

LA MUJER ESCLAVA Y SUS ESTRATEGIAS DE LIBERTAD EN EL MUNDO HISPANO COLONIAL DE FINES DEL SIGLO XVIII¹

María Eugenia Chaves

Desde mediados del siglo XVIII el Estado español se había afanado en reorganizar la sociedad colonial en todos sus aspectos (Burkholder y Chandler, 1984). El ideal del reformismo borbónico instrumentado por una serie de normas jurídicas afectó a las Instituciones de gobierno, administración y justicia. Gran parte de estos esfuerzos estuvieron dirigidos a reforzar las jerarquías sociales para lo cual era indispensable reducir las posibilidades de ascenso social de la población subalterna colonial y definir claramente el estatuto que a cada quien le correspondía.

La permeabilidad social que se evidencia en esta época, amenazaba el sistema de tributación del que dependían los recursos que el Estado colonial recibía de sus colonias.² Este sistema estuvo diseñado en base al supuesto de categorías raciales claramente definidas y separadas unas de otras: Hombres negros libres e indios estaban obligados a tributar, mientras los considerados blancos o mestizos estaban exentos de la carga fiscal.³ El principio de separación étnica que fue la base de una diferenciación tributaria fracasó tempranamente dando lugar a una población creciente y difícil de clasificar.⁴ Cuando las características raciales de la población se complejizaron, el término mestizo, que designaba en principio sólo a quienes compartían parte de dos mundos: el indígena y el español, no fue suficiente para nombrar al resto de individuos de variado color cuyas raíces culturales y familiares incluían el aporte africano que llegó con la población esclava a lo largo de casi tres siglos de régimen esclavista. Es entonces

¹ La investigación que sustenta este artículo ha sido financiada por SAREC (Agencia sueca gubernamental de colaboración científica con los países en desarrollo), dentro del proyecto de investigación "Ethnicity and Power in Urban Contexts: Comparative Studies on Social Closure and Social Control in Tropical Port Cities". Este trabajo se ha enriquecido con los comentarios que, a una versión anterior, tuvieron la gentileza de hacer el profesor emérito Magnus Mörner y la doctora María Milagros Rivera a quienes agradezco sus apreciaciones.

² Para una visión de conjunto sobre los sistemas de extracción de riqueza aplicados por el Estado colonial español a sus colonias ver: Macleod 1984: 236-264.

³ El tributo a negros y mulatos libres está establecido desde el siglo XVI. Cfr. *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias mandadas imprimir y publicar por la magestad católica del Rey Don Carlos II*, Tomo II, Libro VII, Título V, Madrid, 1791, pp. 360-370.

⁴ Para un extenso estudio sobre las leyes separatistas en la América colonial ver: Mörner, 1970:94-104.

que en la documentación de la administración colonial aparece el término "castas" como un vocablo generalizador.⁵

El término "castas" fue altamente peyorativo ya que retomó las acepciones medievales negativas del vocablo, vigentes en el castellano del siglo XVIII, con el objeto de aplicarlo como indicador, por un lado de un tipo de relación sexual asimilada a la animal (promiscua, irregular, etc.) y, por otro, porque implícito en su significado estaba la idea que los hijos heredan los vicios de los padres y no sólo el aspecto físico.⁶ Los individuos designados con este término fueron mestizos de variado color con ancestro africano (mulatos, zambos, cuarterones, etc.) y en quienes pesaba el prejuicio de la ilegitimidad, la carga de la tributación y el estigma social.

Debido a la relativa flexibilidad de las barreras sociales y a la indefinición de los términos, el Estado colonial español a fines del siglo XVIII tenía grandes dificultades para nombrar a los individuos en sus colonias y organizar así, jerarquías claramente definidas en base a un patrón de privilegios por consideración "racial". La población esclava participó del lento y difícil proceso de ascenso social. A fines del siglo XVIII en varias regiones de los Virreinos del Perú y Nueva Granada esclavos y esclavas adquirían su libertad y con ella su entrada a un nuevo grupo social: la plebe, un conjunto de gente de diverso color y condición, que en número creciente provocaba el temor de las élites blanco-mestizas. Las mujeres esclavas tuvieron un rol activo en la consecución de la libertad y en garantizar la movilidad social de su familia. El hecho de la esclavitud africana en Hispanoamérica marcó profundamente los discursos de diferenciación y los procesos de exclusión social. Concepciones de género y prejuicios "raciales" informaron los discursos normativos del poder colonial. Entre éstos, la Normativa para la declaración de mestizos, emitida en 1764 y cuyo propósito fue definir categorías sociales para efectos de tributación, resulta paradigmática.⁷

La indefinición que caracterizó a los términos "mestizo(a)" y "castas", fue un factor clave en la práctica de evasión tributaria que practicaron los indios y las "castas", quienes cada vez con más facilidad podían ser declarados mestizos y dejar de pagar tributo.⁸ En la

⁵ Mörner, 1987:18-20 y, 1989: 24-60, explica el término como una adecuación de la jerarquización social castellana medieval de estados a la realidad multirracial del Nuevo Mundo, definida como "pigmentocracia".

⁶ Cfr. *Diccionario de Autoridades* (ed. facsímil), Tomo I, Editorial Gredos, Madrid, [1726] 1990, pp. 219-220. Y, Corominas, 1957: 722-724.

⁷ Archivo Nacional de Historia, Quito (en adelante ANH/Q), "Decreto de 1764 sobre normativas para declaración de mestizos", Fondo Mestizos, Caja No. 8 (15-III-1791), publicado en: *Quitumbe*, No. 9, pp. 119-121. Fue expedido el 15 de septiembre de 1764 en Bogotá.

⁸ Cfr. Ibarra, 1995: 64-67. Y Vela, 1995: 77-88. María S. Vela estudia el proceso mediante el cual, los mulatos podían ser declarados legalmente mestizos.

"Normativa de 1764 para la declaración de mestizos" se intenta definir claramente patrones de tributación marcando las fronteras entre aquellos mestizos que debían tributar y aquellos exentos de la carga fiscal. Tal diferenciación, dependía de la calidad del nacimiento de los individuos, es decir del carácter de la relación sexual de sus progenitores: legal o ilegal, pero también de su ancestro racial.⁹

De esta forma los matrimonios legítimos interraciales garantizaban el estatuto no tributario de la prole sólo cuando el padre fuera blanco o mestizo -que no sea de casta, se entiende- por su parte, las relaciones ilegítimas de mujeres blancas siempre garantizaban la condición no tributaria de los hijos habidos en ellas sin importar de qué condición era el padre. Un matrimonio legítimo entre una mujer blanca o mestiza y un hombre indio o de "casta" suponía la degradación social de su descendencia.

Las mujeres y hombres reconocidos como de "casta" poseían ancestro africano y éste, en el orden colonial hispano, era sinónimo de esclavo(a). El esclavo(a) en el discurso colonial, tal como lo analizaremos más adelante, estaba definido como un sujeto carente de honor y por lo tanto, propenso a los comportamientos sexuales desbocados, a la lujuria y al vicio.¹⁰ En la normativa de 1764 para declaración de mestizos es posible detectar la continuidad que tiene en los sujetos de las "castas" el efecto de la carencia de honor que caracteriza al esclavo(a) en el discurso colonial.

En el orden colonial hispanoamericano el ser mujer fue una condición heterogénea cruzada por criterios de descendencia "racial" que tenían su correspondencia en imaginarios de comportamiento sexual contruidos a partir de la idea de honor. Por esta razón, las mujeres de "casta" solamente podían reivindicarse al establecer un vínculo matrimonial con un hombre reconocido como blanco o mestizo, que al igual que el amo, en el caso de la esclava, pudiera castigar, frenar y controlar sus "naturales instintos". Por su parte, los hombres de "casta", por ser tales, no podían garantizar el honor de una mujer blanca ni de su prole.

