

¿es posible la libertad en la esclavitud? a propósito de la tensión entre la libertad y la esclavitud en la nueva granada

rafael antonio díaz *

La pregunta que gobierna este ensayo y sus posibles respuestas o, mejor, reflexiones, pueden estar indicando inicialmente que la cuestión está mal planteada, que su respuesta es obvia –el esclavizado sin ser libre no puede aspirar jurídica o socialmente a condiciones de libertad- o que la pregunta de suyo es absurda, al insinuar la posibilidad de que un esclavo pueda exhibir algún nivel de libertad. El presente ensayo intentará hilvanar reflexiones y conjeturas, emanadas de algunas experiencias investigativas, en torno a la necesidad de repensar el estatus histórico del esclavo y la esclavitud como institución y como práctica. Para ello propondremos algunos conceptos y nuevos posicionamientos hermenéuticos frente a la documentación. Para lograr este propósito emplearemos como eje de reflexión la tensión entre la libertad y la esclavitud, porque nos parece que en esa dinámica y ambivalencia está contenida la constatación de que los sistemas esclavistas en su densidad y complejidad estuvieron lejos del unilateralismo amo-esclavo, lejos de una supuesta y única inscripción institucional de sus manifestaciones y que en los mismos las mujeres y los hombres esclavizados lograron influir activamente en la suerte histórica que acompañó a la esclavitud.

Digamos, de entrada, que la libertad y la esclavitud son dos condiciones sociales que se han manifestado a lo largo de la historia de la humanidad, específicamente en el sentido de que las ansias de libertad humana nacieron en el instante en que por primera vez, en algún momento de la historia humana, un ser o un conjunto de hombres y mujeres fueron reducidos a la condición de esclavos, mediante la definición paulatina de un conjunto de normas, como las de prisioneros de guerra, razones de religión, quebrantamiento de normas. En este sentido, se ha podido constatar que, históricamente, la libertad ha adquirido su connotación teleológica derivada de la aspiración de los seres esclavizados a su condición natural de seres libres.

En este orden de ideas, es relevante precisar que la mujer griega ocupó un lugar central en esta dinámica. En efecto, siguiendo a Orlando Patterson, “la libertad comenzó su largo viaje en la conciencia occidental como un valor de la mujer. Fue la mujer quien primero vivió en el terror de la esclavización y, por lo tanto, fueron las mujeres quienes primero vinieron a valorar su ausencia, tanto aquellas que nunca fueron capturadas pero que vivían con ese temor y, aún más, aquellas que fueron capturadas y que vivieron con la esperanza de ser redimidas o, al menos, de ser liberadas de su muerte social y colocadas entre sus captores bajo una nueva condición, la cual existencialmente había venido a anhelar todo su ser”¹. Por su parte, antes de la entrada en vigencia de la trata atlántica de esclavos, amplias regiones de Africa igualmente experimentaron los procesos de la esclavización y de la libertad, aunque bajo presupuestos y escenarios históricos distintos, existiendo y

* Departamento de Historia, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

¹ PATTERSON, Orlando, “Slavery, alienation, and the female discovery of personal freedom”, en *Social Research*, vol. 58, 1 (primavera 1991), p. 168.

considerando parámetros disímiles para evaluar la naturaleza de la esclavitud en África y en América. Según Paul Lovejoy y David Trotman, “la experiencia de la esclavitud en América, fortalecida por el racismo, ha sido fundamentalmente diferente de las expectativas que los esclavizados tenían antes de salir de África. Las nociones africanas de la esclavitud contrastan fuertemente con la realidad de la esclavitud racial en América”².

Ya sea en la tradición africana o en la occidental americana, es evidente que la aspiración de un ser esclavizado es la obtención de su libertad mediante el diseño y puesta en práctica de una serie de dispositivos, estrategias, reacciones y resistencias nacidas de su inventiva personal/colectiva, mediante el cimarronismo individual o grupal y su correlato en la formación de palenques. Aunque la historiografía al respecto sobre la Nueva Granada no es propiamente prolífica, sí ha dejado en claro que desde los primeros desarrollos históricos de la esclavitud los esclavizados, como los cimarrones indios y negros que conformaron el Palenque de la Ramada en la gobernación de Santa Martha hacia los años de 1529 y 1530³, procuraron tramitar y obtener su condición de libres mediante las vías de hecho, constituyendo además espacios sociales propios –los palenques– donde ejercitaron políticamente su libertad.

