

MESA

AFROCOLOMBIAS: EXPERIENCIAS DINÁMICAS Y LUCHAS POR SU LIBERTAD



Ilustración basada en obras de A. Delarue y Martín Tovar y Tovar

XLIX

Congreso
Colombiano de Historia
Armenia 1 al 4 de Octubre de 2019

Colombia 200 años
de vida republicana

Armenia 130 años
de gesta colonizadora



Contenido

3 / Ana de Brito y "Las hechiceras de La Habana": vida cotidiana de mujeres de origen africano, procesadas en la inquisición de Cartagena, siglo XVII

Angélica María Molina Bautista

13 / Libertad legal por reclamos en los esclavos de Cartagena y Mompox, 1759-1794: entre limitaciones y rupturas

Dianis María Hernández Lugo

23 / Los relegados: los jóvenes afrodescendientes y el sistema educativo en Colombia

Neyda Campaz Camacho

MESA

Afrocolombias: experiencias dinámicas y luchas por su libertad

Ana De Brito y "las hechiceras de la Habana": vida cotidiana de mujeres de origen africano, procesadas en la inquisición de Cartagena, siglo XVII

Angélica María Molina Bautista
El Colegio de México

Ana De Brito y “las hechiceras de la Habana”: vida cotidiana de mujeres de origen africano, procesadas en la inquisición de Cartagena, siglo XVII

Angélica María Molina Bautista

El Colegio de México

Resumen

En 1656, a sus 48 años, Ana de Brito, una mulata de la Habana, fue procesada por el Tribunal de la inquisición de Cartagena por los delitos de “hechicería, sortilegio, ser maestra de todas ellas y de haber tenido pacto expreso con el demonio”. A sus hijas, María Sebastiana, Tomasa y otras compañeras se les acusó de haber aprendido la suerte de las habas para adivinar el porvenir, de haber tenido culto expreso con el demonio y de realizar suertes del estaño para conseguir lo que, sus hombres, les habían prometido. La presente ponencia es una reflexión sobre la vida cotidiana de mujeres de origen africano procesadas en la inquisición de Cartagena durante el siglo XVII. En esta, se muestra cómo estos expedientes son una fuente de gran riqueza para reconstruir las historias de vida, pues los inquisidores al documentar los delitos iban reconstruyendo las imágenes de las acusadas y, de manera no intencional, exponían fragmentos de sus historias. Tales fragmentos no solo hacían parte del ámbito privado, sino que constituían prácticas, lógicas, relaciones de género, espacios y temporalidades que garantizaban la reproducción social. La pregunta guía es ¿Cuál es el papel de la brujería y la hechicería en la vida cotidiana de ciertas mujeres de origen africano en el contexto inquisitorial de Cartagena en el siglo XVII? Para responderla es necesario aproximarse a los documentos a partir de la etnografía de archivo siendo conscientes de que, a pesar de lo profundo que se pretenda llegar en la vida de las procesadas, hay aspectos que nunca podrán conocerse.

Palabras clave: Colonia, Inquisición de Cartagena, siglo XVII, mujeres de origen africano, género

Durante el siglo **XVII**, la jurisdicción del Tribunal de la Inquisición de Cartagena de Indias, incluía a la Nueva Granada, las provincias de la Audiencia de Santo Domingo, Panamá, Venezuela, Nicaragua y las islas de Barlovento. Allí se encontraron africanas, negras criollas y mulatas, procesadas por brujería, hechicería, sortilegios e idolatría, de distintos lugares de origen. Sus expedientes, a primera vista dan cuenta de la versión de los inquisidores, lo que se constituía como herejía, así como los mecanismos de control y de punición por tal delito.

El inquisidor, al documentar los delitos, iba construyendo una imagen de las acusadas y, tal vez de manera no intencional, exponía fragmentos de sus historias. Elementos que no solo hacían parte del ámbito privado, sino que constituían prácticas, lógicas, relaciones de género, espacios y temporalidades que garantizaban la reproducción social. Cuando un esposo maltrataba y le daba *mala vida* a su mujer, cuando a una mulata le prometieron una mejor vida y la promesa no se cumplió, cuando algunas mujeres quisieron curar sus enfermedades y las de sus allegados, entre otros problemas; en ocasiones acudieron a la brujería y a la hechicería para resolver los asuntos que aquejaban la vida ordinaria. En este sentido, la historiadora Pilar Gonzalbo señala que al aproximarse a dichos problemas desde la Historia de la Vida Cotidiana, se pone de presente el enfrentamiento de testimonios procedentes de al menos dos campos opuestos: el de aquellos que fueron fieles a las normas y el de otros individuos, cuyos puntos de vista no siempre coincidieron con los dictados del gobierno o de la moral imperante y cuyas prácticas pudieron estar en contradicción con dichas normas¹. Las prácticas mágicas, aunque salidas del orden de la moral colonial, eran muy comunes y pueden entenderse como comportamientos que hicieron parte de las vivencias ordinarias de la gente.

El caso que presento parece ubicarse en el segundo grupo propuesto por Gonzalbo, aunque existen distintos grados de movilidad de las protagonistas entre la confrontación y el cumplimiento de las normas. También, muestra elementos de la cotidianidad: la manera cómo vivían las acusadas, cómo se relacionaban con los demás, incluso las relaciones de poder que entre ellas existían con relación a su calidad de mujeres de origen africano, relaciones de género desiguales entre esas mujeres y el resto de la sociedad neogranadina y caribeña del siglo **XVII**. A partir del análisis de once procesos inquisitoriales sobre brujería, hechicería, sortilegio, apostasía e idolatría llevados a cabo contra mujeres de origen africano que vivían en La Habana y que comparecieron en el Tribunal de Cartagena de Indias y que para este análisis llamo "*las hechiceras de la Habana*", espero encontrar elementos que permitan reconstruir y contar las historias de vida de estas mujeres de origen africano en el contexto colonial neogranadino y caribeño del siglo **XVII**, así como ofrecer algunas interpretaciones sobre sus identidades.

Dentro de este marco general, surgen interrogantes relacionados con el entorno social de estas mujeres, a saber: *¿Cuál es el papel de la brujería y la hechicería en la vida cotidiana de ciertas mujeres de origen africano en el contexto inquisitorial de Cartagena en el siglo XVII?*, *¿Cuáles son las relaciones de género que se pueden identificar en los casos de análisis de la sociedad colonial neogranadina y caribeña del siglo XVII?* *¿Cómo se puede entender la historia de las mujeres africanas y sus descendientes desde una perspectiva de género de manera que se visibilicen en el relato histórico?*

Dilucidar si las *juntas* o reuniones de brujas, sucedieron o no, tal y como están descritas en los procesos, o si las hechicerías, suertes y demás conjuros funcionaban o no, serán algunos de los aspectos que aparecerán a lo largo de la reflexión. Sin embargo, más allá de la veracidad de los testimonios, al leerlos, analizarlos e interpretarlos, intento reconocer elementos de la cotidianidad, de los sistemas de creencias, valores y prácticas en los que estaban insertos, tanto inquisidores como procesadas.

Ana de Brito y las hechiceras de la Habana (1656-1660)

Este caso, da cuenta de una red de personas que resultaron involucradas en múltiples historias entrelazadas, con una situación en común: *la hechicería*. Con catorce testigos, trece mulatas y un esclavo negro, Ana de Brito fue acusada de ser *hechicera, sortilega, maestra de hechiceras*². Tal acusación cumplía con todos los elementos que el Manual de Inquisidores catalogaba como herejía y como tal

1. Pilar Gonzalbo, *Introducción a la historia de la vida cotidiana*, (Ciudad de México: El Colegio de México, 2006), 19.

2. AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 33R

debía ser tratada. La calificación de los inquisidores fue *pacto implícito y explícito con el demonio*³. Dicho pacto se hizo de manera expresa e intencional con el demonio, *pidiéndole medios para saber cosas ocultas o venideras*⁴. Fue así que, Ana estuvo presa en la Habana, y posteriormente llevada al Tribunal de Cartagena para comparecer a tales acusaciones.

En la primera audiencia, *Ana de Brito* dijo que, era natural de la ciudad de la Palma en las islas Canarias. Al momento del proceso tenía 48 años de edad. Su vida había transcurrido entre esa ciudad y la Habana. La primera hija, *Tomasa Pérez*, había nacido en la Palma también. En cambio, *María Sebastiana*, la hija menor era natural de la Habana. Comentó que catorce años atrás, estuvo muy enferma de unas llagas en el cuerpo. Una amiga ya difunta, *Ana Machado*, le dijo que dicha enfermedad podía ser por *bubas* o por yerbas que alguien le había puesto. Invitó a De Brito a acostarse en el suelo con la espalda descubierta. Con un candil en la mano, le puso estaño derretido sobre la espalda, después más estaño derretido sobre el estómago y realizó la siguiente oración para adivinar “*Christo vive, Christo vence y Christo reina, y así como esto es verdad, así vea yo aquí si son yerbas o si son bubas y si son yerbas, vea yo este estaño todo hecho pedazos y si son bubas lo vea yo hecho una plancha*”⁵; posteriormente, *Ana Machado*, supo que las llagas eran de *bubas*.

Esto significaba que no era una enfermedad provocada por las hierbas que alguien más le dio, sino que obedecía a una infección manifestada en la piel. Las *bubas* era una enfermedad tropical originaria de África oriental, que afectaba la piel, los huesos y las articulaciones. En 1600, el médico de Aragón Pedro de Torres, documentó la enfermedad en el *Libro que trata la enfermedad de las bubas*⁶, señalando que, *la causa de esta enfermedad es una infección o corrompimiento de la sangre, pegada y adquirida principalmente de los actos deshonestos, y de mamar la leche, y de besarse, y de comunicar mucho tiempo con personas que tienen el mal, y de ponerse sus vestidos y aun de beber los vasos que los otros han bebido*⁷. Actualmente, esta enfermedad es conocida como sífilis y es adquirida por transmisión sexual.

Una vez curada, *Ana de Brito* se interesó por las cuestiones de la salud, tanto del cuerpo como del alma. Sus intereses estuvieron cada vez más encaminados a la *solución mágica* de los malestares de otras mujeres. Contó que unos años después, la buscó una mujer que andaba celosa de un hombre y quería que este regresara con ella. Ana le enseñó la *oración de las ánimas* para que el hombre volviera esa misma noche. También le advirtió que después de rezar la oración, debía ofrecer al demonio el primer pecado que cometiera carnalmente. La *oración de las ánimas* las aprendió de una mujer, cuyo nombre no aparece en la relación de Causa. La *Oración de los nueve demonios*⁸ fue otra que aprendió de la misma mujer desconocida. Seguramente, en el expediente completo aparecerán las oraciones, pues según el documento, Ana las recitaba. Sin embargo, al ser un resumen, este tipo de información se omitió. Confesó también que otra mujer le había enseñado la *suerte de una limeta llena de agua y tres gramos de sal diciendo, yo te conjuro por San Pedro*⁹. Así, Ana pasó de aprender suertes, conjuros y ligas amorosas, a enseñarlas a otras mujeres que se convirtieron en sus aprendices, incluyendo a sus hijas.

El caso de las *hechiceras de la Habana* abre el panorama hacia la importancia de las prácticas mágicas en mujeres de origen africano durante el siglo XVII en el Caribe colonial. Comprender la brujería, la hechicería, la yerbatería, el curanderismo, la adivinación y, en general, todas las prácticas mágicas circunscritas en el marco colonial, implica explicar que estas son elementos culturales mediante el cual se ha interpretado el mundo. La historiadora Diana Ceballos, señala que, son un medio no sólo para el reconocimiento de “la realidad”, sino también de reconocimiento de los *otros*¹⁰, actuando donde otros saberes son ineficaces. En este sentido, aproximarse a la brujería y demás

3. AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 33R

4. Convento de Santiago, *Promptuario de la theología moral*, (Madrid: oficina de Manuel Martín, 1760), 281.

5. AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 33V

6. Pedro De Torres, *Libro que trata la enfermedad de las bubas*, (impreso en Madrid por Luis Sánchez, 1600)

7. De Torres, *Libro que trata la enfermedad de las bubas...* 5-6

8. AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 33V

9. AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 33V-34R

10. Diana Ceballos, “*Quien tal haze que tal pague*” *Sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*, (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2002), 102.

* En lenguaje teológico se distingue el culto de latría que se da a la divinidad y sólo a ella, del culto de dulía que se da a los santos. Latría o adoración; dulía o veneración. Tomado de: Eimeric, Nicolau y Francisco Peña (1376), *El manual de los inquisidores*, (Córcega: Muchnik Editores, 1983), 78

prácticas, permite reconocer cómo algunos sistemas de creencias entraron en confrontación, donde el católico pretendió someter a los otros, en ocasiones con éxito, en muchos otros no.