La oposición de la Corona a los matrimonios interraciales fue acentuada durante la segunda mitad del siglo XVIII pero a pesar de ello las relaciones sexuales entre los diferentes grupos, legítimas o no, continuaban y aparece más evidente en el caso de las mujeres subalternas, generalmente asociado a estrategias de ascenso social.¹¹ Sin

⁹ Cfr. Nota 7.

¹⁰ Patterson, 1982:17-27 y 77-97, ha demostrado que la falta de honor que el idioma de poder asigna al esclavo es un factor clave en su exclusión social. Ver: pp. 17-27 y 77-97.

¹¹ Para el caso de Lima ver: Manarelli, 1993: 101-159. Para el caso de Nueva Granada: Rodríguez, 1991:95-124.

embargo, el concubinato no fue una práctica restringida a algunas mujeres subalternas de "casta", sino que era también común entre las mujeres de la élite.¹²

El discurso de honor ligado a las nociones que construyen las identidades de género, las diferencias raciales y las jerarquías sociales aparece reiteradamente en la América hispana de fines del siglo XVIII pautando las relaciones entre amos(as) y esclavos(as). Esta idea del honor no sólo forma parte de los discursos con que el Estado colonial trata de nombrar, clasificar y diferenciar a sus súbditos, sino que estructura los argumentos que los amos de esclavos esgrimen a favor de la esclavitud y de los argumentos que los esclavos o esclavas defienden a favor de su libertad.

El caso que aquí se analizará es el de una esclava que, contrariando el discurso dominante que la excluye de la práctica del honor, reclama su libertad utilizando como fundamento de su demanda el argumento de su honor mancillado. Este es uno entre otros muchos casos que se vuelven frecuentes en los Virreinos del Perú y Nueva Granada a fines del siglo XVIII, en los cuales las esclavas asumen como suyos códigos de la práctica del honor, como su virginidad mancillada, el incumplimiento de la palabra de matrimonio, etc., para reivindicar su propia libertad o la de los hijos(as).¹³

Las respuestas al hecho de la esclavitud en América fueron muy diversas, y tal como lo ha anotado Rebecca Scott, sus particularidades rebazan la dicotomía entre la resistencia y la conformidad (1985: 143-171). El análisis que sigue pretende demostrar algunas de esas otras posibilidades de enfrentar la esclavitud. Las mujeres esclavas desempeñaron en la agencia de su libertad y la de los miembros de su familia un rol activo movilizándolo todo un conjunto de maniobras y saberes que son alimentados por su experiencia personal como mujeres, como esclavas y como parte de una dinámica social determinada, que les permitió manejar relaciones, establecer contactos y hacer uso de herramientas discursivas y recursos institucionales a partir de los cuales construir con éxito estrategias de libertad.

¹² La liberalidad sexual de las mujeres de la élite colonial hispanoamericana ha sido estudiada por Twinam, 1989: 118-156.

¹³ Casos de este tipo son analizados por Hünefeldt, 1994:130-132 y 140-142.

I

Honor y libertad: María Chiquinquirá Díaz y su demanda judicial.

La Real Audiencia de Quito, conocida a partir de 1830 como la República del Ecuador, durante los últimos años del siglo XVIII perteneció al Virreinato de Nueva Granada. La Real Audiencia de Quito se abrió al resto del mundo a través de su puerto en los mares del Sur: Guayaquil. Esta ciudad portuaria de fines del siglo XVIII reunía en sí todas las contradicciones de un mundo colonial descompuesto contra el cual se estrellaban todos los afanes de poder y autoridad del Estado español y en donde las reformas tuvieron una aplicación parcial y fueron poco efectivas (Morelli, 1993 y 1997).

En esta ciudad, un día de mayo de 1794, María Chiquinquirá Díaz mulata de aproximadamente cincuenta años, inicia un proceso judicial contra su amo el presbítero Alfonso Cepeda y Ariscum demandando la libertad para ella y su hija.

María Chiquinquirá ha sido esclava de la familia Cepeda y Ariscum, al igual que su madre, por más de cuarenta años. En el momento que pone la demanda pertenece al cura presbítero Alfonso Cepeda, hijo mayor de la familia; está casada con un sastre libre, con quien tiene una hija, María del Carmen Espinoza. María Chiquinquirá era lo que en la época se conoció como "esclava jornalera", es decir, trabajaba por su cuenta y pagaba diariamente una cantidad fija - jornal - al presbítero Cepeda. Su marido, un artesano sastre, atendía su negocio en una tienda ubicada en los bajos de la casa del presbítero Cepeda, la cual también les servía de morada.¹⁴

María Chiquinquirá contaba con un amplio espacio de movilidad y de disposición sobre sí misma. Casada con un sastre libre y dueña de su trabajo -del que sólo rendía un jornal diario a su amo- no había tenido necesidad, durante más de cuarenta años, de cuestionar su identidad ni su estado. El equilibrio que mantenía la relación entre María Chiquinquirá y su amo descansaba sobre la base de una serie de negociaciones en las cuales la esclava había conseguido la libertad de trabajar por su cuenta a cambio de entregar un jornal a su amo. El presbítero por su parte, permitía vivir a la esclava y su familia en uno de los cuartos bajos de su casa pero en varias ocasiones el sastre le había hecho varios trabajos sin costo, estableciendo un intercambio que tenía, más que un significado económico, un significado de reciprocidad.¹⁵

¹⁴ Las referencias que en adelante se hacen al caso se remiten a ANH/Q, "María Chiquinquirá contra el Presbítero Cepeda su amo por su libertad", Esclavos, Caja 13, Exp. No. 9. La ortografía de las citas se ha modificado para ayudar al lector en la comprensión del texto.

¹⁵ La palabra reciprocidad en este contexto es utilizada para marcar la diferencia entre una obligación económica y una relación ritual que propende al equilibrio.

En un puerto colonial como Guayaquil a fines del siglo XVIII las relaciones amo(a)-esclavo(a) se resolvían, en gran medida, en base a relaciones de negociación muy fluidas pero a la vez precarias.¹⁶ En esta relación, el esclavo siempre estuvo en inferioridad de condiciones y por lo tanto sujeto a cualquier decisión del amo de modificar el *statu quo*. Sin embargo, tal como se ilustra con el caso de María Chiquinquirá, los esclavos y esclavas no claudicaron en su permanente búsqueda de libertad y para ello, cuando las posibilidades de negociación con el amo(a) se agotaban, podían recurrir a una demanda judicial. María Chiquinquirá acude a los tribunales coloniales con una demanda de libertad en el momento en que el presbítero exige que ella y su hija se integren al servicio de su casa y que el sastre pague los alquileres de la tienda que ocupaba en su casa.

