usaré el nombre de María Luisa Galindo Porras.

<sup>35</sup> Abordo este manuscrito como un texto literario.

<sup>36</sup> El testamento de María Josefa Romana y Herrera escrito en Amoyá, Chaparral el viernes 06 de junio de 1794, cuatro años después de la demanda interpuesta por María Luisa [Galindo] Porras en Santafé por la carta de libertad de su hija María Antonia.

este documento, Romana y Herrera “da razón de los esclavos que [tiene]” en su poder (A.G.N., *M. f.* 8). Entre ellos se encuentran María Luisa Galindo Porras y su familia.

Gracias a este documento colonial se pueden conocer los nombres de los familiares de María Luisa Galindo Porras. Según el testamento de 1794 de María Josefa Romana y Herrera, el padre de María Luisa Galindo Porras fue Narciso Porras, y su madre Manuela Tomé. Sus hermanos fueron Francisco de Paula Porras y Julián Tomé. Sus cuñadas, Perenciana Gutiérrez y Mariana Arana. Además, se menciona el nombre de su sobrina Fernanda, hija de Mariana Arana. En el mismo testamento se hace referencia a una niña llamada Paula Arana, hija de María Luisa Galindo Porras quien podría haber sido la segunda <sup>37</sup>. Cabe destacar que en el testamento no se menciona María Antonia, la hija por cuya libertad María Luisa Galindo Porras. Este hallazgo resulta relevante porque proporciona información importante acerca de la familia de María Luisa Galindo Porras y permite reconstruir parte de su historia fragmentada.

María Luisa Galindo Porras tuvo dos amas/esclavistas, ambas mujeres blancas, pertenecientes a la nobleza santafereña neogranadina: María Josefa Romana y Herrera y su hija, Mariana Galindo, esposa de Joaquín Chacón. En 1790 momento en que se entabló la demanda por la libertad de su hija, María Luisa Galindo Porras se encontraba bajo el poder de Mariana Galindo. María Luisa Galindo Porras había sido un regalo de bodas otorgado por la madre de Mariana Galindo 18 años antes. Sin embargo, en términos legales, la dueña legítima de María Luisa Galindo Porras era María Josefa Romana y Herrera, la madre de Mariana Galindo y suegra de Joaquín Chacón.

---

<sup>37</sup> No se puede determinar con certeza si Paula Arana era la segunda hija de María Luisa Galindo Porras debido a la falta de información adicional. Sin embargo, basándonos en la fecha del testamento (1794), podemos inferir que Paula Arana es probablemente la segunda hija de María Luisa Galindo Porras.

Una lectura cuidadosa de este documento me permite afirmar que María Luisa Galindo Porras fue una mujer inteligente, privada de su libertad, madre, trabajadora, hija, hermana, tía y cuñada. Sin embargo, como veremos a continuación, fue tratada como un bien material por la élite neogranadina. A diferencia de Juana María de la Cruz, María Luisa Galindo Porras tuvo aliados en la justicia o, al menos, la justicia funcionó a su favor. A pesar de que sus amos intentaron usar la ley en su contra, no pudieron lograrlo porque la justicia falló a favor de la carta de libertad de su hija.

\*\*\*

Este manuscrito judicial incluye representaciones sociales de las relaciones de poder existentes entre una familia poderosa de propietarios de personas y una mujer esclavizada en Santafé durante finales del siglo XVIII.

En su artículo “The oppositional gaze: Black female spectators” bell hooks invita a las mujeres negras a ser espectadoras activas y críticas de la forma como se nos representa en el cine en el contexto estadounidense. Esta idea la expando en la mirada crítica hacia los objetos, monumentos, símbolos y patrimonios culturales que narran las historias de las mujeres racializadas. Éstas perpetúan las ideologías del supremacismo blanco y el falocentrismo. Aunque los archivos judiciales no fueron creados con la intención específica de preservar memorias colectivas, sino como registros escritos para respaldar la función judicial de ese momento, sí contienen representaciones culturales que reflejan aspectos la vida cotidiana de las mujeres afrodescendientes esclavizadas en la capital del Virreinato de la Nueva Granada a finales del siglo XVIII. Entre las hojas y líneas de estos documentos, se pueden encontrar vestigios que nos permiten explorar y comprender la realidad y las experiencias de estas mujeres en ese contexto histórico.

A continuación, analizo una selección de fragmentos de los testimonios e informaciones en torno a la lucha judicial emprendida por María Luisa Galindo Porras para obtener la carta de libertad de su hija María Antonia. Estos nos dan muestra de las otras caras de las tradiciones y costumbres que dominaron la cultura colonial y que no aparece de manera clara en las versiones oficiales. Las historias que se preservan en el manuscrito nos muestran ejemplos de las dinámicas de poder en los lugares privados en los que se desarrollaron los eventos más íntimos y a veces siniestros de las familias neogranadinas.

Este capítulo está estructurado de la siguiente manera. En primer lugar, presento un breve estado del arte acerca de estudios que han mencionado el caso de María Luisa Galindo Porras. Luego, desarrollo el contexto tiempo-espacio del manuscrito. Seguidamente introduzco un breve resumen del objeto de estudio del presente capítulo, el documento que lleva por el título “LUISA PORRAS, negra esclava de JOAQUIN CHACON, regidor del cabildo de Santa Fe; su solicitud de libertad para su hija, pagando el precio de su liberación” (A.G.N., *NEC.* f. 377). Después, reflexiono sobre tres temas centrales: la mujer esclavizada en la Santafé colonial; el uso de la palabra como táctica de resistencia y qué significó ser “libre” bajo el régimen esclavista.

\*\*\*

La historia del caso María Luisa Galindo Porras ha sido incluida como ejemplo en trabajos del investigador Roger Pita Pico. En sus análisis, utiliza el caso de María Luisa Galindo Porras para abordar temas relacionados con los vínculos *amorosos* interraciales entre amos y esclavizadas, así como de procesos judiciales por líos amorosos en el Nuevo Reino de Granada en el período colonial.

En 2017, Roger Pita Pico incluye a María Luisa Galindo Porras en su artículo “El ímpetu de las pasiones sobre las cadenas esclavistas: los vínculos amorosos entre blancos y esclavas en el Nuevo Reino de Granada”. Pita Pico analiza “las complicaciones que se suscitaron en torno a las relaciones amorosas entre blancos y esclavas en el Nuevo Reino de Granada” y las complejidades de estas relaciones amorosas (84). En cuanto al caso judicial de María Luisa Galindo Porras, el autor resalta que tanto la esclavizada como su amante (un hombre poderoso) utilizaron “la estrategia del anonimato del amante y progenitor” con los propósitos evitar: el público señalamiento social y, represalias de las autoridades civiles y eclesiásticas (100) -dos propósitos que benefician directamente al hombre anónimo.

Es importante aclarar que Pita Pico confunde el nombre de María Luisa Galindo Porras. Se refiere a María Luisa Galindo Porras como Lucía Porras. Sin embargo, esta errata aparece una vez en el manuscrito, mientras que Luisa aparece 12 veces. Esto nos lleva a pensar que su nombre fue Luisa, no Lucía. ¿Por qué es importante resaltar esto? ¿Qué importancia tiene usar los verdaderos nombres? Llamar a las víctimas de la violencia del régimen esclavista por sus verdaderos nombres es una forma de hacer justicia histórica y honrar su memoria en la historia colectiva, especialmente en el caso de las mujeres negras.

En 2019, Pita Pico, en su artículo “Los procesos judiciales por líos amorosos entre amos y esclavas en el Nuevo Reino de Granada en el período colonial: inequidades, estrategia y oportunidades” vuelve a mencionar en un párrafo el caso de María Luisa Galindo Porras. El caso se menciona para ilustrar los miedos que enfrentaban las

personas esclavizadas como consecuencia de haber denunciado a sus esclavistas (15-16). Esta mención a su caso es solo ilustrativa y no es el enfoque principal su argumento.

Los manuscritos coloniales de procesos judiciales presentan las historias fragmentadas de aquellos que, como dijo Eduardo Galeano, “no figuran en la historia universal” (59). Al analizar este texto, se pueden encontrar características culturales y sociales que se enmarcan en las tradiciones y costumbres de la cultura colonial neogranadina. En el documento analizado en el capítulo 1 se describen las condiciones de violencia física y psicológica que llevaron a Juana María de la Cruz a optar por una respuesta radical para escapar del sistema que la esclavizaba. En contraste, el presente caso de estudio se describe el uso de las instituciones coloniales para lograr la libertad de la hija de María Luisa Galindo Porras, María Antonia.

## **2.1. Contexto histórico de Santafé a finales del siglo XVIII**

La ciudad de Santafé, ubicada en una altillanura de los Andes orientales a 2.630 metros sobre el nivel del mar, se caracteriza por un clima frío y seco, así como por sus tierras fértiles, ríos, humedales. A finales del siglo XVIII, Francisco Silvestre describió la ciudad en su artículo “Descripción del Reyno de Santa Fe de Bogotá” como dotada de “abundantes aguas altas ... sus calles son tiradas a cordel<sup>38</sup> y con dos pequeños ríos, que la atraviesan, sobre que tienen puentes en tres o cuatro partes”, y recomendó la inversión de servicios básicos como “empedrados, alumbrado, formar arreglo de cañerías o acueductos, cementerios, molinos y fuentes públicas, que faltan en muchas partes, y en la limpieza de plazas y calles”. Además, denunció que las obras emprendidas no avanzaban

---

<sup>38</sup> De acuerdo con el *diccionario de la lengua castellana* (1791) *cordel* fue entendido como “Unión de hilos de cáñamo torcido, de diferentes gruesos y hechuras, que sirve para atar, ó colgar diferentes cosas” (260).

y que “en el principio [lo que vale cuatro], viene a costar ciento o mil” (75-76), es decir, las obras terminaban costando mucho más que lo que inicialmente habían estimado.

María Ramírez en su libro *Las mujeres y la sociedad colonial de Santa Fe de Bogotá 1750-1980* describe la ciudad de Santafé en la época colonial. Según su análisis, Santafé era una ciudad dominada por valores católicos y monárquicos, conocidos históricamente como realistas. Además, explica que la ciudad albergaba instituciones educativas y políticas, como el gobierno central colonial, conventos, colegios y universidades. En 1790, Santafé presentaba marcadas diferencias sociales y culturales entre sus habitantes, que se manifestaban, por ejemplo, en la celebración de festividades como el rito del bautismo. Según Ramírez, esta celebración era un símbolo de prestigio, honor y solvencia económica (44). A finales del siglo XVIII y principios del XIX, la opinión pública en Santafé oscilaba entre aquellos que apoyaban la creación de una institución educativa para mujeres y aquellos que abogaban por la creación de instituciones de reclusión para mujeres transgresoras del orden granadino (82). El proyecto que promovía la creación de instituciones de reclusión para mujeres estaba pensando para aquellas que transgredían las normas sociales y que solían pertenecer a los márgenes de la sociedad, lo que se refleja en el tipo de mujeres que han ocupado históricamente los espacios carcelarios.

En su tesis de maestría *Acordando así aquella buena armonía: o de los conflictos de preeminencias en los diferentes cuerpos políticos en la ciudad de Santafé entre 1739 y 1790*, Camilo Uribe Botta describe la forma en que se organizaba y trataba a los funcionarios administrativos en la ciudad de Santafé. Según su análisis, la ciudad estaba administrada por diversas entidades, entre ellas el cabildo municipal (cabildo, justicia y

regimiento), el cabildo eclesiástico (muy venerable deán y cabildo eclesiástico), la Real Audiencia (Muy Poderoso Señor) y el virrey (Excelentísimo señor) (22). Cada una de estas entidades tenía sus propias funciones y jerarquías dentro de la estructura política y cultural de la ciudad colonial de Santafé.

### ***Perfil sociocultural de las familias esclavistas***

En este apartado se hace referencia a lxs esclavistas de María Luisa Galindo Porras. Se habla de ellxs porque fueron lxs denunciadxs por Galindo Porras. Para entender la relación de poder que existió entre una mujer esclavizada y sus esclavizadores, se brinda un contexto del perfil social y cultural de lxs esclavistas.

Lxs esclavistas de María Luisa Galindo Porras fueron el matrimonio Chacón Galindo, así como la madre, y suegra, de esta pareja. El amo/esclavista llevó el nombre de José Joaquín Chacón y Mujica de la Serna y la ama/esclavista Mariana Galindo de Mendoza y Romana. Chacón nació en Vélez, Santander en febrero de 1740 y murió en Santafé el 7 de agosto de 1810. Galindo nació el 5 de julio de 1748 en Chaparral, Tolima y murió en Santafé, un febrero de 1805. El matrimonio tuvo seis hijos y tres hijas. La hija menor del matrimonio fue Tomasa Chacón y Galindo (1784-?) a quien mencionaremos más adelante<sup>39</sup>.

El amo esclavista de María Luisa Galindo Porras, José Joaquín Chacón y Mujica de la Serna, fue un hombre blanco con poder económico, social y político: parte de la elite criolla de Santafé. Como regidor del cabildo de la ciudad, Chacón ocupaba una posición privilegiada que le otorgaba un gran poder en la sociedad de la época. Sergio

---

<sup>39</sup> Betancourt, Fernando. Editor. Botero, Fidel. *Genealogías de Colombia*. “La gran obra que escribiremos todos los colombianos”. 1992. [https://www.genealogiasdecolombia.co/\\_Santander/Chacon.aspx](https://www.genealogiasdecolombia.co/_Santander/Chacon.aspx). Accedí 12 oct. 2022.

Mejía en su artículo “Egoísmo de tres cuartillos: el sabotaje de los hacendados al tajón público de carnes en Santafé, 1798-1817” reproduce algunos nombres de los hacendados de Santafé en 1802. En la lista aparece Joaquín Chacón como “dueño de 1 de las 31 más grandes haciendas aledañas a Santafé en 1802. Su hacienda se llamaba Hacienda El Colegio” (58). Adicionalmente, Armando Garnica y Daniel Gutiérrez afirman en su libro *Quien es quien en 1810: guía de forasteros del Virreinato de Santa Fe*, que Joaquín Chacón era parte de la elite imperial santafereña y que tenía un cuñado en Ibagué que era propietario de una hacienda llamada Amoyá, ubicada en la parroquia Chaparral, que valía seis mil pesos. Este cuñado en 1775 poseía “cuatro o cinco mil reses y veinticinco esclavos” (46). Como podemos observar, la familia Chacón Galindo era parte de una clase social privilegiada con grandes capitales económicos-sociales-culturales. Esta familia fue parte de la nobleza criolla neogranadina de finales del siglo XVIII.

### ***Demografía de Santafé de finales del siglo XVIII***

Francisco Silvestre, quien fue secretario de Virreinato de la Nueva Granada y Gobernador de la Provincia de Antioquia, incluyó datos demográficos de la Santafé de la época en su documento “Descripción del Reyno de Santa Fe de Bogotá en el año de 1789”. Aunque la fecha exacta del documento histórico no está indicada, se especula por su título que fue escrito alrededor de 1789, lo que nos da una idea de la composición social de Santafé a finales del siglo XVIII. Según el artículo, la población de Santafé en esa época era de 18.799 personas, de las cuales 8.122 eran blancas: 3.407 hombres y 4.715 mujeres. Había 844 religiosos<sup>40</sup>, entre ellos 614 clérigos y 230 monjas. Los indígenas representaban el 9% de la población, con 1.721 personas; 650 hombres y 1.071

---

<sup>40</sup> La categoría de *religiosos* es distinta a la de las personas blancas.

mujeres. Las personas libres eran aproximadamente el 39% de la población, con 7.350 personas: 2.895 hombres y 4.455 mujeres. Había 762 personas esclavizadas: 257 hombres y 505 mujeres (75).

La población blanca representó el 48% de la sociedad santafereña, lo que significa que la mayoría de los santafereños eran personas blancas. De ese 48% de personas blancas, el 5% eran religiosos, tanto mujeres como hombres. El segundo grupo más grande era el de las personas libres, que representaban aproximadamente el 39% de la población. Las personas nativas constituían un 9% y la población esclavizada representaba aproximadamente el 4% de la población a finales del siglo XVIII en Santafé. En cuanto al género, el número de mujeres que habitaban en la ciudad era aproximadamente el 58%, mientras que los hombres constituían el 42% de la población. En el caso de las personas esclavizadas, las mujeres esclavizadas eran el 66% en comparación a los hombres esclavizados que eran el 34%.

Estos números sugieren que en esta ciudad dominaban familias acaudaladas que tenían bajo su posesión personas esclavizadas, quienes se encargaban de los trabajos domésticos que históricamente han sido ejercidos mayoritariamente por las mujeres. También indican que la población esclavizada era pequeña en comparación con las regiones donde había industrias de agricultura, ganadería y minería.

### ***Tipos de trabajo en la sociedad colonial santafereña.***

La ciudad de Santafé fue la capital del Virreinato de la Nueva Granada y, por lo tanto, allí habitaba el mayor cuerpo burocrático del imperio español. Sin embargo, junto a los poderosos estuvieron las personas que siempre han estado allí pero que no han sido

narradas. Santafé, como ciudad del colono, fue una urbe de contrastes. Este contraste se puede observar en los diferentes tipos de trabajos en los que se dividía la población.

En la ciudad de Santafé, residían personas importantes como el virrey, un asesor general del virrey y el arzobispo. La Real Audiencia estaba compuesta por el virrey presidente, un regente, seis oidores que tiempo eran alcaldes de corte, dos fiscales y el alguacil mayor. Además, había instituciones como la Casa de la Moneda, la fábrica de tabaco en polvo, la administración de aduanas, un parque provisional de artillería, una universidad a cargo de los dominicos, una biblioteca pública, cinco parroquias, siete conventos de frailes, cuatro conventos de monjas y un Hospital llamado San Juan de Dios (Silvestre 74, 75). Santafé era una ciudad habitada por las familias más poderosas del virreinato, como la Chacón Galindo, que eran dueñas de las tierras y ganado en diferentes regiones del virreinato y también de cuerpos esclavizados. Estos amos/esclavistas multiplicaban su capital económico a costa de la fuerza de trabajo de personas esclavizadas y las tierras apropiadas. Este escenario nos permite inferir que los poderosos ocupaban los puestos importantes de la ciudad, mientras que los trabajos de servicio doméstico y que implican fuerza los ocupaban la población de la base de la pirámide, como fue el caso de María Luisa Galindo Porras.

En la Santafé de finales del siglo XVIII, hubo oficios que excluían a las poblaciones racializadas, como la sastrería. Según Aída Martínez Carreño en su artículo “Sastres y Modistas: notas alrededor de la historia del traje en Colombia”, “la sastrería fue uno de los oficios reservados a blancos y mestizos, y de su práctica quedaban formalmente excluidos negros, mulatos y zambos” (63). Además, el ejercicio del oficio era hereditario, como la autora describe “el oficio frecuentemente se traspasaba de padres

a hijos. ... Hasta ser aceptado como maestro, no podía poner tienda ni ejercer” (64). En 1777, la Instrucción General para los Gremios de Santafé estableció los requisitos para quienes aspiraban ser sastres. Los requisitos expedidos fueron los siguientes: 10 a 14 años mínimo para iniciarse como aprendiz en algún taller de un maestro, 4 años de aprendiz y pasar un examen para lograr la categoría de oficial, luego, dos años más y un examen ante dos veedores del gremio para lograr ser la categoría de maestro (64). Hasta entonces, no se les permitía abrir una tienda ni ejercer el oficio.

Algunos de los trabajos desempeñados en la Santafé colonial incluían una “combinación de mediano y pequeño comercio, actividades artesanales, servicios [albañil, zapatero, carpintero, labrador, platero, barbero, escribiente, sombrerero, etc.], así como actividades ligadas a la construcción y al mantenimiento de caminos o de edificaciones” también estaban presentes trabajos relacionado con la construcción y el mantenimiento de edificaciones y caminos (López-Bejarano 17-20). Asimismo, en la Santafé colonial era común la venta y consumo de bebidas espirituosas tradicionales como la chicha.

En su libro *Las mujeres y la sociedad colonial de Santa Fe de Bogotá*, María Ramírez afirma que a finales del siglo XVIII había lugares de venta de chicha donde las clases populares se reunían para actividades de esparcimiento y de sociabilidad, tanto para las mujeres como los hombres (53). “Las chicheras, no sólo desempeñaron funciones económicas, sino que, en su calidad de anfitrionas, cooperaron con el proceso de integración de los recién llegados a Santa Fe y les brindaron apoyo y orientación” (168). En resumen, la sociedad colonial de Santafé se caracterizaba por su diversidad y complejidad. Las diversas actividades económicas y oficios muestran las exclusiones y

discriminaciones sociales basadas en el origen étnico y social. La venta de chicha y otros productos artesanales y de pequeño comercio adquirieron una relevancia en la sociedad colonial de Santafé. Estas actividades se convirtieron en medios para la supervivencia y de integración de ciertos sectores de la población, especialmente aquellas personas que ocupaban las esferas excluidas de la sociedad.

En las líneas anteriores se enumeran algunos tipos de trabajos ejercidos en la Santafé colonial de finales del siglo XVIII. Los trabajos de prestigios estaban ocupados por hombres, principalmente blancos. Las clases populares, por otro lado, se ocuparon trabajos que involucraban fuerza física y labores de cuidado. Estos últimos eran ejercidos mayormente por mujeres esclavizadas y racializadas como María Luisa Galindo Porras. A pesar de su importancia, los trabajados del cuidado y servicios domésticos han sido invisibilizados, menospreciados y estereotipados incluso por mujeres negras educadas y críticas. Angela Davis, en su libro *Mujeres, raza y clase*, describe los trabajos domésticos como: “invisible, repetitivo, extenuante, improductivo, nada creativo: estos son los adjetivos que más atinadamente capturan la naturaleza del trabajo doméstico” (221) y concluye que “ni las mujeres ni los hombres deberían malgastar unas horas preciosas de sus vidas en una labor que no es ni estimulante, ni creativa, ni productiva” (222). Si bien estoy de acuerdo con la autora en su crítica al trabajo doméstico tradicional como una labor repetitiva y extenuante, sus demás apreciaciones tienen una carga prejuiciosa en relación con el trabajo doméstico que ha sido ejercido históricamente por mujeres de los márgenes y no se reconoce su importancia para la sobrevivencia humana y económica.

