

01

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

Castriela Esther Hernández Reyes

Universidad de Massachusetts, Amherst | castherreyes@gmail.com

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

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

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

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

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

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

Latina. A la vez que examina las dimensiones de raza, género, clase y poder (Collins, 2016; Crenshaw, 1991; Lugones, 2007; Stoler 2002) en la configuración de un orden racial y el establecimiento de lo que aquí he denominado como el «*sistema de sexo/género colonial/moderno racializado*». Las intersecciones entre estas dimensiones permiten aproximarnos a la construcción histórica de las mujeres negras en la colonia, los periodos de independencia, post-independencia y la historiografía contemporánea.

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

Estructura del capítulo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. En el desarrollo del capítulo, me referiré a estas dos leyes como las Leyes de Libertad de Vientres. En este sentido, la Ley de Vientres de 1814 se conoce, en la historia de Colombia, como el primer precedente abolicionista de la Nueva Granada. Ésta fue promovida y redactada por José Félix Restrepo y presentada al entonces gobernador de la provincia de Antioquia, Juan del Corral, quién posteriormente la presentará al legislativo para su posterior aprobación. La Ley de Vientres del 20 de abril de 1814, aunque sólo tuvo vigencia de dos años en esta provincia –como resultado de las oposiciones de los esclavistas y los impactos económicos de dicha medida–, fue fundamental pues se constituyó en la base para expedición de la Ley de Libertad de Partos, Manumisión y Abolición del Tráfico de Esclavos de 1821. A raíz de la –limitada– necesidad de acabar con la esclavitud en la Nueva Granada, los promotores del proyecto de ley sostuvieron que la esclavitud era injusta y que por lo tanto era necesario reparar a los esclavizados concediéndoles su libertad. Además, argumenta que tal medida evitaría insurrecciones y desestabilización para la región. Sin embargo, y como se explicará más adelante, la reparación contemplada, posteriormente, en 1821 favoreció más a los esclavistas y no substancialmente a quienes vivían y vivieron el crimen de la esclavización. (Para más detalles véase Posada y Restrepo (1933, pp. 137-154); Palacios y Safford (2002, pp. 108-109); Tovar (2009).

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

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

Metodología

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

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

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

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

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

Relatos sobre la esclavitud en Colombia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

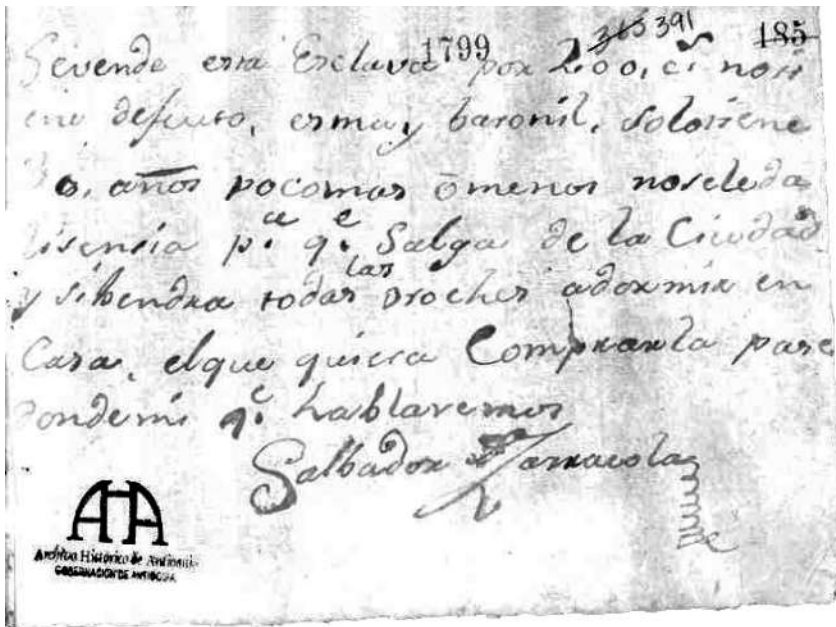
Por último, la afirmación sobre el aspecto varonil de la mujer negra puesta en venta por «Salvador», podría dar cuenta de que las esposas de los «amos» posiblemente no verían perturbada su «tranquilidad» ni la serenidad de sus «hogares» con la presencia de una mujer negra esclavizada cuyos rasgos físicos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