En el juicio María Chiquinquirá argumenta que nació libre porque su madre, cincuenta años atrás, fue abandonada por el padre del presbítero y en tal abandono y expuesta a la prostitución la concibió y la alumbró. Tal abandono, según manifiesta el defensor de esclavos, habría sido la causa de la manumisión forzosa de la madre de María Chiquinquirá, y por tanto de la libertad que ésta se atribuye. María Chiquinquirá declara que a pesar de ser "ingenua", aceptó servir a la familia Cepeda como esclava porque siempre fue tratada con bondad hasta el día en que su amo actual, el presbítero, comenzó a maltratarla a ella y a su hija, razón por la cual decide demandar su libertad.¹⁷ Al iniciarse el proceso María Chiquinquirá solicita que el juez le conceda libertad para litigar, es decir abandonar la casa del amo por el tiempo que dure el juicio, debido al maltrato que sufren de mano de su amo. El asesor del juez dictamina a favor de las esclavas y éstas, a los pocos días de presentada la demanda, salen de la casa y de la potestad del amo. A continuación voy a analizar la estrategia discursiva que la esclava utilizó para abandonar la casa y la potestad de su amo, viviendo si no una libertad de derecho sí de hecho; y, las características de contexto que hicieron posible tal estrategia.

La evidencia que sirvió de fundamento al asesor para conceder a las esclavas la libertad para litigar fue la declaración del escribano que, como único testigo del maltrato que sufrían ella y su hija, dice que oyó al presbítero insultar a María del Carmen

[dijo que era] una perra puerca hedionda a chivato porque se rozaba con los negros y sambos de la calle en donde era su vivir. Que estaba traqueteada de aquellas gentes... y quedé enterado que aquella muchacha (era) peor que ramera, prostituta y lasciva.

El presbítero protesta airadamente de la libertad de facto que habían conseguido las esclavas y resta validez, como prueba de sevicia, al testimonio del escribano y compone el siguiente escrito:

¹⁶ Para el caso de Lima, Hünefeldt, 1994:167-179.

¹⁷ "ingenuo" era quien había nacido y permanecido libre pero se encuentra en estado de servidumbre. Se contraponen al "liberto" que era quien había adquirido su libertad y quien no logra nunca equipararse en lo público y privado al ingenuo. Cfr. Iglesias, 1982.

¿Qué vituperios serán estos en que tanto se inculca de que puedan sentirse las esclavas y padecer infamia o agravio, **cuando el esclavo por su infeliz estado, no representa figura en la república ni en el gobierno político siendo como es una muerte civil la que por su servidumbre padece?** ¿Quién habrá pensado ni dicho que cuando el esclavo no es dueño ni aún de sus naturales acciones y en todo y por todo vive sujeto a la voluntad y disposición de su amo, no pueda éste no sólo con palabras, pero con castigos corregirle y castigarle salva la moderación siempre que lo merezca? **¿Cómo podrá padecer infamia ni difamación por palabras insultantes que su amo le diga un esclavo que por su constitución no puede tener honor y carece de toda honra? Si esto así fuera no serían los amos árbitros para corregirles sus yerros de palabra o de obra y harían ellos entonces lo que quisiesen bajo del seguro de no poder ser reprendidos ni corregidos.** Si eso fuera como digo así ya no habría servidumbre en los esclavos y la esclavitud ya no lo sería por ser una especie de libertad semejante modo de vivir y de proceder con los siervos... Vuelvo a decir que el esclavo nunca puede padecer agravios ni injuria por cualesquiera palabras de la calidad que sean con que sus amos le traten **por que quien no tiene capacidad ni aptitud de recibir honra, ni tener el menor aprecio, grado, ni colocación en el estado político, tampoco puede padecer infamia de manos de su amo.**

Según este discurso el esclavo se define como un muerto civil porque "no tiene lugar político en la república" y es incapaz de tener honor.¹⁸ Lo contrario sería causa de una especie de libertad, ya no existiría esclavitud. El discurso del presbítero Cepeda se hace eco de varios tópicos comunes sobre el carácter de los esclavos que los amos y las autoridades coloniales manejan a fines del siglo XVIII tal como ilustra este fragmento:

el carácter de esta especie de gentes es por naturaleza y servil condición de sus personas de una cerviz muy dura y áspera, que siempre hace fuerza a la esclavitud... se les observa una propensión innata al ocio y que **como hombres separados de los sentimientos de honor y de los estímulos del buen nombre, dirigen toda su atención a satisfacer la sexualidad por cuantos caminos les brinda la ocasión.**¹⁹

El presbítero con su argumento ataca directamente la estrategia que la esclava está utilizando en su argumento de maltrato. El maltrato que María Chiquinquirá denuncia no es físico, es un maltrato al honor, lo cual para el presbítero es inconcebible, tanto más

¹⁸ La muerte civil como una característica que el idioma de poder asigna al esclavo ha sido estudiada a profundidad por Patterson, 1982.

¹⁹ Muchos ejemplos de este tipo de discurso, provenientes de varias regiones del imperio colonial en: Archivo General de Indias, Indiferente General, Legajo 802. Ver también Lucena Samoral, 1994:83-95.

cuanto el amo, por ser tal, tiene el derecho y el deber de aplicar castigos corporales o de palabra para "contener sus ardores". La incapacidad de sentir honor hace del esclavo un ser que dominado por sus instintos necesita de la mano de un amo castigador que los reprima, tal castigo según el discurso del defensor del presbítero, no podría ser considerado sevicia

La sevicia no procede de otro principio que de inmoderados maltratos y castigos excesivos... lo que únicamente hay es que antes de soltera desde tierna edad, siendo dueña [de María Chiquinquirá] doña Estefanía Cepeda hermana del dicho mi parte, **la castigaba ésta de continuo por prostituta y alborotada, no con otro fin que el de sujetarla esto era muy debido a su estragado modo de vivir para contener sus ardores.**

Para erigirse a sí mismo en calidad de "amo", es necesario ejecutar un procedimiento de diferenciación con el otro. El esclavo entonces, por estar fuera del cuerpo social y no tener capacidad de vergüenza, no posee honor; frente a él, gracias a él, se yergue su contrario: aquel que ostenta un lugar en la república, es incapaz de cometer "acciones vergonzantes", y, por lo tanto es sujeto de honor. Es en virtud de esta diferenciación que ha creado el discurso, que el sujeto de honor, puede insultar, azotar y servir de "árbitro" a los otros, a los esclavos, sin por ello incurrir en acto de injuria. Es una obligación de los amos -sujetos de honor- castigar y contener los desafueros de los esclavos.

María Chiquinquirá contrariamente a lo que el amo expresa, ha asumido positivamente el sentimiento y la práctica del honor. No sólo parte del hecho de su honor sentido para iniciar la demanda, sino que su procurador la define como una mujer de mucho "honor" y que vive en "recogimiento" con su marido. Además, pone en tela de juicio la honorabilidad que su amo se atribuye, para lo cual echa mano de la experiencia vivida como esclava de la familia Cepeda.

La convivencia íntima que ha tenido con sus amos le permite a María Chiquinquirá manejar mucha información acerca del comportamiento de la familia Cepeda y utiliza este conocimiento para desacreditar su calidad de honorables. De esta forma, acusa al padre del presbítero de haber sido sexualmente promiscuo con sus esclavas e inclusive de haber procreado con ellas. La esclava desarticula así el efecto de diferenciación que el amo debe mantener para justificar el estado y la identidad de esclava de María Chiquinquirá. A pesar de todas las protestas del presbítero, la justicia no castigó a la esclava por "tan gran calumnia". La acusación de la esclava lejos de ser despreciada por el tribunal de la Gobernación, adquirió la suficiente autoridad como para ser investigada.²⁰

A la luz de las interpretaciones antropológicas clásicas para entender el honor, este hecho aparecería como excepcional (Pitt-Rivers, 1977; Peristiany, 1966; Pitt-Rivers y Peristiany, 1991). Sin embargo, es válido pensar que este carácter de excepcionalidad no

²⁰ Un siglo más tarde la misma actitud de la justicia de conceder al esclavo el beneficio de la duda se mantiene, tal cual lo ha demostrado, para el caso de Cuba Rebeca Scott, 1985:146-147.

es propio del hecho mismo sino que es un efecto de la inadecuación de los conceptos para explicarlo convenientemente. El hecho de que el discurso despoje al esclavo de su honor no anula la capacidad de éste de hacer uso de él (Patterson, 1982:97-101). Por otro lado, varios estudios desde la óptica feminista parecen indicar que dichas interpretaciones se quedan cortas cuando se trata de estudiar los roles femeninos en la sociedad y las capacidades de las mujeres de construir y mantener sus propios espacios de libertad.²¹

El hecho de que una esclava a fines del siglo XVIII haya utilizado con éxito un enunciado de honor para definirse a sí misma, a pesar de que el discurso de diferenciación imperante se lo impedía, obliga necesariamente a re-plantear la cuestión del honor.