## 2.2. Objeto de estudio: María Luisa Galindo Porras

El manuscrito colonial objeto del presente capítulo preserva un fragmento de la historia de María Luisa Galindo Porras, una mujer esclavizada que luchó por obtener la carta de libertad para su hija recién nacida, María Antonia. El caso consta de 19 folios y fue escrito en la ciudad de Santafé. El jueves 9 de diciembre de 1790, María Luisa Galindo interpone una demanda para obtener la carta de libertad para su hija. Cuatro días después, el lunes 13 de diciembre de 1790, el juzgado real falla a favor de María Luisa Galindo Porras y ordena a su amo recibir el dinero a cambio de la carta de libertad. Sin embargo, el mismo documento consigna tres años después, desde la ciudad de Chaparral, el miércoles 26 de junio de 1793, María Luisa Galindo, por medio de una carta, informó al juzgado de Santafé que su hija seguía en condición de esclavitud. El domingo 23 de junio de 1794, se hace una constancia de la certificación de libertad, otorgada el viernes 21 de marzo de 1794, y en esa fecha se cierra el caso.

Este documento también nos deja observar entre sus líneas características de las dinámicas entre oprimidas y opresores que se desarrollaron en el contexto de la cultura colonial de las elites dominantes de la ciudad santafereña de finales del siglo XVIII. Lxs principales personajes mencionadas en el manuscrito son: María Luisa Galindo Porras (mujer esclavizada), María Antonia (hija de María Luisa), Mariana Galindo (la ama/esclavista), el regidor Joaquín Chacón (amo/esclavista) y, María Josefa Romano (madre de la ama/esclavista). En el documento no encontramos descripción física ni de la edad de María Luisa Galindo Porras, solo se hace referencia a ella con los adjetivos de “negra” y “esclava” (A.G.N., *NEC*. f. 377).

El lunes 13 de diciembre de 1790 en la ciudad de Santafé, María Luisa Galindo Porras compareció un juicio en el cual expuso su demanda de solicitud de carta de libertad de su hija recién nacida “fuera del matrimonio” llamada María Antonia a cambio de la suma de 25 pesos<sup>41</sup> de la época que le había dado el padre anónimo de la niña (A.G.N., *NEC.* f. 382). En el juicio también comparecieron el matrimonio de lxs esclavistas Joaquín Chacón y Mariana Galindo<sup>42</sup>.

La narrativa contenida en el manuscrito se desarrolla en cinco momentos. En el primer momento, el esclavista recibe la notificación de la demanda y responde al juez diciendo que “recibí su atenta carta fechada el 9 de diciembre el viernes por la noche” de 1790 (A.G.N., *NEC.* f. 382). En el segundo momento, el juez determina como válida la solicitud de la demandante y exige a lxs esclavistas que reciban los 25 pesos a cambio de la carta de libertad de María Antonia, pero estos se niegan. En el tercer momento, lxs esclavistas rechazan la solicitud de libertad de María Luisa Galindo Porras, argumentando que ella no es de su propiedad, sino que pertenece a la suegra de Chacón. Afirman mediante escribano que la suegra les había dado a María Luisa Galindo Porras hacía 18 años como regalo de matrimonio. La pareja esclavista alegó, para evitar cumplir con la solicitud, que la dueña verdadera de la niña se encontraba en Chaparral que quedaba a muy larga distancia, lo cual hacía difícil conceder o aceptar el dinero a cambio de la carta de libertad de la niña María Antonia 1790 (A.G.N., *NEC.* f. 383). En un cuarto momento, después de tres años, la decisión del juez aún no se había cumplido y en 1793 María Luisa Galindo Porras envía una carta al juez para informar que todavía no ha

---

<sup>41</sup> Para hacernos una idea proporcional de lo que representaba 25 pesos de la época, podemos observar que en 1789 el virrey para “mantener el decoro de su dignidad” tenía una renta de 40.000 pesos (Silvestre, 60).

<sup>42</sup> Tanto Chacón como Galindo llevaban respectivamente los tratamientos de “don” y “doña” que en la época eran títulos que distinguían a los poderosos que tenían alguna cercanía a las altas esferas de la nobleza colonial neogranadina.

recibido la carta de libertad de su hija. Y, en un último momento, un año después, en 1794, un juez recibe y certifica la carta de libertad de María Antonia de parte de la madre de la ama/esclavista, y se cierra el caso.

### 2.3. Mujeres esclavizadas en la sociedad colonial

Las mujeres negras fueron históricamente representantes importantes de la fuerza laboral femenina en el Virreinato de la Nueva Granada. Desde la época colonial han sido también la representación de la madre<sup>43</sup> trabajadora. A finales del siglo XVIII, algunos de los trabajos que ejercían las mujeres<sup>44</sup> eran: costureras, tabaqueras, amasadoras, lavanderas, hilanderas, revendedoras, tenderas, planchadoras, chicheras, maestras, jornaleras, panaderas (López-Bejarano 22). Estos trabajos fueron identificados en el Barrio Las Nieves en la Santafé de finales del siglo XVIII.

En la narrativa patriarcal y misógina, las mujeres esclavizadas suelen ser representadas como pasivas, sin capacidad para actuar y tomar decisiones propias. Sin embargo, estas representaciones opacan la realidad de mujeres que han participado activamente en la lucha por la libertad propia y colectiva y en la resistencia a la opresión a la que estaban sometidas.

Un ejemplo de esto es María Luisa Galindo Porras, quien ejerció un tipo de cimarronaje pasivo que se entiende como “aquellas formas de lucha que utilizó la población esclavizada para conquistar su libertad o mejorar sus condiciones de vida, las cuales generalmente se dieron en el marco jurídico” (García 54). María Luisa Galindo

---

<sup>43</sup> De acuerdo con el *diccionario de la lengua castellana* (1791) *madre* fue entendido como “La hembra de cualquier especie racional o bruta que ha parido” (540).

<sup>44</sup> Aquí el autor se refiere a las mujeres trabajadoras en general, sin hacer una distinción étnica con relación a los diferentes tipos de trabajo.

Porras hizo uso de los recursos legales imperiales para solicitar la carta de libertad de su hija. Es decir, el cimarronaje pasivo de María Luisa Galindo Porras se observa en la lucha que ella dio desde adentro del establecimiento y usando las herramientas de los poderosos para presionar a sus esclavistas a cumplir con las exigencias de la justicia.

En las siguientes páginas abordaremos varios temas alrededor del papel de la madre trabajadora esclavizada; así como también, el significado de la voz de las personas esclavizadas y las historias que estas voces cuentan; y, por último, examinamos ejemplos de la cultura colonial santafereña.

### ***La madre esclavizada***

¿Cómo era la imagen de la mujer esclavizada en la Santafé de finales del siglo XVIII? Podemos empezar planteando que los trabajos se dividían entre los del sector rural y urbano. Hay que aclarar que había trabajos domésticos que se desempeñaban tanto dentro como por fuera de las casas/haciendas. En este contexto, podemos inferir que María Luisa Galindo Porras fue una mujer esclavizada, que trabajó en el ámbito doméstico en la ciudad de Santafé de Bogotá.

Algunos estudiosos afirman que a las personas que trabajaban en el sector doméstico les iba mejor que a los que trabajaban en las minas y la agricultura como en el caso de las plantaciones. Sin embargo, bell hooks en su libro *¿Acaso no soy una mujer negra?* afirma que “es cierto que las esclavas [esclavizadas] que trabajaban en el ámbito doméstico tenían menos penurias físicas que las trabajadoras del campo, pero tenían más que sufrir una crueldad y tortura infinitas, porque se hallaban constantemente en presencia de amas y amos exigentes y veleidosos”. Según la autora, “las esclavas

[esclavizadas] domesticas se quejaban de la tensión que les provocaba estar constantemente bajo vigilancia de sus amos blancos” (50). Estar en la casa significaba la cercanía directa con lxs esclavistas. María Luisa Galindo Porras trabajó para una familia de once miembros. No sabemos si esta familia tenía más personal de servicio doméstico a su servicio.

Por otro lado, acerca de las mujeres esclavizadas que ejercían trabajos que requerían esfuerzo físico en el contexto rural, Angela Davis en su libro *Mujeres, raza y clase* menciona que, en el contexto de las plantaciones, “muchas madres eran obligadas a dejar a sus hijos acostados en el suelo cerca de la zona donde trabajaban, algunas se negaban a dejarlos desatendidos e intentaban trabajar a un ritmo normal cargando con los bebés a sus espaldas” (17). Asimismo, según la autora, “la conciencia de su capacidad infinita para el trabajo duro pudo haberles conferido la confianza en su capacidad para luchar por ellas mismas por sus familias y por su pueblo” (20), como fue el caso de María Luisa Galindo Porras quien luchó por la carta de libertad de su hija hasta lograrla.

### ***Entre la mujer “mala conducta” y el hombre de “honor”***

En el caso de María Luisa Galindo Porras, podemos observar rasgos culturales patriarcales, como la acusación de “mala conducta” hacia ella por haber tenido a su hija fuera del matrimonio, y no mencionar al padre anónimo para salvaguardar su honor y “buena conducta”.

Aunque la mujer esclavizada estaba excluida de la sociedad, seguía siendo mujer y, por lo tanto, estaba sujeta a las prescripciones de ser una “buena” mujer. Estas prescripciones se basaban en la doctrina cristiana construida sobre la imagen de la familia

tradicional de María, José y Jesús. La familia tradicional fundada en el matrimonio configuraba una imagen de la “buena” mujer-esposa que obedecía y cumplía con las normas patriarcales dominantes. Lucía Guerra-Cunningham afirma que “... toda conducta de la mujer en su posición de otro que traspasara los límites impuestos por el patriarcado dio a luz un fenómeno para la imaginación androcéntrica con respecto al mal, categoría recargada de figuras femeninas” (117). María Luisa Galindo Porras fue concebida como una de esas figuras femeninas que traspasó límites imaginados de la familia tradicional impuesta por el patriarcado, y debido a esto, la llamaron mujer de “mala conducta” y frágil. La concibieron mujer de “mala conducta” por haber tenido una hija fuera del matrimonio, es decir, en el lenguaje de la época: una adúltera. El escribano del caso consignó: “... Don Chacón lo despreció sin querer recibir el dinero, resentido de la fragilidad y mala conducta de la demandante” (A.G.N., *NEC*, f. 377). El ojo acusador del esclavista utilizó su prejuicio patriarcal “resentido de la fragilidad” en contra de la figura de la mujer que tiene una hija fuera del matrimonio, y por este hecho, se negó a otorgarle la carta de libertad a la hija de María Luisa Galindo Porras. Adicionalmente, en los argumentos del esclavista se puede observar una perspectiva binaria de comprender la realidad, dividiéndola en categorías de lo que se consideraba aceptable y lo que se consideraba inaceptable en la época. Mientras tener una hija sin casarse era concebido como una “mala conducta”, la práctica de esclavizar a seres humanos, como lo era su esclavista, era socialmente aceptada.

Sobre el padre anónimo, el manuscrito no dice nada. Simplemente, se menciona que no se puede denunciar al padre “por no defraudar su honor y conducta” (A.G.N., *NEC*, f. 382). La sociedad colonial no cuestionaba la conducta del padre, lo que contrasta

con el trato despreciativo hacia María Luisa Galindo Porras. Se puede inferir que el padre pudo haber sido parte de los hombres poderosos que contaban con el respaldo de la cultura patriarcal, tanto por hombres como mujeres. El honor y la conducta del padre anónimo de María Antonia fueron cuidados y resguardados, como se puede ver en el siguiente extracto:

Luisa Porras ... compareció ante su señoría exponiendo haber tenido una hija recién nacida fuera de matrimonio cuyo Padre no podía denunciar por no defraudar su honor y conducta, quien le entrego veinte y cinco pesos que puso de manifiesto para que su amo otorgase carta de libertad por esta cantidad a la nominada niña llamada María Antonia (A.G.N., *NEC*, f. 377).

La situación expresada en la cita refleja la opresión y subordinación de las mujeres en la sociedad colonial. Por un lado, María Luisa Galindo Porras se ve obligada a aceptar la situación y no mencionar el nombre del padre de su hija para no afectar su reputación, lo que muestra cómo la reputación de los hombres era más importante que el bienestar de las mujeres. Por otro lado, la única forma en que la niña María Antonia podía obtener su libertad era mediante el pago de los 25 pesos otorgados por el padre, lo que puede indicar también que el padre tenía cierta preocupación por el bienestar de su hija.

¿Quién se preocupó por el honor de María Luisa Galindo Porras? ¿Fue María Luisa Galindo Porras una persona digna de tener honor? En el manuscrito, el concepto de honor<sup>45</sup> se relaciona únicamente al padre de María Antonia, un hombre anónimo. El

---

<sup>45</sup> El honor para una corporación del antiguo régimen era uno de los aspectos fundamentales para su adecuado funcionamiento interno. La sociedad española de los siglos XVI, XVII y XVIII estaba obsesionada con el honor, entendido como la autoestima que se tiene o la que se espera que los demás sientan para con uno mismo. También se puede entender como la “buena opinión”, la “reputación” que una corporación tuviera frente a las demás. Esta era una situación de privilegio que se alcanzaba al ostentar determinadas cualidades como el linaje, cierta cantidad de dinero, virtudes o poder. Alrededor del honor se

imaginario cultural alrededor del honor no se limita a una cuestión de respeto, sino que también albergaba prejuicios raciales supremacistas. Por ejemplo, Camilo Uribe Mota plantea que:

El sentimiento del honor en América se remontaba al momento mismo de la llegada de los españoles al continente en el siglo XVI, heredando conceptos que se tenían en España por hombres honorables: cristianos viejos, sin mancha judía o mora (en América aplicaba sin mancha indígena o negra), rasgos que los hacían moralmente superiores (46).

Es decir, el honor tenía un componente de supremacismo. La noción de honor se interconecta con la noción de “pureza de sangre” la cual se desplaza para justificar el prejuicio contra los negro y mulatos antes del surgimiento del racismo “científico”. Es decir, en el siglo XVIII siguen coexistiendo nociones supremacistas del “honor” y la “pureza de sangre”.

En el manuscrito del caso de María Luisa Galindo Porras, podemos observar cómo la vigilancia y el juzgamiento del comportamiento de las mujeres se interrelacionan con el concepto de honor. María Luisa Porras tuvo una hija “fuera del matrimonio” con un hombre de honor y “buena conducta”, es decir, un hombre honorable, cristiano y con

---

encuentran varios comportamientos que tienen como objetivo reconocer el honor pretendido como parte de un atributo social que únicamente puede existir y ser real en tanto cuente con el reconocimiento de los demás. La fuente suprema del honor era el rey, por lo que se esperaba que, de sus autoridades regias, al ser una prolongación de él, se obtuviera un reconocimiento al honor que se pretendía tener. Era a través del honor que se definía quiénes podían entrar a hacer parte de las corporaciones, cómo debían comportarse sus miembros, qué estaban facultados a hacer y qué no y, quizás lo más importante, cómo debían ser tratados por sus semejantes. El sentimiento del honor en América se remontaba al momento mismo de la llegada de los españoles al continente en el siglo XVI, heredando conceptos que se tenían en España por hombres honorables: cristianos viejos, sin mancha judía o mora (en América aplicaba sin mancha indígena o negra), rasgos que los hacían moralmente superiores. Asimismo, sus hazañas en la conquista eran motivo de honor. Los vecinos que se establecieron en las ciudades hicieron énfasis en estas condiciones para poder acceder a las corporaciones que los iban a gobernar, condición que se heredó a sus descendientes (Uribe, 46)

pureza de sangre (blanco), que en la época colonial era considerado superior en términos de raza y clase.

Por último, podemos observar la representación cultural histórica del trato diferencial de corte racista, clasista y machista presentes en las creencias y prejuicios dominantes que hicieron parte del imaginario prescriptivo de la sociedad colonial neogranadina de finales del siglo XVIII.

### ***Rastros del patriarcado en la capital neogranadina***

La cultura colonial estaba impregnada de prejuiciosos racistas y misóginos. En este análisis, examinaremos las violencias patriarcales sufridas por dos mujeres: María Luisa Galindo Porras, María Tomasa Chacón (1784 - ¿?). María Tomasa Chacón era la hija de lxs esclavistas Joaquín Chacón y Mariana Galindo. Las violencias patriarcales experimentadas por su hija, María Tomasa Chacón, y su esclavizada, María Luisa Galindo Porras reflejan la complejidad de las relaciones de poder en la sociedad colonial, caracterizada por la opresión y dominación basadas en género y raza. En este contexto, el destierro y el maltrato fueron manifestaciones del control ejercido por hombres blancos y poderosos sobre mujeres que consideraban inferiores.

En 1793, tres años después de la demanda inicial, María Luisa Galindo Porras envió una carta al juez de su causa en Santafé desde Chaparral. En esta carta se evidencia la relación de poder entre la ama/esclavista y María Luisa Galindo Porras, así como la intención de la primera de silenciar la voz y el actuar de la segunda sometiéndola a un destierro. Todo esto se debía al deseo de la ama/esclavista de entorpecer la entrega de la

carta de libertad de María Antonia a cambio de 25 pesos que María Luisa Galindo Porras había demandado en 1790.

En una carta dirigida al juez de su causa, María Luisa Galindo Porras cuenta el destierro al que ha sido sometida por su ama. En esta carta, que lleva su firma, relata que ha sido enviada a la parroquia de Chaparral en el Tolima y que su hija como ella sigue siendo sometida a la esclavitud, como lo vemos a continuación:

mi Señora Doña Mariana ... para evitar el que yo pudiese hablar y cerrarme todas las puertas que me pudiesen facilitar la consecución de mi intento me sacó de esa corte, y me limitó a esta Parroquia [Chaparral] con orden y en carta poder a la señora su madre y mi señora doña Josefa para que me vendiera; y así me mantengo con mi hija en otra casa, padeciendo mi hija igual esclavitud que yo (A.G.N., *NEC*, f.13).

Entre las líneas de la cita anterior podemos interpretar algunas representaciones de las relaciones de poder entre una mujer de la elite y una mujer esclavizada en la Santafé de finales del siglo XVIII. Por un lado, la mujer poderosa ejerce su poder para callar a la mujer esclavizada confinándola en Chaparral para entorpecer la demanda de la carta de libertad. Y, por el otro lado, el poder y las intenciones de la mujer ama/esclavista de querer vender a su sierva para deshacerse de ella.

Como lo observamos en lo narrado por María Luisa Galindo Porras en la cita anterior, las prácticas culturales coloniales de corte racista y misógina no eran exclusivas de los hombres blancos poderosos, sino también de sus esposas: mujeres blancas esclavistas, como la ama Mariana Galindo. Gerda Lerner analiza en su libro *La creación del patriarcado* la relación de poder entre mujeres con poder y mujeres subordinadas, y dice:

Las mujeres siempre compartieron los privilegios clasistas de los hombres de la misma clase mientras se encontraran bajo la protección de alguno. Para aquellas que no pertenecían a la clase baja, el «acuerdo mutuo» funcionaba del siguiente modo: a cambio de vuestra subordinación sexual, económica, política e intelectual a los hombres, podréis compartir el poder con los de vuestra clase para explotar a los hombres y las mujeres de clase inferior (Lerner 65).

Como observamos en la cita anterior, Lerner plantea que mujeres blancas poderosas también poseían un poder supremacista y lo ejercían en contra de personas que consideraban inferiores. En el caso de Mariana Galindo, como esclavista y mujer blanca, se beneficiaba del sistema patriarcal y, en consecuencia, ejercía su poder sobre María Luisa Galindo Porras. Este poder se observa en las acciones que Mariana Galindo ejerció en contra de María Luisa Galindo Porras, como el destierro de Santafé a Chaparral y la orden de venta para deshacerse de ella. Estas prácticas eran comunes en época colonial.

También observamos en la cita del testimonio de María Luisa Galindo Porras un ejemplo de la mercantilización de las personas de la Santafé de finales del siglo XVIII. La ama/esclavista pidió a su madre que vendiera a María Luisa Galindo Porras, probablemente para terminar arbitrariamente el pleito judicial y aprovechar el poder que le otorgaba su posición social. La práctica cultural de regalar personas era común entre las élites esclavistas, como se observa en el caso de María Luisa Galindo Porras quien regalada hacía 18 años como un obsequio de matrimonio por la madre “fin de que su hija se sirviese de la esclava” (A.G.N., *NEC*, f. 383). Esta forma de concebir a las personas esclavizadas como propiedad y mercancías estaba legitimada por la estructura racista de la época, la cual alimentaba el imaginario dominante. A pesar de esta situación de opresión esclavista, María Luisa Galindo Porras luchó por la libertad de su hija María

Antonia y se resistió a quienes ejercían poder directo sobre ella. Esta resistencia es un ejemplo de cómo algunas mujeres esclavizadas desafiaron el poder de sus amxs.

Por último, el patriarcado ha atentado contra las mujeres de todos los colores, de todas las épocas y de todas las clases sociales. En el caso de la familia esclavista de María Luisa Galindo Porras, no solo se ejerció poder sobre ella como esclavizada, sino también sobre su hija. En 1807 en la Santafé colonial, el esclavista Chacón fue demandado por su hija de 23 años. En ambos casos, el poder patriarcal se muestra en la forma en que los padres utilizaron su posición de poder para controlar la vida de las mujeres.

El A.G.N. de Colombia guarda en el libro Real Audiencia – Cundinamarca SC.50, 1, d.33 un manuscrito de una demanda interpuesta por María Tomasa Chacón hija menor de Joaquín Chacón y Mariana Galindo para obtener el permiso de casarse. De acuerdo, con la genealogía de la familia Chacón Galindo escrita por Benjamín Villegas, el joven con quien se quería casar la hija de los Chacón Galindo era un criollo de primera generación llamado José Ramón Frade (1783-1841) quien fue alcalde de Bogotá en 1820.

Estas historias íntimas nos permiten observar las tradiciones y costumbres patriarcales en contra de las mujeres de la Santafé colonial. María Tomasa Chacón, con apoyo de su novio, demandó a Joaquín Chacón para que les diera el permiso para casarse. En enero del 1807, José Ramón Frade envió dos cartas a su futuro suegro para solicitar el permiso para el matrimonio que la pareja deseaba llevar a cabo. Sin embargo, Joaquín Chacón argumentó que su hija no tenía edad para “llevar la carga del matrimonio” (A.G.N., *RAC*, f. 986). Este es un argumento patriarcal, ya que el padre plantea que su hija, una mujer de 23 años, no tenía edad suficiente para casarse. En su demanda, María Tomasa Chacón Galindo contrargumenta a su padre expresando que ya ella es

suficientemente madura para decidir casarse. Ella plantea una crítica a la sociedad de la época diciendo que “los mismos padres gradúan para hábiles y optar para el matrimonio a las hembras desde los doce años cumplidos” describiendo la costumbre que existía de casar a las mujeres desde la edad de 12 años. También plantea que tiene suficiente edad para tomar sus propias decisiones “... yo me creo con la reflexión bastante para ratificarme en la elección que tengo hecha” (A.G.N., *RAC*, f. 986). María Tomasa Chacón Galindo argumenta que tiene la capacidad para tomar decisiones y reafirmarse en sus definiciones frente a la negativa de su padre para casarse. Las palabras de María Tomasa Chacón Galindo sugieren que ella no estaba dispuesta a obedecer a su padre. Esto nos evidencia una resistencia a la tradición patriarcal que daba a los padres la autoridad para decidir arbitrariamente sobre la vida de sus hijas.