María Sebastiana, la hija menor de Ana, también fue procesada por el Santo Oficio. Llegó el 27 de noviembre de 1656, después de que tres testigos, todas mujeres y españolas, declararan que la joven era hechicera y sortílega: “*haciendo una suerte con una taza de agua y diciendo algunas oraciones y haciendo crúces se veía en dicha taza lo que se pretendía y otras cosas que calificado se les dio calidad de pacto expreso y culto al demonio*”. Según el Manual de inquisidores, los videntes y adivinos estaban divididos en dos grupos. El primero, los simples adivinos o simples videntes: que únicamente practican la quiromancia (es decir, que prevén, mediante el examen de las líneas de la mano, los efectos naturales y las circunstancias de la vida humana... y otros métodos). Sus actividades no competen a la Inquisición”. El segundo, donde, al parecer, estaría María Sebastiana, los adivinos o videntes heréticos (los que, para predecir el futuro, o para penetrar en el secreto de los corazones, rinden culto de latría o dulía¹¹). Estos son con toda evidencia herejes y la Inquisición debe tratarles como tales¹¹. La calificación de los inquisidores a los delitos de María Sebastiana fue de pacto expreso y culto al demonio. Con 17 años al momento del proceso, se le asignó un curador defensor, pues, por ser menor de 25 años debía contar con un abogado que la representara. En la tercera audiencia, María Sebastiana declaró que, Catalina González hizo la oración de San Cebrián y la suerte de la taza de vidrio. Por las declaraciones de Ana de Brito, la suerte de San Ciprián se realizaba con unas cruces de romero atadas con un hilo de pita que, con unas palabras las echaba, unas después de otras en un vaso de agua¹². Las oraciones debían recitarse al mismo tiempo que se usaban plantas y algunos elementos católicos, como en este caso, la cruz de romero. Aunque no se menciona la finalidad de esta suerte, es interesante resaltar que dichas prácticas mezclaban aspectos manuales y orales. La oración a San Ciprián no servía sola, así como las cruces de romero tampoco.

En 1659, María Sebastiana estaba ya por terminar su paso por el Santo Oficio. El 15 de febrero el abogado defensor presentó un interrogatorio para que unas testigos fueran examinadas. Ellas eran otras procesadas por los mismos delitos de hechicería y sortilegio. Sus testimonios sirvieron de prueba para la acusación. Sin embargo, el abogado consideró que si estaban presas podían ser cuestionadas sus palabras. Dichas mujeres eran: María de Ribera alias “la portuguesa”, Tomasa de los Reyes, Petronila Falcón y Juana de Sandoval. Finalmente, el 12 de julio de ese mismo año, Sebastiana recibió la sentencia que consistió en que fuera advertida en la sala de la audiencia, que no debía en manera alguna asistir a los sortilegios de los que había sido acusada. Que se abstuviera de creer y comunicar cosas supersticiosas con persona alguna y menos con su madre porque no le favorece¹³. Al otro día, Sebastiana salió de la cárcel.

Tomasa Pérez, la hija mayor de Ana de Brito, también paseó por los corredores inquisitoriales acusada de hechicería, pacto expreso y culto al demonio. Con cinco testigos, un varón y cuatro mujeres, quienes declararon que les constaba que había hecho numerosas hechicerías en compañía de su madre, Tomasa fue puesta en las cárceles secretas el 27 de noviembre de 1656, el mismo día que su hermana. En los expedientes se describía a Tomasa como una mujer alta, cara llena y blanca para ser mulata¹⁴. Tenía 26 años y era casada. Un día, Catalina González le dijo que su marido andaba por Campeche (México). Tomasa se afligió por pensar con la facilidad que podía desde allí venir a la Habana y darle mala vida¹⁵. Entonces, Catalina le ofreció una solución para quitar esa aflicción, ya que tenía un santo que rezándole treinta y tres padres nuestros y treinta y tres ave marías y otras tantas salves y una oración que la enseñaría la librería de su marido¹⁶. El antropólogo Fernando Ortiz, señala que para disfrutar de la hechicería no era preciso ser hechicero. De hecho, los hechiceros podían ser aprovechados sin meterse a considerar su ética¹⁷. La hechicería ofrecía algo a cambio de otra cosa. Es así que, resultaba útil en la solución de los conflictos y/o pesares de la gente acudir a la hechicería pues, a cambio de dinero, o incluso del alma, se recibían sus favores. Tal vez por eso, Catalina le ofreció a Tomasa la ayuda para librarse del marido.

11. Nicolau Eimeric y Francisco Peña (1376), *El manual de los inquisidores*, (Córcega: Muchnik Editores, 1983), 78

12. AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 54R.

13. AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 57R

14. AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1021. Folios: 323R.

15. AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 35V

16. AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 35V

17. Fernando Ortiz, *Brujas e inquisidores*, (La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2003), 10.

Catalina González, es descrita en los expedientes como una mujer mayor, alta y mulata. Era lavandera, lo que le permitía cierta movilidad entre las casas habaneras a las que les prestaba sus servicios conociendo también sus secretos. El 11 de julio de 1659 fue recluida en las cárceles secretas del tribunal inquisitorial. Los testigos que comparecieron para calificar el delito de fe, fueron seis, todas mulatas presas y procesadas por el Santo Oficio. Se le dio calidad de *pacto explícito con el demonio*. Aunque en los documentos no mencionan concretamente las suertes o hechicerías por las cuales Catalina fue acusada, si podemos saberlo a partir de los testimonios de las otras presas.

Lo primero que hizo Catalina fue delatar a todas las que la habían acusado. Le hicieron tres moniciones, es decir, tres advertencias fuertes para que dijera la verdad. En términos generales, los procesos inquisitoriales funcionaban con tres moniciones en las tres primeras audiencias, con el fin de estimular al procesado a recordar todos los hechos¹⁸. Catalina delató a *Ana de Brito*, *Tomasa de los Reyes*, *María “la portuguesa”*, *Ana Ramírez*, *Catalina de Frías*, entre otras más. Fue hasta que se le hizo la tercera monición que empezó a reconocer su participación dentro de las hechicerías. Entre las cosas que declaró, dijo que había *echado las habas* para saber si el marido de *María “la portuguesa”* que estaba en Nueva España iba a volver. La *suerte de las habas* era una práctica muy común entre las hechiceras del Caribe del siglo *XVII*, sin embargo, no era la única. Catalina dijo también que *Ana de Brito* había puesto en una taza agua con el fin de poder ver los galeones que llegaban a desembarcar en la ciudad, pero que ella no había visto nada. *Ana* le aclaró que para poder verlos debía ser doncella o estar embarazada.

Aunque *Ana* le había enseñado varios conjuros para ligar a los hombres, tener las cosas que quisiera y adivinar el porvenir, según sus declaraciones, *Catalina* no había querido aprenderlos pues no quería saber de esas cosas. De hecho, *Ana* quería enseñarle a ser bruja y que *para esto había de salir con Ana (Ramírez) y otros fuera de la ciudad y que allí había de estar el pecado en forma de gato con el rabo alzado*¹⁹. Al momento de confesarlas al cura, este la había *desengañado* por lo que se dio cuenta que lo que hacía *Ana* no era verdad. Como ya había confesado todo antes, no consideró que fuera necesario decirlas en el Tribunal, pero por las moniciones tuvo que hacerlo. *Ana* y *Catalina* había reñido y, según la última, esto fue lo que provocó que la hubieran acusado ante el Tribunal inquisitorial.

Adriana Maya señala que, la magia amorosa se convirtió en el dominio casi exclusivo de las mulatas y de las negras criollas y fue característica de la segunda mitad del siglo *XVII* en los procesos inquisitoriales juzgados en el Santo oficio de Cartagena. Este tipo de magia y las diversas formas de adivinación son un terreno excepcional para el estudio de la americanización de las herencias culturales europeas y africanas en el Caribe²⁰. Incluso la autora sostiene que hay concordancia en los modos de expresión propios de algunas prácticas y acciones verbales de la magia *salomonis* con ciertas destrezas manuales y orales realizadas por las hechiceras caribeñas, donde se combinaban expresiones sagradas del catolicismo con el llamado a toda suerte de demonios²¹, cuyos objetivos primordiales eran el amor y la adivinación.

Esta interacción también se pudo apreciar entre el grupo de las *hechiceras de la Habana*, donde también participaron mujeres de otras geografías. Tal es el caso de *María de Ribera* alias “*la portuguesa*”, una mujer que había nacido en *Viana, en el reino de Portugal*, a los 12 años la sacó de la casa de sus padres un mozo vizcaíno y que la trajo a la ciudad de la laguna en las *Yslas de Canaria*²². Para el momento del proceso *María* ya era vecina de la Habana. Su oficio era costurera y su edad treinta años. Fueron seis testigos los que acusaron a *María de Ribera* de realizar diferentes sortilegios, hechicerías y brujerías. Según el informe inicial, fueron testigos: cinco mujeres, dos de ellas mulatas y un varón esclavo de un vecino de la Habana. El testimonio que la puso a órdenes del tribunal, era que, *María se puso de rodillas sobre un ladrillo delante de una escoba que estaba parada y puesto un rebozo y una faja, y que puestas las manos rezó y vino un gran viento con mucho ruido que espantó a los que presentes estaban y que la rea azotó la escoba, la echó puerta afuera y le dijo andad puta traedme a fulano nombrándolo y que con efecto salió la escoba parada la*

18. Anna Splandiani, José Sánchez y Emma Luque, *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*, Tomo 4, (Bogotá: Centro Editorial Javeriano CEJA e Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1997), 51.

19. AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 71R

20. Adriana Maya, *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*, (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2005), 503

21. Maya, *Brujería y reconstrucción de identidades...*, 616-617

22. AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 31V

puerta afuera y que echaba las habas en nombre de San Pedro y San Pablo y el apóstol Santiago y que tenía una pintura de Santa Marta a quien rezaba una oración y otra pintura de San Erasmo y a un lado Sancta Elena y el Santo Erasmo, abierto el vientre caídas las tripas y a los pies una vieja²³. Los inquisidores calificaron que lo de la escoba era *pacto explícito* y que los demás hechos *presuponían pacto implícito*.

María la Portuguesa supuso que quien la había acusado era Catalina González, porque tenía una deuda pendiente con ella y le había dicho que se la había de pagar. Dicha deuda pareció estar relacionada con la intención de María de casarse. Catalina le dijo que rezara nueve credos, nueve salves a Santa Marta y una oración que le había entregado. No obstante, en la documentación no se aclara si María logró el casamiento o no. Lo que hizo la Portuguesa fue defenderse como hicieron las otras mujeres habaneras, delatando hechicerías. Por ser un auto de fe no se especificaron todos los nombres de aquellas que habían hecho la *suerte de las habas*, pero sí señaló que las vio hacerlo, junto con otras suertes para saber si *sus hombres volverían*. Confesó que había aprendido a echar las habas porque creía que por *aquel medio alcanzaría lo que deseaba*²⁴.

La diversidad de las prácticas mágicas hizo que en el mundo español de los siglos XVI al XVIII se presentaran denuncias alrededor de estas, claramente diferenciadas con connotaciones precisas y aplicadas a grupos sociales o étnicos diferentes²⁵. Pero, con el paso del tiempo, las acusaciones sufrieron transformaciones que iban dando cuenta también de la diversidad social que estaba presente en el contexto americano. Ceballos señala que el uso de la brujería y la hechicería en la Nueva Granada (y el Caribe) tenía al menos tres funciones básicas. Por un lado, una función cognitiva, es decir, un sistema simbólico que servía como vehículo de conocimiento e interpretación del mundo y se sitúa en el centro mismo de las prácticas mágicas donde, tanto europeos, africanos como indígenas, aportaron diferentes concepciones del universo con creencias y prácticas mágicas diferentes.²⁶ Ana de Brito, puede ubicarse en el centro de esta cuestión, pues ella misma adoptó diversos tipos de creencias y les dio uso para las hechicerías que hacía.

La segunda función es la social, que permitió regular la producción y la solución de conflictos. En este sentido, las prácticas mágicas le sirvieron al conjunto social como catalizador, tanto en su creación, como en su persecución.²⁷ En esta función, sin estar desligada de la anterior, se insertan las hechicerías de Juana “la Campechana”, Una de las *hechiceras de la Habana*, quien, a través de curar con hierbas y polvos a personas enfermas, pero también al poner en marcha todos los conocimientos para contrarrestar las hechicerías de Ana de Brito. La antropóloga Virginia Gutiérrez de Pineda, en referencia a las medicinas tradicionales en Colombia, dirá que, “la fuerza coercitiva de la magia defiende las estructuras sociales contra la transgresión individual, y a la vez defiende al Ego de las tensiones colectivas”.²⁸ Por esa dualidad implícita de las prácticas mágicas, también servirán al control social.

Juana, había nacido en Mérida, Nueva España, pero vivía en La Habana. Fue acusada de sortilega con trece testigos: dos hombres españoles y tres mujeres españolas, los demás mulatos y penitenciados. A diferencia de los otros casos, Juana fue calificada de *sospecha de pacto implícito con el demonio*. La participación de esta mujer dentro del caso de las *hechiceras de la Habana*, es interesante por varios aspectos. El primero, es que aparece como intermediaria entre los remedios que Ana de Brito hacía para el buen querer y las clientas que lo requerían. Juana confesó que hacía nueve años que un religioso de San Francisco ya difunto tenía amores con doña María Carleasol también ya difunta, la madre de ella no quería al religioso, entonces la hija le contó a Juana, ella le dio unos polvos que Ana de Brito usaba para que no las quisieran mal, además debía coserle unas cuentas en parte de la ropa. Después de esto la madre ya no quería mal al dicho religioso²⁹.

Un segundo aspecto, es que Juana es la única que denuncia a un hombre de hechicero. Su nombre Bernabé Rodríguez, quien, hacía hechizos contra ella, haciéndola enfermar del brazo derecho. Si bien, este caso se caracteriza por las denuncias indiscriminadas entre unas y otras, no aparecieron

23. AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 31R

24. AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 32R

25. Ceballos, “*Quyen tal haze que tal pague*” *Sociedad...*, 103

26. Ceballos, “*Quyen tal haze que tal pague*” *Sociedad...* 2002, 105

27. Ceballos, “*Quyen tal haze que tal pague*” *Sociedad...* 2002, 105.

28. Virginia Gutiérrez de Pineda, *Medicina tradicional en Colombia. El triple legado*, (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1985), 30.

29. AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 171R-171V.

nombres de hombres en la participación de hechicerías. Lo anterior es interesante porque pone de relieve la cuestión, acerca de si en efecto, no había participación de hombres, o los procesaban de manera diferente. María Cristina Navarrete señala que, a pesar de que las negras y mulatas en sus declaraciones confirman la asistencia de hombres a las juntas, fueron sencillamente ignorados por el tribunal³⁰. En este caso, se ve una omisión casi total hacia varones implicados en casos de hechicería, a excepción de Bernabé Rodríguez. No obstante, la afirmación de Navarrete habría que ser matizada puesto que, en la aproximación a las relaciones de causa de fe del siglo XVII, se ven nombres de hombres acusados de hechicería, curanderismo, yerbatería y brujería. Valdría la pena entonces, poder identificar el tipo de delitos más en concreto de aquellos acusados con las mujeres procesadas por lo mismo, las diferencias y las similitudes entre cada grupo.

Juana “la campechana” dijo que era bautizada y confirmada. Aunque no dice su oficio, se puede inferir que era lavandera pues, confesó que hacía nueve o diez años que le lavaba la ropa a Don Alonso de la Torre. En la casa del señor, trabajaba también una mulata libre llamada Catalina de Osorio quien le enseñó a hacer un agua muy olorosa que *apaciguaba la voluntad* de las personas. Como aspecto final del caso de *Juana*, hace referencia al intercambio de conocimientos con un indígena quien le dio la hierba para *apaciguar* voluntades. Al ver lo efectiva de las hierbas, quiso tenerlas porque decía, que su marido la trataba mal y no quería trabajar y que en diferentes ocasiones le había dado unas puñaladas; y que estaba mal amestado con una mulata llamada *María de Vera*. El indio le dio unas hojas para mover la voluntad del marido y así sucedió porque ya no la trataba mal y se había alejado de *María de Vera*. Cuando le preguntaron a *Juana* si sabía que era herejía de fe usar dichas hierbas, dijo que no lo sabía. Y, de hecho, afirmó que había desligado a doce hombres.

Siguiendo a Diana Ceballos, la tercera y última función de la brujería y la hechicería es la institucional y hace referencia al disciplinamiento social. Las penas impuestas para impartir orden permiten, tanto el control de las prácticas a nivel cultural como individual; “Se acusa, se vuelve brujo o se demoniza aquello que desestabiliza el orden social”³¹. Es así como todo aquello que constituía incompreensión para los inquisidores, se convirtió en lo perseguido. Sin embargo, Ceballos señala que la lógica interna del Santo Oficio era un poco contradictoria. A pesar de que una sentencia inquisitorial por brujería no recibiría un castigo como la pena de muerte mediante la hoguera o garrote en América, tampoco era común salir exonerado de la acusación, pues siempre se partía de la base de la duda para comprobar la inocencia de la acusada o acusado. Cuando el delito probado se constituía como herejía, existía toda una tipificación del castigo como las abjuraciones de levi, las abjuraciones de vehementi, entre otros. Las acusaciones por brujería, hechicería, etc., fueron simultáneamente un medio de control social, y su persecución como delito, una forma de marginalización o puesta en orden de los sectores sometidos de la sociedad. También buscó una cierta homogeneización, aunque este último objetivo, en general estuvo lejos de cumplirse,³² pues lo que sucedió fue una amalgama de creencias y de prácticas de diversa procedencia. Para el caso de la inquisición española en América, la vigilancia de la herejía y la yuxtaposición de las imágenes heréticas en los comportamientos de las castas, tuvo como consecuencia que un número cada vez mayor de, mujeres de origen africano compareciera ante el santo oficio.

Así las cosas, la inquisición como espacio de contienda entre el orden moral cristiano y las prácticas de brujería y hechicería, se destaca la manera como fueron procesadas esclavas, mulatas y negras criollas en la Nueva Granada durante el siglo XVII. Para los habitantes americanos, no fue solo una institución punitiva, sino que también fue de orden correctivo. En una especie de pedagogía de la fe, los tribunales de inquisición pretendieron encausar, e incluso crear, los caminos hacia la doctrina católica.

Para el caso de *las hechiceras de la Habana*, lo fundamental es ver cómo a partir de prácticas hechicileras que se pusieron en marcha, lo que realmente estaba detrás era la necesidad de una red de apoyo entre mujeres que, por diferentes circunstancias necesitaban resolver los problemas cotidianos. Como, por ejemplo, Tomasa Pérez hija de *Ana de Brito*, quería evitar que su marido volviera porque él le daba *mala vida*. De la misma manera que, *Juana la “campechana”* quiso ayudar a Doña Leonor de Quilasosti, para que

30. María Cristina Navarrete, “La mujer bruja en la sociedad colonial. El caso de Paula de Eguiluz”, REGIÓN, Revista del centro de estudios regionales, Año 2, No. 2, julio de 1994, (Cali: Universidad del Valle, Universidad Andina), 41

31. Ceballos, “*Quyen tal haze que tal pague*” *Sociedad...*, 106

32. Ceballos, “*Quyen tal haze que tal pague*” *Sociedad...*, 103-104

el marido dejara de ver a otra mujer, a la que frecuentaba, dejara de tratarla mal, pues no siempre quería ir a trabajar y en ocasiones *le había dado unas puñalada*³³. Según las declaraciones, *Juana*, se había aliado con un indígena llamado *Parosa que era gran hechicero*³⁴, para que le diera un remedio, hecho con una hierba llamada *Rompe Saugalillo*, al marido, de manera que Doña Leonor estuviera mejor. En efecto, una vez que la Doña, le lavó los pies a Don Pedro Valdez, este ya “*Pino aborrecía a la dicha doña Leonor de Medina y acudía a las obligaciones de su casa con voluntad*”³⁵. Todos estos problemas relacionados con maltrato.

En segundo lugar, estas mujeres adquirieron cierto reconocimiento social, de acuerdo con las prácticas mágicas que desempeñaban. Por ejemplo, Ana de Brito no solo estuvo acusada de bruja, sino de ser maestra de brujas, lo que hace pensar en que pudo ser conocida dentro de ciertos círculos sociales en la ciudad, atrayendo a otras mujeres para transmitir los conocimientos sobre la hechicería que sabía. Por último, se puede hablar de las condiciones socioeconómicas, probablemente inciertas, que llevan a las mujeres a realizar toda clase de suertes con el fin de conocer su provenir. Sin embargo, al analizar este caso se puede ver también que en su cotidianidad estas mujeres tomaron cierto control sobre sus vidas, resolviendo los conflictos y usando la hechicería en beneficio propio.

Fuentes primarias y bibliografía

I. Fuentes primarias

A. Fuentes primarias transcritas

1656. ANA DE BRITO, proceso por hechicera, sortílega y maestra de brujas. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1022, folios: 33R-34R, 54R-57V
1656. MARÍA SEBASTIANA, proceso por hechicera y sortílega. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1022, folios: 34V-35R, 56V-57R
1656. MARÍA DE RIBERA “LA PORTUGUESA”, proceso por hechicera y bruja. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1022, folios: 31R-32R
1656. MARÍA DE TAPIA, proceso por hechicera. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1022, folios: 15R-16V
1656. JUANA DE SANDOVAL, proceso por hechicera. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1022, folios: 44V
1657. TOMASA PÉREZ, proceso por hechicera. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1022, folios: 35V-36R, 57R
1658. TOMASA DE LOS REYES, proceso por hechicera y sortílega. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1022, folios: 37R-38R, 58R-58V
1658. ANA RAMÍREZ, proceso por hechicera y sortílega. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1022, folios: 78R-82R
1659. PETRONILA FALCÓN, proceso por hechicera y sortílega. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1022, folios: 58V, 59V
1660. CATALINA GONZÁLEZ, proceso por sortílega. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1022, folios: 67R-71V, 142R-142V
1660. JUANA “LA CAMPECHANA”, proceso por sortílega. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1022, folios: 170R-178R, 206V-208V

B. Fuentes primarias impresas

ARCHIVO NACIONAL HISTÓRICO DE MADRID (ANHM), Sección Inquisición. Libros: 1020-1021. En: SPLENDIANI Anna et All, *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*, Bogotá: Centro Editorial Javeriano CEJA e Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1997

33. AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 173V

34. AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 172V

35. AHNM, *Inquisición. Relaciones de Causas de Fe*. Libro 1022. Folios: 173R

1656. MARÍA DE RIVERA “LA PORTUGUESA”, proceso por hechicera y bruja. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1021, folios: 313R, 324R, 382V
1656. MARÍA DE TAPIA, proceso por hechicera. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1021, folios: 313R, 382V, 441V-442V
1657. JUANA DE SANDOVAL, proceso por hechicera. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1021, folios: 323R, 433V- 437V
1658. MARÍA SEBASTIANA, proceso por hechicera y sortílega. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1021, folios: 323V, 382V
1658. TOMASA PÉREZ, proceso por hechicera. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1021, folios: 323R
1658. TOMASA DE LOS REYES, proceso por hechicera y sortílega. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1021, folio: 328R.
1660. ANA DE BRITO, proceso por hechicera, sortílega y maestra de brujas. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1021, folios: 312R, 324R
1660. ANA RAMÍREZ, proceso por hechicera y sortílega. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1021, folios: 312R, 325R
1660. PETRONILA FALCÓN, proceso por hechicera y sortílega. La Habana, *Inquisición*. Relaciones de causas de fe, libro1021, folios: 313V, 325V
- DE TORRES (1600), *Libro que trata la enfermedad de las bubas*, impreso en Madrid por Luis Sánchez.
- EIMERIC Y PEÑA (1376), *El manual de los inquisidores*, Córcega: Muchnik Editores, 1983.

II. Bibliografía

- Ceballos, Diana, *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada: Un duelo de Imaginarios*, Medellín: Editorial Universidad Nacional, 1995.
- Ceballos, Diana, “*Quyen tal haze que tal pague*” *Sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*, Bogotá: Ministerio de Cultura, 2002.
- Ginzburg, Carlo, *Historia nocturna*. Barcelona: Muchnik Editores S.A., 1991.
- Gonzalbo, Pilar, *Introducción a la historia de la vida cotidiana*, Ciudad de México: El Colegio de México, 2006.
- Gutiérrez De Pineda, Virginia, *Medicina tradicional en Colombia. El triple legado*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1985.
- Maya, Adriana, *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*, Bogotá: Ministerio de Cultura, 2005.
- Navarrete, María Cristina, “La mujer bruja en la sociedad colonial. El caso de Paula de Eguiluz” en: *REGIÓN, Revista del centro de estudios regionales*, Año 2, No. 2, julio, Cali: Universidad del Valle, Universidad Andina, 1994.
- Ortiz, Fernando, *Brujas e inquisidores*, La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2003.
- Splendiani Anna, José Sánchez y Emma Luque, *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*, Tomo 4, Bogotá: Centro Editorial Javeriano CEJA e Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1997.

MESA

Afrocolombias: experiencias dinámicas y luchas por su libertad

Libertad legal por reclamos en los esclavos de Cartagena y Mompox, 1759–1794: entre limitaciones y rupturas

Dianis María Hernández Lugo
Universidad de Cartagena



Historiadora Universidad de Cartagena.
Gestora Educativa Casa Museo Rafael Núñez.
educacion.museorafaelnunez@gmail.com

Libertad legal por reclamos en los esclavos de Cartagena y Mompox, 1759–1794: entre limitaciones y rupturas

Dianis María Hernández Lugo
Universidad de Cartagena

Resumen

En Latinoamérica “los factores institucionales incidieron en que sólo a partir del siglo XVIII algunos regímenes esclavistas empezaron a modificar su actitud en relación con la manumisión”. Sin embargo, limitaciones que enfrentaron los esclavos en los centros urbanos, permiten interrogar en la antigua provincia de Cartagena durante el período 1759-1794 ¿De dónde proceden las dinámicas de acceso a la libertad de los esclavos de Cartagena y Mompox? Se delimitan “ambos mundos” lo urbano y lo rural, considerando las ventajas de los esclavos urbanos en el alcance de la libertad, siendo válido el análisis relacional e inductivo de José Imízcoz que evita atribuir agencia histórica a actores alegóricos como el Estado, mostrando la acción de los actores en su sentido individual.

La dimensión socio-jurídica permite el estudio comparativo del conjunto de tipologías de libertad legal en ambas ciudades, aterrizando en un tipo recurrente (la reclamación), mostrando una dinámica de procedencia de las mismas no necesariamente sobre los años próximos al marco legislativo borbónico sobre la esclavitud, sino más bien de circunstancias antecedentes mediante de las relaciones entre amos y esclavos en el ámbito urbano. Los casos tomados de los fondos Sección Colonia: Negros y esclavos Bolívar, Negros y esclavos Antioquia y Miscelánea del Archivo General de la Nación; así como de la Sección República, Fondo Asuntos Criminales, se clasificaron y sistematizaron en Excel obteniendo las gráficas que permitieron visionar la frecuencia de libertades por años de acuerdo al sexo de los esclavos y a las tipologías de libertad existentes.

Palabras clave: Esclavos, acción legal, libertad, rupturas, Cartagena, Mompox.