El honor para convertirse en una categoría analítica válida para entender el accionar de las mujeres, sus posibilidades de maniobra y sus saberes, podría ser considerado, no el producto de una estructura definida en un comportamiento subyacente, derivado de la oposición naturaleza-cultura, sino un elemento más dentro de un juego de relaciones de poder y de saber que se significan y se sustentan en discursos de verdad.²² Estas relaciones de poder y sus discursos de verdad no son patrimonio del poder, en este caso del Estado colonial o de los amos. Sujetos sociales subalternos pueden ser agentes activos en el manejo de las relaciones de poder y sus discursos de verdad.

En este contexto, la categoría de honor deja de ser neutra y se convierte en un enunciado posible.²³ Es decir en aquello que es posible decir en un juego determinado de relaciones que se significan en el campo de los discursos y que dan cuenta del estado en que se encuentran, en un momento dado, la interacción entre el poder/saber oficial que da forma a la realidad colonial y aquellos saberes y prácticas que los sujetos subalternos, como las mujeres esclavas han desarrollado en el corazón mismo y en los márgenes de las relaciones discursivas que sancionan el orden social y con los cuales defienden y acrecientan sus espacios de libertad en la cotidianidad del mundo colonial.

Después de haber sido declaradas libres para litigar, María Chiquinquirá y su hija abandonan la casa de su amo, arriendan una tienda y "viven como libres". El juicio por su libertad sigue su curso y al cabo de tres años en la Gobernación de Guayaquil el juez sentencia en contra de María Chiquinquirá y de su hija y las declara sujetas a la servidumbre del presbítero Cepeda. El desenlace del juicio aparenta ser definitivo, concluyente y negativo para los afanes de libertad de las esclavas, sin embargo María Chiquinquirá no acepta la sentencia emitida por el tribunal de la gobernación y apela la

²¹ Ver por ejemplo, Mac. Cormack y Strathern, 1980; Riegelhaupt, 1967:109-126; Schneider, 1962: 1-24.

²² Esta relación está desarrollada por Michael Foucault, en su curso de 1976 en el College de France, este curso fue traducido al español y publicado en Madrid en 1992.

²³ El significado de enunciado se remite a la propuesta de Michel Foucault, 1982:131-145 y 177-191. En especial p. 144 y 145. y p. 182.

decisión a los fueros de la Real Audiencia de Quito. El trámite de apelación se enreda en complicados procedimientos mientras las esclavas siguen viviendo una libertad de facto. Es posible que con el paso del tiempo, María Chiquinquirá llegase a un acuerdo extrajudicial con el presbítero. Esta parte de la historia nunca se sabrá porque el juicio se interrumpe en los trámites de la apelación.²⁴

Las relaciones entre el Estado colonial español y los sujetos subalternos, tal como nos muestran los juicios de las esclavas contra sus amos(as) deja de ser un cuadro de dicotomías irreconciliables. En regiones del impero colonial español como Guayaquil, Cartagena o Lima, la institución esclavista no es enfrentada por los esclavos y esclavas mediante movimientos contestatarios multitudinarios, como ocurre desde fines del siglo XVIII en otras sociedades coloniales esclavistas de América, sino más bien, es lentamente erosionada por una serie de recursos que responden a intereses coyunturales y dispersos de esclavos y esclavas.²⁵ Estos recursos pueden ser entendidos como prácticas de negociación de identidad y de estatuto social las mismas que en muchos de los casos, se desarrollaron en los tribunales coloniales.

María Chiquinquirá, igual que muchas otras mujeres esclavas como ella, escogió poner en marcha su estrategia de libertad a través de los juzgados coloniales. El estudio de estos casos debe nutrirse de las características específicas de una sociedad como Guayaquil. Tales características definieron tanto las relaciones entre los esclavo(as) y el resto de la sociedad, incluidos sus amos(as), como el tipo de experiencias y de saber que las esclavas adquirieron para manejar el mundo colonial y sus discursos. En las líneas que siguen me detendré en estos tópicos.

II

El derecho de poseer y la capacidad de disponer

Los últimos años del siglo XVIII, cuando María Chiquinquirá acude a los tribunales, las autoridades y los dueños de los esclavos, habían desarrollado un creciente temor frente a los sectores subalternos. Los esclavos obtenían con relativa facilidad su libertad y se agregaban a una población creciente y cada vez más insolente.²⁶ La idea de la "plebe" va

²⁴ Los enfrentamientos judiciales en esta época muchas veces se resuelven al margen del sistema judicial y los trámites judiciales quedan trancos o se eternizan enredados para siempre en los vericuetos del procedimiento. Para esta característica de la administración de justicia del Estado colonial español en Indias ver: Herzog, 1995:214-222 y 230-237.

²⁵ Jaramillo, 1989:64-70, opina que las rebeliones esclavas del siglo XVIII en Nueva Granada fueron dispersas y no respondieron a un proyecto común. De la misma opinión con respecto a Lima es Aguirre, 1995:275-296.

²⁶ Quejas sobre la insolencia de los esclavos son frecuentes en la época. Entre otros:

reemplazando la denominación de "castas" y condensa en su significación el temor de un desbordamiento social (Terán,1995:11-19).

A este temor contribuía la facilidad con la cual los esclavos recuperaban su libertad, es decir adquirirían la "posesión" de sí mismos. La noción de **posesión** implícita en la relación amo-esclavo resulta clave para entender las posibilidades de control y poder sobre sí y sobre su familia, que tuvieron los esclavos y esclavas en este puerto colonial. Un esclavo se define como tal por ser propiedad de su amo, quien tiene potestad sobre su trabajo y su vida. Sin embargo, a fines del siglo XVIII los amos ejercían sólo una posesión relativa de sus esclavos.

La posesión efectiva sobre algo otorga el poder de decidir o disponer de algo que se posee, los códigos de derecho se encargan de garantizar que esto sea así. Sin embargo, la posesión y la disposición no son capacidades absolutas que derivan de una situación jurídica sino que son el resultado de un juego dinámico de relaciones.²⁷ La capacidad de posesión del amo sobre el esclavo se encuentra relativizada ya en los códigos castellanos medievales, que recogen mucho del derecho romano al respecto y que serán los fundamentos del derecho indiano. En ellas se define la esclavitud como una situación "contra natura" que se repara a través de la figura de la manumisión.²⁸

En regiones portuarias de los dominios españoles en América, tales como Guayaquil, las capacidades de posesión y de disposición del amo sobre el esclavo fueron extremadamente flexibles y regidas por prácticas de negociación que se articularon a un tejido de relaciones de poder que rebazaba cualquier estructura legal (Chaves, en proceso de publicación).