Igualmente, son innegables e insoslayables las implicaciones de degradación individual, social, familiar y comunitaria que implicó la condición jurídica y social de la esclavización. Como se sabe, las discusiones filosóficas, jurídicas, teológicas y morales que estuvieron a la base de las percepciones ambivalentes y contradictorias sobre el derecho y la justificación que asistía a los europeos en conducir africanas y africanos a América, finalmente y a la larga posibilitaron la estructuración de un amplio espectro de explotación de ingentes cantidades de africanos en el Nuevo Mundo. En consecuencia, tales discusiones condujeron a un hecho palpable: los imperios mercantiles europeos en América implantaron y desarrollaron la esclavitud en función de razones prácticas, como la necesidad de poner a funcionar sistemas económicos de producción y de extracción de excedentes. Aquí no entraba en consideración ningún argumento moral o ético.

No obstante, el riesgo de esta constatación radica en configurar la despersonalización histórica del esclavizado al atribuir o maximizar la enajenación económica de un ser que jurídicamente pertenece a alguien. En este sentido, aducimos que el esclavizado comporta una doble dimensión histórica, la de objeto y la de sujeto, con una precisa relación de propiedad y no propiedad respectivamente. Digámoslo en palabras de Patterson: “El esclavo era un esclavo no porque él fuera el objeto de propiedad, sino porque él no podía llegar a ser el sujeto de propiedad”⁴. Tal definición teórica del esclavizado posee el alcance de poner en evidencia el hecho de que la libertad y la esclavitud no son categorías duales, inseparables o, sencillamente, dos realidades divergentes con dinámicas propias y específicas.

En efecto, en el escenario de la cotidianidad de la esclavitud y a partir de un primer conjunto de evidencias documentales, no creemos posible seguir diferenciando de manera tajante y taxativa la libertad de la esclavitud o viceversa. Tales evidencias informan acerca

² LOVEJOY, Paul, TROTMAN, David, “Experiencias de vida y expectativas: nociones africanas sobre la esclavitud y la realidad en América”, en CACERES, Rina (comp.), *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*, San José de Costa Rica, Universidad de Costa Rica, 2001, p. 380.

³ SIMON, Pedro, *Noticias históricas*, Bogotá, Banco Popular, 1981, tomo III, p. 31.

⁴ PATTERSON, Orlando, *Slavery and social death. A comparative study*, Cambridge y Londres, Harvard University Press, 1982, p. 28.

de la presencia de dinámicas, pactos, acuerdos que de muchas maneras larvaron las relaciones esclavistas, particularmente en el sentido de que ya no podemos seguir percibiendo al esclavo como un sujeto histórico absolutamente enajenado y cosificado, o al esclavista como una entidad enteramente libre en la disposición de sus oportunidades económicas o de sus preferencias culturales. Lo que queremos señalar es que la investigación histórica hacia el futuro debe revisar las percepciones historiográficas tradicionales que encasillan a la libertad y a la esclavitud como entidades distinguibles, por lo que se hace urgente advertir que en las sociedades esclavistas las relaciones esclavo-amo ofrecen un escenario donde los intersticios podrían estar al orden del día, ya sea mediados o mediatizados por el fenómeno transversal que está contenido en la discursividad de la esclavitud. Más allá de cualquier calificación moral o de alguna disposición jurídica, amos y esclavos se trenzaron en relaciones simétricas y asimétricas que impregnan la esclavitud de una complejidad y densidad mayores de las que estamos acostumbrados a percibir como vínculos superficiales y unilaterales, específicamente de la sociedad esclavista sobre la población esclavizada. La discursividad de la esclavitud como concepto y como método llama la atención al hecho de que es preciso empezar a “leer” las relaciones amo-esclavo a través del lente de los pactos, los convenios, los acuerdos, las negociaciones, las ganancias y las pérdidas.