Introducción

La presente ponencia analiza las acciones legales por la libertad de los esclavos en el contexto urbano de la antigua provincia de Cartagena en el período 1759-1794, profundizando en un tipo específico, la libertad por reclamos, demostrando el alcance de la misma

como resultado de las dinámicas cambiantes en la relación entre amo y esclavo. Los factores institucionales incidieron en el hecho de que sólo “a partir del siglo XVIII algunos regímenes esclavistas empezaron a modificar su actitud en relación con la manumisión, lo que repercutió a su vez en el desarrollo de la cohorte de libertos en cada sociedad¹ ¿De dónde proceden las dinámicas de acceso a la libertad de los esclavos de Cartagena y Mompox? ¿Derivan de las emergentes disposiciones legislativas o del desarrollo mismo de la relación amo y esclavo en las sociedades urbanas de naturaleza cambiante?

Dilucidar esas dinámicas exhorta un matiz entre lo urbano y lo rural que permite reconocer las ventajas de los esclavos urbanos. Con dicho matiz no necesariamente se admite que los esclavos rurales eran sólo fugitivos o cimarrones; menos aún que en los esclavos urbanos no haya existido cimarrones² ni que las estrategias legales de libertad no hubiesen sido posibles en los esclavos rurales. En cualquier forma, las acciones legales de libertad de los esclavos se asumen como unas formas de manumisión colonial³.

Siendo la libertad por reclamos una tipología recurrente, vamos más allá del enfoque que sólo analizaba la libertad en relación con el maltrato hacia los esclavos o con otras temáticas⁴. Aquí, se articula el conjunto de tipologías de libertad de los esclavos. Repasamos antes, el total de la población esclava de ambas ciudades, Cartagena en 1777 con una población de 13.690 contaba con 2.584 esclavos que representaban el 18,9% del total de la población; por su parte, Mompox, con una población de 7.197 habitantes, según el censo de 1777-1778 contaba con 837 esclavos⁵.

Tabla 1. Población de Cartagena de Indias, 1777

	Hombres	Mujeres	Total	%
Eclesiásticos	198	41	239	1,7
Blancos	2.024	2.010	4.034	29,5
Indígenas	28	60	88	0,6
Libres	2.878	3.867	6.745	49,3
Esclavos	1.153	1.431	2.584	18,9
Total	6.281	7.409	13.690	100,0

Fuente: “Provincia de Cartagena, padrón hecho en el año de 1778”, Mapoteca 7, núm. 1353 (21), Archivo Histórico Nacional de Colombia

En la provincia de Cartagena predominaban las esclavas sobre esclavos, el censo de 1778 reflejaba un total de 4.993 esclavas frente a 4.629 esclavos. En esta relación, Cartagena y Mompox tenían el 40% de la población esclava femenina. La declaración de libertad de la trata de esclavos en 1789, que en 1791 cuando se prorrogó por otros dos años se extendió al virreinato neogranadino, incidió en el lugar secundario de éste en cuanto a la introducción de esclavos y en las limitantes de parte de los amos al conceder libertad a los esclavos.

1. Klein Herbert y Ben Vinson. *Historia mínima de la esclavitud en América Latina y el Caribe*. 2ª. Edición. (México: El colegio de México Centro de Estudios Históricos, 2013).

2. Carmen Bernard. *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. (Madrid: Fundación Larramendi Mapfre, 2005).

3. Rafael Díaz, El sistema esclavista urbano-regional en Santa Fe de Bogotá 1700-1750, En *Esclavitud, Región y ciudad*. Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 2001. P.194.

4. Hermes Tovar. *De una Chispa se forma una hoguera. Esclavitud, Insubordinación y Liberación (1780-1820)*. (Tunja, 1972). Aline Helg. *Libertad e igualdad en el Caribe colombiano 1770-1835*. (Medellín, Fondo editorial Universidad EAFIT, 2010); Javier Ortiz, Expuestos a los vicios de la calle: Negros y mulatos en Cartagena de Indias en la segunda mitad del siglo XVIII En: *Memorias X Seminario Internacional de Estudios del Caribe. En el Bicentenario de la Independencia de Cartagena*. Cartagena, Instituto Internacional de Estudios del Caribe. 2011; Moisés Munive. Blanco seguro: el maltrato a los esclavos en Cartagena y Mompox durante el siglo XVIII En: *Procesos Históricos*. Universidad de Los Andes. No. 13, 2008; Loredana Giolitto. Esclavitud y libertad en Cartagena de Indias. Reflexiones en torno a un caso de manumisión a finales del período colonial En: *Fronteras de la Historia*, vol. 8. Bogotá, Ministerio de Cultura, 2003.

5. Jorge Conde. Castas y conflictos en la provincia de Cartagena del nuevo reino de granada a finales del siglo XVIII En, *Espacio, Sociedad y Conflicto en la provincia de Cartagena, 1740-1815*. (Universidad Nacional de Colombia: tesis presentada para optar el título de Magister en Historia, 1995).

De otro lado, los referentes jurídicos más globales, como las ordenanzas elaboradas en la Isla de Santo Domingo durante la primera mitad del siglo **XVI** y los códigos negros españoles de 1768, 1769 y 1784 (elaborados los del primer y último año en Santo Domingo, y el de 1769 en Luisiana), quedaron en intentos normativos. Sólo la Real Cédula de 1789 tendría aplicación real, entre los códigos, el llamado Carolino Código Negro de 1784, cuyo nombre incluye el homenaje a Carlos III, se diferenciaría de los demás puesto que no se alejó de las disposiciones del derecho romano y tuvo en su redacción una amplia gama de fuentes. En contraste, la Real Cédula o Instrucción de 1789:

“lejos de remplazar las diversas fuentes de derecho vigentes, más bien se incorpora a este conjunto heterogéneo como un elemento discursivo más. Siendo expedida como un primer paso en la campaña por remplazar el casuismo y la dispersión características de la legislación esclavista, por una idea de “sistema” más acorde con los objetivos modernizantes de los ministros ilustrados”

La real cédula por lo tanto se incorpora como un elemento discursivo más en materia legislativa esclavista, proscribiendo algunos elementos sentados para el control de los esclavos. Conocida como *Instrucción sobre educación, trato y ocupaciones de los esclavos*, elaborada por Antonio Polier Ministro de Gracia y Justicia de Indias por encargo de la Junta de Estado, el Rey la aprobó y se distribuyó en las Indias [creando] condiciones para redefinir la relación amo-esclavo y el rol de este en la sociedad.

Entre limitantes y rupturas: alcances de la libertad legal en Cartagena y Mompox

Con una frecuencia anual que osciló entre uno y tres casos de libertad, siendo uno el número de caso que más repitió de manera consecutiva. Los años que más tuvieron casos fueron los de 1762, 1767, 1769, 1777, 1789, 1792, 1794 y 1798. En cuanto al sexo, encontramos diecinueve casos de libertad en esclavos y veinte casos en esclavas, que representan respectivamente el 49% y el 51% del total de casos. Entre los veinte casos de esclavas hubo once para Cartagena y nueve para Mompox (28% y el 23% respectivamente); y entre los casos de esclavos hubo seis para Cartagena frente a trece en Mompox (16% y 33% respectivamente). Es decir que en Cartagena hubo más esclavas que esclavos accediendo a la libertad, mientras que en Mompox hubo más esclavos que esclavas.

Gráfico 1. Libertad por sexo de los esclavos en Cartagena-Mompox

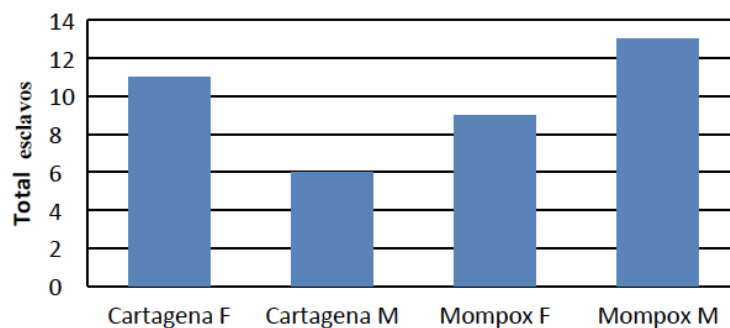
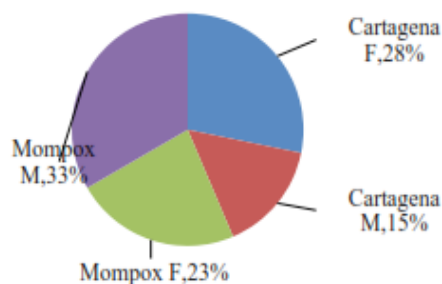


Gráfico 2. Porcentajes libertad por sexo de los esclavos en Cartagena y Mompox



Interesa destacar una existencia de los casos a lo largo del período de estudio y sobre los años extremos del mismo, es decir no hubo una exclusividad hacia los años próximos a la real cédula de 1789, fue de tal modo en ambos sexos. Cruzando la correspondencia del sexo de los esclavos con la tipología de libertad, encontramos cinco libertades compradas, diez libertades graciosas y veinticuatro libertades por reclamo de parte de los esclavos; casos que representan un 13%, 26% y 61% respectivamente. A excepción de la libertad graciosa en que hubo una diferencia de dos casos en Cartagena frente a ocho en Mompox, las distribuciones en los otros dos tipos de libertad reflejan diferencias mínimas.

Gráfico 3. Tipos de libertad en esclavos por ciudad

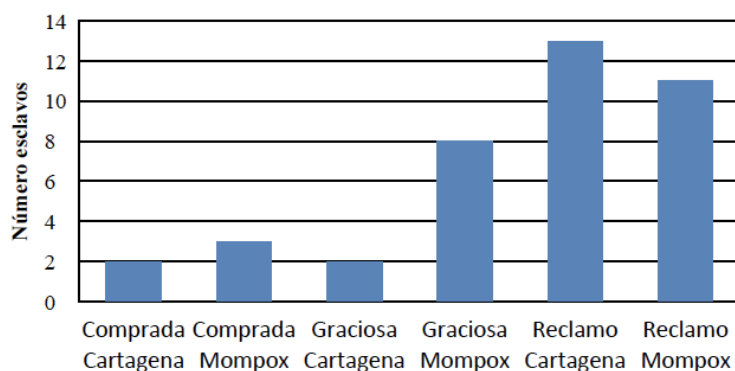


Gráfico 4. Porcentajes tipo de libertad en esclavos por ciudad

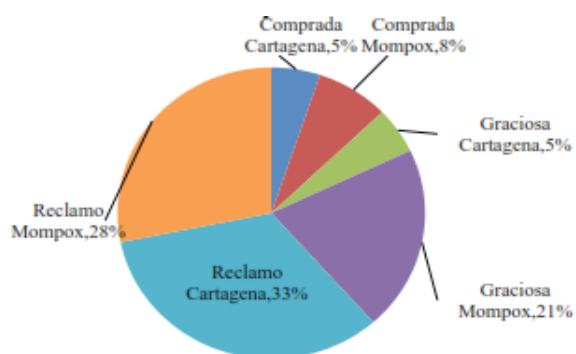


Gráfico 5. Tipo libertad en razón del sexo de los esclavos en Cartagena

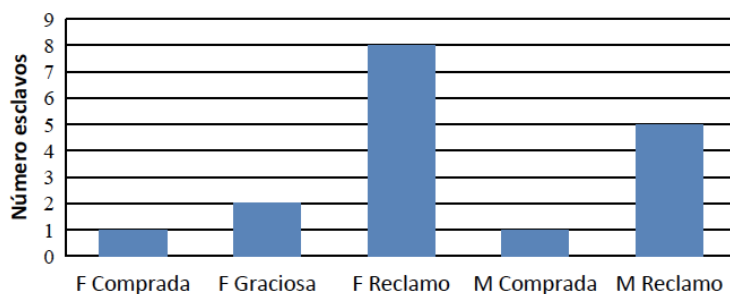
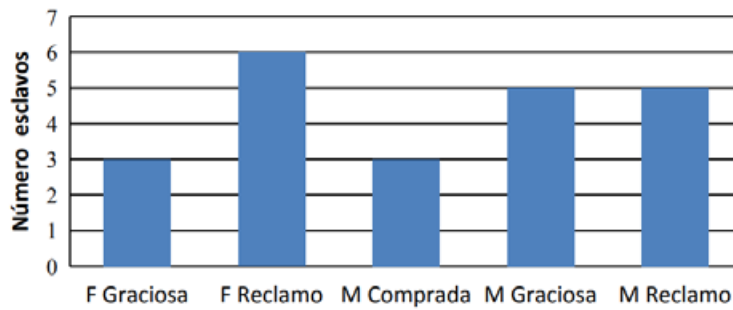


Gráfico 6. Tipo libertad en razón del sexo esclavos en Mompox



Siendo mayoría, la libertad por reclamo, es un tipo de libertad representativo del período y evidencia el grado de acción en el alcance de la libertad desde la perspectiva de los esclavos. En ambas ciudades fue mayoritario el número de esclavas vinculadas a la libertad por reclamos, habiéndose dado casos en los años de cada década (1750, 1760, 1770 y 1780, 1790), fueron notorios en Cartagena los años de 1769 y 1792 con tres casos de reclamación de libertad y en Mompox el año de 1762 en que hubo tres esclavos en el mismo año.