María Tomasa Chacón Galindo resistió firmemente a la presión patriarcal y defendió su derecho a tomar sus propias decisiones y decidir sobre su propia vida. Esta resistencia tuvo consecuencias y la expuso a violencia patriarcal. En sus propias palabras, María Tomasa Chacón relata lo siguiente: “yo era a cada momento ultrajada y oprimida para que desistiera. La mano llegó a ponerme mi padre solo por este injusto resentimiento, y hasta los precisos alimentos llegaron a escasearme en termino que me vi obligada a abandonar la casa y acogerme a la de mi tío Don Ramon de Herrera (A.G.N., *RAC*, f. 985) Debido a los malos tratos y a la violencia física y emocional a la que fue sometida María Tomasa Chacón, ésta decidió huir a la casa de su tío. Tomasa Chancón huyó porque su padre -debido a su oposición del matrimonio- ejerció violencia con el objetivo de que su hija cambiara de opinión y complaciera sus deseos.

## 2. 4. La palabra como táctica de resistencia

El caso de María Luisa Galindo Porras ejemplifica cómo el uso de la palabra puede convertirse en una táctica de resistencia en situaciones de opresión e injusticia. En este caso, se pueden identificar dos maneras en que María Luisa Galindo Porras utilizó la palabra como táctica de resistencia. En primer lugar, María Luisa Galindo Porras fue personalmente a demandar la carta de libertad de su hija ante la institución judicial imperial. En segundo lugar, la carta que María Luisa Galindo Porras envió al juez tres años del caso, informando que su hija seguía siendo esclavizada.

Ana Lucia Araujo en su artículo “El purgatorio negro: historias de dos esclavas que resistieron la esclavitud en el sur profundo de Brasil” afirma que “a pesar de que las actas judiciales, como cualquier otra fuente oficial escrita, dejan constancia de la parcial perspectiva de los hombres en los órganos de poder, encontramos algunos documentos que nos permiten escuchar, aunque sea indirectamente, las voces de la población esclavizada” (27). Tal como lo plantea la anterior cita, el manuscrito nos permite escuchar la voz intermediada de una mujer esclavizada que buscaba justicia para su hija.

María Luisa Galindo Porras tuvo una relación con un hombre poderoso y fruto de esa relación nació una niña llamada María Antonia. En el juicio que se llevó a cabo para determinar la libertad de la niña, María Luisa Galindo Porras no reveló la identidad del padre de María Antonia.

María Luisa Galindo Porras en el juicio dijo:

... haber tenido una hija recién nacida fuera de matrimonio cuyo padre no podía denunciar por no defraudar su honor y conducta, quien le entrego veinte y cinco pesos que puso de manifiesto para que su amo otorgase

carta de libertad por esta cantidad a la nominada niña llamada María Antonia (A.G.N., *NEC*, f. 382).

María Luisa Galindo Porras dijo que “no podía” revelar el nombre del padre de su hija. Esto me hace inferir que, a cambio de mantener en secreto de la identidad del padre, éste le ayudó en la gestión de la carta de libertad de su hija por medio de influencias y dinero. También se puede especular que ella guardó silencio para evitar posibles represalias del hombre poderoso padre de la niña, y obtener la carta de libertad para su hija.

Por otro lado, la novela *Cecilia Valdés o La loma del Ángel*, escrita por el cubano Cirilo Villaverde y publicada en 1839, aborda temas como el amor, la jerarquía racial y la desigualdad social de la Cuba colonial. A través de la historia de una joven mulata y su relación con un joven de clase alta, la novela examina las dinámicas de poder y los secretos que existieron entre hombres esclavistas y mujeres esclavizadas.

Aunque la trama no se desarrolla en el contexto de la ciudad de Santafé de finales del siglo XVIII, la novela presenta escenas que ilustra el tema del secreto. En estas escenas, se narra el secreto entre dos personajes: Cándido Gamboa, un hombre poderoso, y María de Regla, una esclavizada. Cándido Gamboa percibe en María de Regla una amenaza, ya que ella conocía y podía revelar su secreto. Este secreto era la existencia de una hija extramatrimonial que Cándido Gamboa tuvo con una mulata.

El narrador de *Cecilia Valdés o La loma del Ángel* describe la siguiente escena donde Cándido piensa mientras observa a María de Regla con las siguientes palabras:

Conocidamente pasaba don Cándido por el carácter de la enfermera como por sobre ascuas. No era indiferencia la suya, tampoco desdén, menos

desprecio: era miedo, puro miedo no fuera que se averiguase la posición en que se hallaba colocado respecto de ésa su humilde esclava. Porque es bueno se diga una vez más, que don Cándido Gamboa y Ruiz, caballero español, rico hacendado de Cuba, fundador de una familia distinguida que llevaría su preclaro nombre quién sabe hasta qué generación, con ínfulas de noble, ya en camino de titular y ganoso de rozarse con la gente encopetada y aristocrática de La Habana, se sentía atado a la enfermera de su ingenio de La Tinaja por lazos que, no por invisibles eran menos fuertes e inquebrantables. María de Regla poseía el único secreto de su vida libertina que le avergonzaba y hacía infeliz en medio de la grandeza y el boato de que ahora se veía rodeado (374).

En la cita anterior, observamos las reflexiones del esclavista Cándido Gamboa. El narrador deja ver el miedo que le produce pensar que María de Regla podría hacer público su secreto de la juventud que lo avergonzaba y lo hacía infeliz. Esta situación le provocaba miedo y le hacía sentirse en desventaja con María de Regla, su sierva.

Sin embargo, Cándido Gamboa no tenía nada que temer debido a que los valores culturales de la sociedad colonial blindaban socialmente a este tipo de patriarcas. Este tipo de personajes gozaban de legitimidad y poder, mientras que las mujeres esclavizadas eran vistas con desconfianza y sospecha por aquellxs que se consideraban superiores a ellas. En la novela, se observa es dinámica cuando María de Regla revela el secreto a las hijas de Cándido y estas no le creen. Esto demuestra que los secretos no eran una táctica de resistencia efectiva porque social y culturalmente, la palabra de las mujeres esclavizadas era subestimada. Las hijas de Gamboa se ofenden con las revelaciones que les hace María de Regla, como lo vemos a continuación:

— ¡Papá! —exclamaron a una, ahora indignadas, Carmen y Adela—. Eso no puede ser. Te engañaron tus ojos. Papá no ha tenido que ver nunca con mulatas y gente sucia.

— ¡Mentira! —recalcó Carmen, que no sentía ningún género de consideración por María de Regla—. No fue papá. No, no, no. ¡Papá, tan serio, tan caballeroso, noble por nacimiento y por carácter, papá besara a hurtadillas, desvivirse por una muchacha de la Cuna, una mulatica quizás! ¡Es imposible! Lo niego, lo rechazo con indignación. Si me lo juran por todos los santos del cielo no lo creo (403).

María de Regla en respuesta a la reacción, de las hijas de Cándido, ante sus palabras que revelaban un secreto decide desdecirse explicando: “—Me engañé, niñas. —dijo la negra compungida—. Sus mercedes no deben dar ningún crédito a mis palabras. Me engañé, vi mal” (403).

En las palabras expresadas por las jóvenes amas/esclavistas se observa esa relación de poder entre el hombre blanco y la mujer esclavizada. El racismo está presente en las palabras de las hijas de Cándido, cuando dicen que ellas desprecian a las “mulatas” y las relacionan con “gente sucia”. Las hijas no conciben que su padre, un hombre “serio”, “caballeroso”, “noble por nacimiento y por carácter” pueda relacionarse con una mulata. Los personajes de las hijas exponen su supremacismo al relacionar la mujer racializada con la suciedad y al hombre blanco con la seriedad y la nobleza. Por otro lado, la forma en que niegan lo que dice el personaje de María de Regla se entiende como una forma de silenciar, callar e invisibilizar. Pues, como vemos al final, María de Regla termina negando el secreto que había revelado para no meterse en problemas.

***La carta firmada con el nombre de María Luisa Galindo Porras***

En el caso de María Luisa Galindo Porras, el uso de la palabra como táctica de resistencia puede leerse en dos ocasiones. La primera, en 1790, cuando solicitó a sus amos/esclavistas la carta de libertad para su hija ante un juez. Y, la segunda, en 1793, cuando escribió una carta buscando justicia, pero sobre todo ser escuchada. En las palabras podemos escuchar la voz de una mujer afrodescendiente esclavizada que le habla a los poderes establecidos para lograr la libertad de su hija. En este apartado me enfoco en la segunda oportunidad que María Luisa Galindo Porras usó la palabra escrita como medio para liberar a su hija María Antonia de la ignominia de la esclavitud.

En el manuscrito se encuentra una carta fechada el miércoles 26 de junio de 1793, escrita en Chaparral y firmada con el nombre de María Luisa Galindo Porras, dirigida al juez de su caso, Joaquín Inclán. El propósito de la carta era informar al juez sobre la situación de su hija, como se expresa en la carta: “hago saber a vuestro señor que aún se mantiene en esclavitud mi hija” (A.G.N., *NEC*, f.385). A pesar de que la carta lleva en la firma el nombre de María Luisa Galindo Porras, no podemos determinar si ella la escribió. En la carta no se observa con claridad quien la escribió. Sin embargo, el escribano de apellido Maldonado afirma que la carta fue escrita por María Luisa Galindo Porras, la madre de la niña María Antonia. El escribano dice: “agreguese asimismo la carta escrita por la madre de la citada niña” para referir a la carta que hacía parte de los documentos incluidos en el oficio judicial (A.G.N., *NEC*, f. 14). Así la carta no esté escrita por María Luisa Galindo Porras, ésta nos permite acercarnos de alguna manera a sus miedos y aspiraciones. También nos permite analizar ciertas dinámicas de relaciones de poder entre María Luisa Galindo Porras, una mujer esclavizada que era consciente de

sus derechos, y personas poderosas que representaban los poderes establecidos en la colonia santaferña. La carta narra lo siguiente:

Mi muy venerado amo y señor: hago saber a vuestro señor que aún se mantiene en esclavitud mi hija sin que fueran bastantes las formales diligencias que vuestro señor se sirvió practicar a fin de que mi Señora Doña Mariana tuviese los 25 pesos que se le daban efectivos para la expresada mi hija; y como no le quedase a mi citada señora excusa alguna para otorgar la escritura de libertad, asistió el decir que yo no era su esclava sino que su madre mi señora dona Josefa de la Romana; y para evitar el que yo pudiese hablar y cerrarme todas las puertas que me pudiesen facilitar la consecución de mi intento me sacó de esa corte, y me limitó a esta Parroquia [Chaparral] con orden y en carta poder a la señora su madre y mi señora doña Josefa para que me vendiera; y así me mantengo con mi hija en otra casa, padeciendo mi hija igual esclavitud que yo, y por tanto viendo cerradas todas las puestas y atajados todos los caminos para mi alivio no me ha quedado otro arbitrio que ocurrir a Vuestro Señor como a Juez, como a Padre, y como a misericordioso para que ejerza con esta sierva los oficios de tal y no permita que carezca yo de la justicia que tengo: advirtiéndole a Vuestro Señor que no tengo otro arbitrio, ni modo de explicarme que este; y aun para conseguir quien me escribiera esa me ha costado sumo trabajo porque cada cual se excusa (aunque conocen la justicia que tengo) temerosos de un ultraje, o daños que por venganza le puedan hacer mis amos como poderosos; y si llegan a sospechar o inferir que yo he escrito esta se me previene grande castigo, y por tanto prevengo a Vuestro Señor que los medios que tomare para el asunto sean tales que no vengán mis señores en sospecha de que yo he escrito, y pesquisarán hasta saber quién dictó o escribió para tomarlo a su cargo, y ultrajarlo.

Esta merced y justa espero que la piedad de Vuestro Señor y que no permita se me malogre esta ocasión pues no me es fácil volver a conseguir

quien me escriba ni quien me la conduzca a manos de Vuestro Señor<sup>46</sup>  
(A.G.N., *NEC*, f. 384-385).

Debido a las palabras y la estructura de la carta podemos especular que la carta pudo haber sido escrita por una tercera persona. En la carta se observa la relación piramidal en la posición de subalternidad que asume la mujer esclavizada ante el juez de su causa. Acude a él “como a Juez, como a Padre, y como a misericordioso para que ejerza con esta sierva los oficios de tal”<sup>47</sup> (A.G.N., *NEC*, f. 385). María Luisa Galindo Porras se encuentra en una situación paradójica porque su única alternativa para buscar justicia recayó contradictoriamente en un hombre que representaba el establecimiento judicial colonial. Un establecimiento que al mismo tiempo le negaba su propia humanidad.

Un grupo limitado de mujeres tenían la opción en las situaciones límites de acudir a la protección de familiares, amistades o incluso instituciones religiosas como los conventos donde las mujeres solteras encontraron un espacio de refugio en el cual podían actuar y conservar su respetabilidad (Lerner 313). No fue este el caso para las mujeres como María Luisa Galindo Porras. No obstante, en el manuscrito se evidencia que María Luisa Galindo Porras contó con influencias de hombres poderosos, como el padre de su hija, quien le otorgo los 25 pesos necesarios para comprar la carta de libertad, el juez que falló a su favor en el caso de la libertad demandada, y “el Doctor Don Santiago Gregorio de Burgos cura rector más antiguo de esta Santa Iglesia Catedral Metropolitana de Santa Fé” (A.G.N., *NEC*, f. 384). Este último certificó el bautismo de la niña María Antonia en la mencionada iglesia.

---

<sup>46</sup> La carta ha sido transcrita usando el español contemporáneo.

<sup>47</sup> De acuerdo con el *Diccionario de la lengua castellana* (1791) *misericordioso* fue entendida como “adj. Piadoso, benigno, clemente y que se condeue y lastima de los trabajos y miserias ajenas” (569).

En la carta, se evidencia el poder que lxs esclavistas podían ejercer contra ella y su hija, así como sobre aquellos que la ayudaran. Esto se refleja en las siguientes palabras, donde se menciona que las personas “(aunque conocen la justicia que tengo) temerosos de un ultraje, o daños que por venganza le puedan hacer mis amos como poderosos” (A.G.N., *NEC*, f. 385). Lo expuesto muestra el poder que ostentaban sus esclavistas en la sociedad colonial. Sin embargo, a pesar de los riesgos que implicaba el envío de la carta, María Luisa Galindo Porras continuó luchando por obtener la carta de libertad de su hija María Antonia, reactivando así la demanda inicial.

La *Autobiografía* del cubano Juan Francisco Manzano, publicada en Inglaterra en 1840, es la única conocida en el mundo hispanoparlante escrita por una persona esclavizada. Juan Francisco Manzano, quien también fue una persona esclavizada por familias poderosas, tuvo cercanía con esas elites poderosas, lo que lo expuso a ciertos conocimientos y habilidades del sistema colonial que pudieron haberle servido para aprender a escribir, por ejemplo.

Juan Francisco Manzano cuenta en primera persona en las siguientes líneas de su *Autobiografía* la forma de cómo aprendió, en secreto, habilidades y conocimientos de sus amos/esclavistas.

Apenas aclaraba, me ponía en pie, y le preparaba antes de todo la mesa, sillón y libros, para entregarse al estudio: me fui de tal modo identificando con sus costumbres, que empecé también a darme a ellos. ... Entonces determiné darme a otro estudio más útil, que fue el de aprender a escribir. ... Compré mi tajaplumas, plumas y papel muy fino, y metía entre llana y llana algún pedazo de los que mi Sr. botaba escrito: con el fin de acostumbrar el pulso a formar letras, e iba siguiendo la forma de la que

tenía debajo, con cuya invención antes del mes, ya hacía renglones, logrando la forma de letra de mi amo, por lo que hay cierta identidad entre la suya y la mía (104).

Juan Francisco Manzano aprendió de forma clandestina para evitar cualquier tipo de castigo de parte de sus amos/esclavistas. Por medio de las palabras escritas por Manzano podemos observar rasgos de la cultura esclavista dominante de su tiempo, las memorias, las luchas, deseos de libertad y dignidad de los sometidos al régimen de la esclavitud.

Tanto como María Luisa Galindo Porras como Juan Francisco Manzano fueron personas valientes y desobedientes. Las personas esclavizadas hicieron lo que fuera posible para poder cambiar de alguna forma su realidad que los condenada a la servidumbre y miseria perpetua. Ellos asumieron riesgos para lograr sus cometidos. Manzano aprendió a escribir calcando la letra del amo/esclavista de manera clandestina como Galindo Porras envió la carta al juez de su causa a escondidas de sus amos/esclavistas sin importar las consecuencias que esto podría acarrearle.

## **2.5. María Antonia, ~~la~~ liberta heredera de la suerte materna?**

En este apartado analizo las representaciones culturales alrededor de María Antonia, hija de María Luisa Galindo Porras, en el contexto de la colonia santafereña neogranadina de finales del siglo XVIII. Además, enmarco mi análisis en las siguientes preguntas: ¿Cómo trataban a lxs niñxs esclavizadx en la colonia santafereña de finales del siglo XVIII? ¿Qué significaba tener una carta de libertad bajo el régimen esclavista? ¿Serían diferentes las condiciones sociales y culturales de María Antonia a la de su madre María Luisa Galindo Porras?

La esclavista, que fue la dueña de María Luisa Galindo Porras, practicaba una costumbre que consistía en regalar las hijas de las mujeres esclavizadas que tenía bajo su poder a otras mujeres cercanas a su familia como lo fueron su hija y a su nuera. De esta forma, las hijas de las esclavizadas eran las mascotas de las esclavistas. Esta era una práctica común en la época y reflejaba la forma en que la sociedad esclavista concebían a las personas esclavizadas como objetos de propiedad.

En el testamento de María Josefa Romana Herrera, escrito en Amoyá en 1794 y que se encuentra en el A.G.N. de Colombia, se puede observar cómo se repartieron los bienes de esta mujer. En él se evidencia la práctica de regalar a seres humanos como si fueran mascotas de compañía. En concreto, la mujer esclavista María Josefa Romana Herrera le obsequió como regalo de matrimonio a María Luisa Galindo Porras. ¿A quién? a su hija Mariana Galindo. Además, esta mujer dejó como herencia a Fernanda, hija de Mariana Arana. ¿A quién? a Andrea Manrique Santamaria quien fue nuera de esta esclavista (A.G.N., *M*, f. 901).

En el testamento también se observa una clara representación patriarcal. Las dos últimas personas que se incluyeron en la herencia fueron su nieto Manuel y su nuera Andrea Manrique Santamaría. Al nieto le heredó “25 novillas para que en ellas ponga un hato”, lo que le permitiría tener una base para iniciar su propio negocio y garantizar a futuro estabilidad e independencia económica. Sin embargo, a su nuera le deja como herencia a una niña esclavizada y dice: “se le dé una mulatica llamada Fernanda de edad de cinco años que por dejarla crecer más y estar tan chica no se la remito desde ahora, pero desde luego se la dono para que la tenga por suya” (A.G.N., *M*, f. 901). La niña Fernanda era sobrina de María Luisa Galindo Porras pues era la hija de su hermano Julián

Tomé. La representación patriarcal de este testamento es clara en el hecho de la repartición donde la herencia que se le deja al nieto está destinada a asegurar su estabilidad económica, mientras que la herencia que se le deja a la nuera no le brinda ninguna garantía de independencia económica futura.

Por otro lado, la práctica cultural esclavista de concebir los seres humanos como objetos de propiedad es un ejemplo de la violencia física y emocional que se ejercía contra las mujeres esclavizadas de todas las edades. Esta forma de deshumanización no solo las violentaba, sino que también fracturaba la historia y el tejido familiar y social de las comunidades afrodescendientes en la Nueva Granada de finales del siglo XVIII.

¿Qué sabemos de María Antonia? María Antonia nació el 8 de noviembre de 1790, “hija Natural de María Luisa Porras”, y bautizada dos días después de su nacimiento en la Iglesia Catedral, en el barrio La Catedral donde vivía. Su madrina fue María Pinto. María Antonia recibió su carta de libertad a los tres años, el 5 de julio de 1794, un año y un mes después de que su madre enviara una carta desde Chaparral el 26 de junio de 1793. El juez de su causa, Joaquín Inclán, “hizo por si varias diligencias con la esta señora [ama/esclavista legítima] hasta que se consiguió se le otorgase la carta de libertad”. La carta de libertad de la niña María Antonia fue enviada desde Chaparral a Santafé el 20 de abril de 1794 (A.G.N., *NEC*, f. 379 - 380).

La hija de María Luisa Galindo Porras fue lo que llamaban una hija ilegítima, resultado de una relación fuera del matrimonio. María Antonia fue bautizada como hija natural. Pero ¿cómo se entendía el ser hijx natural? Según Guimar Dueñas en su libro *Los hijos del pecado: ilegitimidad y vida familiar en la Santafé colonial* analiza dos

categorías de las concepciones culturales alrededor de lxs hijxs ilegítimxs. Por un lado, lxs hijxs naturales y, por el otro, hijos de padres desconocidos.

Los hijos naturales presumiblemente eran los hijos de madres solteras y de padres ausentes de la vida de las mujeres, o ausentes en el momento de la ceremonia, pero maridos permanentes o compañeros transitorios. Los hijos de padres no conocidos hacían referencia a casos en que uno o los dos progenitores estaban ligados en matrimonio con otras personas, por lo que los niños eran conducidos al bautismo por allegados o padrinos (217).

En diciembre de 1790, durante el juicio se acordó “que en cuanto a criar la esta niña a costa de su padre quedo encargada Juana Olivares mulata libre vecina de esta ciudad en lo que se rectificó ante su señoría de que se había ofrecido a criarla, aunque no al citado padre que no conoce” (A.G.N., *NEC*, f. 378). Es posible que el no mencionar el nombre del padre se deba a que pudo haber sido un hombre casado, poderoso y respetado de la sociedad santafereña. La hija de María Luisa Galindo Porras no podía ser criada ni por su madre, que era una mujer esclavizada, ni por su padre, que no se sabía quién era. Por lo tanto, la niña María Antonia iba a ser criada por la mulata libre llamada Juana Olivares. Este es un ejemplo de cómo la estructura social y cultural basada en el racismo y la misoginia atentaron de manera negativa el tejido familiar en la Santafé de finales del siglo XVIII.