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

Ilustración 01

Anuncio clasificado para venta de esclava

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



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

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

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

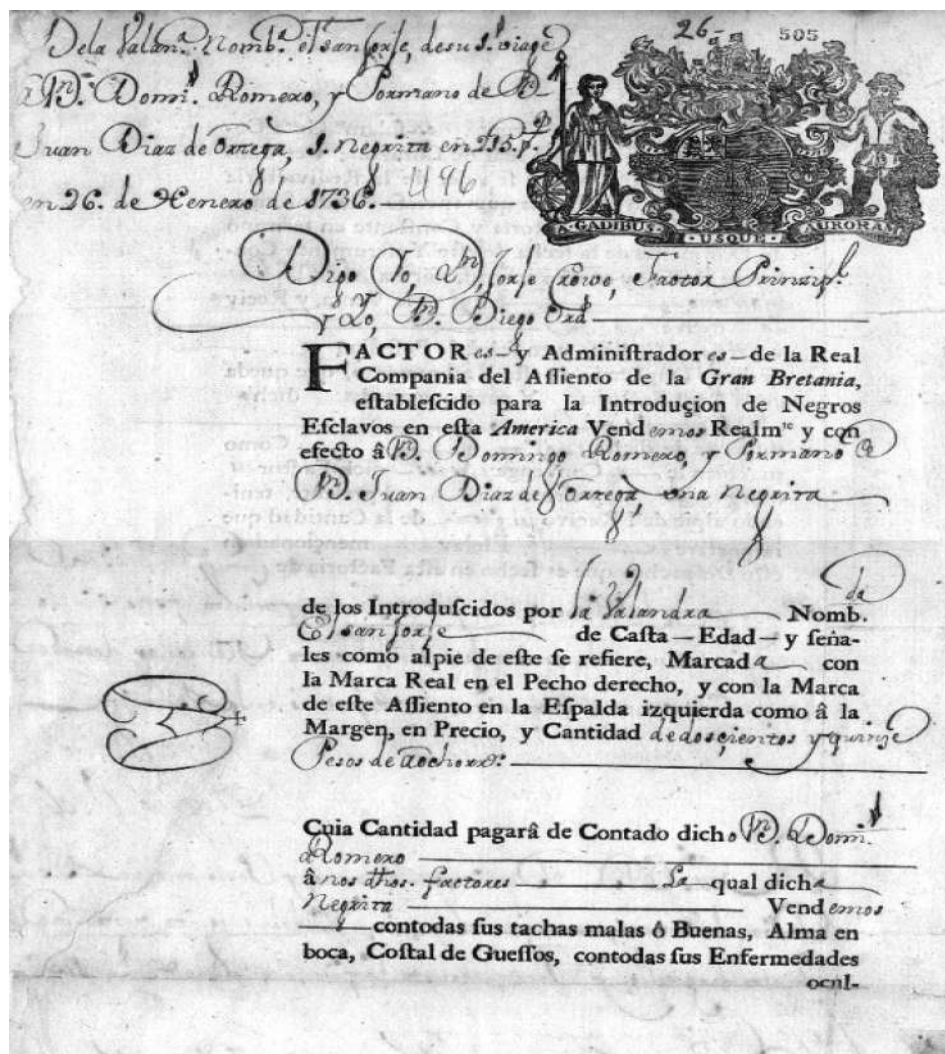
En esta «factura» (ver ilustración No.2) se pueden observar las condiciones establecidas para la venta de una niña esclavizada de 13 años, de origen Mondongo, fechada el 26 de enero de 1736. En ella, Jorge Crove, en representación de «*El Factor Principal de la Real Compañía del Asiento de la Gran Bretania*»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

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

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

Ilustración 02

Factura de venta de personas esclavizadas



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El Sistema de Sexo/Género Moderno/Colonial Racializado¹⁵

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A manera de conclusiones

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Referencias

Fuentes documentales

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

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

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

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

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

Fuentes secundarias

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

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

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

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

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