Incluso, la confrontación se dio al interior del propio sistema esclavista, si pensamos por un momento en la tensión suscitada entre la ley colonial y la propiedad que los particulares detentaban sobre los esclavos, especialmente en el sentido de que, en no pocas ocasiones, los esclavistas hicieron caso omiso de las disposiciones que intentaron regular la vida de los esclavos, siendo particularmente sensible los temas de la evangelización de los esclavos, la disposición de los días libres o festivos, los castigos severos y el deber de vestir y alimentar a los esclavos. Claro, también en no pocas ocasiones, los dueños y las disposiciones jurídicas o los funcionarios coloniales actuaban como un solo cuerpo en defensa de los intereses del sistema esclavista. Un ejemplo, entre tantos, que bien pudo haber agravado estas tensiones, se dio cuando tenía valor probatorio el testimonio de los esclavos capitanes en las cuadrillas de los distritos mineros chocoanos, quienes debían certificar o no que la producción de oro correspondía a la declarada en las cajas reales, procedimiento usual en las visitas efectuadas a los reales mineros⁵.

Como ya lo anotamos, una de las imágenes historiográficas más socorridas nos proyecta un esclavo cosificado y enteramente sometido a la arbitrariedad de su propietario. Esto pudo tener poco o mucho de realismo histórico. No obstante, una interpretación alterna de la información empieza a delinear dinámicas de otra índole, sobre todo en lo que atañe a la posibilidad histórica de que el esclavo pudiera ser propietario. Por ejemplo, de manera muy temprana la Real Audiencia de Santafé, por Acuerdo del 18 de junio de 1557, ordenaba “que ninguna persona, de ninguna calidad ni condición que sea, vecinos de (Santafé), ni estantes ni habitantes della, de aquí adelante, *no compren de ningún esclavo ni esclavas negros ninguna cosa de ningún género, ni calidad que sean, so pena que les sea demandado por de hurto, conforme a la ley, ni de ningún indio, ni india ninguna cosa que sea de España*”⁶. Tal prohibición sugiere varias posibilidades de interpretación. Pareciera evidente que las esclavas y los esclavos poseían cierto tipo y cantidad de mercancías y/o

⁵ Cuaderno de visita de mina de esta provincia de Citará, hecha por el señor Luis Maraver Ponce de León, Gobernador y Comandante General de estas provincias del Chocó. Año de 1763. Ff. 1-34. Colección Personal de la historiadora María Mercedes Ladrón de Guevara.

⁶ Archivo General de la Nación (Bogotá, Colombia. En adelante AGN), Sección Colonia, *Real Audiencia Cundinamarca*, Legajo 16, folio 152v. Cursiva del autor.

géneros. Fueran o no propietarios de tales mercancías, es claro que se está refiriendo una directa participación de las y los esclavos en circuitos comerciales o mercantiles, conduciendo los géneros a los mercados o a los sitios de intercambio y vendiéndolos mediante transacciones monetarias *directas* y de primera mano⁷. Es de resaltar que la norma prohibitiva no hacía alusión directa a negros libres, sino a personas esclavizadas. También es de notar la especificación que se hace con relación a las negras esclavas, pues, como lo ha ido constatando la historiografía sobre los procesos de manumisión en escenarios urbanos, eran las mujeres esclavas las de mayor éxito en la consecución de su libertad⁸.

Las connotaciones de libertad y propiedad finalmente fueron reconocidas por la normatividad jurídica del imperio español. En 1574, una disposición señalaba que los esclavizados habían “adquirido libertad, granjerías y hacienda”⁹. Aunque este fenómeno no era nuevo en la historia de la esclavitud, sí se puede comprobar que la investigación histórica referida a la Nueva Granada lo ha pasado inadvertido o, en todo caso, no le ha dado la suficiente atención. Así las cosas, libertad y propiedad en manos de los esclavizados se configuran como dinámicas históricas con sorprendente continuidad hasta bien entrado el siglo XVIII, por lo que en el ámbito económico es factible hablar de la constitución de una “economía propia” de los esclavizados, como lo ha propuesto Rebeca Scott analizando el caso de Cuba¹⁰.

El escenario de la economía propia nos configura o nos remite a fenómenos históricos probables, tales como libertad de movimiento o desplazamientos espaciales (vaqueros), despliegue de esfuerzos laborales individuales, semiautonomía o autonomía productiva, compradores, vendedores, poseedores de capital y de bienes, ingresos monetarios, inserción y participación en los circuitos comerciales y monetarios, jornaleros, esclavos de renta y “arrendatarios” o cultivadores de pequeñas parcelas o “conucos”¹¹. Estas posibles variables obligan a plantear algunos interrogantes: ¿cómo se mueve un esclavo en el espacio físico y en el social? ¿Cómo se controla o establece la adscripción y la movilidad espaciales de los esclavos?