¿Qué le esperó a María Antonia en una sociedad esclavista racista, machista y clasista? De acuerdo Alvin O. Thompson en su libro *Huida a la libertad* plantea que

las personas que obtenían su libertad, en ningún momento fueron realmente libres mientras vivieron dentro de la sociedad esclavista de los blancos. Los negros libres, en particular, vivían continuamente a la sombra de la esclavitud. Diariamente estaban sujetos al estigma social y a los

estereotipos asociados con la esclavitud y con la condición de negritud, y tenían que ordenar sus vidas de acuerdo con la imposición de una serie de leyes discriminatorias, con acceso sólo muy limitado a la maquinaria jurídica para remediar lo que se percibía como errores y limitaciones. ... la libertad para la mayoría de las personas manumitidas existía sólo en el nivel más elemental y bajo las más precarias condiciones. El problema para muchos de ellos era que, aunque hubieran querido mejorar su condición de libertad, se encontraban limitados por varias circunstancias físicas; quizás la más importante era no tener un sitio diferente a dónde ir para escapar de la sociedad de los blancos (38-40).

Escapar de la esclavitud era casi que imposible como lo observamos en la cita anterior porque los valores, la tradición y la costumbre esclavista estaba insertada en el imaginario dominante de los habitantes de la Santafé de finales del siglo XVIII. La fuerza del deseo y el espanto de la esclavitud impulsaron a esta madre esclavizada a rescatar a su hija de la condición de la esclavitud.

Ex<sup>mo</sup> Señor, Virrey—

00092

Señor

Maria, Bruna, Mathias, Vecina de la Villa de Honda, y veciente en esta Capital de Santa Fe, Esclava, de D<sup>n</sup> Fran<sup>co</sup> Luis, Mexica de la Villa de Honda; Ante V<sup>o</sup> Com<sup>o</sup> me ma yor Sumisión, y devida Respeto, padesco y digo que estando con mi amo q<sup>te</sup> tenía antes quel D<sup>ho</sup> Luis, me fue preciso salir de casa, porq<sup>ue</sup> me perseguía sobre q<sup>ue</sup> le diese gusto contentar a pe de Elite Carnal con miop, y yo viendome atormentada, y perseguida, me fue preciso buscar Otro amo, por vivir sin este tormento, me compro El D<sup>ho</sup> mi amo D<sup>n</sup> Fran<sup>co</sup> Luis, me compro En Duci entos, y Cinq<sup>ta</sup> patacones. El dia Ocho de Diciembre, El mis<sup>mo</sup> día me propuso, y solícito para la misma cosa, ofrendo me me daría Carta de libertad, y fuera esto q<sup>ue</sup> me tendría Cuidada, y atendida, y q<sup>ue</sup> me llevaría a Cartapena, y me volvería a casa. Viendo yo esta oferta, me creí llevada solo a fin de conseguir mi libertad, consenti en ello, y por esta oferta me desfloso, y quito mi Vir<sup>o</sup> opinidad; y así pues saber C<sup>o</sup> Sugusto no Una S<sup>ra</sup> me

Figura 4. La primera página de la carta de María Bruna Álvarez del Pino escrita en Chaparral. Fuente: Archivo General de la Nación de Colombia (A.G.N.)

### CAPÍTULO 3: MARÍA BRUNA MATHIAS ÁLVAREZ DEL PINO – HONDA 1792

“To be free is very sweet” (Prince 31)<sup>48</sup>.

Las mujeres esclavizadas fueron concebidas como meras herramientas de trabajo y reproductoras de la mano de obra. Además, fueron las principales víctimas de la violencia sexual<sup>49</sup> patriarcal por parte de individuos de todas las etnicidades, incluyendo a hombres afrodescendientes esclavizados. A pesar de su propia condición de esclavitud, los hombres esclavizados ejercieron su poder patriarcal sobre las mujeres esclavizadas debido a su estatus superior dentro de la estructura social sexista de la época (hooks, *¿Acaso no soy yo una mujer?*, 77).

En este capítulo, examino algunos temas sociales en las historias que se encuentran en el manuscrito firmado por María Bruna Álvarez del Pino. Estas historias son testimonios de mujeres esclavizadas que sufrieron violencia sexual como consecuencia de la hipersexualización de sus cuerpos, una práctica que era promovida y culturalmente aceptada en la sociedad colonial. Además, analizo cómo una mujer esclavizada se autorrepresentó ante las instituciones judiciales coloniales, y como la autorrepresentación puede ser entendida como una táctica de resistencia utilizada para alcanzar la libertad.

El manuscrito lo abordo como un documento literario que, a pesar de ser limitado en su extensión, contiene temas que involucran historias de una mujer esclavizada y su contexto. Estas historias merecen ser analizadas para ampliar nuestra comprensión de las

---

<sup>48</sup> Prince, Mary. *The History of Mary Prince: A West Indian Slave*. London: A. J. Valpy, 1831.

<sup>49</sup> Tengo que anotar que la violencia sexual no fue experimentada únicamente por las mujeres afrodescendientes, sino también los hombres afrodescendientes han sido receptores de violencia sexual. Para ampliar sobre este punto ver Lebrón Ortiz, Pedro. *Teorizando una filosofía del cimarronaje*. Tabula Rasa, 2020.

historias vividas por mujeres esclavizadas en la Nueva Granada de finales del siglo XVIII. El manuscrito de 1792, firmado por María Bruna Álvarez del Pino describe: “*su demanda contra Francisco Lanis, para que le otorgara su libertad, prometida y no cumplida, después de que había accedido a sus deseos*” (A.G.N., NES, f. 22).

Este documento consigna un caso de violencia sexual perpetrado por un hombre esclavista contra una mujer esclavizada. Es una historia que revela la presencia histórica de la sexual sufrida por las mujeres. Sin embargo, en este capítulo, nos enfocamos en la violencia sexual ejercida contra las mujeres afrodescendientes.

¿Por qué es relevante en el 2022 tener como objeto de estudio un manuscrito firmado por una mujer esclavizada en la Honda colonial de 1792? Debo responder que las investigaciones acerca de las representaciones y las autorrepresentaciones de las mujeres afrodescendientes en el contexto neogranadino son escasas, pues sus historias son historias que han sido contadas por terceros. Sin embargo, podemos encontrar investigaciones que de alguna manera han incluido en sus estudios las historias de las mujeres esclavizadas. Por ejemplo, Guiomar Dueñas Vargas, en su libro *Del amor y otras pasiones Élite, política y familia en Bogotá, 1778-1870* y María Himelda Ramírez en su estudio *De la caridad barroca a la caridad ilustrada. Mujeres, género y pobreza en la sociedad de Santa Fe de Bogotá, siglos XVII y XVIII* incluyeron historias de mujeres racializadas y esclavizadas. Los principales sujetos de sus investigaciones fueron los habitantes de la capital santafereña. Estas autoras abordan de manera central las representaciones e historias de las mujeres blancas en la cultura y sociedad colonial. Entonces, vuelvo a uno de mis planteamientos iniciales: ¿A qué mujeres se hacen referencia cuándo se menciona la categoría de mujer o mujeres en plural?

Históricamente, la categoría *mujer* o *mujeres* ha excluido sistemáticamente a las mujeres afrodescendientes y a otras mujeres racializadas. No obstante, a lo largo de estos capítulos, hemos enfocado nuestro análisis en la resistencia y violencia en historias fragmentadas de dos mujeres esclavizadas. En este capítulo, abordaremos las representaciones y autorrepresentaciones relacionados con violencia sexual y los deseos de libertad de una mujer esclavizada.

\*\*\*

Bonil Gómez en su artículo “Las movilidades del río Grande de la Magdalena, Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII” argumenta que las prácticas de movilización de la población esclavizada de un lugar a otro no se limitaban a las zonas urbanas, sino que también ocurrían en zonas rurales. En su investigación incluyó un caso de movilización en búsqueda de justicia de una mujer llamada Juana de Álvarez de Honda quien en el año de 1763 caminó hasta Santafé buscando protección de su libertad y la de su hija. La autora plantea que “la población esclavizada, tanto masculina como femenina, forjó prácticas de movilidad, no solo en espacios urbanos sino también rurales” (11). Más adelante, la autora introduce el caso de Juana de Álvarez y dice:

En febrero de 1763, Juana de Álvarez, de calidad mulata, arribó a Santafé, capital del Virreinato del Nuevo Reino de Granada, después de un viaje de aproximadamente cuatro días desde la ribereña villa de San Bartolomé de Honda. Juana había emprendido este viaje para solicitar a los oidores de la Real Audiencia que protegieran su libertad, ya que un poderoso vecino de Honda pretendía venderla a ella y a su hija como esclavas (12).

El caso de Juana Álvarez y el de María Bruna Álvarez del Pino tienen características en común. Las dos mujeres esclavizadas compartieron el apellido

“Álvarez”, el lugar geográfico de su sometimiento a la esclavitud fue en Honda y las dos mujeres -en diferentes tiempos- se desplazaron para buscar justicia hasta la capital del virreinato, en Santafé. Aunque el primer caso, el caso de Juana Álvarez tuvo lugar 31 años antes al de nuestra María Bruna Álvarez del Pino la motivación fue la misma: luchar por su libertad y en contra del hombre poderoso que las esclavizaba. Juana y María vieron una alternativa de protección y garantía de su libertad en los representantes del poder judicial de la capital santafereña.

\*\*\*

El caso de María Bruna Álvarez del Pino fue mencionado en el trabajo de investigación del historiador Roger Pico Pita titulado *Máximas transgresiones en las relaciones amorosas entre blancos y negras esclavas en el Nuevo Reino de Granada durante el período de dominio hispánico*. Pico trae el caso de María Bruna Álvarez del Pino para ejemplificar la diferenciación entre la violación sexual entre las mujeres blancas de castas poderosas y las mujeres esclavizadas de las castas oprimidas. En su apartado de *Casos de desfloramiento*<sup>50</sup> el autor plantea el tema de la virginidad y su implicación con el honor familiar de las mujeres afectadas. Pico plantea que el tema de la virginidad variaba de mujer a mujer, estando las mujeres esclavizadas más desprotegidas que aquellas mujeres que eran parte de familias poderosas de la sociedad colonial. Mientras que a las primeras el desfloramiento o la violación sexual implicaba una posible promesa de matrimonio, las mujeres esclavizadas veían en el desfloramiento una opción para exigir la libertad o algún tipo de compensación (327). Pico introduce el caso de María Bruna Álvarez del Pino de la siguiente manera:

---

<sup>50</sup> “Desflorar” en este sentido significó quitar “la virginidad”.

Una vez los amos amancebados lograban su cometido y satisfacían sus deseos pasionales, no era extraño que buscasen la forma de apartar a sus amantes. La esclava María Bruna Álvarez del Pino, vecina de la villa de Honda, debió padecer no una sino varias persecuciones de sus amos que pretendieron acceder a sus deseos con la dádiva del ofrecimiento de la libertad, promesas que terminaron siendo incumplidas (331-332).

Este trabajo menciona el caso de María Bruna Álvarez del Pino como un ejemplo, es decir, no como el centro de análisis. Los casos que cuentan historias de las mujeres negras esclavizadas merecen una lectura cercana pues nos permiten ver las representaciones, autorrepresentaciones y vivencias de mujeres en los Andes neogranadinos. Por esta razón, el manuscrito del caso lo abordo desde el enfoque de la microhistoria y la lectura cercana. El caso de María Bruna Álvarez del Pino enriquece la historia de las mujeres afrodescendientes en los Andes centro orientales neogranadinos.

Este capítulo se estructura de la siguiente manera: en primer lugar, proporciono un contexto histórico para situar al lector en el espacio-tiempo de lo narrado en el manuscrito. Es importante considerar el contexto histórico y geográfico como parte del análisis de las complejidades socioculturales a las que se enfrentaron las mujeres negras esclavizadas en los Andes neogranadinos. Esto es crucial para comprender las complejidades de las representaciones sociales y culturales que impactaron de manera diferente la historia individual de cada miembro de virreinato. Las historias de las mujeres negras esclavizadas en los Andes neogranadinos son un elemento importante para la construcción de la memoria colectiva de la región. Seguidamente, introduzco un breve resumen del objeto de estudio: un manuscrito de 1792 que lleva el título de “*María Bruno Álvarez, su demanda contra Francisco Lanis, para que le otorgara su libertad, prometida y no cumplida, después de que había accedido a sus deseos*”. Y finalmente,

abordo tres cuestionamientos centrales: i) ¿Qué lugar ocupaba la mujer negra esclavizada en la jerarquía del orden sociocultural colonial? ii) ¿De qué manera las representaciones misóginas y racistas impactaban la imagen y los cuerpos de las mujeres negras esclavizadas? y iii) ¿De qué manera resistían las mujeres negras esclavizadas?

Los temas tratados en este capítulo están relacionados con la opresión a la que se enfrentaron las mujeres negras esclavizadas durante el régimen colonial, así como su resistencia a la esclavitud y a los impactos de negativos que se desprendían de las representaciones racistas y misóginas de la época. Esto lo analizo desde una perspectiva que busca dar visibilidad a las experiencias de las mujeres negras esclavizadas en la región andina.

### **3.1. Contexto histórico de Honda a finales del siglo XVIII**

La zona geográfica de la villa de San Bartolomé de Honda goza de un clima templado semihúmedo. La villa se sitúa entre la cordillera central y occidental de los Andes y es parte de la provincia de Mariquita (Sastre, 21). La villa de San Bartolomé de Honda acogió uno de los primeros puertos rivereños del río Magdalena<sup>51</sup> del virreinato de la Nueva Granada. El puerto de Honda de esta villa fue punto de encuentro y paso de embarcaciones que tenían como destino final Quito.

El Camino Real<sup>52</sup> que comunicó a Honda con Santafé y viceversa fue inaugurado en 1570. Este camino real fue una de las rutas más importantes durante la época colonial.

---

<sup>51</sup> El río Magdalena fue un medio esencial para la navegación y el transporte de mercancías en la época colonial, convirtiendo a Honda en uno de los mayores puertos destinados a la organización y distribución de los productos de entrada y salida en la jurisdicción del Nuevo Reino de Granada (Sastre, 22-23).

<sup>52</sup> El Diccionario de Autoridades definió el Camino Real como: "... el más ancho, principal, fácil y cursado de los pasajeros, y el más público: y por eso tienen obligación las Justicias de tenerle llano, y compuesto, y en partes empedrado. Llámase Real, porque es público, o guía a parages grandes, y se camina por él con más conveniencia" (Sastre 39).

Este camino, empedrado y de tierra, se consideró como el camino de la evangelización. Por este transitaron: encomendaderos, comerciantes, oidores, visitadores, arzobispos, obispos, virreyes, milicias reales quienes eran los que constituían la autoridad del imperio español. (Jiménez 119; Prieto 46; Sastre 35). Asimismo, transitaron por este camino real: trabajadores, artesanos, agricultores, cargueros, silleros, indígenas, cimarronxs, mujeres esclavizadas, entre otrxs. La Villa de San Bartolomé de Honda fue un lugar estratégico que conectó el caribe cartagenero con el interior andino santafereño. El Camino Real facilitó la extracción de riquezas, el movimiento mercantil, el proceso de evangelización neogranadino, etc. En conclusión, como lo plantea Sastre, la villa de Honda “se transformó en un centro de redistribución que contó con la edificación de tiendas y bodegas para la distribución de mercancías, al igual que con la presencia de mercaderes y comerciantes” (27).

En los siguientes párrafos, pondré en contexto las características socioculturales que dominaban; la constitución demográfica de la provincia de Mariquita de la cual hacía parte la Villa de San Bartolomé de Honda; y, por último, el tipo de trabajos que se ejercían en esta parte de los andes neogranadinos a finales del siglo XVIII.

### ***Características socioculturales de la villa de Honda***

El estudio de las dinámicas socioculturales en las que se vio envuelta María Bruna Álvarez del Pino se basa en gran medida en una novela de la época, ya que los trabajos realizados sobre la villa de Honda durante la segunda mitad del siglo XVIII se han centrado principalmente en aspectos geográficos, económicos y comerciales

En este apartado, nos apoyamos en una descripción sociocultural que presenta el autor hondano José María Samper Agudelo en su novela *Florencio Conde: escenas de la vida cotidiana* publicada en 1875. Esta obra tiene como protagonistas afrodescendientes y se desarrolla entre Honda y Santafé a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX. En ella, el autor ofrece una detallada descripción de las expresiones socioculturales colonial de Honda.

En ninguna otra localidad neogranadina habían arraigado tanto como en Honda las tradiciones y costumbres españolas, mas no como quiera, sino muy amalgamadas, merced al influjo del clima y de un comercio activo, con las indígenas o marquetanas [sic] y las africanas, éstas, en la parte en que la importación de esclavos de África las había trasplantado a nuestro suelo. En ninguna parte se cogía tan á pecho como en Honda toda diversión tradicional, con ocasión de ciertas fiestas eminentemente populares: los *Reyes*, las *Carnestolendas*, la *Semana santa* y su *Pascua*, la *Cruz de mayo*, el *Corpus* y su *Octavario*, *San Juan* y *San Pedro*, los *Aguinaldos* y *Nochebuena*, y la *Pascua de Navidad* y los *Inocentes*. ... Por otra parte, Honda había sido siempre una ciudad mercantil y de tránsito obligado, ..., y el tránsito de muchos forasteros, ... crea una relación incesante con gente desconocidas y de toda condición (69).

Estas tradiciones y costumbres tuvieron un vínculo cercano a la iglesia católica. Las órdenes religiosas que dominaban en villa de Honda eran las de los jesuitas y los franciscanos (Silva 16). La presencia de estas órdenes nos da pistas del gran arraigo sociocultural de la cultura imperial española en la Honda colonial. Pues, las tradiciones y costumbres expresadas en las fiestas populares fueron promovidas y legitimadas por las instituciones de la doctrina católica. Las costumbres, tradiciones culturales dominantes fueron impuestas por el orden colonial y posesionadas como las expresiones culturales

prestigiosas frente a las otras expresiones culturales, de los naturales y las comunidades africanas y sus descendientes, que eran estereotipadas y concebidas como enemigas.

### ***Demografía de Honda a finales del siglo XVIII***

En el año de 1778, se llevó a cabo un censo de la Provincia de Mariquita del virreinato de la Nueva Granada. Esta provincia estaba compuesta por las ciudades de Mariquita, Tocaima, Ibagué, La Palma y la villa de San Bartolomé de Honda. En términos generales, la población de la provincia de Mariquita tenía en esa fecha era de 47502 personas, categorizadas por blancos, libres, religiosos, indígenas y esclavizados.

En el caso de la villa de Bartolomé de Honda, la población era de 3073 habitantes, distribuidos de la siguiente manera: 516 blancos, 1895 libres, 25 religiosos<sup>53</sup>, 82 indígenas y 555 personas esclavizadas, de los cuales 291 eran mujeres y 264 hombres. La población esclavizada representaba aproximadamente el 18% del total de la población de la villa de Honda, (Tovar Pinzón, et al 572-576).

### ***Tipos de trabajos en la sociedad colonial de Honda***

En la villa de San Bartolomé de Honda de la segunda mitad del siglo XVIII, el tabaco y el aguardiente eran los pilares de la economía. La villa se consolidó como ciudad y uno de los principales ejes comerciales con Mompox y Cartagena, gracias a sus actividades comerciales en torno al puerto y su conectividad con el interior andino neogranadino (Guzmán 21; Silva 18; Martínez 40). Sin embargo, al finalizar el siglo XVIII, la villa comenzó a experimentar un declive en su esplendor comercial, que había impulsado por el puerto fluvial. Esto se debió “a la apertura de nuevos caminos y rutas

---

<sup>53</sup> Este censo del año 1778 incluyó categorías socio-raciales para recopilar datos demográficos de esta época. Los religiosos fueron considerados como una de las categorías dentro de dicho censo.

comerciales que llevaron a que ya no fuese necesario introducir todas las mercaderías de Castilla por este puerto” (Martínez 41).

Mariquita, durante la segunda mitad del siglo XVIII, se destacó por sus diversas actividades económicas. Entre ellas se encontraban los trabajos en las minas de oro y plata, así como labores domésticas. Los Caminos Reales se caracterizaron por ser epicentro de la labor de cargueros, quienes transportaban personas y mercancías sobre sus espaldas. Basándonos en las actividades económicas de la época, como la producción de tabaco, aguardiente<sup>54</sup> y minería, podemos inferir que los trabajos no domésticos estaban vinculados al cultivo y elaboración de tabaco, al cultivo, corte y molienda de la caña de azúcar, a la elaboración del aguardiente y a la minería, que se llevaba a cabo con la mano de obra esclava (Guzmán 84).

### 3.2. Caso de María Bruna Mathias Álvarez del Pino

El 19 de enero de 1792, María Bruna Álvarez del Pino entabló una demanda en contra de Francisco Lanis, el mercader que la tenía como esclava. La demanda consta de dos documentos: una súplica<sup>55</sup> en formato de carta de dos páginas, dirigida al virrey José Manuel de Ezpeleta (1739-1823), y una nota de recibido. El manuscrito firmado por María Bruna Mathias Álvarez del Pino se divide en tres momentos. En la primera, la mujer relata que ha sido víctima de “desfloramiento” por parte de su amo, quien le había

---

<sup>54</sup> En este contexto debemos comprender que el aguardiente era la renta fiscal con más ingreso a la hacienda imperial española así que desde el gobierno se tomaron medidas de protección en torno al aguardiente. Protección que implicó exclusión o eliminación de toda posible competencia. Así, bebidas que iban desde el vino de uva hasta la chicha y el guarapo, pasando por los rones y licores extranjeros de caña, fueron vetados por las autoridades coloniales. La exclusión trajo consigo agresión y celos, y fueron estas dos formas de actuar las que determinaron las medidas de control asumidas sobre aquellas bebidas (Mora de Tovar 16).

<sup>55</sup> *Súplica*, de acuerdo con el *Diccionario de la lengua castellana* (1791) fue entendido como “s.f. La acción de suplicar, ruego o petición que se hace a otro. 2. El memorial o escrito con que se suplica” (782).

prometido cuidados, atenciones y la carta de libertad a cambio de su “virginidad”, pero no cumplió su promesa. En la segunda parte, María Bruna Álvarez del Pino describe el martirio que ha sufrido al intentar buscar justicia para su situación de víctima de violencia sexual y esclavitud en Honda. Finalmente, en la tercera parte expone sus peticiones y demanda de libertad.