Los esclavos en los puertos coloniales de los Virreinos de Perú y Nueva Granada, para la época final del dominio español tenían, en muchos casos, una actividad laboral fuera de las casas y de la vigilancia de sus amos y ni siquiera vivían bajo el mismo techo. Ellas y ellos entregaban una cantidad fija de dinero -jornal- por cada día de trabajo que oscilaba entre dos y cinco reales.²⁹ En Guayaquil el mercado de trabajo para los esclavos jornaleros era amplio ya que los oficios artesanales eran desarrollados, en gran medida,

AHN/Q, "Manuela Gutiérrez en contra del matrimonio de su hija con un esclavo de los Marqueses de Maenza", Fondo Esclavos, Caja No. 17, (12 de marzo de 1803), 6 fls. AHN/Q, "María Luisa Fajardo en contra de una esclava amante de su marido", Fondo Gobierno, Caja No. 53, (22 de octubre de 1800).

²⁷ Esta teoría de la disposición ha sido desarrollada por Anrup, 1985:28-54; 1990:22-25.

²⁸ Alfonso el Sabio, *Las Siete Partidas del muy noble Rey don Alfonso el Sabio*, cotejadas con varios códigos antiguos por la Real Academia de la Historia y glosadas por el licenciado Gregorio López del Consejo Real de Indias, París, Librería de Rosa y Bouret, 1861, Partida Cuarta, Ley I, Tit. XXI.

²⁹ La práctica del jornal está ampliamente documentada en los Virreinos coloniales: para Nueva Granada, Ulloa y Juan, [1764] 1990:64-65. Para el caso de Lima: Hünefeldt, 1992. Para Guayaquil ver: Requena, [1774] 1994:502-643.

por los sujetos de las "castas", libres o esclavos, actividad que se veía favorecida por la existencia de un importante astillero en el Puerto. Las esclavas podían practicar diversos oficios en la calle o en casas particulares, los que han sido frecuentemente relacionados con la prostitución, empero, la práctica del amancebamiento y cualquier otro tipo de comportamiento sexual relajado, tal como he manifestado líneas arriba, no fue privativo de las esclavas, sino que fue una práctica generalizada.³⁰ Lo que particularizaba a las mujeres esclavas es el hecho de que estaban definidas por el discurso colonial fuera de las exigencias del honor y por lo tanto se consideraba que no tenían reparos para cometer "acciones vergonzantes". Esta situación contribuyó a la generalización de un imaginario sexual que asignaba a la mujer esclava una sexualidad sin restricciones asociada con la inmoralidad sexual.³¹ María Chiquinquirá era una esclava jornalera, que aunque vivía en una tienda en la parte baja de la casa del presbítero, su relación con él se limitaba a entregarle un jornal diario. En otras palabras, María ejercía posesión sobre su trabajo.

Aparte de la posibilidad de relativa independencia que significó la práctica del jornal para los esclavos y esclavas, la existencia de una red de apoyo que se extendía fuera de los límites urbanos fue un factor clave en sus afanes de libertad junto con sus amplias posibilidades de movilidad por el territorio.³² Esta red de apoyo estuvo conformada por un conglomerado de gente, una masa informe variopinta y anónima, que vivió en los márgenes de la sociedad entre la cual los esclavos fugitivos, los libertos, y los delincuentes podían fácilmente confundirse y desaparecer.

Las relaciones sociales que establecieron las esclavas y esclavos, no se limitaron al mundo marginal.³³ Frecuentemente aquellos(as) que estaban al servicio de familias poderosas se veían envueltos en la red de relaciones de sus amos y utilizaban con mucha sabiduría tanto sus enfrentamientos como sus alianzas en provecho propio. En el sistema judicial colonial, en el cual el ámbito privado se filtraba en la práctica de justicia este saber era fundamental en las estrategias de libertad. En el desarrollo de la demanda de libertad de María Chiquinquirá, esta red de apoyo se hace visible cuando la esclava consigue reunir a decenas de testigos, tanto de la ciudad como del campo, que cuentan, una y otra vez, la historia de la esclava, de su madre y los pormenores de su vida.

³⁰ Cfr. Notas 11 y 12.

³¹ Sobre los estereotipos de la mujer negra esclava: Bush, 1990:1-10.

³² Las relaciones familiares y de negocios de los amos y propietarios cruzaban las fronteras y se extendían a otros territorios de la costa norte pacífica. Así los esclavos se movilizaban con frecuencia por un amplio territorio. Ver al respecto la documentación que publica Jurado Noboa, 1990.

³³ La experiencia de los esclavos cubanos que exigían su libertad por vías legales en el siglo XIX también incluye una red de relaciones de este tipo. Scott, 1985:161-171.

La administración de justicia en el Estado colonial ha sido caracterizada como un fenómeno social ya que involucró el ámbito privado en el quehacer público de la administración de justicia, gracias a lo cual los intereses particulares de grandes redes clientelares y familiares de poder se benefician de los órganos de justicia colonial.³⁴ Esta lógica del sistema de justicia permitía a muchas personas del conjunto social ajenas a la burocracia -llamadas para efectuar labores diversas, como abogados, asesores, peritos, o acompañantes de los ejecutores- tener mucha influencia en las decisiones judiciales. Los esclavos y esclavas eran parte activa de las redes de poder, pero además su experiencia les había dado el saber de manipularlas y aprovecharlas. María Chiquinquirá se vale de esta experiencia a lo largo del juicio e instruye a su defensor sobre qué personas son adictas al presbítero y cuáles le son contrarias, de este modo a través de varios recursos judiciales como la recusación su defensor impide que individuos cercanos a su amo tomen decisiones en el juicio.

El fenómeno social de la administración de justicia colonial también contribuyó a que los funcionarios subalternos jueguen roles decisivos en la evolución de los procesos, ya que eran ellos los responsables de dar curso a las diferentes instancias, de administrar los documentos, informar a las partes, escribir, copiar, etc.³⁵ Se podría decir que eran ellos quienes tenían la potestad sobre la palabra. Y, también que era posible comprar sus favores. Uno de estos personajes fue sin duda el escribano. En el caso de María Chiquinquirá, como hemos visto, sus intervenciones resultan claves para la libertad de la esclava. El presbítero Cepeda se queja reiteradamente durante el juicio de que, es gracias a los regalos y el dinero que recibe de la esclava que el escribano se encarga de confundir los papeles, enredar los procedimientos, y ayudar a la esclava en todos sus propósitos. Quejas contra los escribanos por este tipo de procedimientos se repiten con frecuencia en la documentación judicial de la época.

La experiencia de María Chiquinquirá de ser parte de la dinámica social de una ciudad-puerto como Guayaquil en las últimas décadas del siglo XVIII en su calidad de esclava y de mujer definió la forma en la que enfrentó una situación desfavorable, que en un momento dado le impulsó a pelear con todos sus medios y sus conocimientos por acceder a la libertad, lo cual significaba forzar a su amo a un acuerdo final, sea por vía legal o sea al margen de la ley.

La estrategia de María Chiquinquirá de recurrir a un discurso de honor en su demanda de libertad no es casual. El honor como una categoría que define identidades de los sujetos coloniales está presente en las normas para establecer parámetros de diferenciación y tributación que el Estado español reformista implementa; en las quejas de los amos en contra de la insolencia de los esclavos y su capacidad de libertarse; forma parte de los estereotipos con los cuales los plantadores esclavistas de las colonias inglesas y sus

³⁴ Al respecto ver Herzog, 1995:73-82; 85-88; 298-299.