La documentación sugiere que el escenario de la “economía propia” suscitó mayores y principales controversias jurídicas y filosóficas en torno a la disposición de los bienes obtenidos por los esclavos, lo cual de suyo implicaba una discusión sobre los terrenos y los alcances de la libertad y de la esclavitud. La magnitud de tal confrontación bien puede estar referenciada por lo declarado en Santafé de Bogotá en 1708, por el esclavo Juan Ramos, quien, defendiéndose de una acusación por hurto, indicó que su amo le “dio y permitió *salvoconducto* para que yo por mí solo pudiese granjear, tratar y contratar *como si fuese persona libre*”¹². El defensor de oficio en este caso planteó, en defensa del esclavo, el concepto de “libertad limitada” no sólo como elemento legitimador de lo poseído por el esclavo, sino como indicativo de los posibles traslapes entre la libertad y la esclavitud. El

⁷ De paso hay que cruzar este señalamiento con el hecho de que la tradición y las dinámicas mercantiles en Africa occidental y central –incluso por supuesto antes del siglo XVI– no sólo eran relevantes, sino que se proyectaron a América.

⁸ Cf. DIAZ, Rafael, *Esclavitud, región y ciudad. El sistema esclavista urbano-regional en Santafé de Bogotá, 1700-1750*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 2001, especialmente capítulo V.

⁹ *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*. Libro VI, título V, ley 1ª., ff. 285r-v.

¹⁰ SCOTT, Rebeca, *La emancipación de los esclavos en Cuba. La transición al trabajo libre, 1860-1899*, México, F.C.E., 1989.

¹¹ DIAZ, *op. cit.*, pp. 164 y ss.

¹² AGN, Sección Colonia, *Curas y obispos*, tomo 47, f. 41r. Cursiva mía.

defensor de oficio adujo “que si el esclavo con beneplácito permiso y consentimiento del amo, adquiere bienes con sus industrias y trabajo no es legítimo dueño el amo de éste caudal, sino el esclavo pues es habido en tiempo hábil y que gozaba de la *libertad limitada* que le concedió el amo”¹³. Cualquiera que haya sido la resolución jurídica de estos casos, se evidencia que la cotidianidad y la discursividad inmersas en las relaciones esclavistas ponen en entredicho cualquier consideración o análisis que insista en mantener la dualidad esclavitud-libertad¹⁴.

Así como es posible observar visos de libertad en la esclavitud, también es dable proponer la dependencia de los amos respecto a los esclavizados. En términos globales, Patterson ha calificado la esclavitud como un fenómeno de parasitismo social¹⁵ y las primeras evidencias documentales empiezan a revelar que las amas y los amos reconocían abiertamente el hecho de que el trabajo y el peculio de sus esclavos constituían sus únicas posibilidades de subsistencia o de obtención de algún nivel de fortuna. En el Brasil colonial, tal dependencia quedó consignada institucionalmente en los censos de población, bajo el descriptor de “Vive dos jornais de seus escravos”¹⁶. Sin poder aún establecer la recurrencia del fenómeno, sospechamos que un número determinado de amos se encontraba en la situación descrita en 1724 por una mujer soltera santafereña quien, al otorgar la libertad a una familia esclava, manifestó “que me han servido, alimentado, sin haber tenido otro alivio por persona alguna, sustentándome de su trabajo personal”¹⁷.

La dependencia y el parasitismo de la sociedad esclavista tuvieron quizás su expresión más álgida en el permanente y creciente temor a la libertad de los esclavos, hecho que se manifestó fehacientemente a raíz de la promulgación de la Real Cédula de 1789 sobre educación, trato y ocupaciones de los esclavos, conjunto de normas que intentaban regular la condición social de los esclavos. Es sorprendente observar que si bien la instrucción no abría ninguna ventana hacia la liberación de los esclavos, los esclavistas consideraron que lo allí dispuesto le daría razones a los esclavos para confrontarse con ellos, solicitando con mayor ahínco, decisión y derecho la libertad y la defensa de sus derechos, por lo que los dueños elevaron, de manera vehemente, la petición de que la Instrucción quedara sin efectos, lo cual se hizo realidad en 1794¹⁸. De todas maneras, la Instrucción, al decir de Chaves, “lejos de desaparecer de la escena judicial, se agregó rápidamente al conjunto disperso de normas legales que se aplicaban en los tribunales coloniales”, siendo utilizados como herramientas jurídicas tanto por esclavizados como por propietarios¹⁹.