Libertad legal por reclamos: una acción recurrente

Considerando la importancia de las libertades por reclamo, profundizo dos casos con los que se muestra la considerable perspectiva de acción de los esclavos en el alcance de sus libertades, respondiendo la misma no a las disposiciones de los años próximos a la real cédula de 1789 sino a la evolución de la relación amo y esclavo en ambas ciudades. El caso de Mompox en 1762, es la demanda de María Magdalena Rivas a Juana Antonia Avendaño, en reclamación de la libertad de su hija Ygnacia y la de sus sobrinos Manuel y Juliana, sujetados como esclavos por la dicha Avendaño desde 1742 bajo la alegación de haberlos recibido en donación de su difunto marido Joseph de la Riva. El caso de Cartagena, en 1769 es la reclamación de Lorenzo Gómez contra Dionisia Calvo, en solicitud de la libertad de Rafaela, su esposa, y la de sus dos hijos María Estanislao y Luis Joseph.

La alegación de la reclamante de Mompox, María Magdalena Rivas, quien había sido esclava, se fundamentaba en que ella y la madre de sus sobrinos eran libres y como tal, su hija y aquellos debían serlo; eran libres porque habiendo sido heredadas por Joseph de la Riva de Doña Cecilia, su madre, este en clausula testamentaria les había otorgado libertad. De su parte, la reclamación de Lorenzo Gómez en Cartagena se sustentaba en que su esposa e hijos eran libres debido a que, Alberto Martínez, amo y presunto padre de Rafaela, a su muerte, la había dejado por libre. La reclamación de Mompox involucraba a tres esclavos (dos esclavas y un esclavo) y la reclamación de Cartagena, involucraba dos esclavas y un esclavo; es decir de un total de seis esclavos involucrados, cuatro fueron esclavas y dos esclavos.

La procedencia de las reclamaciones obedece a la lógica de prolongación del sistema, visto este desde la postura de los amos, quienes en pocos casos afirmaban como definitiva la libertad otorgada a los esclavos. Tan así, que muchos herederos de los amos iniciales aparecen revocando la condición de libertos de muchos esclavos. Ahora bien, frente a esa situación, la relación entre esclavos y familiares libres, contrarrestaba la prolongación de las limitantes de parte de los amos.

Lo anterior, fue determinante en las reclamaciones de libertad que se han relacionado. En Cartagena la limitante fue de parte de Dionisia Calvo, quien, al considerarse heredera de Alberto Martínez, alegaba ser irregular la petición de Lorenzo Gómez puesto que la libertad de la dicha esclava, Rafaela Martínez, había sido condicional debiendo permanecer sirviéndole hasta su muerte. Por su parte, la limitante de parte de Juana Antonia Avendaño en Mompox se dio en sus afirmaciones de haber heredado de su esposo Joseph de la Riva como esclavas a María Magdalena, Xaviera y Agustina, madres de los esclavos por los que se hacía la reclamación de parte de María Magdalena.

La interacción entre esclavos y sus familiares libres se permitía o persistía de hecho, porque muchos de dichos familiares antes habían sido esclavos; el sistema mismo en sus lógicas tachaba

la interacción entre esclavos y libres, pero toleraba los lazos de tipo familiar. Esos lazos se volvían contra las limitantes de los amos a libertades otorgadas a antiguos esclavos. Así, por ejemplo, Rafaela Martínez (esposa del reclamante libre Lorenzo Gómez) había sido esclava en Cartagena y, en Mompox, había sido esclava María Magdalena Rivas (libre madre y tía de los esclavos por los que reclamaba). A María Magdalena se le traslada a la condición de esclava en los siguientes términos:

“...me comunico el difunto, [*se refiere a Joseph Riva*] el que tenía por vienes suyos tres negras Criollas que huvo, y heredo de Da. Cecilia su Madre difunta, la una nombrada Xaviera, la otra Agustina hermana dela dha, yla dha Maria, prima hermana de las mencionadas el que sean libres luego que falleciera, en remuneracion de la lealtad que le han tenido, y fielmente haverle servido para que la gozen con la bendición de Dios y suya,... con solo el tanto de esta clausula que seles dará jurídica a cada una, gozaran de su livrtad, y asi mismo me comunico el que si antes de esta presente vida, alguna de todas tres tuvieren como [Madres] algunos hijos o hijas dela fha. dela ynstruccion en adelante fuesen libres como sus [Madres]”.

En la defensa de María Magdalena se resalta la consecución de libertad graciosa por parte de su difunto amo Joseph de la Riva. Libertad que debió efectuarse estando María Magdalena y sus primas en manos de ese, y que habían adquirido desde en vida por decisión de su antes ama Doña Cecilia Valeriano, madre de Joseph de la Riva, en palabras de la reclamante dicha adquisición fue:

“...no por gracia sino por justicia quando no teníamos hijos algunos, luego los que despues de este hecho produximos, no pueden, ni deven ser Esclavos, pues solo Eramos nosotras que somos sus madres, y por esta rason no pudo ni devio dho Dn Joseph otorgar tan falta donazion tan contra justicia y dro, como la que aparese de los actos, y se debe dar por nulo Es todo y por todo como lo es”.

Se reitera en nombre de la justicia y el derecho, que María Magdalena y sus primas constaban ser libres, razón por la cual, a la muerte de Joseph de la Riva la donación de este a su esposa Juana Antonia Avendaño resultaba inválida. Avendaño alegaba haber recibido dicha donación, revocando la libertad de María Magdalena Riva y la de sus primas y, por consiguiente, la de su hija Ygnacia y de sus sobrinos. Estos, en efecto, estuvieron como esclavos ante Juana Antonia Avendaño hasta el momento en que se inició la reclamación por sus libertades en la que influyó la mediación de María Magdalena, como bien expresó su hija Ygnacia en 1762 al declarar lo siguiente:

“q desde el año de quarenta y dos se mantuvo sirviendo a Juana Antonia Avendaño como tal esclava, sin haver reclamado hasta el año ppdo, Livrtad, un mes antes de su prisión, y que su Made. Magdalena se hallaba en la misma Creencia hasta el dho año próximo pasado...que quando se salio desu casa, el dho año, el maltrato que le dava la Avendaño fue donde su Madre y se lo informo assi, quien le previno se fuera donde el Alce que era en aquel entonxzes dn Antonio Tafua hasta ver como quedaba, si Libre o esclava...no le influio nadie asu Livrtad, solo su Madre Magdalena”

En efecto, la alegación de María Magdalena resultaría puntual, al fundamentarse en que para que una donación fuera lícita debiera ser de bienes propios del donante, lo que no fue en el caso de la donación que aducía Juana Antonia Avendaño sobre Ygnacia, Juliana y Manuel, hija y sobrinos de María Magdalena. Al reconocerse en la instrucción del difunto Joseph de la Riva que siendo libres María Magdalena, Xaviera y Agustina lo habían de ser sus hijos, fue clave la acción de María Magdalena para el alcance de libertad de los esclavos Ygnacia, Juliana y Manuel. Del mismo modo, en Cartagena, fue central la mediación de Lorenzo Gómez por la libertad de su esposa y de sus hijos. La reclamación de Lorenzo Gómez, moreno libre en su condición de:

“...marido y conjunta persona de Rafaela Antonia Mrnz Calbo también libre aunque con el graven de atender y cuido a Dionycia Calbo viuda de Alberto Marnz ante V.S paresco y digo: que según se hace constar de las origs. diligencias formadas de mandato de VS a pedimento del defenzor de Pobres en el año pasado de setezs cinquenta y ocho que con el juramento y solemnidad necesa

presento las que fueron actuadas por D. Miguel Marnz... hijo lexmo del Difunto Alberto Marnz y de la nominada Dionyia Calbo, es la predha. mi esposa libre sin embargo dela expresada obligazn de cuidar a su señora mientras esta viva conforme al tenor dela citada clausula testamental de su Difunto Consorte por su hijo Certificada. Y como olvidados de esta realidad, y sin attender al cuidado de su Alma han procedido los dhos Madre e hijo aponer por Esclavos los dos qe he havido con la Rafaela mi esposa en nro. Matrimonio constantes en las dos Certificaciones partidas de Bapmo”.

En palabras de Lorenzo, olvidados de la realidad de la libertad de Rafaela, Dionisia Calvo y Miguel Martínez madre e hijo, ponían por esclavos los dos hijos que tenía con Rafaela, alegando que la libertad de la dicha Rafaela había sido condicional por lo que debía permanecer sirviéndole hasta su muerte. La reclamación de Lorenzo Gómez tomó fuerza al reconocerse que la libertad concedida por Miguel Martínez a Rafaela fue una libertad pura, más aún porque Rafaela era hija de ese, como hace constar la declaración siguiente:

“...asi semejantes hijos que por derecho de sangre suceden y siguen de los padres en las cosas odiosas y otras favorables, como dejo alegado deven suceder en la libertad ps no hay maior razón pa aquello,... todo hombre, y aun los brutos, propenden conservarla en sus hijos,... porque no teniendo este maior acreencia de la legitima, que la muger de mi parte a la libertad, no devio computarse, como en efecto no se computo,... A mas de esto srcomputado hoy el servicio, que ha hecho a Dionisia Calbo 16,, años, o mas y devriendose conciderar, que tales padres deven dar los corresps. Alims. a semejantes hijos, como lo trae y funda elprocito. expositor de las Leyes de toro, y otros graves canonistas, no caso ya comparacion con el quinto, y antes passa a hacer un nuevo cuerpo de caudal, de que se deverian sacar los alims aque es acreedora la Raphaela, como hija de Alberto; y regulándose pr ellos la libertad,”³.

Una circunstancia definitiva en el caso de Cartagena es el vínculo de sangre entre Rafaela y su amo Alberto Martínez, siendo hija de este, la reclamación de su esposo Lorenzo Gómez dictó ser razón puntual que *inspira y persuade de que madre e hijos gozan de su libertad*. Como puntos comunes entre las reclamaciones de ambas ciudades desde circunstancias propias de la cotidianidad de los esclavos, encontramos la interacción entre esclavos y sus familiares libres, otro aspecto es que los esclavos involucrados en las reclamaciones fueran hijos de esclavas que habían logrado condición de libertad por su acercamiento con los amos.

En Mompo, María Magdalena en su vivencia con su antiguo amo Joseph de la Riva logró libertad de parte de este por buenos servicios; en Cartagena, Rafaela resultó ser libre por ser hija de quien la tenía como esclava, Alberto Martínez. Otro punto común, no menos importante es que las alegaciones de las reclamaciones se dieron contra herederos de los amos iniciales de los esclavos involucrados. Lo que dice de la tradición de los grupos propietarios de ofrecer libertad condicionada a los esclavos, ante lo cual, la reclamación se convertía en una vía legal determinante en el alcance definitivo de la misma en tanto posibilitaba a los esclavos moverse entre los márgenes que la “ley” permitía para enfrentar y dar ruptura a tal condición. En los casos vistos, los vínculos con familiares ex esclavos, sirvieron en la intersección de la libertad por reclamos, desprendida muchas veces de casos de libertad graciosa o comprada que los amos, o en su defecto sus herederos, incumplían.

Cerrando con el incumplimiento de unas normativas y las agencias de otros actores para marcar rupturas con ciertas circunstancias, a propósito de las rupturas con las reclamaciones de libertad de los esclavos en el contexto urbano de la antigua provincia de Cartagena y la ausencia de investigaciones dese un enfoque amplio, es importante preguntarse por el papel de la acción académica en el curso del reconocimiento y desarrollo de la población Afrodescendiente. Así como de su interpelación con otras acciones (comunitaria, organizativa, etnoeducativa e incluso cultural) de tal manera que no se siga presuponiendo lo evidente (proceso de invisibilización y discriminación, reconocimiento) sin cuestionar las implicaciones que tuvieron las dinámicas de acceso a la libertad por vía legal en la colonia, la pregunta por unos derechos en la construcción de la república y el cuestionamiento a la agencia institucional en los procesos más recientes, pasando por la Constitución de 1991 y la inserción en las políticas más globales del decenio internacional de los Afrodescendientes.

En ese sentido, es necesario superar las fracturas que ha tenido la acción académica en la construcción de la memoria colectiva e histórica de la hoy población Afrocolombiana. Se subvaloran los aportes de investigaciones articuladas a la coyuntura reciente, caso puntual la acción pública en el

pots conflicto y se sigue presuponiendo una narrativa innecesaria en la historia estructural (esclavización, libertad, discriminación) y en dar por aceptada la agencia del Estado desde la noción de las políticas públicas. Atando el reconocimiento estructural desde los alcances de libertad legal en el período final de la colonia, encontramos que se ha abonado terreno, no sucede lo mismo con el acceso a la justicia y el desarrollo desde el enfoque étnico- territorial. En esta aridez hace falta cuestionamiento en la acción académica para llegar al terreno de las incidencias sociales y ciudadanas conectando las diversas experiencias, sean políticas, comunitarias o históricas.