En el documento, María Bruna Álvarez del Pino se identifica como residente de Santafé y vecina de la Villa de Honda. Explica que después de sufrir violencia sexual por parte de su amo/esclavista Francisco Lanis, huyó y caminó aproximadamente 154 kilómetros desde la villa de Honda hasta la capital del virreinato, Santafé, pidiendo limosna en el camino con el objetivo de encontrar justicia. A Santafé iba con el deseo de encontrar justicia que en Honda la buscó mas no la encontró, como se expone en su manuscrito: “La busco [la justicia] en vuestra señoría porque, aunque en la Villa de Honda la he buscado, no la topo, porque se mira el que son caballeros, y a estos no se les da reprensión ninguna por cuyo motivo se salen con cuantos delitos cometen porque para ellos no hay justicia” (A.G.N., *NEP*, f. 22). Este ejemplo ilustra el poder patriarcal arraigado en las prácticas culturales coloniales, un tema que será analizado en el cuarto apartado del presente capítulo.

María Bruna Álvarez del Pino sufrió acoso sexual por sus dos últimos amos/esclavistas. El penúltimo la acosaba sexualmente para tener “deleite carnal” con ella. La joven, sintiéndose “atormentada” pensó que la solución a su martirio era cambiar de amo/esclavista. Lo consiguió, su último amo/esclavista fue Don Francisco Lanis, de oficio mercader quien la compró por 250 patacones. Para sorpresa de ella, el mismo día de la compra, el nuevo esclavista le propuso y solicitó acceso sexual como lo había hecho

el anterior amo. Francisco Lanis, el nuevo amo, le ofreció carta de libertad, cuidado, atenciones y un viaje a Cartagena a cambio de su virginidad. Ella le creyó y accedió. El esclavista después de haber accedido sexualmente en varias ocasiones, la aborreció y la mando a buscar otro amo para que la comprase. Finalmente, ella recibió un papel de venta por 257 patacones.

En la suplica María Bruna Álvarez del Pino hace tres peticiones al virrey. En primer lugar, solicita que el hombre cumpla con lo prometido, es decir, la entrega de la carta de libertad. En segundo lugar, solicita una respuesta a la mayor brevedad posible. Y, por último, pide que su carta de libertad sea entregada al juez de residencia Antonio Rodríguez.

A continuación, analizaré los temas centrales de este capítulo: 1) las jerarquías socioculturales presentes en este contexto colonial; 2) la representación misógina dominante en el imaginario colonial sobre las mujeres afrodescendientes; y 3) la autorrepresentación de una mujer esclavizada frente al poder patriarcal colonial en los Andes neogranadinos a finales del siglo XVIII.

### **3.3. ¿Qué lugar ocupó la mujer esclavizada en el orden social colonial?**

En el contexto sociocultural de María Álvarez del Pino las jerarquías sociales eran reforzadas por la ley borbónica española que imperaba en las colonias americanas. Chaves plantea que desde mediados del siglo XVIII “gran parte de estos esfuerzos estuvieron dirigidos a reforzar las jerarquías sociales para lo cual era indispensable reducir las posibilidades de ascenso social de la población subalterna colonial y definir claramente el estatuto que a cada uno le correspondía” (1). Los esfuerzos políticos de la monarquía fortalecieron la ideología del supremacismo blanco, la cual se basaba en

criterios pseudocientíficos y la doctrina católica. Además, establecieron un tipo de determinismo social a través de un sistema de castas que estratificaba a los seres humanos según la raza y el género.

El *Código Negro Carolino*<sup>56</sup> refleja claramente la ideología del supremacismo blanco promovida por los borbones en su esfuerzo de reforzar las jerarquías sociales. Por ejemplo, en el ámbito educativo, se especificaba que las clases debían ser impartidas por personas blancas “de probidad e instrucción, que impriman desde sus primeros años en su corazón los sentimientos de respeto e inclinación a los blancos, con quienes deben equipararse algún día” (275). Además, se indica que los negros debían ser enseñados a amar y venerar a los blancos (274). En este código, impreso en 1748, se reflejan los imaginarios y prejuicios de los poderosos de la época que se enmarcaban en la misoginia y el racismo. La ideología del supremacismo blanco se difundía desde las élites blancas hacia la sociedad en general, de arriba hacia abajo, a través de diversas instituciones, como la iglesia, el gobierno, la educación, el arte y la ley. Estas instituciones promovían la idea de que los blancos eran superiores en términos de inteligencia, cultura, belleza y moralidad, y que los no-blancos eran inferiores y debían ser subordinados a los blancos. Esta idea se veía reflejada en las leyes que promovían la discriminación racial, en la

---

<sup>56</sup> De acuerdo con José A. Caro Álvarez, “La redacción del Código se origina cuando el ministro de Indias Don Josef Gálvez dirige por Real Orden de 23 de diciembre de 1783 una orden para que se hagan “las diligencias” destinadas a formar “unas ordenanzas para el gobierno económico y moral de los negros de esta isla [República Dominicana] al modo de las que tienen los franceses que denominan Código Negro. ... fue llamado Carolino en honor del Rey Carlos III” (XVIII). El Código, aunque se dice que no fue aplicado muestra “la realidad de la esclavitud, la del negro libre y la del mulato en el siglo XVIII. [También nos acerca al] pensamiento oficial de la Audiencia, autoridades gubernativas, Cabildo Secular e Iglesia y cuál el del sector privado (propietarios de esclavos, municipales, etc.) acerca de dicha institución” (XIX). Y, finalmente, según Javier Malagón-Barceló, “El Código Negro no representa más que uno de tantos proyectos de reforma respondiendo al sentir de las nuevas ideas y que se inicia de manera mediata con la llegada de los Borbones a la Corona de España y de forma inmediata en el reinado de Fernando VI, que Carlos III continúa hasta su muerte” (XXXIV). Para más información ver *El Código Negro Carolino o Código Negro Español (Santo Domingo, 1784)* editado por Javier Malagón-Barceló.

ciencia que justificaba la superioridad blanca y en el arte que idealizaba la figura del hombre blanco y sus logros. De esta forma, la ideología del supremacismo blanco se estableció como una norma cultural y social aceptada, influyendo en la mentalidad y comportamiento de la sociedad en general.

La ideología del supremacismo blanco o sistema de castas no era simplemente una cuestión de subjetividad de las élites coloniales, sino que fue sancionada por aquellos que ejercieron el poder jurídico, quienes se encargaron de categorizar a los seres humanos en los grupos étnicos que, según ellos, les correspondían (Castro-Gómez 72). La organización sociocultural colonial del sistema de castas mimetizó los valores e imaginarios de la realeza, los cuales se basaban en el honor, la nobleza y, por encima de todo, el estatuto étnico. El sistema de castas distinguía a la elite criolla no por el tipo de profesión, las actividades comerciales o el éxito económico, sino por su pertenencia étnica y su capacidad para mantener la “pureza de sangre”.

Las elites virreinales usaron ampliamente el término “casta” para categorizar a las personas no-blancas de las colonias. Sin embargo, esta categoría no fue comúnmente utilizada entre la elite del virreinato de la Nueva Granada. De hecho, en los censos realizados a finales del siglo XVIII, en lugar de utilizar la categoría “casta”, se emplearon términos como “blancos”, “indios”, “esclavos de todos los colores” y “libres de todos los colores” (Castro-Gómez, 74).

En el ámbito artístico, la pintura de castas o cuadros de mestizaje representaba a las personas en función de su origen étnico y de las mezclas raciales que se habían producido en la colonia. Este tipo de pintura gozó de gran acogida en los virreinos de Perú y Nueva España, pero no tuvo el mismo grado de acogida en la Nueva Granada.

Esto se debió en gran medida a que la expresión artística de la pintura colonial neogranadina estaba dominada por las representaciones de las elites y figuras religiosas de la época. En su mayoría, los cuadros representaban retratos de rectores de centros educativos como universidades, colegios y seminarios, así como de “teólogos, filósofos, canonistas, reformadores o moralistas ilustres pertenecientes a las órdenes religiosas” (del Castillo et al. 12). Además, los temas de las pinturas coloniales neogranadinas oficiales se clasificaban en “categorías que [provenían] de los tratados y catecismos de la época” (Borja 31). Según Gómez Borja, estos temas incluían “ángeles y arcángeles; historias bíblicas del Antiguo testamento; representaciones dogmáticas; teológicas e historia de la iglesia; devociones; las vírgenes; cristológicos; santos y santas” (30-31). En conclusión, el efecto sociocultural de estas pinturas era evangelizar al cristianismo y crear sentimientos de devoción hacia las imágenes de aquellos que representaban la ideología dominante de la época colonial.

En la Nueva Granada, la estratificación sociocultural o sistema de casta se expresó en el área de las ciencias naturales. En este sentido, los letrados de la Nueva Granada seguían los postulados de los naturalistas europeos que estereotipaban a las personas basándose en las condiciones del clima, lo contribuyó a fundamentar la jerarquía racial. Como menciona Beltrán Castillo

las características físicas y morales de los seres vivos, en las que el trópico, el calor y la humedad producían hombres débiles y degenerados, instauraron la concepción de que el “Nuevo Mundo” era poco apto para la civilización, lo que configuró de entrada un estereotipo de inferioridad para quienes habitan ese territorio (152).

En términos de generales, la concepción europea de la época estereotipaba a las personas que habitaban en el trópico como débiles y degeneradas debido al calor y la humedad. Esto contribuyó a la idea de que el “Nuevo Mundo” no era apto para la civilización y configuró una concepción de inferioridad para sus habitantes. Como resultado, los naturalistas y letrados de la Nueva Granada adoptaron estas ideas y las utilizaron para fundamentar la jerarquía racial en el ámbito de las ciencias naturales.

Por su parte, los letrados andinos fueron fieles a los pensadores europeos y aceptaron la concepción racista europea de vincular el clima con características humanas. Por ejemplo, Francisco José de Caldas (1768-1816) y José Tadeo Lozano (1771-1816) “explicaban que las tierras y el clima de las montañas de los Andes permitirían el florecimiento de la civilización”. Por su parte, José Ignacio de Pombo (1761-1802) analista económico y cercano a Caldas, sostenía “la “superioridad de las razas” de climas fríos y templados y la inferioridad y salvajismo de los que habitan las zonas selváticas, las costas y los llanos, individuos que tenían un color de piel más oscuro”. De esta manera, los postulados desde las ciencias naturales, la geografía y la economía configuraron una jerarquía de discriminación racial basadas en prejuicios racistas. La discriminación racial tuvo un enfoque basado en la pseudociencia colonial acogido por los letrados neogranadinos payaneses (Castillo 154).

El contenido del manuscrito objeto de estudio de este capítulo, muestra la presencia de figuras que se sitúan en diferentes lugares dentro de la jerarquía social colonial neogranadina que se basaba en el racismo y la misoginia. En un extremo, se encuentra el virrey, destinatario de la comunicación, que ocupaba la posición más elevada

en la estructura social. En el otro extremo, se encuentra María Bruna Álvarez del Pino, la demandante, quien ocupa el nivel más bajo en la jerarquía social.

A pesar de los efectos de la discriminación étnica del orden social previamente expuesto, María Bruna Álvarez del Pino se atrevió a buscar justicia con la más alta autoridad de la sociedad colonial, el virrey de la Nueva Granada José Manuel de Ezpeleta. Teniendo en cuenta que como señala Uribe Bota, las autoridades de mayor importancia en la sociedad colonial eran aquellas que se desprendían directamente del rey y llevaban a cabo funciones en representación de él. Dentro de este contexto, el virrey era considerado el alter ego del rey y, por tanto, la máxima autoridad en la Nueva Granada (23). Las expresiones utilizadas por María Bruna Álvarez del Pino para dirigirse al virrey incluían “Excelentísimo señor virrey”, “Señor”, “Vuestra señoría” y “Vuestra excelencia”. Estas palabras eran comunes en la época colonial y reflejaban la jerarquía social y el poder de los funcionarios de mayor rango, como el virrey. En cuanto a las expresiones que usó para referirse a sí misma, incluyen “esclava de”, “me compró”, “consentí en ello”, “me desfloró”, “me aborreció”, “pido se duela de mí”, “pido y suplico”, “soy una pobre”, y “a los pies de vuestra excelencia” (A.G.N., *NEP*, f. 92). Estas palabras reflejan dos realidades opuestas: una caracterizada por el respeto, el reconocimiento y el bienestar, y otra marcada por la opresión y marginación experimentada por las mujeres esclavizadas y afrodescendiente en el orden social de la época colonial. El manuscrito no hace referencia explícita al tema racial. Aunque María Bruna Álvarez del Pino no menciona su color de piel, sí hace referencia a su condición de esclavizada y se dice “soy una pobre” (A.G.N., *NEP*, f. 94).

### 3.4. La intersección del racismo y el sexismo en el imaginario cultural

Las representaciones socioculturales<sup>57</sup> de las mujeres esclavizadas presentes en el manuscrito ejemplifican: la intersección del racismo y la misoginia en el imaginario social dominante, que atentó directamente contra la dignidad humana de las mujeres víctimas del régimen esclavista en la Nueva Granada a finales del siglo XVIII. En relación con esto, las representaciones culturales impuestas por los imaginarios culturales coloniales se basaron en la ideología del supremacismo blanco y la misoginia. La hipersexualización de la mujer negra fue una de las imágenes estereotipadas construidas alrededor de la mujer afrodescendiente. Estas representaciones tuvieron un impacto real en la mente, el cuerpo y la vida de las mujeres negras. Durante la época colonial, estas representaciones fueron utilizadas por el poder hegemónico como estrategias de blanqueamiento de la sociedad y para instaurar la cultura blanca europea como superior, universal y deseable. Aún hoy en día, podemos encontrar estas representaciones hipersexualizadoras de la mujer negra en diversos espacios de expresión artística, legal, eclesiástica y la vida cotidiana de las personas de todos los sectores sociales.

Además, la violencia sexual ha sido una realidad transhistórica en contra de las mujeres, y se ha expresado en diferentes formas. En el caso de las mujeres negras esclavizadas neogranadinas, la violencia sexual fue particularmente intensa debido a la intersección de la violencia racista y sexista que las hipersexualizó. Esta violencia

---

<sup>57</sup> Entiendo por representaciones socioculturales las ideas, concepciones o imágenes construidas que pueden ir en dos vías: 1) de abajo para arriba y 2) de arriba para abajo. Por un lado, la representación construida de abajo para arriba es la representación propia o colectiva que va de adentro hacia afuera sin importar el color de la piel. Y, por el otro lado, la representación de arriba hacia abajo es la impuesta por la cultura dominante. Las representaciones impuestas por la cultura dominante basadas en ideas prejuiciosas que promueven el racismo, la exclusión y el machismo. Las representaciones de arriba hacia abajo son impuestas por los actores de la cultura dominante constituida por personas -letradas y no letradas- que reproducen la ideología del supremacismo blanco.

misógina y racista fue normalizada por los imaginarios culturales dominantes que invisibilizaron y deshumanizaron a las mujeres negras como María Bruna Álvarez del Pino. En el contexto de la sociedad colonial, las mujeres negras fueron especialmente vulnerables a esta violencia, convirtiéndose en las principales receptoras de sus efectos negativos.

En las siguientes páginas, examinaré las representaciones estereotipadas que rodearon a María Bruna Álvarez del Pino. En la primera parte, me enfocaré en la objetivación sexual que se instauró en los cuerpos femeninos negros. En la segunda parte, abordaré la dualidad presente en la representación de la mujer afrodescendiente. Por último, analizaré la categorización cultural de la mujer “mulata”.

### ***La hipersexualización instaurada en los cuerpos femeninos negros***

La hipersexualización de los cuerpos de las mujeres negras esclavizadas hizo que se las concibiera como la imagen por excelencia del deseo sexual masculino siempre disponible. Pero ¿de qué manera fueron sexualizados los cuerpos negros de las mujeres afrodescendientes neogranadinas de finales del siglo XVIII? El manuscrito de María Bruna Álvarez del pino nos muestra dos escenas que evidencian esta objetivación sexual del cuerpo de la mujer subordinada. En primer lugar, dos situaciones de acoso sexual. En segundo lugar, una promesa de libertad, parte del amo/esclavista, a cambio de encuentros sexuales en relaciones de poder desiguales, entre el esclavista y la esclavizada.

### ***Doble acoso sexual***

La representación sexualizada<sup>58</sup> de la mujer afrodescendiente se ha basado en la idea universalista del estereotipo de la sexualización y objetivación de sus cuerpos. Esta sexualización impuesta a los cuerpos femeninos afrodescendientes por el patriarcado colonialista ha atentado contra la dignidad humana de las mujeres africanas y afrodescendientes. De acuerdo con Evelyn Hammonds, la imagen de la mujer negra sexualizada era comúnmente utilizada durante la época de la esclavitud para justificar la violación, abuso sexual y esclavización de las mujeres. La autora plantea que:

During slavery, the range of ideology uses for the image of the always-already sexual black woman was extraordinary broad and familiar. This stereotype was used to justify the enslavement, rape, and sexual abuse of black women by white men, the lynching of black men; and, not incidentally, the maintenance of a coherent biological theory of human difference based on fixed racial typologies (173).

La representación sexualizada de las mujeres negras ha sido empleada como una herramienta por el patriarcado racista para ejercer poder y control sobre las mujeres de ascendencia africana. Asimismo, estos estereotipos sexuales acerca de la mujer negra se respaldaban en la teoría biologicista, la cual justificaba la superioridad basada en diferencias humanas establecidas en tipologías étnicas y de género. La hipersexualización de las mujeres esclavizadas fue esencial para la subordinación y la dominación colonial.

Bajo el régimen colonial se construyeron e institucionalizaron estereotipos totalizantes que sexualizaron y objetivaron la imagen de la mujer negra, reduciéndola al estereotipo de meros seres destinados a proporcionar placer sexual y negando así su

---

<sup>58</sup> De acuerdo con Kathleen Barry, “Ser sexualizada por la cultura y por la sociedad ... es verse reducida al sexo corporal [...] las mujeres se reducen a sus cuerpos, que las hacen inmanentes al sexo. La sexualización trata al sexo como si tuviera vida propia, usa vida localizada sobre y dentro del cuerpo femenino” (201).

humanidad plena. Aimé Césaire, afirma que la totalización colonial de los imaginarios socioculturales buscaba legitimar un universalismo que pretendía ser el depositario de múltiples particularidades, pero que, en realidad, ignoraba la complejidad y validez de estas (12). Este universalismo hegemónico construyó imaginarios con ideas binarias y/o estereotipos racistas misóginas que ignoraban particularidades presentes en las complejas dinámicas socioculturales. De esta manera, el estereotipo exótico-sexual universalizó la imagen de la mujer afrodescendiente y la redujo a un mero objeto dador de placer sexual siempre disponible.

Los esclavistas de María Bruna Álvarez del Pino concibieron el cuerpo de María Bruna Álvarez del Pino como un mero objeto de consumo sexual, destinado a proporcionar placer. En su relato, cuenta cómo fue sometida a doble acoso sexual, de la siguiente manera:

parezco y digo que estando con mi amo que tenía antes que el señor Lais, me fue preciso salir de su casa, porque me perseguía sobre que le diese gusto en tener torpe deleite carnal conmigo, y yo viéndome atormentada, y perseguida me fue preciso buscar otro amo, por vivir sin este tormento me compro el señor mi amo Don Francisco Lanis, me compró en 250 patacones el día ocho de diciembre, el mismo día me propuso, y solicito para la misma torpeza (A.G.N., *NEP*, f. 92).

Este fragmento del relato de María Bruna Álvarez del Pino describe una situación de abuso sexual y opresión que ella sufrió como mujer esclavizada. Se ve claramente cómo su cuerpo y su sexualidad fueron explotados por sus esclavistas, quienes la persiguieron y acosaron sexualmente. La única opción que María Bruna tuvo para escapar de esta situación de violencia sexual fue buscar un nuevo amo/esclavista que no

la sometiera a tales abusos, pero incluso así no pudo librarse del acoso y abuso sexual. Esta situación demuestra cómo las mujeres esclavizadas eran consideradas como meros objetos de consumo sexual, privadas de su autonomía y dignidad como seres humanos.

María Bruno Álvarez del Pino fue víctima de acoso y posiblemente violación<sup>59</sup> sexual por parte de al menos dos patriarcas de la sociedad neogranadina de finales del siglo XVIII. Aunque ella hubiera aceptado el “trato” que consistió en tener relaciones sexuales con su amo/esclavista a cambio de cuidados, atenciones y carta de libertad, esto no necesariamente implica que hubiera dado su consentimiento para el encuentro sexual de manera voluntaria y sin coacción, dado que ella y su amo/esclavista se encontraban en una relación de poder muy desigual. En este tipo de relaciones, la persona con mayor poder puede utilizarlo para forzar o presionar a la otra a realizar acciones que van en contra de su voluntad.

En las palabras de María Bruna del Pino, podemos notar sus sentimientos de angustia y desesperación, como lo describe ella misma cuando dice: “viéndome atormentada y perseguida”. En un intento de escapar de su acosador sexual, decidió buscar un cambio de amo/esclavista con la utopía de mejorar sus circunstancias. Sin embargo, no pudo escapar de sus tormentos derivados de la violencia sexual. La opción de cambio de amo/esclavista no cambió en nada su situación de ser acosada sexualmente. Ella se encontró con la sorpresa que el primer día que estuvo bajo el sometimiento del nuevo amo/esclavista, este también le pidió tener relaciones sexuales como el anterior.

---

<sup>59</sup> Según Rachel A. Feinstein (2018) “The rape of black women is increasingly referred to in scholarship on race, gender, and slavery; however, this topic continues to be underdeveloped. Scholarship analyzing sexual violence during slavery has taken a variety of scopes and perspectives. For instance, some slavery scholars have argued that rape was rare, while many historians and former slaves refute this notion.” (5).

***Libertad a cambio de sexo: dinámicas de poder en la esclavitud***

Las promesas de libertad se ofrecían a menudo a las mujeres esclavizadas a cambio de encuentros sexuales. Esta práctica se daba en contextos de relaciones desiguales de poder, en los que las personas esclavizadas no tenían poder para tomar decisiones libres y voluntarias.

Para empezar, me parece pertinente mencionar que la explotación sexual de las mujeres esclavizadas por parte de los amos/esclavistas fue entendida como una de las perversidades de la esclavitud por el movimiento abolicionista norteamericano anglosajón (Brownmiller 165). El acto de hacer promesas a cambio de relaciones sexuales se entiende como una forma de explotación sexual.