En todo caso, los esclavistas tenían razones para presionar la cesación de los efectos legales y sociales de la Instrucción, ya que no era nada nuevo la tendencia, cada vez más creciente,

¹³ *Ibid*, f. 60r. Cursiva mía.

¹⁴ Durante el período colonial brasileño, Russell-Wood pudo constatar la consolidación del fenómeno según el cual era elevado el grado de libertad de los esclavos. Véase RUSSELL-WOOD, A. J. R., *The black man in slavery and freedom in colonial Brazil*, New York, St. Martin's Press, 1982, pp. 104-127.

¹⁵ PATTERSON, Orlando, *Slavery and social death...*, *op. cit.*, pp. 220, 246, 340-341.

¹⁶ “Vive de los jornales de sus esclavos”. WILLEMS, Emilio, “Social differentiation in colonial Brazil”, en *Comparative studies in society and history*, XII, 1 (enero 1970), p. 38.

¹⁷ AGN, Sección Notarías, *Notaría 3ª*, v. 145, ff. 472r-v.

¹⁸ Ver el texto de la Instrucción en AGN, Sección Colonia, *Reales Cédulas*, tomo 29, ff. 57r-65v. Véase igualmente LUCENA SALMORAL, Manuel, *Sangre sobre piel negra. La esclavitud quiteña en el contexto borbónico*, Quito, Abya-Yala, 1994 (Colección Mundo Afro No. 1), pp. 211-212.

¹⁹ CHAVES, María Eugenia, *Honor y libertad. Discursos y recursos de la estrategia de libertad de una mujer esclava (Guayaquil a fines del período colonial)*, Gotemburgo, Universidad de Gotemburgo (Departamento de Historia, Instituto Iberoamericano), 2001, p. 211.

a que las y los esclavizados echaran mano de las herramientas jurídicas y de la logística administrativa para solicitar o exigir el cumplimiento de sus derechos mínimos, con resultados como pedir cambio de amo, impedir la desagregación por venta de las familias, insistir en el cumplimiento de vestuario y alimentación, denunciar los excesos en los castigos y, en general, defender los derechos adquiridos “por costumbre”. Por ahora, en tanto la investigación no profundice más en este asunto para períodos históricos anteriores, se percibe, en las etapas coloniales tardías, una importante concientización y actitud de resistencia de los esclavizados a disponer de los mecanismos jurídicos y administrativos o de las vías de hecho para hacer cumplir sus derechos. Como en muchos casos tales posibilidades se cerraban o se impedían mediante artimañas de la administración y de los esclavistas, la población esclava recurría a las vías de hecho, tanto de manera individual como colectiva²⁰.

En este escenario debemos considerar el proceso de la manumisión, en la medida en que jugó un papel determinante en la dinámica que tejía las tensiones entre la esclavitud y la libertad. Aunque ya sabemos, por ejemplo, que en el Chocó las tasas de manumisión fueron relativamente altas²¹, para otras regiones de la Nueva Granada, sobre todo urbanas, los pocos estudios existentes han concluido una baja recurrencia de la consecución de la libertad por vías legales reconocidas y admitidas por la sociedad esclavista. Cuando se revisan las condiciones sociales, jurídicas, simbólicas y económicas que estaban a la base de las dinámicas de manumisión, una conclusión preliminar es que la manumisión se configura como una parodia de la libertad²², principalmente por la amenaza de la reesclavización cuando la sociedad esclavista consideraba que el manumitido no había cumplido con las condiciones pactadas o cuando se piensa que un esclavo podía tardar entre diez o quince años para terminar de cubrir el valor de su libertad. En otras palabras, la manumisión configuró el acceso de los esclavos al limbo de la libertad, esto es, a una especie de segundo horizonte de la esclavitud. Ante este panorama, se hace relevante y pertinente formular, en principio, dos interrogantes: ¿la baja recurrencia de manumisiones se podría explicar en virtud de un proceso de acomodación y funcionalidad de los niveles de libertad en la esclavitud? ¿El magro resultado de las tasas de manumisión pudieron haber incrementado la consecución de la libertad por las vías de hecho? Son, evidentemente, cuestiones que están abiertas para la exploración y el estudio. Lo que sí parece contundente es que el fenómeno de la manumisión en la Nueva Granada significó un claro retroceso histórico frente a lo que Jacques Heers analizó para la Europa Mediterránea durante los períodos tardíos medievales, cuando la concesión de la libertad se entregaba de un solo tajo, sin dilaciones, ni vacilaciones²³.