Bibliografía

- Aline Helg. *Libertad e igualdad en el Caribe colombiano 1770-1835*. (Medellín, Fondo editorial Universidad EAFIT, 2010).
- Carmen Bernard. *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. (Madrid: Fundación Larra-mendi Mapfre, 2005).
- Hermes Tovar. *De una Chispa se forma una hoguera. Esclavitud, Insubordinación y Liberación (1780-1820)*. (Tunja, 1972).
- Javier Ortiz, Expuestos a los vicios de la calle: Negros y mulatos en Cartagena de Indias en la segunda mitad del siglo XVIII En: *Memorias X Seminario Internacional de Estudios del Caribe. En el Bicentenario de la Independencia de Cartagena*. Cartagena, Instituto Internacional de Estudios del Caribe. 2011.
- Jorge Conde. Castas y conflictos en la provincia de Cartagena del nuevo reino de granada a finales del siglo XVIII En, *Espacio, Sociedad y Conflicto en la provincia de Cartagena, 1740- 1815*. (Universidad Nacional de Colombia: tesis presentada para optar el título de Magister en Historia, 1995).
- Loredana Giolitto. Esclavitud y libertad en Cartagena de Indias. Reflexiones en torno a un caso de manumisión a finales del período colonial En: *Fronteras de la Historia*, vol. 8. Bogotá, Ministerio de Cultura, 2003.
- Manuel Lucena. *Los códigos negros de la América española*. (Ediciones Unesco: Universidad de Alcalá, 1996).
- María Aguilera y Adolfo Meisel. *Tres siglos de historia demográfica de Cartagena de Indias*. (Cartagena: Banco de la República, Colección de economía regional, 2009).
- María Eugenia Chávez. *Honor y Libertad. Discursos y recursos en la estrategia de libertad de una mujer esclava (Guayaquil a fines del período colonial)*. (Departamento de Historia e Instituto Iberoamericano de la Universidad de Gotemburgo: Tesis Doctoral, 2001).
- Moisés Munive. Blanco seguro: el maltrato a los esclavos en Cartagena y Mompox durante el siglo XVIII En: *Procesos Históricos*. Universidad de Los Andes. No. 13, 2008;
- Klein Herbert y Ben Vinson. *Historia mínima de la esclavitud en América Latina y el Caribe*. 2ª. Edición. (México: El colegio de México Centro de Estudios Históricos, 2013).
- Rafael Díaz, El sistema esclavista urbano-regional en Santa Fe de Bogotá 1700-1750, En *Esclavitud, Región y ciudad*. Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 2001.
- Sebastián Molina y Antonio Yrigoyen. *Territorios distantes comportamientos similares. Familias, redes y reproducción social en la Monarquía Hispánica (siglos XIV-XIX)*. (España: Editum, Universidad de Murcia sección de publicaciones, 2009).

Fuentes primarias. Anexos Archivo General de la Nación (AGN)

Sección colonia, fondo, negros y esclavos Bolívar:

- Tomo 1, Folios 644-709. 1791. Cartagena: Vivanco Petrona Paula, vecina de Cartagena, esclava de Juan Vivanco, marido de Isabel Rodríguez, quien le daba lo más crueles e inhumanos tratamientos, por las relaciones amorosas a que la forzó el dicho Vivanco; su solicitud de liberación comprobada.
- Tomo 10, Folios 927-985. 1777. Cartagena: Pedro Regalado Cores, vecino de Cartagena, en pleito por su liberación con los albaceas del presbítero Diego Rodríguez Bravo, de quien fue esclavo; liberación que le concedió en articulo mortis, ante Fray José de la Pedroza, que le recibió póstuma confesión.
- Tomo 11, Folios 537-704. 1789. Cartagena: Ignacia Cariaca de Jesús, vecina de Cartagena, su solicitud de liberación de Francisca de Paula, su sobrina, esclava de Juan Nicolás Rodríguez de Aguilar, a quien, en vida, se le había comprado dicha liberación.

- Tomo 13, Folios 412-489. 1769. Cartagena: Miguel Martínez, vecino de Cartagena; su pleito con Lorenzo Gómez, quien pedía la libertad de Rafaela Antonia Calvo, su consorte y de sus hijos.
- Tomo 14, Folios 522-524. 1797. Cartagena: Inés Fierro, su solicitud de que se ejecutara la carta de libertad, que le otorgara Josefa de Plaza, de quien era esclava.
- Tomo 4, Folios 89-91. 1792. Cartagena: Juan Escolástica Silva, negra, en pleito con Teresa Valles Parra, por su libertad y la de sus hijos.
- Tomo 4, Folios 92-94. 1794 Cartagena: Maria Bruno Álvarez, su demanda contra Francisco Lanis, para que le otorgara su libertad, prometida y no cumplida, después de que había accedido a sus decesos.
- Tomo 42, Folios 570-572. 1794. Mompox: Brígida González y Vivanco, esclava de José Ignacio de la Rocha reclama su libertad.
- Tomo 2, Folios 305-337. 1777. Mompox: Navarro Pedro José, esclavo de Julián de Trespalacios Mier, segundo Marqués de Santa Coa, su solicitud de liberación, previo al pago de ella.
- Tomo 2, Folios 911-919. 1770. Mompox: Moya José Antonio, esclavo perteneciente a los bienes mortuorios de Julián de Trespalacios Mier, segundo marqués de Santa Coa; su solicitud de liberación.
- Tomo 1, Folios 996-1005. 1772. Mompox: Trespalacios Tiburcio, negro esclavo de los bienes mortuorios de Julián Trespalacios Mier, segundo marqués de Santa Coa; su solicitud de liberación que había comprado en otro contante y sonante.
- Tomo 9, Folios 335-505. 1760. Mompox: Pedro Vidales, vecino de Mompós y esclavo del Marqués de Santa Coa, su solicitud de carta de libertad, que ofrecía pagar Mariadel Carmen Morales, su mujer.
- Tomo 9, Folios 855-893. 1789. Mompox: Vicente Trespalacios, vecino de Mompós, esclavo de la marquesa de Santa Coa, su solicitud de carta de libertad por su inutilidad física, comprobada con el certificado médico, que decía tener una fístula entre las dos vías, y otras novedades.
- Tomo 10, Folios 1-332. 1762. Mompox: María Magdalena Rivas, vecina de Mompos, morena libre, su pleito por la liberación de su hija y sobrinos, con Juana Antonia Avendaño.
- Tomo 11, Folios 242-284. 1785. Mompox: Tomasa Carcamo, vecina de Mompós, su solicitud de que se cumpliera la última voluntad de Paula de Carcamo, de quien era esclava, y que antes de su muerte le había otorgado su liberación.
- Tomo 13, Folios 809-864. 1767. Mompox: Juana Antonia Avendaño, vecina de Mompós, en pleito con Domingo Vergara, quien le reclamara la liberación de sus sobrinos, esclavos de dicha Avendaño.
- Tomo 14, Folios 415-521. 1763. Mompox: Fermín Diego de la Vega, vecino de Mompós, en pleito para obtener su libertad, con el matrimonio de Alonso Cortes y Manuela Da Barrios y Vega, de quienes eran esclavos.
- Tomo 4, Folios 29-30. 1761. Mompox: Pablo José Galando, vecino de Mompós, su representación sobre una carta de libertad.
- Tomo 4, Folios 160-175. 1761. Mompox: Pedro Vidales, en pleito por su liberación con el Marqués de Santa Coa, de quien era esclavo.
- Tomo 4, Folios 33-35. 1788. Mompox: María del Carmen Serrano, certificación sobre su carta de libertad, expedida por el alcalde de Mompós.

Sección colonia, fondo, negros y esclavos Antioquia

- Tomo 4, Folios 1054-1061. 1777. Mompox: Francisco Miguel Quintero, vecino del Retiro, jurisdicción de Mompóx, su liberación de su esclavo José Román. Tomo 4, 1054-1061, año 1777.

Sección colonia, fondo miscelánea

- Tomo 77, Folios 765-766. 1789: Causa de Petrona Bernal, negra esclava, contra su amo, Juan Vivanco, por su libertad y por sevicia. Cartagena.
- Tomo 16, Folios 495-639. 1771: Cartagena expediente relacionado con la libertad de la esclava Juana Leona Martínez. Cartagena.

Sección república, fondo asuntos criminales:

- Tomo 3, Folios 347-623. 1778. Mompox: Juan Antonio de Guevara, vecino que fue de Zaragoza, su testamento otorgado en Mompox, cláusula de él, por la cual concedía la liberación a Salvador Puertas, su esclavo, quien le reclamo conforme a su derecho.

MESA

Afrocolombias: experiencias dinámicas y luchas por su libertad

Los relegados: los jóvenes afrodescendientes y el sistema educativo en Colombia

Neyda Campaz Camacho
Universidad Javeriana

Los relegados: los jóvenes afrodescendientes y el sistema educativo en Colombia

Neyda Campaz Camacho

Resumen

Digamos que, nacido del esfuerzo por compartir los hallazgos de un estudio etnográfico realizadas con jóvenes afrocolombianos en los Altos de Cazuca, zona periférica de la ciudad Bogotá, esta ponencia trata de presentar las desigualdades educativas y los condicionamientos sociales que enfrentan estos jóvenes frente a la educación y cultura. En principio se puede decir, que a la desigualdad educativa se la puede enjuiciar con referencia a la “ideología carismática”, que valoriza la gracia y el talento en detrimento de los condicionamientos sociales que determinan el éxito universitario de la mayoría de jóvenes afrodescendientes.

Existe entonces, el presentimiento de un “destino oscuro” para algunos jóvenes de comunidades negras que aspirarían a ingresar en la universidad, y que multiplica los efectos de su origen social condenándolos a la sujeción y al relego de un “paternalismo lastimero” asumido en las políticas de acciones afirmativas. Una vez que se hayan ignorado las desventajas sociales que enfrentan estos jóvenes, todo está listo para el triunfo escolar, de quienes al vivir en entornos más favorables pueden llevar una mayor ventaja desde el punto de vista académico y de la información sobre aspectos relacionados con la educación y la cultura.

De manera que abocarse en el desentrañamiento de los condicionamientos sociales de estos estudiantes, supondría inculpar al mismo sistema de enseñanza que en nombre de la igualdad formal de todos los estudiante, excluye por caminos más secretos a los jóvenes afrocolombianos, al no considerar otros criterios más allá de los criterios educativos para su admisión. En efecto se diría, parafraseando a Bourdieu y Passeron, que la enseñanza, sería realmente democrática si procurara garantizar al mayor número posible de individuos adquirir en el menor tiempo posible, lo más completa y perfectamente posible, las aptitudes que exige la cultura educacional en el contexto de la política educativa colombiana.

Palabras clave: afrodescendientes, afrocolombianos, educación superior, condicionamientos sociales, cultura.

I. Introducción

Se dice que en los comienzos de la educación superior en Colombia, las actividades de enseñanza se enfocaron en ciertas áreas del conocimiento, en un contexto de control estatal e influencia de la iglesia católica. En tal sentido, el acceso estuvo limitado a un grupo de estudiantes provenientes de órdenes religiosas y familias españolas o criollas con buena posición social. Para los primeros años de la República,

se despierta el interés por la educación superior, de manera especial, por la necesidad de formar profesionales para la construcción del Estado (Jaramillo, 1989; Pacheco, 2002).

Esto llevó a que se fundaran otras universidades públicas en el país. Sin embargo, con la disolución de la Gran Colombia, se aprueba una reforma educativa liderada por Mariano Ospina Rodríguez que impulsa la educación técnica y científica, limitando nuevamente la libertad de enseñanza y le adjudica un papel protagónico a la Iglesia Católica, (Helg, 1989). Más tarde, con la llegada al poder de Tomás Cipriano de Mosquera y luego con José Hilario López (1849-1853), se acoge un programa educativo de corte liberal y menos intervenciones. Durante estos años las medidas estatales respecto de la educación superior estuvieron marcadas por diferencias ideológicas entre liberales y conservadores.

Posteriormente, con la Constitución de Rionegro (1863), que estableció un régimen federal en el país, se generó una reforma educativa de corte liberal que, entre otras cosas, desligó el poder civil del eclesiástico, estableció la escuela obligatoria y gratuita y redefinió el financiamiento de la educación por parte del Estado. Para entonces se fundaron la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia y de la Universidad de Antioquia.

Con la llegada del periodo de la Regeneración, el Estado asume un papel menos activo en el manejo de la educación, otorgándole más espacio a la iniciativa privada y de igual manera, facilita el ingreso al país de diferentes órdenes religiosas, que de manera progresiva adquirieron fuerza en la orientación del sistema educativo (Silva, 1989), citado en Melo, *et al.*, 2017. En este periodo se limitó la autonomía universitaria y dejó en manos del Gobierno el control de las instituciones educativas. Estas orientaciones asociadas al sistema educativo trajeron resistencia entre los intelectuales y profesores de pensamiento liberal que impulsaron la creación de otras universidades de carácter privado.

Respecto del análisis e indicadores de la educación superior en Colombia, de acuerdo con Melo, *et al.*, (2017) se utiliza la técnica de frontera estocástica que toman en cuenta variables asociadas con el personal docente, infraestructura de las instituciones, y factores del entorno que no están directamente bajo el control de las instituciones, tales como el nivel de ingreso de las familias y la educación de los padres, pero que están asociado a los estudiantes. Con base en estos elementos, argumentan que el logro académico en la educación superior depende de una serie amplia de factores asociados a la institución y a los estudiantes.

Entre los factores atinentes a las instituciones se destacan: el manejo administrativo de los recursos físicos, humanos y financieros, los incentivos a la investigación y la calidad del personal docente. De los estudiantes se explica, que las condiciones socioeconómicas del hogar al cual pertenece el alumno, la educación de los padres y el desarrollo de las habilidades cognitivas, que son adquiridos desde la primera infancia, tienen un impacto determinante en el logro académico. De otra parte, los estudios de (Muñoz, 2009; Quitian, 2015), destacan la importancia que en los últimos años ha tenido la introducción en el análisis de factores asociados con habilidades “no cognitivas” en el éxito académico y profesional de las personas. Los resultados de sus investigaciones muestran, que es necesario invertir tempranamente en la formación de capital humano para el desarrollo de las habilidades no cognitivas. De esto se desprende, la importancia de desarrollar en los menores estos tipos de habilidades individuales radica, en gran parte en la ayuda que se le pueda brindar para que desarrolle una serie de cualidades o de rasgos de la personalidad como la persistencia, el autocontrol, la curiosidad, la determinación y la autoconfianza, para poder enfrentar situaciones adversas como por ejemplo, las variables asociadas a situaciones socioeconómicas.