³⁵ Sobre la importancia de los sectores subalternos de la burocracia ver: Ibid. pp. 34-38.

contrarios, los abolicionistas identifican a las personas de origen africano; es decir, es un elemento discursivo que desde fines del siglo XVIII parece ser clave en la definición de la identidad de los sujetos subalternos como los esclavos, pero que se torna fundamental en el caso de las mujeres esclavas tal como se ha analizado aquí.

María Chiquinquirá por su condición de mujer, aunque subalterna, ocupaba un lugar central en la construcción de los discursos de diferenciación que sostenían el orden colonial. Pues, en el discurso del poder colonial era la falta de honor de las mujeres como ella -de origen o ancestro africano- lo que garantizaba la ilegitimidad de la población subalterna que de ellas descendían. María Chiquinquirá es consciente de la vulnerabilidad de esta falacia discursiva.

Es importante también recordar que los antecedentes de María Chiquinquirá incluían: una relación matrimonial con un artesano libre que tenía su negocio propio; una familia constituida; y, mucha movilidad y disposición sobre su trabajo. María Chiquinquirá parecía libre, pero no lo era: tenía un amo y una historia de servidumbre de tres generaciones incluida su madre, ella misma y su hija. El recurrir a la genealogía materna para justificar su libertad, implicaba probar que su madre fue manumitida forzosamente debido a que sus amos le abandonaron. Los tres primeros años del proceso judicial se dedican a reunir pruebas a favor y en contra de esta historia. La probable identidad de libre que María Chiquinquirá se atribuía resultó verosímil ante la justicia colonial y fue suficiente para justificar los sentimientos de maltrato y las afrentas que ella y su hija presentaron como pruebas de su necesidad de abandonar la casa del amo y ser libres para litigar.

En este punto valdría la pena recordar que el estado de esclavitud anula cualquier lazo con los antecedentes familiares patriarcales, de allí la idea de que los descendientes de esclavos carecen de padre reconocido y por lo tanto llevan el signo de la ilegitimidad.³⁶ Sin embargo, vale la pena relevar el hecho de que el lazo con los antecedentes maternos persiste. Persiste en tanto el estado de esclavitud se hereda del vientre materno y el de libertad también. Persiste también en tanto, si bien el estado de esclavitud implica que el padre pierde potestad sobre el hijo -es el amo quien la asume- la potestad de la madre sobre el hijo se mantiene. Esta potestad es la que explica estrategias de resistencia de las mujeres esclavas como el aborto o el infanticidio. Pero en el caso que he analizado aquí, este vínculo con la genealogía materna está informando otro tipo de estrategias.

Por último, el hecho de que este caso se desarrolle en la última década del siglo XVIII es importante porque se remite a un fenómeno que irá adquiriendo fuerza a lo largo de las dos décadas siguientes: el de la auto-liberación de los esclavos. La participación de los esclavos o libertos en las guerras independentistas es un hecho que está por definirse. Es claro sin embargo que, al igual que en otros sitios de Sur América, los esclavos fueron reclutados por ambos bandos, ofreciéndoles una manumisión que tardó mucho en

³⁶ Patterson, 1982:9 y 35-45, llama "alienación de nacimiento": cuando el siervo pierde el derecho de reclamar por sus orígenes, en lo que respecta a sus padres como a la comunidad.

hacerse realidad; en Ecuador, legalmente, hasta 1850 (Townsend, 1993:73-85). Las mujeres esclavas hasta la década de 1820 siguen siendo protagonistas de juicios por su libertad. Para esta época su referente no es el Rey sino Simón Bolívar, el Libertador, y ellas a pesar de ser esclavas se denominan ciudadanas, sin embargo, el proceso judicial y sus estrategias parecen muy similares a las que veinte años atrás utilizaron sus madres o abuelas. Se podría decir que las últimas décadas del dominio colonial no sólo presentaron una suerte de vulnerabilidad en los discursos de poder, sino que experimentaron la emergencia de un nuevo tipo de universo discursivo, que se agregó de forma todavía poco clara a las estrategias de libertad de las esclavas y a las de ascenso social de sus hijas e hijos cuando éstos engrosaron las filas de los nuevos "ciudadanos".

A continuación me detendré en los discursos normativos que a fines del siglo XVIII implementó el estado reformista para el gobierno de los esclavos y la forma en que alimentaron tanto las estrategias de libertad, como la relación amo-esclavo .

III

El discurso reformista sobre el gobierno de los esclavos y las estrategias de libertad

El discurso del Estado colonial con respecto al gobierno de los esclavos y a la relación amo-esclavo y esclavo-sociedad fue casuista y disperso. El estado reformista borbónico se empeñó desde mediados del siglo XVIII en remediar esta situación y componer un cuerpo jurídico conocido como los Códigos Negros españoles. Este cuerpo jurídico jamás llegó a ejecutarse a excepción del que se compuso y se aplicó en la Luisiana española (Lucena Samoral, 1996). En el continente, la Corona española promulgó tan sólo una instrucción para el tratamiento de los esclavos la misma que nunca tuvo fuerza legal, ya que se suspendieron sus efectos al poco tiempo de haber sido publicada.³⁷ Las fuentes de derecho a las que se recurrió para redactar los Códigos Negros fueron las leyes de las Siete Partidas, los códigos de derecho romano y las leyes y pragmáticas emitidas por la Corona en circunstancias específicas.

El movimiento reformista de la Corona estaba animado por un espíritu a la vez normalista y paternalista. El primero le garantizaba una vigilancia estricta sobre la burocracia y la economía colonial, mientras que el segundo, se dirigía a la protección de sus súbditos

³⁷ "Real Cédula de su Magestad sobre educación, trato y ocupaciones de los esclavos en todos sus dominios de Indias e Islas Filipinas. Baxo las reglas que se expresan", Madrid en la Imp. de la viuda de Ibarra, año de MDCCLXXXIX", Serie Esclavos, Caja No. 16 (1790-1794), fls. 214-223. Está publicada por Lucena Samoral, 1994:196-211.

más miserables y desvalidos. Para el historiador francés Jean-Louis Flandrin, el siglo XVIII europeo experimentó un cambio en la relación del Rey con sus súbditos. Esta relación, de haberse entendido como caracterizada por un poder absoluto y de sujeción incondicional -"patriarcal"-, pasó a ser interpretada como un modelo de benevolencia, amor y protección, es decir como "paternalismo".³⁸ Este espíritu está presente en la Instrucción de 1789, al igual que la influencia de las fuentes de derecho en las cuales se inspiraron los Códigos Negros.

La Instrucción de 1789 funda al esclavo como un elemento de producción y una fuerza de trabajo fundamentalmente agrícola; pero además explicita que el esclavo es un ser humano al que debía protegerse de los abusos del amo.

En el Consejo de la Partida y demás cuerpos de la legislación de estos Reinos, en la de la Recopilación de Indias, cédulas generales y particulares... examinadas por mi Consejo de las Indias, (que) han merecido mi Real aprobación se halla establecido... el sistema de hacer útiles a los esclavos y proveído lo conveniente a su educación, trato y ocupación que deben darles sus dueños, conforme a los principios y reglas que dictan la religión, la humanidad y el bien del Estado, compatibles con la esclavitud y la tranquilidad pública... no obstante lo mandado por mis augustos predecesores sobre la educación, trato y ocupación de los esclavos, se han introducido por sus dueños y mayordomos algunos abusos poco conformes y aún opuestos al sistema de la Legislación... mereciéndome la debida atención esta clase de individuos del género humano, en el ínterin que en el Código General que se está formando para los dominios de Indias, se establecen y promulgan las leyes correspondientes a este importante objeto.³⁹

En tal virtud, se establecía que su medio natural de trabajo debían ser las propiedades agrícolas y rurales. Se consideraba que la presencia de los esclavos en la ciudad constituía un desperdicio de fuerza de trabajo.