María Bruna Álvarez del Pino cuanta que a cambio de su virginidad, el esclavista le “daría carta de libertad, y fuera de esto que [la] tendría cuidada, y atendida, y que [la] llevaría a Cartagena, y [la] volvería a traer” y sigue contado que “esto está hecho a serlo mi amo todos los días, a una después de lo sucedido lo supe primeramente por su misma boca de mi amo que me dijo que para eso servía la plata para hoy tener una o dos mujeres gozar de ellas desflorarlas y después botarlas y coger otras” (A.G.N., *NEP*, f. 22).

Aquí podemos identificar dos planteamientos expuestos en el manuscrito firmado por María Bruna Álvarez del Pino. Por un lado, se expresa el anhelo de sentirse cuidada, atendida, y libre. Por otro lado, también se evidencia de la denuncia a la violencia patriarcal sustentada en el poder económico. En primer lugar, ella relata que el esclavista le ofreció una carta de libertad, cuidado y atención a cambio de su virginidad. Esto sugiere que ella anhelaba ser libre y tener una vida mejor y, por lo tanto, estaba dispuesta

a hacer lo que pudiera para lograrlo y esto incluyó el uso de su cuerpo. En segundo lugar, se revela la violencia patriarcal inherente en el sistema esclavista que otorga poder económico a los hombres blancos para usar y abusar de las mujeres subordinadas como objetos sexuales. El esclavista describe explícitamente cómo utiliza su dinero para tener relaciones sexuales con mujeres, “desflorarlas” y luego botarlas para seguir buscando otras. Este comportamiento refleja la forma en que el patriarcado y el racismo están interconectados en el contexto de la esclavitud y la explotación sexual de las mujeres esclavizadas.

El concubinato significó también un tipo de resistencia para sobrevivir en la hostilidad racista y misógina colonial. El concubinato no libró del todo a la mujer, pero sí suponía acceso a ciertas comodidades básicas como lo eran “cuidados y atenciones”, techo, alimentación y vestimenta. Las mujeres esclavizadas hicieron de todo para sobrevivir y también para decidir sobre su propia muerte. Susan Brownmiller analizó las características relacionadas con el fenómeno de concubinato y dice:

Para muchas mujeres negras, el concubinato era el mejor trato que podrían hacer, un acomodo más o menos digno a la desesperada condición de esclavitud; ciertamente, para algunas era lo más parecido a la emancipación .... El concubinato era una condición impuesta por el hombre: un trato basado exclusivamente en valores patriarcales, que descansaba sobre una base de propiedad y control absoluto. El concubinato podía traer una serie de comodidades a la vida: estatus relativo, vestidos, joyas de oro y la esperanza -siempre la esperanza- de la manumisión para una mismo y los hijos. Esto último debió de ofrecérsele a la concubina negra como una zanahoria colgada en un palo<sup>60</sup> (164-165).

---

<sup>60</sup> Esta traducción es mía.

El concubinato fue una opción para algunas mujeres en condiciones de esclavitud, ya que les permitía acceder a ciertas comodidades en la vida, incluyendo la utopía de la libertad. Sin embargo, esta práctica se basaba en valores patriarcales de la propiedad y control del hombre sobre la mujer. En este contexto, la promesa de dar una carta de libertad, brindar cuidados, atenciones y un viaje puede interpretarse como una propuesta para ser concubina. María Bruna Álvarez del Pino en un acto de sobrevivencia creyó en las palabras del amo/esclavista y con la utopía que, de alguna manera, sus circunstancias de vida cambiarían. Por su parte, el amo/esclavista concebía a María Bruna Álvarez del Pino como una propiedad, objeto sexualizado, un cuerpo-cosa negro dador de placer.

La violencia sexual contra las mujeres esclavizadas proveía a los hombres de todas las etnicidades la oportunidad para reafirmar su idea de masculinidad a través del poder, control y dominación sexual. Como lo plantea María Bruna Álvarez del Pino, “mi amo que me dijo que para eso servía la plata para hoy tener una o dos mujeres gozar de ellas desflorarlas y después botarlas y coger otras” (A.G.N., *NEP*, f. 92). Angela Davis en su libro *Mujeres, raza y clase* analizó la relación entre la violación sexual y el racismo. Ella planteó que “la violación era una expresión descarnada del dominio económico del propietario” (16). Según la autora, “el racismo siempre se ha nutrido de su capacidad para incitar la coacción sexual” (179). En otras palabras, el poder patriarcal y la ideología del supremacismo racial les concedían a los esclavistas la autoridad, legitimidad y control sobre los cuerpos colonizados de las mujeres esclavizadas que tenían bajo su poder.

### ***La visibilidad y la invisibilidad de la mujer esclavizada***

La historia fragmentada de María Bruna Álvarez del Pino representa un ejemplo de cómo la imagen de la mujer racializada y esclavizada fluía entre la visibilidad y la

invisibilidad en el contexto colonial. Por un lado, su cuerpo fue reducido a un objeto de estereotipos que la hipersexualizaban, lo que la hacía un ser visible en términos de una imagen reduccionista y deshumanizadora. Por otro lado, su dignidad humana fue negada por la cultura dominante, lo que la hacía un ser invisible en términos de su plena humanidad. Tanto la visibilidad como la invisibilidad tuvieron efectos perjudiciales para la historia de María Bruna Álvarez del Pino. El mercader que la esclavizó la percibía exclusivamente como un objeto sexual, mientras que los imaginarios culturales de la época desconocían su dignidad humana, negándole su voz y su poder de acción. A pesar de esto, la historia de María Bruna Álvarez del Pino ilustra el caso de una mujer desobediente que desafió la norma y usó su voz y poder de acción para generar cambios en sus vidas, como este caso, que era lograr la libertad imaginada.

La hipersexualización que la hizo visible se evidencia en las siguientes palabras:

“me fue preciso salir de su casa, porque me perseguía sobre que le diese gusto en tener torpe deleite carnal conmigo, y yo viéndome atormentada, y perseguida me fue preciso buscar otro amo, por vivir sin este tormento, me compro el señor mi amo Don Francisco Lanis, ..., el mismo día me propuso, y solicito para la misma torpeza, ..., quito mi virginidad; y después de haber hecho su justo no una sino muchas ocasiones” (A.G.N., *NEP*, f. 92).

A pesar de que María Bruna Álvarez del Pino denunció los abusos sexuales, las autoridades de la Villa de Honda la ignoraron y su amo/esclavista negó haber cometido tales actos. Ella dice respecto a este planteamiento que: “[La justicia] la busco en Vuestra Señoría porque, aunque en la Villa de Honda la he buscado, no la topo, ..., y de negar mi desfloro como está hecho a serlo fuera de jurarlo lo atestiguaré con mi Padre espiritual” (A.G.N., *NEP*, f. 93).

María Bruna Álvarez del Pino luchó por ser escuchada y tomó acción huyendo a otra ciudad buscando justicia incluso apelando a los sentimientos como ella misma relata: “por cuyo motivo me ha sido preciso venirme huida a postrarme a los pies de Vuestra Señoría a buscar remedio, ..., También suplico a Vuestra Señoría que la alta consciencia de Vuestra Excelencia mire que soy una pobre” (A.G.N., *NEP*, f. 93).

Los estereotipos raciales y misóginos presentes en los imaginarios culturales dominantes y totalizadores colonial tuvieron un papel central en la visibilización e invisibilización de los cuerpos negros femeninos colonizados/esclavizados<sup>61</sup>. Los autores Audre Lorde y Pedro Lebrón Ortiz coinciden en la influencia del racismo en la invisibilización y visibilización de los cuerpos racializados. En *La hermana, la extranjera*, Lorde afirma que “las mujeres negras siempre han sido muy visibles, pero, a la vez, se las volvía invisibles mediante la despersonalización del racismo” (22), mientras que Lebrón Ortiz en *Filosofía del cimarronaje* plantea que “la raza sirve como indicador de aquello que el sujeto europeo (y blanco) decide “no ver””. Y que “el sujeto racializado debe luchar para que lo vean, para que lo escuchen” (94). Lorde se refiere al caso específico de las mujeres negras y cómo el racismo deshumaniza sus cuerpos, volviéndolas a la vez visibles e invisibles.

Según María Lugones, el pensamiento moderno se caracteriza por la aceptación de jerárquicas basadas en dicotomías, y una de las más significativas es la división entre lo humano y lo no humano. Durante la época colonial, los europeos introdujeron la

---

<sup>61</sup> El cuerpo de la mujer negra como objeto visible lo menciona Miguel Barnet en su texto *Biografía de un cimarrón* (1966) cuando escribe que “Había un tipo de enfermedad que recogían los blancos. Era una enfermedad en las venas y en las partes masculinas. Se quitaba con las negras. El que la cogía se acostaba con una negra y se la pasaba. Así se curaban en seguida” (21). A los cuerpos de las mujeres negras en el imaginario supremacista blanco patriarcal se les otorgo poderes curativos de enfermedades de transmisión sexual. Imaginarios basados en el racismo y la misoginia.

dicotomía racial en relación con las personas, el trabajo, las prácticas sociales, la lengua, la estructura misma de la sociedad, lo cual reflejaba el ejercicio del poder colonial. En la cultura dominaba la creencia de que los europeos eran seres racionales y se consideraba que la razón era una característica central del ser humano. En contraste, se normalizó el pensamiento de que las personas colonizadas carecían de razón por lo tanto no humanos (130).

En el contexto colonial, a las personas “se les trató [a las mujeres negras] como totalmente accesibles sexualmente por el hombre y [a los hombres negros como] sexualmente peligrosos para la mujer<sup>62</sup>” (130). Lugones argumenta que la visibilidad sexual fue diferenciada según el género y la raza, ya que se impuso el estereotipo de disponibilidad sexual a las mujeres negras, mientras que se representó a los hombres negros como una amenaza sexual para las mujeres blancas.

Además, estos estereotipos tuvieron un impacto negativo en la forma en que se percibieron y trataron a las mujeres esclavizadas en la sociedad colonial. La hipersexualización de los cuerpos negros femeninos llevó a la cosificación y deshumanización de estas mujeres, lo que a su vez justificó la violencia y el abuso hacia ellas. Esta violencia incluye tanto la violencia sexual como la violencia física y psicológica

---

<sup>62</sup> De acuerdo con María Lugones (2012), en el mundo modernidad-colonialidad la mujer racializada es un ser sin género. En este contexto, Lugones afirma que: “La mujer, la única mujer que hay, está subordinada necesariamente al hombre porque, de acuerdo con el pensamiento moderno, está dirigida más por la emoción que la razón, está más cerca de la naturaleza porque reproduce con el hombre burgués a la próxima generación de hombres y mujeres, de seres humanos y, al mismo tiempo, reproduce el capital y la raza. La mujer burguesa ha sido mujer e inseparablemente humana por su ligazón reproductiva con el hombre moderno, precisamente porque reproduce el capital y la raza. Asegurar ese legado requirió que la mujer burguesa sea concebida como heterosexual, casta, sexualmente pura y pasiva, relegada al espacio doméstico donde, gracias a su ser patológico (emocional), está capacitada para inculcar su "conocimiento" a los niños y solamente a los niños, antes de la edad de la razón” (130).

***La mulata: el objeto del deseo patriarcal por excelencia.***

La violencia sexual contra mujeres ha sido un tema histórico en todas las épocas y en todo el mundo. La violación y violencia sexual no son fenómenos exclusivos de la época contemporánea, sino que han sido criminalizados desde el antiguo régimen imperial español. Algunas interpretaciones históricas sugieren que la normalización de la violencia en la sociedad del antiguo régimen implicaba la aceptación pasiva del sufrimiento por parte de las víctimas. “La historiografía que analiza las emociones (el miedo, la tristeza, la alegría, la ira, el rechazo...) no apunta al hecho de perder de vista el terrible sufrimiento que para cualquier niña, mujer o adolescente ha significado siempre haber sido violada” (Tardón Recio 2).

A continuación, observamos ejemplos de tres de manuscritos judiciales preservados en el A.G.N. que ejemplifican la forma en cómo el sistema judicial nombraba, narraba y condenaba la violación sexual en los Andes neogranadinos de finales del XVIII.

Estos manuscritos tienen los siguientes títulos: *María Bruno Álvarez, su demanda contra Francisco Lanis, para que le otorgara su libertad, prometida y no cumplida, después de que había accedido a sus deseos en 1794* (A.G.N., NEP, f. 92). *Pablo Cano, condenado por la desfloración de una esclava de Manuel Morera, representa en defensa de su inocencia en el asunto en 1788* (A.G.N., CJ, f. 4), y *Juicio seguido a Enrique de Castro, por el desfloramiento de una negra esclava de la hacienda de Calandaima, llamada Gertrudis en 1779* (A.G.N., CJ, f. 20). Los tres casos judiciales se relacionan con violaciones sexuales cometidas contra mujeres esclavizadas sin iniciación sexual. En los tres títulos, la violación sexual se nombró en esta época colonial como

“desfloramiento” y “había accedido a sus deseos”, deseos patriarcales. Los manuscritos de estos casos señalados también nos evidencian que estas violaciones sexuales contra mujeres esclavizadas fueron perpetradas por parte de tres hombres: los dos primeros blancos y el tercero, un mulato.

El segundo caso, es una demanda por la excarcelación del violador Pablo Cano donde él mismo defiende su inocencia. El nombre de la mujer violentada no se indica, solo es mencionada como la “esclava de”. El condenado narra que el motivo de su condena fue “el desfloro de una muletica o sambita” motivo que según él no merecía encarcelación. De acuerdo con el uso de diminutivos, se puede inferir que la mujer violentada se trataba de una niña o una mujer joven. Al igual que en el caso de María Bruna Álvarez del Pino, el hombre ofreció libertad a cambio de sexo con la “mulatica o sambita” sin experiencia sexual, es decir, virgen. Uno de los argumentos que uso el violador para defenderse fue que la niña había consentido con el trato y lo “hizo dueño de su claustro virginal”. En su demanda el hombre violador pidió ayuda al virrey para su liberación, alegando que la pena que debieron ponerle por el “desfloramiento” era “pecuniaria” y no de encarcelamiento (A.G.N., *CJ*, f. 4).

En el tercer caso, el nombre de la víctima sí aparece: Gertrudis, así, sin apellidos, quien tenía de 10 a 12 años. El hombre que la violentó fue un “mulato libre” que llevó el nombre de Enrique de Castro. De Castro era el mayordomo de la hacienda donde trabajaban. Fue acusado del delito de “desfloramiento con estupor violento” contra de la humanidad de la niña Gertrudis. El hombre fue condenado a “seis años de servicio a las fábricas de Cartagena de ración y sin sueldo” (A.G.N., *CJ*, f.20).

Las historias de María Bruna Álvarez del Pino, la niña Gertrudis y la mujer identificada solamente como “esclava de” evidencian los efectos violentos de las representaciones hipersexualizadas incrustadas en los imaginarios hegemónicos alrededor de los cuerpos de las mujeres racializadas. Representaciones basadas en imaginarios misóginos/racistas y que llevan a acciones violentas. Estas acciones de violencia sexual colonial en contra de mujeres esclavizadas afrodescendientes de todas las edades se deben en gran medida a la hipersexualización y el racismo antinegro de los imaginarios coloniales hegemónicos. En la época colonial, la figura de la mujer esclavizada afrodescendiente, especialmente la catalogada como “mulata”, se convirtió en un objeto de deseo sexual para los hombres de todos los colores, quienes perpetuaron estereotipos basados en imaginarios misóginos y racistas que las representaban como mujeres lascivas y exóticas, y que justificaban su explotación y violencia sexual.

El término mulata/mulato<sup>63</sup>, al igual que la mayoría de los adjetivos y sustantivos utilizados para hacer referencia a las personas africanas y sus descendientes, son palabras que tienen su origen en la zoología. La categoría racial de mulata/mulato fue concebida como el resultado de una relación interracial entre una mujer negra y un hombre blanco<sup>64</sup>. Esta categoría fue comparada con la de la mula, un animal resultado del cruce entre un asno y una yegua, lo cual evidencia la cosificación y deshumanización de las personas de

---

<sup>63</sup> Según bell hooks “Algunos esclavistas preferían reproducir a las mujeres negras con hombres blancos, puesto que los mulatos solían cotizarse a un precio más elevado en el mercado y eran más fáciles de vender” (71).

<sup>64</sup> Era más común las relaciones raciales entre negra y blanco que entre blanca y negro. Pues, el estereotipo en contra del cuerpo negro masculino consistía en que ellos eran un peligro para la integridad de las mujeres blancas.

origen africano a un nivel animal en la construcción de la categoría racial de mulato/mulata (Ezponda 8, Ortiz 55)<sup>65</sup>.

En cuanto a la imagen de la mulata, esta se basó en una serie de estereotipos prejuiciosos relacionados con su sexualidad. En este sentido, Ezponda (1878) señaló que la mulata era concebida como una mujer que despertaba los deseos y arrastraba la voluntad de los hombres, gracias a “las formas acabadas del cuerpo y una gracias”. Además, se la consideraba rival de las mujeres blancas, quienes no querían mulatas en sus casas. En el ámbito cultural, la sensualidad en el baile era considerado su atributo por excelencia. Por otro lado, se le atribuyó una altivez heredada de la cultura española, lo que generaba actitudes orgullosas ante las situaciones de ultraje. Finalmente, se la presentó como una mujer destinada a satisfacer los deseos momentáneos de los hombres, sin crear sentimientos verdaderos, siendo objeto de codicia, compra y posesión, pero no de amor (Ezponda 11-20).

Los estereotipos culturales que retratan a un grupo de mujeres en la categoría “mulata” como peligrosas para la voluntad de los hombres son históricos y ejercen un efecto violento contra ellas. Desde la época de la colonia, la mujer ha sido catalogada como un ser irracional y se la ha vinculado con lo corpóreo. En este sentido, la mujer mulata fue concebida como una figura sexual irracional. Se asignaron estereotipos sexuales a su imagen, basados en las características físicas de su cuerpo, y se la concibió como una incitadora sexual para los hombres.

---

<sup>65</sup> Hoy en día, existen colectivos antirracistas que han cuestionado el uso de los términos mulata/mulato debido al origen racista de la palabra “mulata”.

En este apartado hemos explorado la forma en que las representaciones socioculturales impuestas por la cultura hegemónica han atentado contra los cuerpos de mujeres racializadas y esclavizadas. Estas representaciones relacionadas con el acoso sexual, la violación sexual y el sexo en relaciones desiguales de poder. La mujer esclavizada fue doblemente afectada por estas representaciones, ya que fueron hipersexualizadas y, al mismo tiempo, invisibilizada como ser humano.

Por último, se ha analizado el estereotipo de la mujer mulata como ejemplo de la hipersexualización del cuerpo de la mujer afrodescendiente. En el siguiente apartado, se aborda la representación de la mujer como sujeto activo que toma decisiones sobre su propia vida. Se argumenta que la mujer negra esclavizada no fue un sujeto pasivo, sino una persona pensante que luchó por generar cambios en su beneficio. Esta perspectiva se conoce como autorepresentación y busca cambiar la imagen estereotipada de la mujer negra como víctima indefensa.

### **3.5. El deseo de libertad como motor de resistencia**

Las mujeres esclavizadas dejaron huellas de su resistencia en búsqueda de la libertad y la sobrevivencia. El deseo de libertad significó un motor de resistencia contra una estructural sociocultural basada en el racismo y el sexismo. Estas mujeres apelaron a la autorrepresentación como medio de liberación. En su disertación *Subalternidad femenina: la autorrepresentación como resistencia*, Mariana Espeleta Oliveira propone entender “la autorrepresentación como una forma de resistir la subalternidad y como una resistencia a la violencia” (135). El caso de María Bruna Álvarez del Pino es un ejemplo de cómo las autorrepresentaciones se relacionan con tácticas y acciones de resistencia.

Las historias contenidas en el manuscrito de su caso presentan dos tipos de autorrepresentaciones. Primero, el uso de su cuerpo como una táctica de resistencia para acceder a cuidados, atenciones y la carta de libertad. Segundo, la desobediencia y el reconocimiento de su propia injusticia, lo que llevó a María Bruna Álvarez del Pino a escapar de la Villa de Honda y buscar justicia en la Real Audiencia de Santafé. Estas formas de autorrepresentación demuestran una posición activa frente a la violencia que invisibiliza/visibiliza, subordina, somete y ataca los cuerpos de las mujeres. En resumen, la resistencia de las mujeres esclavizadas también incluyó luchas individuales contra el régimen esclavista basado en imaginarios misóginos y racistas.

### ***Táctica de resistencia: el cuerpo***

En términos generales, las mujeres esclavizadas utilizaban sus cuerpos como medio para obtener beneficios que se traducían en cambios de vida, cuidados y atenciones, entre otros. Por ejemplo, algunas mujeres esclavizadas concebían el vínculo con personas “blancas” y mestizos como una posibilidad para acceder a los derechos de otros grupos sociales y para poder “blanquear” a sus descendientes, una tendencia de la época. En el sistema colonial, ser mujer era una condición heterogénea en la que se valoraba el imaginario de “la pureza de sangre”. Por lo tanto, las mujeres eran categorizadas según su fenotipo, es decir, su apariencia física y criterio de ascendencia “racial”. A las mujeres afrodescendientes se les atribuían comportamientos sexuales desenfrenados y siempre disponibles. Por esta razón, las mujeres no-blancas podían cambiar de posición social estableciendo un vínculo sentimental o sexual con hombres reconocidos como blancos o mestizos, como lo señala Pico Pita en su artículo “El ímpetu de las pasiones sobre las cadenas esclavistas” (23).

Además de las tácticas de blanqueamiento, las mujeres esclavizadas emplearon otras tácticas de resistencia para luchar contra la opresión, explotación, sometimiento laboral y sexual. Estas tácticas incluyeron: la muerte: poner fin a la vida de sus hijxs o la suya para librarse de la esclavitud; los lazos comunales: se basaban en los vínculos y el apoyo mutuo entre los miembros de una familia o comunidad para resistir juntos contra las injusticias del régimen esclavista; el conocimiento: las mujeres esclavizadas resistieron su opresión utilizando sus conocimientos legales y el reconocimiento de su propia humanidad y dignidad; el cuerpo: la capacidad corporal como la sexual y la física fueron una forma de resistencia usadas por mujeres esclavizadas para escapar de la esclavitud. Estas tácticas de resistencia son un testamento del valor y la determinación de las mujeres esclavizadas por acceder a la justicia, la libertad y la dignidad humana.