²⁰ Uno de los escasos estudios sobre este fenómeno, para las últimas décadas del siglo XVIII, es el de TOVAR PINZON, Hermes, *De una chispa se forma una hoguera: esclavitud, insubordinación y liberación*, Tunja, UPTC-Magister de Historia, 1992 (Nuevas Lecturas de Historia, No. 17).

²¹ Cf. dos estudios recientes sobre los procesos libertarios en las provincias chocoanas: MOSQUERA, Sergio, “Los procesos de Manumisión en las provincias del Chocó”, en MOSQUERA, Claudia, PARDO, Mauricio, HOFFMANN, Odile (eds.), *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-ICANH-Institut de Recherche pour le Développement-Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, 2002, pp. 99-119. Y, en esta misma obra colectiva, el artículo de JIMENEZ, Orián, “El Chocó: libertad y poblamiento, 1750-1850”, pp. 121-142.

²² DIAZ, *op. cit.*, pp. 189, 207-209.

²³ Cf. HEERS, Jacques, *Esclavos y sirvientes en las sociedades mediterráneas durante la Edad Media*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1989, p. 237.

Ahora bien, la posibilidad de la libertad en la esclavitud adquiere una especial trascendencia en el ámbito de los procesos culturales coloniales, particularmente en lo que tiene que ver con las dinámicas de construcción e interacción cultural de los africanos, sus descendientes y los restantes agentes sociales coloniales. Desafortunadamente, la investigación en este terreno no es muy prolífica. De hecho, constituye uno de los grandes vacíos historiográficos sobre la historia de las poblaciones esclavizadas en el Nuevo Reino de Granada. Si la cultura se configura desde prácticas, poderes, saberes, discursos y símbolos, ¿es posible inscribir la cultura, sus realidades y sus transformaciones bajo las determinaciones jurídicas que deslindan la esclavitud de la libertad? En principio, no lo creemos así, aunque sin duda alguna es una cuestión abierta al análisis y a la discusión. Si la respuesta a este interrogante fuera afirmativa, nos veríamos abocados, por ejemplo, a hablar de una “cultura de la esclavitud” y de una “cultura de la libertad”. Bajo esta óptica, entonces, ¿cómo entender la adopción, por parte de las mujeres españolas en Cartagena de Indias, de prácticas mágicas de ascendencia africana utilizadas por las esclavizadas? O ¿cómo comprender la formación de una “cultura mulata” basada en la transculturación, por parte de los mulatos esclavos y libres, tanto de elementos indígenas, africanos como hispánicos?

Pareciera, a primera vista, que la cultura colonial en su proceso formativo trascendía los límites jurídicos e, incluso, políticos que intentaban fijar a los individuos en la libertad y en la esclavitud. Una muestra de ello puede estar contenida en las manifestaciones lúdicas y religiosas presentes, por ejemplo, en las manifestaciones precarnavalescas alrededor de la fiesta de la Virgen del Carmen en el Cerro de la Popa en Cartagena de Indias, donde interactuaban y convergían libres y esclavos, con lo más representativo, llamativo y bullicioso de sus repertorios culturales, ya fueran blancos, indios, mestizos “de todos los colores”, negros y mulatos. También la presencia “por costumbre” de las danzas de los esclavos en los días del Corpus Christi, como sucedía en Pacho, población de la jurisdicción de Santafé de Bogotá, a comienzos del siglo XVIII²⁴. Aunque estas manifestaciones bien pueden ser interpretadas como parte de un conjunto de estrategias para la evangelización, denotan igualmente que las dinámicas culturales entreveran y enlazan abierta y públicamente los ámbitos de la libertad y la esclavitud.