La primera y principal ocupación de los esclavos debe ser la agricultura y demás labores del campo y no los oficios de la vida sedentaria y así, para que los dueños y el Estado consigan la debida utilidad de sus trabajos... sin que puedan dueños o mayordomos obligar a trabajar por tareas a los mayores de sesenta años, ni menores de diez y siete, como tampoco a las esclavas, ni emplear a éstas en trabajos no conformes con su sexo... ni destinar a aquellas a jornaleras.⁴⁰

³⁸ Cfr. Flandrin, 1976:119.

³⁹ "Real Cédula sobre la educación...", fol. 214.

⁴⁰ Ibid., Capítulo II: Ocupación de los esclavos.

El esclavo del discurso reformista, debía tener regulado su tiempo de trabajo y de ocio. Debía dedicarse a trabajar de sol a sol y disponía de dos horas para dedicarse a "manufacturas u ocupaciones que cedan en su personal beneficio", pero tenía expresa prohibición de trabajar los "días de fiesta de precepto", en los cuales podía divertirse en los estrechos límites de la "hacienda" y de su sexo.

procurarán los amos y en su defecto los mayordomos, que los esclavos de sus haciendas, sin que se junten con otras, y con separación de los dos sexos, se ocupen en diversiones simples y sencillas.⁴¹

Con este tipo de formulaciones, una esclava como María Chiquinquirá y otras como ella, perdía capacidad de movilidad y de disposición. En un régimen de absoluta vigilancia, en donde todo se regulaba estrictamente, las posibilidades de trabajar a jornal eran nulas, las de tejer relaciones sociales amplias también y lo que es más, las de mimetizarse con el resto de la "plebe" insolente y bullente desaparecían del todo.⁴²

La normativa reformista no sólo fue contraria a los intereses de los esclavos sino también a los de los amos. En primer lugar porque su capacidad de disposición sobre el esclavo debía someterse a la vigilancia de las autoridades menores de la burocracia, quienes debían ejecutar visitas periódicas a las haciendas y reportar sobre el trato que los esclavos recibían, receptar sus quejas y aplicar las penas a los dueños infractores.⁴³ Por otro lado, para los amos de esclavos urbanos estas normas eran también peligrosas ya que de ser aplicadas les privaría de una fuente de recursos económicos, en tanto una gran parte de ellos vivían del jornal de sus esclavos.⁴⁴

Esta situación desencadenó una furiosa reacción en contra. Los propietarios esclavistas se opusieron a la aplicación de la Normativa para el gobierno de los esclavos y lograron que

⁴¹ Ibid., Capítulo IV, Diversiones.

⁴² La normativa reformista para el gobierno de los esclavos comparte el mismo universo discursivo que caracteriza la invención del panóptico, creación del utilitarista londinense Jeremy Bentham. Se define así a un modelo de prisión "que debía reunir las condiciones de economía, seguridad y humanitarismo. El edificio ideado por Bentham tiene la forma de anillo y está controlado por un vigilante central; en él se suprimen los castigos corporales y se establecen comodidades". Cfr. Colomer, 1991:76.

⁴³ Sólo los dueños pueden castigar a los esclavos con moderación, cualquier otro que lo haga, le infiere una injuria que es penada por la ley como si hubiera sido cometida contra persona libre. "Real Cédula sobre educación..." Capítulo XI: De los que injurian a los esclavos.

⁴⁴ Para el caso de Lima ver: Flores Galindo, 1984:122, y Hünefeldt, 1992.

la Corona suspendiera sus efectos, a pesar de que ésta había sido ya promulgada y recibida por todos los entes de administración de justicia en las colonias.⁴⁵

La normativa pretendía iniciar un cambio radical en la estructura de la esclavitud definiéndola como una realidad netamente rural. Sin embargo, para los esclavos suponía, no sólo la imposición de deberes, sino de derechos claramente definidos, los mismos que partían del reconocimiento de la humanidad del esclavo y de su capacidad de recibir injurias. El esclavo estaba por lo tanto facultado para acusar a su amo o a cualquier otra persona por castigos excesivos e injurias y además tenía el derecho de ser defendido por un procurador de esclavos.⁴⁶

Cuando a fines del siglo XVIII, María Chiquinquirá demanda a su amo, la Instrucción había llegado a manos de escribanos y autoridades de todas las Audiencias americanas, y se encuentra citada en los documentos del juicio.

Junto a un discurso de exclusión social como fue la Normativa para la declaración de mestizos, en la que la falta de sentimientos de honor en los esclavos se trasmite a los sujetos de las "castas" y es la base para la exclusión social, en el universo discursivo del poder colonial aparece un discurso contradictorio: el de la Instrucción para el gobierno de los esclavos. Si bien es cierto que la Corona suspendió sus efectos, es también importante recalcar que al no ser anulada del todo, quedó reducida a una fuente de derecho sumida en un indefinido estado de penumbra. Esta situación no tuvo otro efecto, que incorporar a los elementos discursivos para la creación continuada de las figuras de la libertad y de la esclavitud, una herramienta más, que al igual que las otras fuentes de derecho como el Romano y las Partidas permitían reformular, reforzar o volver a construir estrategias discursivas de identidad..

Se puede pensar que el manejo de un enunciado de honor que hace María Chiquinquirá resulta verosímil debido a que ya existía un conjunto de enunciados que, aunque en contradicción con otros, definían una figura del esclavo capaz de sentimientos de honor. El discurso esclavista que emana del poder colonial, aunque desfavorable como un cuerpo de ley efectivo para amos y esclavos, aportó elementos discursivos que serán incorporados a las estrategias de la libertad. El discurso oficial será utilizado a medias, acallando aquello que para el caso resulta desfavorable y resaltando lo conveniente. Amos, autoridades y esclavos, unidos y entrelazados en una realidad que permitía múltiples posibilidades para la creación del otro, se recreaban en discursos enfrentados que perseguían obtener un espacio más de poder, o de superación.

⁴⁵ Las representaciones de los dueños de esclavos, en especial del Virreinato de Nueva Granada pidiendo la derogación de la Normativa están recogidas en: Archivo General de Indias, Indiferente General, Legajo 802. Cfr. también Lucena Samoral, 1994:83-95.

⁴⁶ La instrucción explicita que el procurador general del Cabildo debía desempeñarse también como defensor de esclavos. Antes de la Instrucción, los esclavos eran defendidos por el defensor de pobres o por el defensor de menores, indistintamente.

En Guayaquil, Lima o Cartagena los esclavos y esclavas fueron los "agentes de su propia libertad" y como tales los principales opositores a esta realidad de exclusión. Sin embargo, esta oposición fue en su mayoría de carácter individual y funcionó en el marco de las instituciones coloniales, bajo sus normas y utilizó sus mismos discursos. La demanda judicial, un arreglo personal al margen de la ley o la huida fueron posibilidades que los esclavos y esclavas manejaron y que no se excluían unas a otras. A fines del siglo XVIII los esclavos y esclavas guayaquileñas intentan acceder a la libertad y tomar posesión de sí mismos y de sus destinos y hacer que un argumento suficientemente verosímil a favor de su libertad se convierta en el puente hacia el hecho real de una vida libre.