Las palabras de María Bruna Álvarez de Pino retratan la imagen de una mujer valiente y decidida a lograr lo que buscaba: justicia y libertad. En la carta de súplica dirigida al Virrey Ezpeleta (1739-1823) y firmada por ella misma, María Bruna Álvarez del Pino explica que:

Viendo yo esta oferta me creí llevada solo a fin de conseguir mi libertad, consentí en ello y por esta oferta me desfloro, y quito mi virginidad ... Excelentísimo Señor esto está hecho a serlo mi amo todos los días, ... mi amo me dijo que para eso servía la plata para hoy tener una o dos mujeres gozar de ellas desflorarlas y después botarlas y coger otras y hacer lo mismo. ... por cuyo motivo me ha sido preciso venirme huida a postrarme a los pies de Vuestra Señoría a buscar remedio (A.G.N., *NEP*, F. 92).

Este breve relato contenido en el documento legal muestra cómo los esclavizadores utilizaban el engaño y las falsas promesas de libertad, cuidados y atenciones para saciar sus deseos sexuales con las mujeres esclavizadas. En este caso, el

hombre en cuestión se aprovechó de la necesidad de María Bruna de obtener su libertad y le ofreció lo que ella tanto anhelaba, pero sin intención real de cumplir su promesa. Esto demuestra cómo la esclavitud no solo fue una institución que privó a las personas de su libertad, sino que también se utilizó para explotarlas sexualmente y de otras maneras. Bien dice Ferreira que “los únicos crédulos son los desesperados” (40, 41).

Se podría inferir que María Bruna, desesperada por la violencia simbólica y física que sufría como esclava, creyó en estas promesas y vio en su “virginidad” una oportunidad para obtener su libertad. Su deseo tuvo una motivación política, una fuerza vital que la hacía desear su libertad. En oposición, al deseo del amo/esclavista que fue un tipo de deseo patriarcal, un deseo que ejerció violencia sexual directa contra el cuerpo de María Bruna Álvarez del Pino.

Las mujeres esclavizadas -al enfrentarse a la brutalidad de su condición- llevaron a cabo innumerables tácticas motivadas por el deseo de cambiar y rehacer sus vidas (Ball 252). Una de esas tácticas fue motivada por el deseo de lograr librarse del sistema esclavista por medio de la utilización de su cuerpo. Ella accedió a satisfacer los deseos sexuales del amo/esclavista, deseos patriarcales que ejercieron violencia sexual contra María Bruna Álvarez del Pino. Sin perder de vista que fue una decisión tomada en un contexto de engaño y extrema desigualdad de poder. Ella era simplemente concebida como un objeto de deseo sexual por parte del hombre que la esclavizaba. Por otro lado, el hecho de desplazarse y caminar significó también una táctica de resistencia. Esto se debe a que el hecho de moverse de lugar a lugar infringía la normatividad esclavista que controlaba y vigilaba de una forma especial a las personas esclavizadas. Ella emprendió un viaje que significó caminar alrededor de 154 kilómetros desde la Villa de Bartolomé

de Honda hasta Santafé. Ella es una representación histórica de una mujer rebelde que huyó para otra ciudad a buscar justicia, negándose a ser una víctima pasiva, ella luchó por su libertad y dignidad humana.

Las historias fragmentadas del manuscrito de María Bruna Álvarez del Pino ilustran las condiciones de extrema crueldad misógina y racista a las que se enfrentaban niñas y jóvenes esclavizadas en los Andes neogranadinos. Estas condiciones límites de violencia hicieron que mujeres como María Bruna Álvarez del Pino accionaran tácticas de resistencia para librarse de la violencia impartida desde los imaginarios patriarcales y supremacistas.

### ***Una mujer en busca de justicia***

Las mujeres negras esclavizadas usaban su conciencia de justicia para luchar por la libertad de ellas o/y de sus familiares/amistades. La “libertad” no garantizaba cambios significativos en sus vidas pues seguían viviendo entre imaginarios coloniales que les negaba, sin fundamento, la dignidad humana. La jurisprudencia colonial se basó en la legislación medieval castellana que estipulaba la esclavitud como una condición indeseable y contraria a la naturaleza. Por lo tanto, era razonable que las personas esclavizadas pretendieran naturalmente su libertad (Meneses 23, 24).

El anhelo de libertad fue *objetivo* y *deseo*<sup>66</sup> común entre personas esclavizadas. En consecuencia, durante la época colonial existieron diversos aspectos y circunstancias que permitieron a algunas personas esclavizadas acceder a ciertos derechos y libertades. La manumisión, por ejemplo, permitía a personas esclavizadas ser liberadas por sus amos, lo que les brindaba cierta independencia. El peculio, que consistía en un ahorro

---

<sup>66</sup> Entiendo *objetivo* como un resultado que se espera llegar a través de un plan y un esfuerzo específico, mientras que el *deseo* lo entiendo como una potencia vital.

personal que las personas privadas de su libertad podían hacer con su trabajo extra, también les daba cierta libertad económica para comprar su carta de libertad.

Por otro lado, trabajar para amos/esclavistas poderosos podía ser una forma de estar cerca de ciertas habilidades y conocimientos. Las redes sociales también jugaron un papel importante para las personas esclavizadas en la lucha por la “libertad”, ya que les permitía comunicarse y organizarse alrededor de causas colectivas. Las denuncias por maltrato fueron también una forma de resistencia, aunque eran poco efectivas debido a la misoginia y racismo existente en los imaginarios de los que ejercían la justicia.

En cuanto a la relación entre la mujer esclavizada y el sistema judicial colonial, Yanelba Maldonado plantea que

Muchas mujeres negras aprovecharon las herramientas de la jurisprudencia española o las relaciones con sus dueños para crear resistencia y así poder alcanzar su libertad. Pero más que alcanzar su libertad se trataba de resistir para crear o recrear su identidad como seres individuales. Ciertamente, eran mujeres subordinadas, pero no mujeres sumisas. Manipulando [tácticas] dadas o creadas, las mujeres aprovecharon los intersticios que el propio sistema esclavista les proveía (24).

María Bruna Álvarez del Pino fue una de las muchas mujeres que se encontraban en una condición de subordinación bajo el sistema esclavista. Sin embargo, ella no se resignó a aceptar esta condición y adoptó una posición activa en su lucha por la libertad. Para lograr este objetivo, recurrió a la jurisprudencia española como medio para defender lo que ella consideraba justo.

Por otra parte, el manuscrito de María Bruna Álvarez del Pino es una prueba que ella poseía conocimientos cómo y a quién acudir para demandar justicia. La demanda la hizo a través de la palabra escrita en un manuscrito en el que suplicaba por hacer cumplir la promesa de libertad incumplida por parte de su esclavista. Además, apeló a su condición de pobreza y a la conciencia y sentimientos del virrey para lograr sus objetivos/deseos. En este sentido, María Bruna Álvarez del Pino representa la imagen de una mujer desobediente, luchadora y con un fuerte deseo de tomar control de su propio destino, y liberarse de la esclavitud. Ella es un ejemplo de una mujer que buscó ejercer su autonomía y decidir sobre su propia vida en el Virreinato de la Nueva Granada de finales del siglo XVIII.

María Bruna Álvarez del Pino luchó por su libertad y dignidad inmersa en un sistema sociocultural permeado por creencias, normas, valores, costumbres y formas de expresión alimentadas por prejuicios racistas y misóginos que la deshumanizaban y cosificaban. Para lograr su objetivo de obtener la carta de libertad que el amo/esclavista le había prometido a cambio de su “virginidad”, buscó la protección y garantía de justicia a través de la figura del virrey. Ella fue consciente de la injusticia que la acompañaba y soñaba con “que este hombre me cumpla lo que me prometió, por ser de justicia” y, refiriéndose a la justicia ella dice: “está la busco en Vuestra señoría porque, aunque en la Villa de Honda la he buscado, no la topo ... porque para ellos [los caballeros] no hay justicia”. Estas expresiones muestran la determinación de conseguir que el amo/esclavista cumpliera su promesa y le otorgase la tan anhelada carta de libertad. De la misma manera, esta mujer estaba inconforme con la realidad misógina y racista con la que se enfrentó en Honda porque según ella en esa villa “para ellos [los caballeros] no hay

justicia”. Al verse en esta situación injusta tomó la determinación de huir hacia Santafé para buscar justicia. Estas acciones demuestran que María Bruna Álvarez del Pino fue una mujer decidida, con claridad en su objetivo y dispuesta a tomar medidas para lograrlo (A.G.N., *NEP*, f. 22).

Asimismo, María Bruna Álvarez del Pino apela a la consciencia y sentimientos del virrey cuando le dice “también suplico a vuestra señoría que la alta consciencia de vuestra Excelencia mire que soy una pobre y que puedo decir que pidiendo limosna he llegado aquí, por cuyo motivo pido se duela de mí en despacharme con la brevedad que vuestra señoría le sea posible”. En efecto, María Bruna Álvarez del Pino recurre a la compasión del virrey en su petición, al presentarse como una mujer pobre que se encuentra en una situación difícil y necesita su ayuda. El manuscrito está escrito en primera persona y no menciona términos relacionados con su categorización racial o su estatus legal de esclavitud, sin embargo, el término “pobre” sí lo utiliza. La utilización del término “pobre” nos sugiere que ella se percibía a sí misma en términos de su nivel socioeconómico y no en términos de su raza o estatus legal. Ella se describe a sí misma como “una pobre” y menciona haber llegado a Santafé “pidiendo limosna”. Esto nos brinda una idea de su situación económica precaria y su necesidad de recurrir a la caridad de los demás para sobrevivir en el contexto colonial neogranadino de finales del siglo XVIII (A.G.N., *NEP*, f. 22).

La demanda entablada por María Bruna Álvarez del Pino nos muestra la violencia sexual que sufrieron mujeres esclavizadas durante la época colonial de la Nueva Granada. Las mujeres esclavizadas fueron deshumanizadas y concebidas como meras herramientas de trabajo y objetos sexuales. La narración del manuscrito también ejemplifica la

intersección del racismo y la misoginia en el imaginario sociocultural, que atentó directamente contra la dignidad de las mujeres víctimas del régimen esclavista. Sin embargo, y a pesar de todo, las mujeres esclavizadas dejaron huellas de su resistencia en búsqueda de la libertad y la sobrevivencia. Sus historias son parte de la memoria histórica de la lucha por la dignidad y la justicia de las mujeres negras.

## CONCLUSIONES

Las historias de Juana María de la Cruz, María Luisa Galindo Porras y María Álvarez del Pino ocurrieron en las ciudades andinas de las villas Socorro, Santafé y Honda a finales del siglo XVIII. Estas tres mujeres junto con sus hijas Mónica, Eulalia y María Antonia, fueron afectadas por el sistema de esclavitud en el que vivieron.

El objetivo principal de este estudio fue conocer las representaciones las mujeres esclavizadas en tres manuscritos coloniales del virreinato de la Nueva Granada. Este objetivo, me acercó a historias violentas contra mujeres que continúa teniendo repercusiones en la actualidad. Los manuscritos digitalizados por el Archivo General de la Nación de Colombia (A.G.N.) preservan historias de tres mujeres esclavizadas, entre otras, que sufrieron efectos de la esclavitud y las respuestas de parte de estas mujeres a esos efectos. Otro objetivo de esta investigación fue visibilizar historias de mujeres esclavizadas. Aunque estas historias fueron escritas por terceros, personas que sabían escribir en esa época colonial, logramos examinar y estudiar sus historias.

En el primer capítulo, se examinaron los impactos de la esclavitud identificados en la declaración de Juana María de la Cruz. Estos efectos se manifestaron en forma de violencia física y psicológica, que incluyeron casos de infanticidio y *Violencia Vicaria* ejercida por su ama Mariana Galindo. Además, se analizó la forma como Juana María de la Cruz respondió a estas opresiones, utilizando una táctica de resistencia que involucró la muerte.

Juana María de la Cruz experimentó situaciones límite de violencia que la llevó a cometer el acto de infanticidio con sus hijas. Además, fue sometida a una extrema miseria impuesta por sus esclavistas, lo que resultó en la deshumanización tanto de ella como de

sus hijas. La *Violencia Vicaria* sufrida por Juana María de la Cruz actualmente es considerada como una de las violencias de género más crueles contra las mujeres. Según Marín Pinilla y Vázquez González la *Violencia Vicaria* “es una violencia de género de gran gravedad y crueldad, que utiliza a los niños para hacer daño. ... un proceso de deshumanización de los hijos en la violencia vicaria” (340). Como respuesta a esta opresión colonial, Juana María de la Cruz adoptó la táctica de resistencia de la muerte, justificándola con las siguientes palabras: “por no ver padecer más a sus hijas, fue que les dio muerte” (A.G.N., *NES*, f.29). Esta acción fue tomada como medida radical para liberar a sus hijas de la hostilidad proveniente de la familia esclavista Chacón Galindo.

En el segundo capítulo, se identificaron efectos de la esclavitud como: la violencia física y psicológica por parte de la familia esclavista Chacón Galindo y un cuestionamiento patriarcal contra María Luisa Galindo Chacón por haber tenido una hija fuera del matrimonio. La familia Chacón Galindo utilizó este cuestionamiento para negar la solicitud de libertad de su hija, María Antonia.

Una forma de violencia ejercida contra María Luisa Galindo Porras fue enviarla a la ciudad de Chaparral para alejarla de la ciudad de Santafé. Fue enviada de Santafé a Chaparral con el propósito de obstaculizar su objetivo de obtener la carta de libertad para su hija. Aunque María Luisa Galindo logró finalmente la libertad de su hija, tuvo que separarse físicamente de ella para que la niña fuera criada por otra persona. En el juicio inicial, se acordó “que en cuanto a criar a esta niña a costa de su padre quedo encargada Juana Olivares mulata libre vecina de esta ciudad en lo que se rectificó ante su señoría de que se había ofrecido a criarla, aunque no al citado padre que no conoce” (A.G.N., *NEC*, f. 378). María Luisa Galindo Porras respondió a la opresión de la esclavitud utilizando las

instituciones coloniales y recurriendo al uso de correspondencia como tácticas de resistencia.

En el tercer capítulo, se analizaron los efectos de la esclavitud el caso de María Álvarez del Pino. Se identificaron características de la violencia psicológica y física expresada en la hipersexualización y la violencia sexual por parte de su esclavista, Francisco Lanis. En respuesta a estas formas de violencia, María Álvarez del Pino decidió huir de Honda a Santafé para buscar justicia ante el virrey, la máxima autoridad en la jerarquía del poder colonial. Desafortunadamente, no existe información adicional para conocer el desenlace de su historia.

La información de los manuscritos coloniales nos permitió observar algunas dinámicas sociales y culturales entre personas esclavistas y personas esclavizadas de la sociedad colonial neogranadina. Estos documentos revelan temas de desigualdad racial, ideologías supremacistas y misoginia que afectaban de manera particular las relaciones de poder entre esclavistas y esclavizadxs. Las palabras utilizadas en estos manuscritos están cargadas de estereotipos deshumanizantes que marcan la jerarquización social normalizada por la sociedad colonial.

Las familias y personas esclavistas que aparecen en nuestros objetos de estudios hicieron parte de nobleza criolla de la colonia neogranadina. Por ejemplo, miembros de estas familias esclavistas fueron políticos, militares, hacendados y mercaderes. Estas personas reproducían y producían los imaginarios socioculturales violentos que deshumanizaban y sexualizaban a la mujer esclavizada y racializada. Los manuscritos permitieron examinar algunos rasgos de identidades en la época colonial neogranadina, destacando la marginación de ciertos grupos sociales en contraste con los privilegios

otorgados a otrxs por razón de origen y color de piel, revelando la dicotomía jerárquica social colonial que dividía a los seres humanos entre categorías de humanos y no humanos.

Las mujeres esclavizadas afrodescendientes sufrieron efectos de violencia que se ha expresado estructuralmente en costumbres y tradiciones enraizadas en el racismo y la misoginia. Las historias de Juana María de la Cruz, María Luisa Galindo Porras y María Bruno Álvarez del Pino presentes en los manuscritos objetos de estudio demuestran la respuesta activa frente a la violencia del sistema esclavista. El papel activo desempeñado por estas tres mujeres se caracterizó por la utilización de tácticas de resistencia con el objetivo de alcanzar su libertad y la de sus hijas: Mónica, Eulalia y María Antonia. Juana María de la Cruz fue la única de las tres mujeres que llevo a cabo tácticas por fuera del sistema, llevó a cabo la táctica radical de la muerte como medio para librarse a sí misma y a sus hijas de la esclavitud. Sus historias, aunque fragmentadas, nos evidencian que algunas mujeres alzaron la voz contra la opresión del régimen colonial expresado por las familias y personas que las esclavizaron.

Este estudio muestra la presencia de mujeres afrodescendientes en la memoria histórica de los Andes de la actual Colombia. Las historias individuales presentes en los manuscritos nos acercan a las historias no contadas de mujeres esclavizadas y racializadas que, aunque receptoras de todo tipo de violencia, el deseo de ser libres, cuidadas y atendidas las movilizó a ejercer acciones para cambiar sus realidades. No se conformaron con posiciones pasivas frente a la injusticia que enfrentaban. A pesar de las circunstancias personales, su deseo de ser respetadas, cuidadas y libres las impulsó a imaginar y poner en práctica tácticas resistencias.

Una de las conclusiones clave de este estudio es la presencia del concepto contemporáneo de *Misogynoir* en los tres manuscritos analizados. Según Moya Bailey, el *Misogynoir* se refiere a una forma particular de violencia que afecta a las mujeres negras. Esta forma de violencia entrelaza las opresiones de género y raza, lo que hace algunas violencias sean al mismo tiempo patriarcales y racistas. Las historias analizadas evidencian como la violencia misógina y racista atravesó de diferentes maneras las experiencias de Juana María de la Cruz, María Luisa Galindo Porras, María Álvarez del Pino, y sus hijas.

Las palabras utilizadas por las mujeres esclavizadas, así como por las familias esclavistas, sus amigos, sus testigos y algunos funcionarios encargados de impartir justicia, revelan las formas de racismo y machismo imperantes en la época. Palabras como “la esclava de”, “maldita madre”, “monstruo de la naturaleza”, “la negra”, entre otras, reflejan imaginarios sociales basadas en ideologías deshumanizantes.

Además, las mujeres esclavizadas, a través de sus palabras transcritas por los escribanos, también nos transmiten la violencia misógina y racista que experimentaron. Juana María de la Cruz relató los maltratos que sufrieron sus hijas diciendo que la ama “las maltrataba mucho con rejo y con palo” (A.N.G., *NES*, f. 27). María Luisa Porras narró como sus esclavistas la desterraron “para evitar el que yo pudiese hablar y cerrarme todas las puertas que me pudieses facilitar la consecución de mi intento me sacó de esa corte” (A.G.N., *NEC*, f.390). María Álvarez del Pino denunció la violación que sufrió, utilizando la frase “me desfloró” (A.G.N., *NES*, f.92). Estas declaraciones ofrecen historias de la violencia que estas mujeres enfrentaron, tanto en términos de género como de raza. Además, demuestran cómo estas formas de violencias pueden ser rastreadas

desde la época colonial andina y continúan presentes en la actualidad, afectando especialmente a las mujeres negras.

Esta disertación me permite concluir que la práctica de la esclavitud fue/es una de las formas más terribles de opresión. Uso los verbos en pasado y en presente porque lamentablemente esta práctica deshumanizante sigue vigente en la actualidad. La práctica de la esclavitud impactó de manera diferente a cada grupo poblacional. Para algunos esclavistas, la esclavitud representaba ganancias económicas, estatus social, servidumbre. En cambio, para algunas personas esclavizadas, la esclavitud representaba deshumanización, desgracias, abusos, maltrato y violencia. La violencia física y psicológica que sufrieron estas mujeres fue perpetrada tanto por mujeres como por hombres esclavistas. Las historias de Juana María de la Cruz y María Luisa Galindo Porras nos demuestran como tanto mujeres como hombres ejercieron violencia contra aquellos a quienes consideraban inferiores.

Uno de los logros de este estudio es haber encontrado información adicional de la familia esclavista de María Álvarez del Pino, en un testamento de 1794. También, este estudio nos mostró que las familias esclavistas de estas tres mujeres hicieron parte de la elite imperial neogranadina. La carencia consistió en la imposibilidad de escuchar las voces de estas mujeres, pues sus voces fueron intermediadas por los hombres de la época que sabían escribir.

Sería beneficioso tener la posibilidad de transcribir los manuscritos coloniales digitalizados que se encuentran de la carpeta de *Negros y Esclavos* preservada en el Archivo General de la Nación (A.G.N.). Estos nos permitiría conocer de manera más amplia las características e historias de las personas esclavizadas que están documentados

en esta base de datos. Además, sería importante poder crear un producto audiovisual que difunda estas historias a la comunidad en general. De esta manera, se lograría ampliar el alcance de esta información y promover una mayor conciencia sobre la experiencia de la esclavitud y su impacto en la sociedad colonial neogranadina.

## REFERENCIAS

- Acosta de Samper, Soledad. *Dos gobernantes ejemplares. Época colonial en el nuevo reino de Granada hoy república de Colombia*. El centenario: Revista Ilustrada. Paris. 1893.
- Adorno, Rolena. “El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad”. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, vol. 14, núm. 28, 1988, pp. 55-68, [www.jstor.org/stable/4530390](http://www.jstor.org/stable/4530390).
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 2007.
- Araujo, Ana Lucía. “El purgatorio negro: historias de dos esclavas que resistieron la esclavitud en el sur profundo de Brasil” *Millars. Espai i Història*, vol. 42, núm. 1, 2017, pp. 23-47.
- Archivo General de la Nación, Bogotá, Colombia (A.G.N.).
- , Colonia, Criminales Juicios (CJ) SC. 19, 154, D.20
- , Colonia, Criminales Juicios (CJ) SC. 19, 217, D.4
- , Colonia, Miscelánea (M), SC.39,120, D.70
- , Colonia, Negros y esclavos, Cundinamarca (NEC), SC.43,8, D.16
- , Colonia, Negros y esclavos, Panamá (NEP), SC. 43, 4, D.22
- , Colonia, Negros y esclavos, Santander, (NES), SC.43,4,D.12
- , Colonia, Real Audiencia, Cundinamarca (RAC), SC.50,1, D.33
- Bailey, Moya. *Misogynoir Transformed. Black women's digital resistance*. New York University Press. 2021.