El teatro político que representó la crisis del orden colonial también exhibió una particular confrontación entre los valores de la libertad y la esclavitud. Desde la rebelión comunera hasta las distintas etapas que condujeron a la independencia, el ofrecimiento de la libertad a los esclavos se constituyó en una variable política utilizada por los bandos en contienda, con el ánimo de poder engrosar sus ejércitos con un número mayor de soldados. Lo que sucedió después de 1810 y particularmente luego de 1819, llevaría finalmente a que la variable ofrecida no se tradujera en la variable cumplida, debido no sólo a los vaivenes políticos y militares propios de la transición al sistema republicano, sino sobre todo a la presión ejercida por los esclavistas en la defensa de sus intereses. No obstante, los esclavizados interpretaron las promesas y la consecución de la independencia como la posibilidad real de acceder finalmente a la libertad y en ese contexto se generaron muchos roces entre los propietarios, las autoridades y los esclavizados. Aunque la investigación está en mora de estudiar las actitudes y los movimientos de las poblaciones esclavas en esta coyuntura²⁵, parece claro que finalmente primó la defensa de los intereses esclavistas,

²⁴ Lo sabemos por la denuncia que hizo el Alcalde Ordinario del valle de Pacho en el sentido de que los esclavos ya no bajaban con sus “danzas” en los días del Corpus. AGN, Sección Colonia, *Criminales*, tomo 210, ff. 274r-281v.

²⁵ Un análisis sugerente al respecto lo constituye TOVAR PINZON, *op. cit.*, pp. 63-81.

cuando los propietarios lograron encajonar y dilatar el proceso en el largo túnel de la compensación y de la coartación. Para el efecto, los ideólogos defensores de abolir la esclavitud “a cuenta gotas” fabricaron y echaron mano de argumentos esencialmente racistas, como el de argüir la incapacidad moral y social de los sujetos esclavizados para vivir bajo un régimen social libre, sustentando además la pérdida del orden y la generación del caos social de llegarse a otorgar de un solo plumazo la masiva libertad a los esclavos²⁶. De nuevo, se constataba en el último largo trecho hacia la abolición jurídica y constitucional de la esclavitud su carácter parasitario y el temor a la libertad de los esclavizados.

Una reflexión final. Como hemos intentado presentarlo, las evidencias iniciales, tanto tempranas como tardías, nos indican la conformación de procesos históricos donde se traslapan e intercalan las dinámicas de la libertad y la esclavitud en el escenario de los sistemas esclavistas. Ello parecería, a todas luces, una verdad de Perogrullo; no obstante, en el fondo saltan a la vista esclavas y esclavos enajenados históricamente por una suerte de “muerte social”, concepto que debe ser matizado y relativizado. Hemos afirmado categóricamente que no pretendemos hacer nebulosa la realidad dramática que significó el hecho esclavista; pero, igualmente, la situación de la esclavitud empieza a reflejar, desde sus evidencias, que la condición jurídica del esclavo se vio sobrepasada por la cotidianidad y por la discursividad entre esclavizados y esclavistas, y por un conjunto de estrategias de resistencia. De ahí que si se quiere abordar este problema se debería partir de la confrontación entre las disposiciones jurídicas y el hecho en sí de la esclavitud leído desde las orillas no institucionales o jurídicas. No de otra manera podríamos empezar a entender fenómenos como el de bienes en propiedad de los esclavos, la libertad en la movilidad espacial, la dependencia parasitaria de los esclavistas, la “economía propia” de los esclavos, la compleja transición de la condición de esclavos a libres, la participación semiautónoma y autónoma en los circuitos mercantiles, monetarios, de trueque y como cultivadores “independientes” en los “conucos” o parcelas de haciendas más extensas. En últimas, esta perspectiva posee varios perfiles históricos, entre los que cabría señalar el análisis de las pautas de la libertad en la esclavitud, contrapunteadas y mediatizadas por el “parasitismo” social de los esclavistas, planos de la realidad esclavista acicateados por el laberinto y la parodia que significó el tránsito de la esclavitud a la libertad.

²⁶ Véase una de las defensas del sistema esclavista en ARBOLEDA, Sergio, *La República en la América Española*, Bogotá, F. Mantilla, 1869.