La demanda de libertad de María Chiquinquirá Díaz se interrumpe en el trámite de la apelación. Con apego a la evidencia documental no sería posible afirmar que tuvo éxito en su intento. Sin embargo, dadas las características de las relaciones amo-esclavo, las características de la estructura judicial y de la burocracia involucrada, definidas las capacidades económicas de la esclava y su red de apoyo, es muy difícil imaginarla volviendo, después de cuatro o quién sabe cuántos más años, a la casa del presbítero Cepeda como esclava. María Chiquinquirá, al igual que su rastro en los archivos parece desaparecer en el anonimato de la plebe guayaquileña que bulle en el calor húmedo de este puerto tropical convirtiéndose para los historiadores en un enigma, en algo difícil de aprehender porque no se deja cuantificar, medir o reconstruir. Y pese a todo esto el juicio por su libertad revela la enorme fuerza con que esta mujer, al igual que otras como ella, utilizó su experiencia y su saber para lograr su libertad y la de su hija. También muestra, en una de sus múltiples formas la dinámica de esta sociedad y el carácter de las relaciones entre los sujetos subalternos y el poder colonial.

Bibliografía

Aguirre, C. (1995) *Agentes de su propia libertad. Los Esclavos en Lima y la desintegración de la esclavitud. 1821-1854.* Lima: Universidad Católica del Perú.

Anrup, R. (1985) "Changing forms of disposition on an Andean estate: an analytical case-study". *Economy and Society*, 1:14. Pp. 28-54.

--- (1990) *El Taita y el Toro. En torno a la configuración patriarcal del régimen hacendatario cuzqueño.* Estocolmo: Nalkas Boken Förlag.

Bush, Barbara (1990) *Slave Women in Caribbean Society. 1650-1838.* London: James Currey.

- Chaves, M. Eugenia** (en proceso de publicación) *María Chiquinquirá Díaz: una esclava del siglo XVIII. Acerca de las identidades de amo y esclavo en el puerto colonial de Guayaquil*. Guayaquil: Archivo Histórico, Banco Central del Ecuador.
- Colomer, J.** (1991) "Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña: J. Looke, D. Hume, los economistas clásicos, los utilitaristas". En: Fernando Vallespin (ed.) *Historia de la Teoría Política*, Tomo 3. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- Corominas, J.** (1957) *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana*, Tomo I, Madrid: Gredos.
- Flandrin, J.** (1976) *Familles: parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Poitiers.
- Flores Galindo, A.** (1984) *Aristocracia y Plebe, Lima 1760-1830. (estructura de clases y sociedad colonial)*, Lima: Mosca Azul.
- Foucault, M.** (1991) *La Arqueología del Saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M.** (1992) *La genealogía del racismo: de la guerra de las razas al racismo de Estado*. Madrid: La Piqueta.
- Herzog, Tamar** (1995) *La Administración como un fenómeno social: La justicia penal de la ciudad de Quito (1650-1750)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Hünefeldt, Christine** (1992) *Lasmanuelos, Vida cotidiana de una familia negra en la Lima del siglo XIX. Una reflexión sobre la esclavitud urbana*. Lima: IEP.
- (1994) *Paying the Price of Freedom. Family and Labor among Lima's Slaves, 1800-1854*. Berkeley: University of California Press.
- Ibarra, Alexia** (1995) "La condición del mestizaje en el contexto de las reformas borbónicas". *Quitumbe*, 9. Pp .64-67.
- Iglesias, J.** (1982) *Instituciones de derecho privado*. Barcelona: Ariel.
- Jaramillo, J.** (1989) *Ensayos de historia social*. T 1. La Sociedad Neogranadina. Colombia: Tercer Mundo.
- Jurado, F.** (1990) *La esclavitud en la costa pacífica. Iscuandé, Tumaco, Barbacoas y Esmeraldas. Siglos XVI al XIX*. Quito: Abya-Yala.
- Lucena Samoral, M.** (1994) *Sangre sobre piel negra. La esclavitud quiteña en el contexto del reformismo borbónico*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano, Abya-Yala.
- (1996) *Los Códigos Negros de la América española*, Alcalá de Henares: Unesco.
- Macleod, Murdo J.** (1984) "Aspects of the internal economy of colonial Spanish America: labour;taxation;distribution an exchange". En: Leslie Bethell (ed.) *The Cambridge History of Latin America*, Vol. II Colonial Latin America. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 219-264.
- Mac. Cormack, Carol y Strathern, Marilyn** (1980) *Nature, Culture and Gender*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Manarelli**, M. Emma (1993) *Pecados Públicos. La Ilegitimidad en Lima. Siglo XVIII*. Lima: Flora Tristán.
- Morelli**, Federica (1993) *Le comunità, le élites, le riforme. Il corregimiento di Quito alla fine del Settecento*. Italia: Università degli Studi di Firenze (inédita).
- (1997) "Las reformas en Quito. La distribución del poder y la consolidación de la jurisdicción municipal (1765-1809)". En: *Jahrbuch für Geschichte Von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 34.
- Mörner**, M. (1970) *La Corona Española y los foráneos en los pueblos de indios de América*. Estocolmo: Instituto de Estudios Ibero-americanos.
- (1987) "Slavery, Race Relations and Bourbon Reorganization in Eighteenth-Century Spanish America". En: James Schofield (ed.) *Essays on Eighteenth-Century Race Relations in the Americas*. J. Shofield (ed.), Pennsylvania, Pp. 8-30.
- (1989) "La sociedad de castas: ascenso y declinación". En: *Temas de Antropología Latinoamericana*. Bogotá: El Búho, Bogotá: Pp. 24-60.
- Patterson**, O. (1982) *Slavery and Social Death. A comparative Study*. London: Harvard University Press.
- Peristiany**, J. G. y J. Pitt-Rivers (1991) *Honour and Grace in Mediterranean Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Peristiany**, J. G.(ed.) (1966) *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pitt-Rivers**, J. (1977) *The Fate of Shechem*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Requena**, F. [1774] "Descripción histórica y geográfica de la provincia de Guayaquil en el virreinato de Santa Fe... Guayaquil". En: Pilar Ponce (ed.) (1994) *Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito siglo XVI-XIX*, Tomo II. Quito: Marka, Abya-Yala, 1994. Pp. 502-643.
- Riegelhaupt**, Joyce (1967) "Salio Women: An Analysis of Informal and Formal Political and Economic Roles of Portuguese Peasant Women". *Anthropological Quarterly*, 3:40. Pp. 109-126.
- Rodríguez**, P. (1991) *Seducción y Amancebamiento en la Colonia*. Bogotá: Fundación Simón y Lola Guberek.
- Schneider**, Jane (1962) "On Vigilance and Virgins: Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies". *Ethnology*, 1:10. Pp. 1-24.
- Scott**, Rebecca (1985) *Slave Emancipation in Cuba. The Transition to Free Labor, 1860-1899*. Princeton: Princeton University Press.
- Townsend**, Camila (1993) "En busca de la libertad: los esfuerzos de los esclavos guayaquileños por garantizar su independencia después de la independencia". *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*. 4. Pp. 73-85.
- Terán**, Rosemarie (1995) "Los rasgos de la configuración social en la Audiencia de Quito"- *Quitumbe*, 9. Pp. 1-19.

Twinam, Ann (1989) "Honor, Sexuality and Illegitimacy in Colonial Spanish America". En: Asunción Lavrin, *Sexuality and Marriage in colonial Latin America*. Asunción Lavrin (ed.). Nebraska: University of Nebraska Press,

Ulloa, A. y Jorge, J. [1764] (1990) *Noticias Secretas de América*. Madrid: Julián Camarillo.

Vela, María Susana (1995) "Mulato 'conocido y reputado por tal'". *Quitumbe*, 9. Pp. 77-88.