El desarrollo de estas habilidades, es fundamental para el logro académico y en general para el éxito en la vida de los individuos. De aquí se desprende, que para el caso colombiano, los resultados de las pruebas Saber 11 que los estudiantes presentan al finalizar sus estudios de secundaria, guarden una fuerte relación con los obtenidos en las pruebas Saber Pro que se presentan al finalizar los estudios de nivel superior (Melo, *et al.*, 2017).

Una perspectiva parecida es la que propone la Unesco (2008) cuando muestra, que, “la educación no solo es un determinante del éxito laboral futuro, sino indispensable para el progreso de otras dimensiones de la vida, tanto individual como colectivo (...) permite el completo y libre desarrollo de la personalidad humana y la participación plena como individuo en una sociedad”. Así entonces, una de las principales causas de los altos índices de pobreza de los grupos indígenas y afrocolombianos es precisamente el bajo nivel educativo de su población, identificado desde la niñez (p. 9).

Con base en el censo de 2005, se evidencian estadísticamente inequidades entre los grupos que dicen pertenecer a una étnica con el resto de la población que dice no tenerla. Dicha información censal caracteriza a estos grupos en términos socioeconómicos contrastándola con la mayoría no identificada con alguno de estos. En términos de desigualdad, al evaluar la asistencia escolar a niveles de educación superior y postgrados de la población entre los 16 y los 35 años de edad, la educación superior continúa siendo un campo ajeno para los adultos jóvenes de minorías étnicas y raciales y por el contrario, es predominante para la población no indígena ni afrocolombiana. Tan sólo 7.4% de los adultos indígenas asisten a una institución de educación superior, mientras para los afrocolombianos la razón es de uno por cada cinco. Por su parte, 35% de los jóvenes sin pertenencia étnica asisten a un programa de educación superior, por lo que las brechas entre los grupos sí son considerables (Cárdenas, et al., (2012, p. 21).

Dado que con la Constitución de 1991 se abrió el escenario político y social para la implementación de las políticas de acción afirmativas, se dio paso a la creación de programas especiales para el acceso a la educación superior, que pretendían eliminar las brechas de exclusión y pobreza. Deseo subrayar, que al igual que la esclavización, factores como la discriminación racial, la falta de acceso a derechos básicos, los altos índices de pobreza, lo mismo que el impacto del desplazamiento forzado constituye hechos sociales históricos, que han generado en la población afrocolombiana una situación grave de precariedad a nivel social, cultural y económico, lo cual implica su ubicación en una situación de desventaja histórica-estructural en comparación con el resto de la población colombiana. La desigualdad social, entonces es resultado de estos hechos históricos que condenan al estancamiento y al relego de jóvenes afrodescendientes que desearían ingresar a la educación superior universitaria. Para efectos de esta ponencia, la pregunta que me he trazado es **¿Cuáles son los factores de desigualdad social que generan la desigualdad cultural y educativa de los grupos afrodescendientes y que los subordinan a una situación de violencia simbólica/violencia cognitiva permanente en relación con el sistema de enseñanza colombiano?** La cual intento responder desde el enfoque procesual de la desigualdad que ofrece Luis Reygadas y que tiene que ver con un aspecto del poder, articulado a la producción social de individuos desiguales y a una dimensión simbólica de la inequidad.

II. Marco teórico-marco conceptual

La desigualdad social para Reygadas (2008) es un fenómeno que ocurre en varios niveles, desde las diferencias entre las personas hasta las grandes asimetrías globales. En particular, este sociólogo analiza la desigualdad en tres planos y que tienen relación con un aspecto del poder a saber: el plano individual que hace referencia a las diferentes capacidades de los agentes; el relacional que se manifiesta en las interacciones asimétricas entre las instituciones y campos sociales y por último, el estructural, que se inscribe hacia la cristalización de las desigualdades entre estados nacionales. Estas argumentaciones de Reygadas se dan en el marco de lo que él llama la producción social de individuos desiguales. Aunque estos niveles están relacionados entre sí, cada uno tiene connotaciones muy particulares que el autor distingue.

En cuanto al análisis de la distribución de los diferentes atributos entre las personas, dice el autor, que aunque la mayor parte de los estudios sobre la desigualdad se enfocan en el plano individual presentando serias limitaciones, por otra parte, tiene la ventaja de poner de relieve los factores que influyen en los resultados desigualmente alcanzados por los individuos en un determinado contexto social, destacando la agencia propia del sujeto en las redes de la desigualdad. Advierte por lo demás al autor, que en esta capacidad de apropiación por parte los individuos, intervienen factores internos y externos. Así, los externos están referidos a la posesión de recursos que permiten producir más riqueza del contexto. Estos recursos pueden tomar la forma de utensilios, herramientas, maquinaria, medios de transporte, locales, dinero para adquirir estos recursos, etc. Entre los internos se pueden caracterizar, la capacidad de trabajo en grado, en calidad, cantidad y grado de complejidad, los conocimientos, la creatividad y la inteligencia.

En este nivel individual en el que ocurre el fenómeno de la desigualdad dice Reygadas, que intervienen otros factores menos conocidos y más difíciles de evaluar y cuantificar, pero que son determinantes para acceder a las riquezas sociales. Entre ellos se destacan: el capital cultural, las

credenciales, el status, la etnia, la edad, el género y otros atributos individuales. De manera particular, en el factor asociado al capital cultural, Reygadas muestra la trascendencia que tienen los aspectos simbólicos en la construcción de las diferencias entre las clases sociales. Es necesario recalcar que, existe un sinnúmero de dispositivos, desde los más sutiles hasta los más nefastos de la desigualdad y tienen que ver, según el autor, con las diferencias en capital cultural subjetivo. Aparentemente, de acuerdo con según que modos de apreciación, estas habilidades merecen recompensas, lo que en realidad es resultado de inequidades previas, y como diferencias, se llevan inscriptas en el cuerpo, como estigmas de clase, de género o de etnia. Para resumir, en la actualidad muchos analistas han prestado atención a las desigualdades en la distribución del capital cultural haciendo trascendentales estos análisis.

Hay que mencionar, además, que al examinar las distintas capacidades de los individuos Reygadas apunta hacia otro aspecto de la desigualdad que permite indagar sobre las características o factores que requiere un individuo para la apropiación diferencial de los bienes valorados, que hacen que unas personas accedan a mayores riquezas que otras en un contexto social. De esto se desprende, que para llevar a cabo dicho análisis se debe tener en cuenta que los atributos individuales tienen un origen social.

De manera que las capacidades individuales son resultado de una historia social, de un proceso histórico, que no depende únicamente del esfuerzo, sino de condiciones y procesos colectivos. Así, continua el autor, si un estudiante, por ejemplo, alcanza un desempeño escolar importante, no depende exclusivamente de sus genes o dedicación al estudio, sino de la nutrición propia y la de sus padres, del capital académico y cultural, de la calidad de sus profesores y de sus escuelas y las redes sociales en las que se movió.

Por supuesto que otro aspecto al que apunta Reygadas (2008) tiene que ver con la dimensión simbólica de la desigualdad y es que, sería suficiente entender este fenómeno si los bienes, recursos y personas y los conocimientos circularan libremente, esto es, sin ninguna orientación cultural o sin atender a las relaciones de poder o sin estar sujetos a constreñimientos. No obstante, el funcionamiento de la sociedad es distinto, en la medida en que las cosas, los conocimientos, incluso las personas circulan de acuerdo con reglas concretas en las que influyen instituciones económicas, políticas, sociales y culturales.

III. Metodología

Los hallazgos aquí presentados son el reflejo de un estudio etnográfico realizado en los Altos de Cazuca con jóvenes afrocolombianos de grado 11º y con jóvenes afrocolombianos universitarios de tres universidades en Bogotá. Básicamente mi objetivo consistió, en explorar las percepciones que tienen los jóvenes afrocolombianos frente a la educación y la cultura para ofrecer una explicación sobre la desigualdad social que enfrenta la comunidad afrodescendiente en Colombia.

Para tal efecto, también conversamos con expertos en el tema de etnoeducación y el funcionamiento del sistema educativo actual, a través de entrevistas en profundidad, observación participante y grupos focales con estudiantes de grado 11º y el grupo de becarios Martin Luther King Jr de la Universidad Javeriana. Deseo subrayar que es de especial relevancia en este trabajo y para esta ponencia, mostrar la experiencia personal etnógrafo, atravesada por su sensibilidad, habilidades y limitaciones en el ejercicio de la etnografía.

IV. Análisis y discusión sobre los datos

Como lo he destacado de Reygadas, la desigualdad social acontece en tres planos, cada uno asociado a una forma del poder que va desde el plano individual, pasando por el relacional hasta el estructural, conexos entre sí, pero con connotaciones diferentes dice el autor. Para el caso que nos compete será preciso situar aquí las aportaciones del historiador Rafael Díaz (2001), que en su libro *Esclavitud, región y ciudad: El sistema esclavista ur-banoregional en Santafé de Bogotá, 1700-1750*, muestra cómo en su momento la manumisión no constituyó, en modo alguno una amenaza que socavara la esclavitud como una institución de la marginalidad en el área santafereña, dado que su función

consistió más bien, en reforzar la esclavitud y enmascarar el parasitismo social, tanto de los propietarios como de la sociedad en general, generando en los esclavos incentivos para el trabajo y el servicio personal que se afincaba en la esperanza de la libertad.

Cuando en esta ponencia y en el estudio mismo llevado a cabo argumentamos que los estudiantes afrodescendientes son relegados del sistema educativo es porque durante el trabajo de campo y en las entrevistas mismas realizadas, a los jóvenes de grado 11º, estudiantes universitarios y a expertos se corroboran algunas de las afirmaciones de Díaz sobre los efectos del estigma de la esclavitud que llevamos las personas de ascendencia africana en nuestros cuerpos y que nos condena a dominación y exclusión simbólica permanente en todos los escenarios de la sociedad.

Ahora bien, ¿cómo enfatizar y particularizar este estigma en el ámbito educativo y académico? Si en su libro *Los Herederos: los estudiantes y la cultura*, Bourdieu y Passeron muestran, las diferentes situaciones que tienen los estudiantes, según su origen social con la cultura académica, y cómo esas diferencias se traducen luego en aptitudes distintas para el logro escolar; en *La Reproducción* terminan este análisis, exponiendo cómo, desde el punto de vista de la institución, todo se dispone para el éxito escolar delos que por nacimiento poseen la «gran cultura» (Subirats (1979: p. 9). Así pues, teniendo en cuenta, [que] “la investigación empírica no logra acceder jamás a estas totalidades significativas salvo a través de perfiles sucesivos y que los indicadores podrían sobrepasar al objeto mismo de la investigación, se podría confirmar entonces, que en las percepciones y apreciaciones de estos jóvenes se encarnan desigualdades y desventajas ante la educación y la cultura, que como también apuntan los autores “es mejor agotar todos los medios pedagógicos y dudar demasiado que demasiado poco”(1964, p. 37, 102).

Deseo subrayar que, las etnografías que se presentaran a continuación parten de una de las argumentaciones que para mí es la más relevante de la *teoría de la reproducción* de los dos sociólogos a saber, que gran parte de la “moralidad educativa” se da más por desconocimiento, lo que ellos llaman “por falta de información sobre aspectos de la educación, que por falta de talento y de medios económicos, quizás. Como lo advierten los sociólogos, tal vez no sea de mucho interés destacar la “función ideológica” que cumplen ciertas condiciones, pero para quien investiga es deber sospechar y revelar mediante algún método la desigualdad cultural socialmente condicionada, puesto que a la vista se asumen que son desigualdades naturales.

De modo, que por intuición creo yo, para tener un primer acercamiento con los grupos focales realizados con los estudiantes de grado 11º, se me ocurrió llevar el plegable donde aparecen los nombres de las carreras con sus respectivas nomenclaturas y las ciudades donde la Universidad Nacional de Colombia ofrece dichos programas. Así que mientras se los mostraba dicen

Diego: ¿Y qué es la antropología profesora?

- La antropología ¿qué es? ¿Esa es la que quieres?

Diego: No, pues, es como para saber, como para tener una idea del tema.

- La antropología es básicamente como el estudio de los seres humanos.

Diego: Uy, no. Me tardaría mucho. Eso tiene mucha historia. Pues la verdad yo estoy pensando hacer una carrera no sé, así como deportiva. Porque yo no me veo en una oficina. Yo no me veo en una oficina, encerrado ocho horas ahí.

- ¿Pero tú crees que vas a estudiar para sentarte en una oficina?

Diego: pues digamos, Pedro, la carrera que quiere es arquitectura. Pero como tal va estar, así como en una presión constante, ¿sí me entiende?

- ¿Por parte de quién?

Diego: del trabajo, ¿no? O sea, yo quiero algo que no me vaya a tener que estresar. ¿sí me entiende?

Todos. Risas...

Diego: es que la verdad, es que la verdad yo no.

Pedro. Él quiere estar relajado.

Todos: risas...

Diego: O sea, usted puede escoger su carrera y puede tomar su trabajo relajado, pero igualmente van a llegar los momentos.

Todos. Risas...

- ¿Por qué arquitectura Pedro?

Pedro: arquitectura, no, pues porque me gusta.

- ¿Ustedes se miran en una oficina?