- Balandier, Georges. *El concepto de situación colonial*, vol. 1540. Presses Universitaires de France. 1970.
- Ball, Erica L., et al. *As If She Were Free: A Collective Biography of Women and Emancipation in the Americas*. Cambridge University Press, 2020.
- Barcia Zequeira, María Carmen. "Slavery in the hispanic world". En *The Caribbean: Origin of the modern world*. Editores. González-Ripoll Navarro, María Dolores, et al. 2019, pp. 75-86.
- Barnet, Miguel. *Biografía de un cimarrón*. Ediciones Cubanas, 2015.
- Barry, Kathleen. "Teoría del feminismo radical: política de la explotación sexual". *Teoría Feminista del feminismo liberal a la posmodernidad*. Editado por Ana Álvarez y Celia Amorós, *Empiria: Revista de metodología de ciencias sociales*, vol. 2, 2008, pp. 189-210.
- Beltrán Castillo, María Juliana. "Reflexiones sobre algunos alcances del racismo científico en Colombia". *Educación en ciencias: experiencias investigativas en el contexto de la didáctica, la historia, la filosofía y la cultura*. Compilador William Manuela Mora Penagos. Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Cap. 7º, 2015, pp. 147-164.
- Benjamín, Walter. *Tesis sobre la historia*. Editorial Ítaca. Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008.
- Betancourt, Fernando. "La gran obra que escribiremos todos los colombianos" *Genealogías de Colombia*. Editado por Fidel Botero, 1992.
- [www.genealogiasdecolombia.co/\\_Santander/Chacon.aspx](http://www.genealogiasdecolombia.co/_Santander/Chacon.aspx).

- Blair Trujillo, Elsa. “Aproximación teórica al concepto de violencia: avatares de una definición”. *Política y cultura*, núm. 32, 2009, pp. 9-33.  
[https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0188-77422009000200002&script=sci\\_abstract&tlng=en](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0188-77422009000200002&script=sci_abstract&tlng=en)
- Bloch, Marc. *Apología para la historia o el oficio de historiador*. Traducido por María Jiménez Danielle Zaslavsky. México: Fondo de Cultura Económica. 2001.
- Bonil Gómez, Katherine. “Las movilidades esclavizadas del río Grande de la Magdalena, Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII”. *Fronteras de la Historia*, vol. 27, n.º 2, 2022, pp. 11-39. <https://doi.org/10.22380/20274688.1918>.
- Brownmiller, Susan. *Against our will: Men, women, and rape*. Ballantine Books, 1993.
- Bueno, Salvador. “Costumbristas cubanos del siglo XIX”. *Costumbristas cubanos del siglo XIX. Selección, cronología y bibliografía Salvador Bueno*. Biblioteca Ayacucho, 1958. Digitalizado por Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999.  
[www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcbk187](http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcbk187)
- Camacho, Jorge. *Miedo Negro, Poder Blanco En La Cuba Colonial*. Madrid: Iberoamericana, 2015.
- Carreño Martínez, Aida. “Sastres y modistas. Notas alrededor de la historia del traje en Colombia”. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol. 28, núm. 28, 1991, pp. 60-76.
- Castaño Pareja, Yoer Javier. *Esclavos y libertos en la jurisdicción de Girón, 1682-1750*. 2007. Universidad Industrial de Santander, tesis de maestría.
- Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. 2010.

Césaire, Aimé. *Discursos sobre el colonialismo*. Traducido por Madariaga et al. Vol. 39.

Ediciones Akal, 2006.

Chaves, María Eugenia. “La mujer esclava y sus estrategias de libertad en el mundo

hispano colonial de fines del siglo XVIII”. *Göteborg University*, núm. 1, 1998, pp. 9-

26. <http://hdl.handle.net/2077/3175>.

CUNY Dominican Studies. “Los primeros negros en las Américas. La presencia africana

en la República Dominicana”. The City College of New York, North Academic

Center, <http://firstblacks.org/spn/summaries/manumission-as-social-practice/>.

Accedido 11 de marzo 2023.

Curatolo, Sofía Andrea. “Violencia De género: Un análisis De La situación En México Y

Argentina”. *Revista Penal México*, vol. 12, n.º 22, 2023, pp. 51-64.

<https://revistaciencias.inacipe.gob.mx/index.php/01/article/view/640>.

Davis, Angela. *Mujeres, raza y clase*. Traducido por Ana Varela Mateos. Ediciones Akal,

2016.

de Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano: artes de hacer*. Traducido por

Alejandro Pescador. Universidad Iberoamericana, 1996.

de Nebrija, Antonio. Gramática de la lengua castellana. España. 1652. Digitalizado por

Kahle/Austin Foundation. 2021.

del Castillo, Lina, et al. Iconografía intelectual en el Virreinato de la Nueva Granada

siglo XVIII. *Universidad Externado de Colombia*, 2013.

Deleuze, G. y Guattari, F. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducido por José

Vázquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta. Valencia: Pre-Textos.

1997.

- Diccionario de la lengua castellana. España, por la Viuda de Don Joaquin Ibarra, Universidad Complutense de Madrid. 1791. Digitalizado por la Real Academia Española. 2011.
- Dueñas Vargas, Guiomar. “Infanticidio y aborto en la Colonia: pócimas de ruda y cocimientos de mastranto”. *Universidad Nacional de Colombia, Escuela de Estudios de Género, Grupo Mujer y Sociedad / Corporación Casa de la Mujer de Bogotá*. 1996, pp. 43-48.
- , *Los hijos del pecado: Ilegitimidad y vida familiar en la Santafé de Bogotá colonial*. Universidad Nacional de Colombia. 1997.
- , *Del amor y otras pasiones. Élite, política y familia en Bogotá, 1778-1870*. Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, 2014.
- Ezponda, Eduardo. *La mulata: Estudio fisiológico, social y jurídico*. Imprenta de Fortanet. Madrid, 1878. Digitalizado por Duke University Libraries. 2012.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Traducido por Julieta Campos. Fondo Cultural de Economía de México, 2018. ---, *Piel negra, máscaras blancas*. Traducido por Iría Álvarez Moreno. Akal, 2020.
- Feinstein, Rachel. A. *When Rape was Legal: The Untold History of Sexual Violence during Slavery*. Routledge. 2018.
- Fernández García, Blanca. “Carlo Ginzburg, microhistoria y escala. El caso del vinatero calvinista”, *Historiografías: revista de historia y teoría*, núm. 8, 2014, pp. 108-120.
- Galeano, Eduardo. *El libro de los abrazos*. Siglo veintiuno Editores. 2020.

- Gallego Durán, María Mar. “El racismo científico del siglo XVIII y las estrategias de auto-representación: La narrativa interesante de Olaudah Equiano”. *Estudios Ingleses de la Universidad Complutense*, 2011, vol. 19, pp. 71-87.
- Gallego, José Andrés. “Los argumentos esclavistas y los argumentos abolicionistas: reconsideración necesaria”. *Revista del CESLA* 7, 2005, pp. 63-108.
- García, Jesús A. *Africanas; esclavizadas, cimarronas, libertarias y guerrilleras*. Fondo Editorial del Sur, 2016.
- Gómez Borja, Jaime Humberto. “Temas y problemas en la pintura colonial neogranadina”. *Quiroga: Revista de Patrimonio Iberoamericano*, núm. 3, 2013, pp. 26-38. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/quiroga/article/view/16497>.
- González Manrique, Manuel Jesús. “El “estigma de Eva” en la leyenda mexicana la llorona. Su representación cinematográfica”. *Antropología Experimental*, núm. 13, 2013, pp. 541-556.
- Guerra-Cunningham, Lucía. *Mujer y escritura: fundamentos teóricos de la crítica feminista*. México: UNAM, 2007.
- Guzmán, Angela Inés. *La ciudad del río Honda*. Unibiblos, 2002.
- Hartman, Saidiya, “Venus en dos actos”. Traducido por Mauricio Delfin. *Hemispheric Institute E-misférica*, vol. 9, núm. 1 y 2, 2012, pp. 1-14.  
<https://hemi.nyu.edu/hemi/es/e-misferica-91/hartman>
- hooks, bell. *¿Acaso no soy yo una mujer? Mujeres negras y feminismo*. Traducido por Gemma Deza Guil. Edición consonni, 2020. ---, “The oppositional gaze: Black female spectators” *Black American Cinema*. Routledge, 2012, pp. 288-302.

Jaramillo Uribe, Jaime. “Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII”.

Anuario Colombiano de Historia social y de la Cultura, núm. 1, 1963, pp. 3-62.

<https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/29620>.

Jiménez, Magdalena. “Vías de comunicación desde el Virreinato hasta la aparición de la navegación a vapor por el Magdalena”. *Historia critica*, vol. 1, núm. 2, 1989, pp.

118-125. <https://doi.org/10.7440/histcrit2.1989.08>

Klein, Herbert S. *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*. Traducido por Graciela Sánchez Albornoz. Alianza Editorial, 1986.

Lebrón Ortiz, Pedro. *Teorizando una filosofía del cimarronaje*. Tabula Rasa, 2020.

Lerner, Gerda. *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica, 1990.

Levi, Giovanni. “Microhistoria”. *I Encuentro de Historia de Cantabria*, 16-19 diciembre, 1996, Santander-España. Ediciones Universidad de Cantabria, 1999, págs. 53-63.

López, David Martín. “El genio liberado: artistas afroamericanos durante el siglo XVIII”. 2016. *XXI Coloquio de Historia Canario-Americana*, 2014, vol. 21, núm. 038, pp. 1-10. <http://coloquioscanariasmerica.casadecolon.com/index.php/aea/article/view/9520>

López-Bejarano, Pilar. “Maneras de trabajar: Santafé de Bogotá (siglo XVIII)”. *Illes i imperis*, núm. 21, 2019, pp. 15-40, <https://doi.org/10.31009/illesimperis.2019.i21.02>

Lorde, Audre. *La hermana, la extranjera: artículos y conferencias*. Traducido por María Corneiro. Horas y HORAS, la editorial, 2003.

Lugones, María. “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples”. *Librería de Cuerpos Parlantes*. 2012, pp. 129-140.

Liotard, Jean-François. *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Traducido por Mariano Antolín Rato. Ediciones Catedra, 1991.

- Malagón-Barceló, Javier. *El Código Negro Carolino o Código Negro Español (Santo Domingo, 1784)*. Ediciones de Taller, 1974.
- Man, Ronen. “La micro-historia como referente teórico-metodológico. Un recorrido por sus vertientes y debates conceptuales”. *Historia Actual Online*, núm. 30, 2013, pp. 167-173. <https://doi.org/10.36132/hao.v0i30.822>
- Manzano, Juan Francisco. *Autobiografía del esclavo poeta y otros escritos*. Iberoamericana Editorial, 2007.
- Marín Pinilla, María del Rosario y Vázquez González, José. “El prescriptor en la violencia de género, a través de la popularización del concepto “Violencia Vicaria”. Un estudio de la Docuserie *Rocío, contar la verdad para seguir viva* en la prensa española digital”. *Comunicación y pluralidad en un contexto divergente*, editado por Martha Patricia Álvarez-Chávez, Gloria Olivia Rodríguez Garay, Silvia Husted Ramos, Dykinson S.L, 2022, pp. 322-347. <https://idus.us.es/handle/11441/137366>
- Martínez Garnica, Armando, et al. *Quien es quien en 1810: guía de forasteros del Virreinato de Santa Fe*. Universidad del Rosario, 2010.
- Martínez Molina, Adriana. *Diseño Urbano en Centros Históricos de Ciudades Formadas El Caso de Honda, Tolima*. 2019. Universidad Nacional de Colombia, tesis de maestría.
- Mbembe, Achille. *Necropolítica. Sobre el gobierno privado indirecto*. Traducido por Elisabeth Falomir Archambault. Melusina. 2011. ---, *Crítica de la razón negra: ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Traducido por Enrique Schmukler. Ned ediciones, 2016.

- McFarlane, Anthony. "Cimarrones y palenques en Colombia: siglo XVIII." *Historia y espacio*, núm. 14, 1990, pp. 53-78. ---, *Colombia antes de la independencia: economía, sociedad y política bajo el dominio Borbón*. Bogotá: Banco de la República, 1993.
- Mejía, Sergio. "Egoísmo de tres cuartillos: el sabotaje de los hacendados al tajón público de carnes en Santafé, 1798-1817" *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. 42, núm. 1, 2015, pp. 51-81.  
<https://doi.org/10.15446/achsc.v42n1.51343>
- Meneses, Orián Jiménez, et al. *Voces de esclavitud y libertad: documentos y testimonios Colombia, 1701-1833*. Universidad del Cauca, 2013.
- Mora de Tovar, Gilma Lucía. "Chicha, guarapo y presión fiscal en la sociedad colonial del siglo XVIII". *Universidad Nacional de Colombia*. núm. 16-17, 1989, pp. 15-47.  
<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/71113>
- Mora Guzmán, Fernando, y Eduardo Franco Delgadillo. "Antonio Nariño: una voz de ética civil y Derechos Humanos". *Revista Facultad de Ciencias Económicas*, núm. 3.5, 1994, pp. 73-79.
- Moreno, Luisa Ruiz. "Sobre el concepto de sujeto colonial". *Mester*, núm. 1, 20, Universidad Autónoma de Puebla, 1991, pp. 1-10.
- Morrison, Toni. *Beloved*. Traducido por Iris Menéndez. DEBOLS!LLO. 2018.
- Morrison, Toni. *El origen de los otros*. Traducido por Carlos Mayor. Lumen, 2020.
- Murguía, Eduardo Ismael. "Archivo, memoria e historia: cruzamientos y abordajes". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 41, 2011, pp. 17-37.  
<https://doi.org/10.17141/iconos.41.2011.387>

- Ocampo-González, Aldo. Hill Collins, Patricia. "Interview with Patricia Hill Collins on critical thinking, intersectionality and educational: Key objectives for critical articulation on inclusive education". *Journal for Critical Education Policy Studies*, v. 17, núm. 2, 2019, pp. 151-170.
- Ojeda Pérez, Robert. "Tácticas de libertad. Mujeres santaferenas en calidad de esclavas antes de la Independencia". *Logos Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades*, núm. 22, 2012, pp. 11-35. <https://ciencia.lasalle.edu.co/lo/vol1/iss22/2/>
- Olivera, Marina Espeleta. *Subalternidades femeninas: la autorrepresentación como resistencia*. Diss. Universitat de Barcelona, 2015.
- Ortiz Cassiani, Javier. "¿Qué es un esclavo y un esclavizado? AfroINNOVA". *YouTube*, Subido por Manos Visibles. 2 dic 2016, <https://youtu.be/sUHeTEIU2CQ>.
- Ortiz, Fernando. *El engaño de las razas*. Editorial de ciencias sociales, 1975.
- Ortiz, Fernando. *Hampa afro-cubana: Los negros esclavos; estudio sociológico y de derecho público*. Revista bimestre cubana, 1916.
- Patiño Millán, Beatriz. *Criminalidad, ley penal y estructura social en la Provincia de Antioquia*. Editorial Universidad del Rosario, 2013.
- Perdices de Blas, Luis, y José Luis Ramos Gorostiza. "La economía política de la esclavitud: los argumentos económicos del debate abolicionista español del siglo XIX". *Scripta Nova*, vol. 21, núm. 567, 2017, pp. 1-42. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/57203/>
- Pérez, Felipe. *Geografía general física y política de los Estados Unidos de Colombia y geografía particular de la ciudad de Bogotá*. Echeverría hermanos, 1883. Digitalizado por Harvard University, 2007.

Pestalozzi, Johann Heinrich. *Sobre legislación e infanticidio: (1780/1783)*. Traducido por José María Quintana Cabanas. Herder, 2002.

Pico Pita, Roger. “Máximas transgresiones en las relaciones amorosas entre blancos y negras esclavas en el nuevo reino de Granada durante el periodo de dominio hispánico”. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, vol. 24, núm. 1, 2020, pp. 311-350. <https://doi.org/10.35588/rhsm.v24i1.4205>.

---, “Amores prohibidos y anhelos de manumisión: las negras esclavas amantes de sus amos y su intrincada lucha por la libertad”. *Ciencias Sociales y Educación*, vol. 5, núm. 10, 2016, pp. 21-46. <https://doi.org/10.22395/csye.v5n10a1>

---, “El ímpetu de las pasiones sobre las cadenas esclavistas: los vínculos amorosos entre blancos y esclavas en el Nuevo Reino de Granada”. *Historia y espacio*, vol. 13, núm. 48, 2017, pp. 83-114. <https://doi.org/10.25100/hye.v13i48.4690>

---, “Los procesos judiciales por líos amorosos entre amos y esclavas en el Nuevo Reino de Granada en el periodo colonial: inequidades, estrategias y oportunidades”. *Justicia*, vol. 24, núm. 35, 2019, pp. 1-31. <https://doi.org/10.17081/just.24.35.3401>

---, *Los negros esclavos en Santander: desde la época de Conquista hasta las guerras de Independencia*. Universidad Industrial de Santander, 2015.

Portilla Herrera, Karent Viviana. “La coartación y el peculio, dos elementos claves en la manumisión de esclavos. Santiago de Cali (1750-1810)”. *Fronteras de la historia: revista de historia colonial latinoamericana*, vol. 20, núm. 1, 2015, pp. 96-123.

- Prieto Ramírez, Edgar Eduardo. *Centro histórico de Honda: puesta en valor e inserción en el siglo XXI refuncionalización centro de manzana como propuesta de actuación para su revitalización*. 2009. Universidad Nacional de Colombia, tesis de maestría.
- Prince, Mary. *The History of Mary Prince: A West Indian Slave*. 1831. Editado por Sara Salih. Penguin Classics, 2004.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. *Perú indígena*, vol. 13, núm. 29 1992, pp. 11-20.
- Ramírez Rodríguez, María Himelda. *De la caridad barroca a la caridad ilustrada: mujeres, género y pobreza en la sociedad de Santa Fe de Bogotá, siglos XVII y XVIII*. Historia, mujeres y género. Universidad Nacional de Colombia, 2006.
- , *Las mujeres y la sociedad colonial de Santa Fe de Bogotá. 1750–1810*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2000.
- , “La infancia abandonada en Santa Fe colonial: Entre la caridad privada y la tutela estatal (1641-1810)”. *Revista de Trabajo Social*, núm. 2, 2000, pp. 49-68.
- <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/21677>
- Restrepo, Eduardo. “¿Negro o afrodescendiente?: debates en torno a las políticas del nombrar en Colombia”. *Perspectivas Afro Revista de investigación en estudios afrolatinoamericanos y afrocaribeños*, vol. 1, núm. 1, 2021, pp. 5-32.
- <https://doi.org/10.32997/pa-2021-3541>.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón., 2018.

- Rodríguez Chavarro, Juan José, and Alexandra Sofía Barragán Pantoja. “*La Quinta*”: *lugar en donde las dinámicas socioculturales se materializan*. 2022. Universidad La Gran Colombia. Tesis de grado.
- Rojas Gómez, Roberto. *La esclavitud en Colombia*. Águila Negra Editorial, 1926.
- Saco, José Antonio. *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y en especial en los países américo-hispanos*. Vol. 1. Impr. de J. Jepús, 1879. Digitalizado por Google de la Librería Pública de Nueva York, 2008.
- Samper Agudelo, José María. *Florencio Conde: Escenas de la Vida Colombiana: Novela Original*. Imprenta de Echeverría Hermanos. Bogotá, 1875.
- Sandoval, Alonso de. *De instauranda aethiopum salute El mundo de la esclavitud en América*. Bogotá, 1956. Digitalizado por Library of Princeton, 1982.
- Sastre Ardila, John Jairo. “La circulación comercial de la villa de Honda entre 1797-1799. Una aproximación desde las guías de mercaderías”. (2019).
- Silva Prada, Natalia. “Una Nochebuena bajo amenaza: los pasquines y rumores de 1765 en la villa de San Bartolomé de Honda”. *Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, vol. 17, núm. 43, 2021, pp. 94-121.  
<https://doi.org/10.14482/memor.43.986.101>
- Silvestre, Francisco. *Descripción del Reyno de Santa Fe de Bogotá, escrita en 1789*.  
Copia encontrada por Ricardo Pereira en el Archivo General de Indias en Sevilla en 1887. <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll10/id/3794/rec/5>.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. “¿Puede hablar el subalterno?”. Traducido por Santiago Giraldo. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, pp. 297-364.  
<https://www.redalyc.org/pdf/1050/105018181010.pdf>

- Tardón Recio, Bárbara. “Todo es mentira: cultura de la violación, mitos y falsas creencias sobre la violencia sexual contra las mujeres”. *Política y Sociedad*, vol. 59, núm. 1, 2022, pp. 1-14. 78892. <https://dx.doi.org/10.5209/poso.78892>
- Thompson, Alvin O. *Huida a la libertad*. Traducido por Erika L. Díaz Arboleda. Siglo XXI, 2005.
- Tovar Pinzón, Hermes., et al. Convocatoria al poder del número: censos y estadísticas de la Nueva Granada, 1750-1830. Archivo General de la Nación, 1994.
- Trouillot, Ävelyne. *The Infamous Rosalie*. University of Nebraska Press, 2013.
- Uribe Botta, Camilo. “*Acordando así aquella buena armonía*”: o de los conflictos de preeminencias en los diferentes cuerpos políticos en la ciudad de Santafé entre 1739 y 1790. 2016. Universidad de los Andes Colombia, tesis de maestría.
- Uribe Jaramillo, Jaime, “Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, núm. 1, 1963, pp. 3-62, <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/29620>.
- Vaccaro, Sonia E. *Violencia Vicaria: Un golpe irreversible contra las madres*. Asociación de Mujeres Psicología Feminista. 2021.
- Vergés, Françoise. “La memoria como Resistencia”. *Revista internacional de filosofía política*. Iztapalapa, núm. 31, 2008, pp. 49-65.
- Villaverde, Cirilo. *Cecilia Valdés o la loma del Ángel*. Ediciones Catedra. 2001.
- Villaverde Rico, María José. “¿Hubo abolicionismo en la España del siglo XVIII?” en *Relatos de cosmopolitismo en el pensamiento filosófico hispánico*. Editores Badillo O’ Farrel, Pablo, et al. Editorial Dykinson, 2021, pp. 211-228. <http://digital.casalini.it/4951521>

Villegas Morales, Inírida. “Mujer negra, mirar del otro y resistencias. Nueva Granada siglo XVIII”. *Memoria y sociedad*, vol. 7, núm. 15, 2003, pp. 53-68.

Villegas, Benjamín. *Historia de Bogotá*. Tomo III. Siglo XX. Salvat, Bogotá: 1992.

Zuleta, Eduardo. “Movimiento antiesclavista en Antioquia”. *Repertorio Histórico de la Academia Antioqueña de Historia*, vol. 1, núm. 9-12. 1913, pp. 722-729. Digitalizado por la Academia Antioqueña de Historia. 2020.