Karen: No.

Yuliana. De pronto.

Karen. Uno quiere hacer como una carrera relajada. Que gane plata y ya. Pero relajado....relajado.

Risas...que uno gane plata relajado

Entrevista Grupo focal, estudiantes grado 11°.

A primera vista, cualquier persona adulta podría asumir, que un estudiante de grado once a estas alturas debería, por lo menos, tener ciertas nociones básicas acerca de que es la antropología, en primer lugar; luego, saber qué carrera quiere estudiar o alguna idea de su proyecto profesional y tal vez, una idea de lo que quiere hacer con esos estudios o para que le pueden servir en la vida. No obstante, como en *El Principito*, las personas mayores podrían dar estas cosas por obvias, dado que como anota Rodríguez Morales (2016), el examen de admisión de la Universidad Nacional de Colombia, está hecho, con criterios imparciales y se acoge a los contenidos de la educación media que expide el Ministerio de Educación Nacional (MEN).

En consecuencia, todo aquel “aspirante” que haya cursado la educación básica y media cuenta con los conocimientos para competir en igualdad de condiciones por un cupo para estudiar en dicha universidad. Hay que anotar por lo demás, que esta investigación se realizó en tres universidades públicas de Bogotá. Partiendo del criterio, de que en estas universidades se ofrece la educación como un bien público, y que como la misma universidad lo reconoce, ella es la universidad de la nación y que tiene la competencia para asesorarla en relación con los órdenes científico, tecnológico, cultural y artístico¹.

Ahora bien, cuando se trata de acceder a estas totalidades significativas, como sugieren los autores, percatándose del conjunto de predisposiciones y presaberes que tienen los jóvenes respecto de lo que significa ir a la universidad esto es lo que comentan

- Yo, pues como ya les mostré, soy estudiante de la Javeriana.

Nury: ¿pero, usted hizo una prueba para poder entrar a la Universidad?

Yuliana: ¿o está pagando?

- Es que allá hay que pagar con prueba o sin prueba.

Yuliana: ¿Sí? ¿Cuánto hay que pagar?

- Esa es una universidad privada. Depende, por ejemplo, los pregrados, según el pregrado al que tú vayas, por ejemplo, ahorita en la Javeriana te puede estar costando.

Nury: las que casi no...

- Sí, las que son menos demandadas.

Yuliana: ¿semestres son cuantos meses? Semestre son cuatro meses.

Diego: dependiendo de las materias. Es que lo que pasa es que, en el año son seis meses, pero le descuentan los dos que usted...

- No es que se descuenten los dos.

Diego: o sea, no los puede...o sea, se hacen pero no...

- Real, real, real, tú estudias cuatro meses. Y eso significa que tus padres tienen que tener ese dinero ya, como sea para pagar.

Yuliana: nooooooooooooo!

Nury: y usted, ¿cuándo paga?

- Es que lo mío es maestría y la mía es más costosa.

Yuliana: es que eso es la plata.

Nury: ¿usted es muy inteligente?

Entrevista Grupo focal, estudiantes grado 11°.

1. Margarita Rodríguez. Tensiones para la inclusión real en la educación superior: la institucionalidad desde distintas perspectivas: el caso del programa de admisión especial para estudiantes negros, afrocolombianos, palenqueros y raizales de la Universidad Nacional de Colombia (2016). p. 11

Se puede constatar, que como argumentan los autores, los estudiantes sólo son iguales *formalmente* a la hora de adquirir la cultura académica. En realidad, podrían estar separados no por discrepancias que se establecen estadísticamente, relación diferente y razones diferentes, sino por sistemas de características culturales que comparten, aunque no aparezcan directamente manifiestas. Para estos sociólogos, en todo lo que define la relación que un grupo de estudiantes tiene con sus estudios, se refleja la dependencia esencial que su clase social tiene con la sociedad global, el éxito educativo y la cultura (1964: p. 37).

Por lo demás, como lo anota una de las estudiantes universitarias refiriéndose a su hermano, se cumple que el fracaso educativo es normalmente adjudicado a la falta de talento y se vive la desventaja como un destino personal.

Algunos están estudiando ahora, algunos tuvieron la oportunidad de estudiar porque tuvieron medios como hacerlo, no. Eran hijos de docentes, que en ese tiempo era pues. Ser hijo de docente era ser uno de lo máximo que había por allá, entonces ellos sí tuvieron la oportunidad de salir de una vez y ponerse a estudiar (...) por la difícil situación en la que han estudiado. Y un ejemplo de eso es mi hermano menor, de alguna manera a él le quedó ese estigma de lo difícil que fue estudiar y él no quiere saber más de estudio, él dice que no quiere saber...él dice que él tiene que trabajar porque si no trabaja, si, el medio en el que él ha crecido es que el hombre trabaja, que el hombre termina y a trabaja y eso (...) pues a mí me gustaba estudiar, entonces a mí no me importaba que no hubiera que comer a él sí, creo que le pegó eso...el saber qué, que ay que no mamá que no puedo ir mañana porque no tengo pa el bolígrafo, sí. Risas... no tengo pa el bolígrafo entonces no vaya porque que va hacer. A mí no me importaba allá prestaba, a el no. Y somos seres humanos diferentes, y no puedo percibir de una manera, pero él lo percibía de otra (...) pero a él sí, a mí el factor dinero a mí ni me sonaba en la cabeza, pero a mi hermano si le quedo sonando. Entonces el ahora no quiere estudiar, quiere dedicarse a trabajar. A mí como siempre me importo, pues yo si quiero seguir estudiando, y lo estoy haciendo con dificultades económica, si ves. Y muchas de las personas de allá es así, no quieren...quieren mejor dedícase a trabajar y a rebuscarse porque la papa, la comida es primero (...) si tú ves, hay muchas personas afro que a nuestra edad de 30, 29, estamos empezando recién una carrera. Porque nos dedicamos fue a trabajar porque eso era lo que...terminar el bachillerato y trabaje. Afortunadamente la generación de tienen como decidir: bueno salió y se puso a estudiar porque hay otra visión, otro pensamiento, pero anteriormente no era así...tú vas a ver que muchas de la personas de 30 años para arriba no tienen una carrera universitaria, porque hasta ese momento era la concepción (...) y también esa concepción como que...yo noté, como que aun el negro, por ser negro es un poquito excluido. Y más si tú eres un negro que tiene muy claro lo que quieres y entonces no vives del bororó, ni del combo, si no que yo vine acá a estudiar, entonces más todavía. Porque no estás dispuesto a hacer cosas que no tienen nada que ver con eso, entonces automáticamente te excluyes o automáticamente te excluyes (Entrevista a Palma, 2018).

Como sugieren los dos sociólogos, la investigación empírica debe ir más allá del objeto mismo que se desea investigar, y una vez *señalado los contornos* mi intención en este caso sí es develar la “función ideológica” que cumple estos condicionamientos de los estudiantes afrocolombianos frente a la educación y la cultura. Para empezar tengo que admitir, que en esta investigación, tanto mi tutor como el profesor de Seminario de Investigación II cumplieron un papel preponderante. En perspectivas muy diferentes, pero sí: el carácter de ser una investigación etnográfica se la debo a ellos. Aunque tuve que andar a tientas mucho rato por mi condición de *iniciada*, al final como el hecho de “dudar demasiado que demasiado poco”, lo mismo que, separarme de la “opinión común” y de la “ilusión del saber inmediato”, me condujo a la conquista del conocimiento como único límite para una aprendiza de epistemología².

2. Pierre Bourdieu. *et al*: El Oficio de Sociólogo. (2004). p. 137
-Mario Bunge. Epistemología. (1980). p. 238

En efecto, como me sugieren los dos sociólogos, para mí la función ideológica que cumplen estos condicionamientos sociales que enfrentan los jóvenes afrocolombianos frente a la educación y la cultura van más allá de denominarlas como desigualdades. En particular, se las podría denominar **estructuras subordinantes**, para indicar como en Bourdieu, que los instrumentos de conocimiento y de construcción del mundo son en realidad formas históricas que posibilitan reconstruir sistemáticamente las condiciones sociales de su producción. En tal sentido, dejan de ser formas universales para devenir en formas sociales, arbitrarias por parte de un grupo particular y socialmente determinadas³

V. Conclusión

Para “evitar un poco las contorsiones y el confusionismo” se me obliga como iniciada a expresar con más claridad al final de esta ponencia la “actitud de sospecha” que por mucho tiempo me ha caracterizado y que no me permite ser omnívora. En definitiva, la función ideológica que cumplen estas estructuras subordinantes es la de enmascarar el “racismo de clase”. “Racismo de la inteligencia”, violencia cognitiva y violencia simbólica, apoyada en las mentes y en los cuerpos de las personas afrodescendientes que consiguiendo su obediencia inmediata. Como lo afirma Mosquera (2018) en las entrevistas a expertos

Cuando nuestros muchachos y nuestra gente empiezan a salir de esos lugares a las grandes ciudades del país (...) vienen con esa con esa debilidad. Medio saben leer y escribir, aunque hayan terminado el bachillerato, medio. Traen una visión de país, sumamente pobre, recortada. No tienen competencia laboral porque en las comunidades no tienen un énfasis en oficios, etc., el sistema educativo. Entonces esa es la situación. ¿Qué pasa con los muchachos que han llegado aquí a Bogotá a sectores marginalizados? Que aquí en Bogotá, ellos siguen reproduciendo esa mentalidad de marginados, de siervos, que traen de las comunidades. Tienen una actitud también, sumamente vulnerable. Y son analfabetas funcionales (Entrevista a Mosquera, 2018).

Por lo demás, se cumple, que desprecio cultural se ha imbricado en la institución, esto es, en el sistema educativo con su conjunto de mecanismos que acostumbra a dominar y a excluir, subordinando a los miembros de comunidades afrodescendientes a un estatus inferior. Así pues, que buscando el sexto lado del pentágono y orientada por la “esperanza secreta” a la manera de Frantz Fanon. De una investigación apasionada...para descubrir más allá de la miseria y desprecio que muestra la sociedad colombiana por la cultura afro. De la resignación y el abandono que por generaciones ha confinado y puesto en resistencia a la población afrocolombiana la experiencia del racismo, dejo en manos de los que por ser portadores de la “gran cultura”, tienen en sus manos el dominio académico.

VI. Bibliografía

- Bourdieu Pierre y Passeron Jean (1979). La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza. Barcelona, Laia.
- Bourdieu Pierre y Passeron Jean. (1964). Los Herederos, Siglo XXI.
- Bourdieu Pierre (1973). Sobre el poder simbólico. Buenos Aires: Eudeba.
- Bunge Mario (1980). Epistemología. Buenos Aires. Siglo XXI editores.
- Caston B Pedro (1996). La sociología de Pierre Bourdieu. Universidad de Granada. Reis
- Cárdenas, J., Ñopo, H. y Castañeda, J (2012). Equidad en la diferencia: políticas para la movilidad social de grupos de identidad. Documento CEDE, 39. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Díaz D Rafael (2001). Esclavitud región y ciudad: El sistema esclavista ur-banoregional en Santafé de Bogotá, 1700-1750. Bogotá. CEJA.
- Dolgopool Diego G (2013). Comentario a “Los condenados de la Tierra”, de Frantz Fanon, y de su prefacio de Jean Paul Sartre. Revista de Claseshistoria. Artículo N° 399

3. Pierre Bourdieu. Sobre el poder simbólico. (1973). p. 66

- Martínez Quitián (2015). Enfoques y tendencias de la gestión en la educación superior desde la política de calidad en Colombia. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Melo B. Ligia A; Ramos F Jorge E; Hernández S Pedro O. (2014) .La Educación Superior en Colombia: Situación Actual y Análisis de Eficiencia. Borradores de Economía, N°. 808.
- Muñoz Varón, N (2009). Percepciones y aspiraciones en torno a las políticas de financiación de la educación superior en Colombia. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Jaramillo U Jaime (1989). "El proceso de la educación, del virreinato a la época contemporánea". En Jaramillo Uribe, J.: Bogotá. Manual de Historia de Colombia. Instituto Colombiano de Cultura. Tomo III. pp. 249-339.
- Pacheco Ivan (2002). Revolución educativa 2002-2010: acciones y lecciones. Ministerio de Educación. Bogotá. Panamericana.
- Restrepo Eduardo (2016). Etnografía: alcances, técnicas y éticas. Bogotá. Envió Editores
- Restrepo Eduardo (2007). Acción afirmativa y afrodescendientes en Colombia. <http://www.ramwan.net/restrepo/documentos/accion-afirmativa.pdf>
- Reygadas Luis (2008). La Apropiación: destejendo las redes de la desigualdad. México. Anthropos Editorial.
- Rodríguez M Margarita (2016). Tensiones para la inclusión real en la educación superior: la institucionalidad desde distintas perspectivas: el caso del programa de admisión especial para estudiantes negros, afrocolombianos, palenqueros y raizales de la Universidad Nacional de Colombia. Buenos Aires. CLACSO.
- Rodríguez G Cesar (2009). Alfonso S Tatiana; Cavelier A Isabel. (2009) .Raza y derechos humanos en Colombia: informe sobre discriminación racial y derechos de la población afrocolombiana. Ediciones Uniandes, 2009
- Rodríguez G César (2010). Más allá del desplazamiento: políticas, derechos y superación del desplazamiento forzado en Colombia. Bogotá: EdicionesUniandes.
- Subirats Marina (1979). Introducción a la edición castellana. La Reproducción. Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron. Barcelona. Editorial Laia.